



**İSLAM DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA
İLAHİLİK-BEŞERÎLİK TARTIŞMALARI**

Cafer GENÇ

**Doktora Tezi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Doç. Dr. Muhammet YAZICI
2016
Her hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Cafer GENÇ

**İSLAM DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA İLAHİLİK-BEŞERÎLİK
TARTIŞMALARI**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Muhammet YAZICI**

ERZURUM - 2016



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

11/02/2016

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "İSLAM DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA İLÂHÎLİK-BEŞERÎLİK TARTIŞMALARI " adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☐ ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ ☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ ☐ Tezimin/Raporumun -1- (Bir) yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

11.02.2016 ve İmza

Cafer GENÇ



**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Muhammet YAZICI danışmanlığında, Cafer GENÇ tarafından hazırlanan bu çalışma 11/02/2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslam Bilimleri/Kelam Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Muhammet YAZICI

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Berat SARIKAYA

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VI
ÖNSÖZ.....	VII

GİRİŞ

İLAHİLİK-BEŞERİLİ KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

I. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İLÂHİLİK-BEŞERİLİK AYRIŞMASINA GENEL BAKIŞ	1
II. NEBEVÎ BİLGİ İDRAKİNDE İLÂHİLİK-BEŞERİLİK AYRIŞMASI.....	5
III. TARİH FELSEFESİ ALANINDA İLÂHİLİK-BEŞERİLİK AYRIŞMASININ ARKA PLANI	8
IV. TEMEL İSLAM İLİMLERİNİN TEŞEKKÜL SÜRECİNE KISACA BAKIŞ.....	11
V. ONTOLOJİK DÜZEYDE İLÂHİLİK-BEŞERİLİK AYRIŞMASI.....	13
VI. BİLGİ ANLAYIŞINDA EPİSTEMOLOJİK AYRIŞMANIN ARKA PLANI	15
VII. TE'VİL SİSTEMİNİN İLİMLERİN TEŞEKKÜLÜNDE ÖNEMİ	21

BİRİNCİ BÖLÜM

PROBLEMATİĞİN TESPİTİ

1.1. BİLİMSEL VE SOSYAL ALANDA PROBLEMATİĞİN TESPİTİ.....	40
1.1.1. Bilimsel Alanda Problematüğün Tespiti	40
1.1.2. Müsbet Bilimlerde Beşerîlik-İlahîlik Düşüncesi	48
1.2. SOSYAL BİLİMLERDE PROBLEMATİĞİN TESPİTİ	56
1.2.1. Sosyal Bilimlerin Teorik Yapısı.....	56
1.2.2. Sosyal Davranışların Kaynağı	65
1.2.3. Sosyal Bilimlerde İlâhîlik-Beşerîlik Düşüncesi	78
1.3. AHLÂK ALANINDA PROBLEMATİĞİN TESPİTİ.....	81
1.3.1. Ahlak Düşüncesinin Yapısı ve Kaynağı.....	81
1.3.2. Ahlâk İlminde İlâhîlik-Beşerîlik Düşüncesi.....	96
1.4. DİN-BİLİM İLİŞKİSİ	100
1.4.1. Genel Olarak Din Bilim İlişkisi.....	100

1.4.2. İslam Düşüncesinde Din-Bilim İlişkisi	117
--	-----

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN-I KERİM'DE İLAHİLİK VE BEŞERİLİK

2.1. KUR'ÂN'I KERİM'DE BEŞERÎLİK.....	135
2.1.1. Beşer İfadesinin Kullanılış Çerçevesi	135
2.1.2. Gayb ve Şehadet Âlemine Dair Bilgi	138
2.1.3. Kur'an'da Sosyal, Tarih ve Kozmolojik Dil	142
2.1.4. Kur'an'da Psikolojik Dil	148
2.1.5. Kur'an'da Zannî Bilgi	152
2.1.6. İnsanın Yaratılışı Hakkındaki Görüşün Bilgiye Kattığı Değer	157
2.1.7. Bir Kimlik Olarak Mü'min Olma.....	162
2.1.8. Kur'an'da Toplum ve Tarih Felsefesi	171
2.1.9. Mucize ve Sosyal Erk.....	176
2.2. KUR'ÂN'I KERİM'DE İLÂHİLİK.....	186
2.2.1. İlahilik İfadesinin Kullanılış Çerçevesi.....	186
2.2.2 İslam İlimlerinin İki Bileşeni Vahedilmiş Bilgi ve Beşerî Bilgi	191
2.2.3. Hilafet Anlayışında Dönüşüm	205
2.2.4. Hikmet ve Ahlâk Dili	210

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KELÂM DÜŞÜNCESİNİN YAPISI VE GENEL İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

3.1. KAVRAM OLARAK DÜŞÜNCE	216
3.1.1. Kelâmın Düşünce Üretme İmkânı	216
3.1.2. Düşünce İle Bilgi Arasındaki İlişki	224
3.1.3. Düşünce ve Metafizik Bilgi.....	230
3.1.4. Kelamdaki Yenilik Anlayışının Epistemolojik Arka Planı	239
3.1.5. Kelam Siyaset ve Kozmoloji.....	245
3.2. TEORİK DÜŞÜNCE	254
3.2.1. Kelâm Düşüncesinin Teorik Yapısı	254
3.2.2. Kelam ve ed-Din	270

3.2.3. Kelam ve Bid'î Düşünce	276
3.2.4. Kelam-Teoloji İlişkisi.....	289
3.3. DÜŞÜNCEDE ÖZGÜNLÜK	300
3.3.1. Kelamî Düşüncenin Özgünlüğü	300
3.3.2. Kelam Düşüncesinin Evrensel Özelliği.....	314
3.3.3. Kelamın Tebliğ Dili.....	324
3.4. KELAM'IN PRATİK YÖNÜ: SALİH AMEL.....	339
3.4.1. İslam Düşüncesinde Salih Amel.....	339
3.4.2. Salih Amelin Kelam ve Fıkıhla İlişkisi	347
SONUÇ.....	367
KAYNAKÇA	371
ÖZGEÇMİŞ.....	389

ÖZET

DOKTORA TEZİ

İSLAM DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA İLAHİLİK-BEŞERİLİK TARTIŞMALARI

Cafer GENÇ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Muhammet YAZICI

2016, 389 sayfa

Jüri: Doç. Dr. Muhammet YAZICI (Danışman)

Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Berat SARIKAYA

İslam düşüncesi ed-dîn olan İslam'ın inzalıyla müslüman aklın ortaya koyduğu düşünce müktesebatını ifade eder. Müslüman olmayan aklın İslam'a dair düşünce müktesebatı ise "asl" makamında değil "fer" makamındadır. Bundan dolayı müslüman olmayan aklın bilgi müktesebatı İslam düşüncesini ifade etmede otonom nitelikte bilgi olarak ele alınamaz.

İnsanın idrakı tek bir eylem olduğundan teorik olarak epistemolojik çoğulculuğa yer yoktur. Âlem tek olduğu gibi, ilim de tektir. Vahiy/nebevî bilgide "aklî" ve "naklî" bilgi çeşitleri tek bir bilginin ana unsurları olarak bir aradadır. Bu bilgi çeşitleri kognitif ve konatif anlamda birbirinin alternatifi, müteradifi ya da zıddı değildir.

İnsan dil ve mantık aracılığıyla varlıkla ilişkisini kurar. Mantık ferdi bir realite iken dil hem ferdi hem sosyal bir realitedir. Dil bir yandan gerçeklikle diğer yandan bilinçle ilişkilidir. Dil bir toplumda ne denli ortak anlam dünyasına sahip olursa, o ölçüde doğru iletişimi sağlar. Bilgide ve buna bağlı olarak ontolojide ortaya çıkan ilâhîlik-beşerîlik ayrışması dil ile mantık arasında dengenin kurulamamasına bağlı ortaya çıkan bir problemdir. Vahiy yoluyla gönderilen bilgiyi sadece lügavî çerçevede ele almak doğru olmadığı gibi, sadece mantık ekseninde ele almak da en az ilki kadar sakıncalıdır. Bu bilgiyi sadece "mantık" ekseninde ele almak vahyî bilgiyi felsefeliştirirken, sadece dil ekseninde ele almak da sosyal bilim eksenine kaydırır. Bu açıdan vahyin/Kur'an'ın cahiliye Arapçasında yaptığı anlam dönüşümü/inşâsı stratejik önemde bir konudur.

Tarihî süreç sosyal hareketliliğe bağlı olarak dilsel/kavramsal çeşitliliği ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede, "dil" ortaya çıkan problemleri çözerken, belli ölçüde bazı problemlerin ortaya çıkmasına da yol açmıştır. Kur'an'ın i'caz dili bu problemleri ortadan kaldırmanın yolunu ortaya koymuştur. Vahiy dili olmadan dildeki bu döngünün kırılması mümkün değildir. Tarih boyunca ortaya çıkan tahrif/tebdil hareketleri dilin bu döngüsüne dayanmaktadır.

Kelâm düaliteyi imâ edecek biçimde ilâhî-beşerî bilgi ayrımını kabul etmez. Bu ayrımı sadece vesail çerçevesinde pedagojik amaca matufen kabul edebilir. Bundan dolayı epistemolojik/ontolojik çeşitliliği hiyerarşik bütünlük içinde ele alır.

Muhkem ayetlerle müteşabih ayetlerin ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkan te'vil sistemi İslam düşüncesinde bilgi üretme/oluşturma mekanizmasıdır. Te'vilî bilginin "asl"dan/bağlamından kopararak müstakil bir bilgi çeşidi olarak görülmesi önemli bir problemdir. Asl'a dayanan tevilî bilgi müktesebatı vahiy yoluyla gelen bilgiyle/"merkezî bilgi" ile bütünleşmeyi ifade ederken, asldan tecrid edilmiş tevilî bilgi müktesebatı asl/asıl bilgiden uzaklaşmayı/ayrışmayı ve epistemolojik parçalanmayı ifade eder. Kur'an muhkem müteşabih ayet ayrımını yapmış olmakla beraber hangilerinin muhkem hangilerinin müteşabih olduğunu doğrudan belirtmemiştir. Buradan hareketle ilimlerde konuların sadece kelimeler/kavramlar çerçevesinde ele alınamayacağını, kavram ve kelimelerin işaret ettiği anlam/mahiyetin ölçü kabul edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Bilgi disiplinlerinin sayısı her geçen gün artmaktadır. Bu disiplinler arasında iç epistemolojik bağlantıların kurulması gerekmektedir. Diğer yandan her disiplinin kendisine dayanak olarak göreceği bir üst disipline ihtiyacı vardır. Ancak bu sayede bilgi disiplinleri arasında "ayrışma" yerine "bütünleşme" sağlanabilir. Kelâm amacı, bilgi kaynakları, metodu ve tarihî tecrübesi gereği te'vil yoluyla başta sosyal bilimler olmak üzere bütün bilgi disiplinlerinin epistemolojik dayanaklarını tahlil edebilme imkânına sahiptir.

Anahtar Kelimeler: İlahilik, Kutsal, Epistemoloji

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

DIVINITY-OF THE HUMANITIES DISCUSSION IN THE CONTEXT OF ISLAMIC THOUGHT

Cafer GENÇ

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Muhammet YAZICI

2016, page: 389

Jury: Assoc. Prof. Dr. Muhammet YAZICI (Danışman)

Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Assist. Prof. Dr. Berat SARIKAYA

Islamic idea states opinion communautarie that has been revealed by muslim's mind through inzal of ed-din Islam. The opinion communautarie of nonmuslim's mind for Islam is in "fer" position, not "asl". Therefore, knowledge communautarie of nonmuslim's mind can not be discussed as autonomous qualitative knowledge in expressing Islamic idea.

Because of that human cognition is based on a single activity, epistemological multiplism theoretically is out of question. Likewise universe's uniqueness, science is also unique. In the scope of revelation/ nebevî knowledge, "aklî" and "naklî" knowledge types are together as the main elements of a unique knowledge. These knowledge types aren't each other's alternative, synonymous or contradict in cognitive and conative aspects.

Human establishes relationship with entity through language and logic. While logic is a individual reality, language is both individual and social reality. Language is associated with one hand reality, on the other hand consciousness. The more language have common sense in a society, the more it provides better communication. Divinity-mankind dissolution emerging in knowledge, accordingly in ontology, is a problem associating with failure for establishment of balance between language and logic. As well as it is not true discussing knowledge of revelation in the frame of lügavî, discussing it only in the logic axis is wrong as much as at least that one. While discussing knowledge of revelation in the frame of "logic" makes this knowledge philosophical, discussing only in the language axis dislocates knowledge of revelation to the social science axis. In this respect, sense conversion/ formation in Arabic of pre-islamic age of ignorance that was provided by revelation/ Quran is a matter of strategic importance.

Historical process revealed linguistic/ cognitive diversity depending on social mobility. In this context, while the "language" solves the resulting problems, it led to some problems to arise to a certain extent. i'caz dialect of Quran revealed the way how to eliminate these problems. Without the language of revelation, it is not possible to break this loop of language. Distortion/ conversion transactions arisen through history are based on this loop of language.

Kelâm doesn't approve divine-human knowledge distinction in such a manner to imply duality. It may only approve this distinction for pedagogic purpose in the frame of this occasion. Therefore, it discusses epistemological/ ontological diversity in hierarchical integrity.

The tevil system that arises associating with the relationship between strong verses and cognate verses is a knowledge generation/ formation mechanism in Islamic opinion. Detaching tevil knowledge from its "original"/context and considering it as a private type of knowledge is an important problem. While original based tevilî knowledge communautarie states integrating with knowledge of revelation/ "central knowledge", tevilî knowledge communautarie isolated from its original states divergency / disintegration from original knowledge and epistemological fragmentation. Although Quran specified the discrimination between strong verses and cognate verses, not specified exactly which of them are strong verses and which of them are cognate verses. From this point of view, we can say that topics of sciences can not be only discussed in the scope of words/concepts, meaning/ composition implied by concepts and words are required to be considered as a criterion.

The number of disciplines of knowledge has been increased each passing day. Epistemological connections should be established between these disciplinaries. On the other hand, every disciplinary needs a top discipline that it will regard as a baseline. Only by this means, "integration" could be provided instead of "disintegration" between disciplinaries of knowledge. In accordance with its aim, method, and historical experience, kelâm is capable of analysing primarily social sciences, epistemological baselines of all knowledge disciplinaries through tevil.

Keyword: Divinity, Profan, epistemological

KISALTMALAR DİZİNİ

TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
DİBY	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
MÜİFVY	: Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları
Mak.	: Makale
Ed.	: Editör
Trc.	: Tercüme Eden
Çvr.	: Çeviren
Neş.	: Neşreden
Tah.	: Tahkik Eden.
s.	: Sayfa
c.	: Cilt
Hız.	: Hazreti

ÖNSÖZ

İslam düşüncesinde vahyî-aklî bilgi ilişkisi önemli bir konudur. Birçok temel konu bunun etrafında şekillenmiştir.

Müslüman toplumlarda “iman” düşüncesinin ana eksenini oluşturmaktadır. İman mefhumu inanan ve inanılan iki temel husustan meydana gelmektedir. Bu noktadan hareketle, genel tasnifle düşüncede “ilâhî” ve “beşerî” şeklinde vasıflanabilecek itibari iki temel alan ortaya çıkmaktadır.

Kelimeler ve kavramlar manayı taşıyan unsurlardır. Zaman içerisinde kelimelerin ve kavramların anlam kaymalarına ve anlam daralmalarına uğradıkları bilinen bir husustur. Bu durum düşünce kaymalarına ve yanlışlıklarına da yol açabilmektedir.

İslam düşüncesinde belli ölçüde her iki durumun ortaya çıktığı söylenebilir. İslam düşüncesi bu durumu kendi içinde “mezhepler” düzeyinde yaşamışken, batıl inançlarla dolaylı olarak “felsefi” zeminde yaşamıştır.

İslam düşüncesinin kendi bünyesinden kaynaklanan kavram ve lafız mücadelesi birçok düşünce okulunun ortaya çıkmasını sağladı. Daha sonra bu düşünce okulları sistemleşerek “hak mezhep” olarak kalıcılıklarını/temsiliyetlerini sağlamlaştırdılar. İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkan olumlu/olumsuz düşünce ve ameli müktesebatın temelinde “ilâhîlik” ve “beşerîlik” üzerine idrak tarzı yatmaktadır. İslam düşüncesinde din ile felsefenin uzlaştırılmasına yönelik geliştirilen düşüncelerin yapısı da ilâhîlik ve beşerîlik ekseninde şekillenmiştir. Bu bakımdan ilâhîlik-beşerîlik ilişkisi, diğer bir ifadeyle “telakkisi” bütün insanlık düşüncesinde potansiyel olarak mündemiçtir.

Kelâm düşüncesi Allah’ın varlığı ve sıfatları konusuyla başlamış, aşamalı olarak varlık ve malum konularıyla alanını genişletmiştir.

İslam düşüncesinde ilâhîlik ve beşerîlik ilişkisinin en bariz şekilde ortaya çıktığı alan nübüvvettir. İman esaslarından sadece “peygamberlere iman” umdesi doğrudan pratik hayatla ilgili olup hem müşahade hem de gayba açılan tarafı vardır. Nübüvvetin algılanış tarzı ve biçimi konunun mihenk taşı hükmündedir. Nübüvvet idrak edilmeden Nebî (a.s)’ın mesajı hayata doğru bir şekilde yansıtılamaz. Nübüvvetin idrak edilememesi ya da yanlış idrak edilmesi insan, evren ve tarih tasavvurunda/anlayışında ciddi problemler ortaya çıkarır.

Nebevî bilgi idrakindeki çatallaşma aşamalı olarak bütün bilgi disiplinlerini etkilemektedir. Bilgide “lokalizm” olarak adlandırılabilen bu durum en çok vahyin/vahyî bilginin ilk tezahürü olan ilimleri etkilemekte, bu ilimlerin meşru zeminlerini etkisizleştirmektedir.

İslam düşüncesinde “ilâhîlik-beşerîlik” ilişkisinin ele alınması epistemolojik çatallaşmanın zararlı sonuçlarını tartışmaya açabilir. Ayrıca her sahaya ait bilgi türleri arasında iç epistemolojik bağlantıların kurulmasını sağlayabilir. Bu çerçevede epistemolojik “ayrışma” yerine epistemolojik “uyumlaşma”ya yol aralanabilir!

İslam düşüncesinde ilâhîlik-beşerîlik konusunun problem alanı baskın nitelikteki mevcut sosyal ve siyasi hayatın idrak tarzına dayanmaktadır. Çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun teorik çerçevesi sunulmuştur. Birinci bölümde problematiğin tespiti yapılmakta; bu çerçevede din-bilim ilişkisi yine teorik olarak ele alınmaktadır. İkinci bölümde tez konusuna ışık tutacak ölçüde konuya tefsir penceresinden değinilmektedir. Son bölümde ise konu kelâm ilmi ekseninde tartışılmaktadır.

Ele alınan konu olabildiğince geniş kapsamlı olup, bir kısmıyla doğrudan, bir kısmıyla da dolaylı bütün bilgi disiplinleri ile alakalı olması dolayısıyla “eklektik” bir yapıdadır. Haliyle böyle bir konu ansiklopedik bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Ancak konu disiplinler arası ilişkilerle sınırlı tutulmuştur. Bakış açımıza göre, konunun, tedvin asrına kadar, aydınlanma asrına kadar ve ondan sonraki dönem olmak üzere üç aşamalı yönü bulunmaktadır. Bu dönemlerin başlangıç/bitiş sınırları olumlu ya da olumsuz anlamda epistemolojik kırılmaların ve dönüşümlerin ortaya çıktığı dönemlerdir. Bu dönemleri objektif bir şekilde ele alabilmenin yolu, üst epistemolojik yapıyı ortaya koyabilmekten geçmektedir.

Tezde bilgi konusu, biri diğer ikisinin mütemmimi olacak şekilde vahyî bilgi, “ilâhî bilgi” ve beşerî bilgi olarak üç ana kategoride ele alınmaktadır. Tezde İslam düşüncesi tabiri isim tamlaması olarak kullanılmıştır. Yine tezde vahyedilmiş bilginin bütünselliği savunulduğundan İslam dışındaki dinlerin ve bütün mezhep isimlerinin “cins isim” kapsamında küçük harfle yazılması uygun görülmeyle beraber, Türk Dil Kurumu yazım kuralları çerçevesinde özel isim olarak yazılmıştır. Bir diğer husus, belli bilgi disiplinlerine ait görülen konular farklı ilişkilendirmeyle diğer disiplinlerle de

ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Bundan dolayı dipnotlarda felsefi bir konuda felesefi olmayan kaynaklar verildiği gibi, “dinî” konularda da felsefe ve sosyal bilim kaynakları verilme gereği görülmüştür.

Çalışma önemli ölçüde kavramsal nitelikte olduğundan, aynı kavramlar yerine göre farklı çerçevede kullanılmak zorunda kalınmıştır. Lafzî kavramsal tutarlılıktan çok muhtevaya dayalı tutarlılık gözetilmiştir. Zaten yeni olduğuna inanılan bir konunun oturmuş kavramlarla ele alınması neredeyse imkânsızdır. Bu çerçevede, özellikle “ilâhîlik” ve “beşerîlik” kavramları bütün tezde aynı anlama gelecek şekilde kullanılamamış, ait oldukları konu açısından anlamlandırılmak zorunda kalınmıştır.

Tezde genel olarak Diyanet yayınlarına ait Kur’ân meali kullanılmış ve bu meâl kullanıldığında dipnotta verilmemiştir. Ana metinde ve açıklama dipnotlarında tırnak işareti içerisine alınmayan bilgiler içerik olarak, atfedilen yazara ait olabileceği gibi, söz konusu yazara ait bilgilerin farklı kullanımına dayalı değerlendirmeler de olabilir; bundan dolayı dipnottaki ve açıklama dipnotundaki bilgi içeriği birebir yazarın görüşlerini yansıtmayabilir. Dolayısıyla yazara ait bilginin farklı ilişkilendirilmesine dayalı “yanlışlık/farklılık” yazara atfedilmemelidir.

Tez konusunun tespitinde ve hazırlanmasında öncülük eden ve kısa bir süre önce vefat eden muhterem Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER hocama rahmet diliyor, sa’y ve gayretini cennetine vesile kılmasını Allah’dan niyaz ediyorum. Tez sürecinin devamında onca yoğunluğuna rağmen sıcak ve içten sohbetleri ve yakın ilgisiyle her türlü desteği sağlayan danışman hocam Doç. Dr. Muhammet YAZICI’ya teşekkür ediyorum. Ayrıca tez takip kurulu hocalarıma, yüksek lisans ve doktora ders dönemindeki hocalarıma, eğitim hayatım boyunca kendilerinden müstefid olduğum bütün hocalarıma ve yardımlarını gördüğüm bütün mesai arkadaşlarıma da teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

İLAHİLİK-BEŞERİLİ KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

I. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İLÂHİLİK-BEŞERİLİK AYRIŞMASINA GENEL BAKIŞ

İslam düşüncesi müslümanların tarih içerisinde ortaya koyduğu bütün düşünce birikimini ifade eden üst çatı kavramdır.¹ Bu açıdan doğrudan veya dolaylı bütün ilim disiplinlerini kapsamaktadır. İslam felsefesi tabiri daha çok müslüman bilginlerin meşşâilik ve yeni platonculuk başta olmak üzere grek felsefe mirasını İslamî değerlerle uyarlama çabası çalışmaları sonucu ortaya çıkan felsefî disiplini adlandırmada kullanılmaktadır.²

Düşünme insan tabiatının temel bir özelliğidir;³ dolayısıyla insanın düşünceden soyutlanması mümkün değildir. Ancak burada İslam düşüncesi tabirindeki “düşünce” ifadesi metodolojik düşünmeyi ifade etmektedir. Tarih içerisinde müslümanların fikrî

¹İmam Eş'ârî ichtihad yoluyla bilinenin din olup-olmadığının âlimler arasında ihtilaflı olduğunu söyler.(Ebu'l Hasan Ali bi İsmâil, *Makalatü'l İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Trc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, 1. Basım, Kabcacı Yay. İstanbul Ekim, 2005, 343) “İslam fikir geleneği, bilginin ve bilme tarzlarının vahdeti ve hiyerarşisi fikrini benimser. Birçok bilgi kaynağı bulunduğu gibi birçok bilgi yolu bulunmaktadır. İslam'da bilgiye götüren tüm mümkün yollar, gereğince tanınır. Dinin vahiyle bildirilmiş öğretileri tarafından donatılmış topyekün epistemolojik şema içerisinde, her bir yola meşru bir mevki ve fonksiyon verilir. Bu, bilim adamı, filozof, mütekellim veya sûfî olmalarına bakılmaksızın tüm müslüman âlimlerin genel görüşü olagelmıştır.” (Seyyid Huseyin Nasr, *İslam Felsefesi Tarihi*, cilt: 3) “İslam düşüncesi” ifadesi isim tamlaması olarak anlaşıldığında İslam'a dayanan bütün düşünce birikimini ve tarzlarını kapsar. (Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (2. Baskı), Say Yay., İstanbul 2010, 226-227) Ancak burada İslam'a dayanmanın neyi ifade ettiği önem kazanmaktadır. Kullanışlı olması açısından ayrıntıya girmeden, İslam'a dayanan ifadesindeki “dayanma” fıkıh usulundeki aslî delil ve fer'î delil şeklinde anlaşılabilir. Bu durumda İslam düşüncesi sadece aslî delillere dayanan düşünce olarak anlaşılabilir. Bu durumda İslam düşüncesi sadece aslî delillere dayanan düşünce olarak anlaşılabilir. Ayrıca fer'î delillere aslî delillerden bağımsız olarak dayanmakla aslî delillere ircâ yoluyla dayanmak arasında fark olduğu özellikle belirtilmelidir. Örnek olarak, maslahat aslî delillerden bağımsız ele alındığında tamamen beşerî bir bilgi haline gelir ve fıkıh usulünün alanından çıkar. Ancak maslahat aslî delillere dayandırıldığında bu yolla elde edilen bilgi fıkıhın kapsamına girer. Buradan hareketle İslam düşüncesi İslam'ın varlığına dayalı olarak gelişen üst düşüncedir. Hatta İslam düşüncesi tabirini isim tamlamasından çıkarıp “Düşünce” şeklinde ifade edilebilir. İslam felsefesi, kelam düşüncesi, tasavvuf düşüncesi gibi düşünce sistemleri Düşüncenin alt sistemleri olarak adlandırılabilir. İslam düşüncesinin muadili olmadığından özel bir düşüncüyü ifade etmesi anlamında yalın ifadeyle “Düşünce” olarak adlandırılabilir.

² İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1972, 9, 10; Ali sami en- Neşşâr, *İslâm 'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 51.

³ Rağib el-İsfahânî, *Müfredat*, (Kur'ân Kavramları Sözlüğü), Trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Tolcu, Çıra Yay. İstanbul Ağustos, 2010, 805; İmam Gazâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *İhyâu 'Ulûmi 'd-Dîn*, (Trc. Mehmed A. Müftüoğlu), 1-4, Tuğrâ Yay., İstanbul 1993, I, 209-210.

abalarını ifade ettiği gibi, müslüman coğrafyanın müslüman olmayan düşünce birikimini de kapsamaktadır.

Müslümanlar fetihler sonucu farklı düşünce tarzlarıyla yzleşmişler ve bu düşünce tarzlarına karşı ilmî bir usûl geliştirmek mecburiyetinde kalmışlardır. Kanaatimizce fetihlerle ortaya çıkan bu durumun fazla abartılmaması gerekir. İslam'ı sadece bir bölgenin dini olarak gören bir zihniyet için farklı düşünce ortamlarıyla karşılaşmak çok nemlenebilir. Ancak bütün insanlığa gönderilen son ilâhî din için farklı düşünce ve kültür ortamlarıyla karşılaşmak pek fazla nemlenecek bir problem değildir. Dolayısıyla fetihlere dayalı bu faktörler aslî unsurlar olmayıp yardımcı unsurlar olarak görülmelidir.⁴

Âlimlerin Kur'an ve Hadis ilmini bir usûl içerisinde ifadelendirmeleri önemli bir faaliyet olmakla beraber yeterli değildir. Yeni metod ile ortaya konan bilginin muhatapları tarafından nasıl anlaşılacağı da bir o kadar önem taşımaktadır. Bu bilginin "beşerî" bir bilgi türü olarak anlaşılması durumunda muhatapları tarafından otorite kaynağı olarak görülmesi zorlaşmış olacaktır. Bunun aksine, bu bilginin "ilâhî" bilgi türü olarak anlaşılması durumunda ise, otorite olarak kabul görecek; ancak beşerî görüşlerin mutlak manada "din" olarak algılanmasının da n açılmış olacaktır. Halbuki nebevi bilgiyi idrak etmek tek bir idraktır.⁵

İnsanın doğrudan ilâhi bilgiye mazhar olabileceğine dair inanç bir yandan nübüvvetin inkâr edilmesine yol açarken, diğer yandan yalancı peygamberlerin ortaya çıkışına meşryet zemini açmaktadır. Melek, peygamberden başkasına asla vahiy getirmez ve emr-i ilâhî bildirmez.⁶ Peygamberlere gelen vahiy cins isim yerine özel isim(el-vahy) olarak anlaşıldığında önemli ölçüde kavramsal karışıklık ortadan kalkmış olur.⁷

Normal şartlarda fert düzeyinde olamasa da toplumsal düzeyde her düşünce zaman içerisinde sistematik bir yapıya bürünme eğilimindedir. Bu bir anlamda düşüncenin "tamamlanma" sürecidir. Bundan dolayı her metodolojik düşünce tarih

⁴ Hasan Mahmud eş- şaff, *Kelama Giriş*, (1. Basım), Trc. Süleyman Akkuş, Değişim Yay., İstanbul Ocak, 2009, 161.

⁵ Gazalî, Muhammed Bin Muhammed Bin Muhammed bin Ahmed et-Tûsî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, 6. Basım, Klasik Yay. İstanbul Nisan, 2014, İstanbul 182.

⁶ Elmalılı Muhammed Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1-10, Eser neş. IX, 4259.

⁷ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 1. Basım, Ötüken Yay. İstanbul 35.

içerisinde bütün potansiyel imkânlarıyla temsil edilmektedir denebilir. Sağlam terminolojiye dayalı iman düşüncüyü geliştiren, bozulmasını engelleyen ve kemale erdiren temel unsurdur.⁸Düşüncede çoğulculuğu andıran bu durumun nasıl anlamlandırılacağı/isimlendirileceği önemli bir konudur. Kategorik bir sınıflandırma yapma yoluna gidilirse bu düşünce biçimleri/tarzları “ilâhî” ve “beşerî” şeklinde iki ana kategoride ele alınabilir.

İnsanın aynı epistemolojik metot üzerinden farklı sonuçlara varması paradoksal bir durum olarak görülebilir. Ancak insan bu zıtlaşmayı kontrol edebildiği/dengeleyebildiği ölçüde kulluk/halifelik sorumluluğunu yerine getirebilir. İnsanların ve toplumların olumlu özelliklerini geliştirmeleri ve öne çıkarmaları bu yöndeki başarılarına bağlıdır.⁹

Düşüncenin alanına giremeyen bir konu “ilmî açıdan” insanın sorumluluk alanına giremez. Çünkü düşünelemeyen bir konuda sebep-sonuç ilişkisi anlaşılamaz/görülemez. Ancak “dinî açıdan” insanın sorumluluk alanına girebilir. Dolayısıyla düşüncenin “dinî” ve “ilmî” ekseninde işletilmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu noktada dinî düşünme ile ilmî düşünmenin birbiriyle ilişkisi stratejik önem kazanmaktadır. Dinî düşünce ile ilmî düşüncenin birbiriyle ilişkisini nasıl ele almak gerekir? Bu iki tarz düşüncenin ilişkisi çakışık, paralel, ilişkisiz ve zıt şeklinde kategorize edilebilir. Dolayısıyla din-bilim ilişkisi bunlardan tercih edilen hareket noktasına göre şekillenir.

Düşüncenin konularıyla inancın konularını kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Çünkü âlem hem düşüncenin hem de inancın nesnesi konumundadır. Ancak inancın konuları düşüncenin konularından daha geniştir. Düşünceye ait her konu aynı zamanda inancın da konusudur; ancak tersi doğru değildir. Bununla beraber insanın idrakı açısından konunun kısmen göreceli bir yanının olduğunu da kabul etmek gerekir.¹⁰ Fatiha süresinde sürekli Allah’tan “doğru yolun” talep edilmesi bu çerçevede anlaşılabilir. Hayatın beşerî nitelikteki değişmesine ve genişlemesine paralel olarak,

⁸ Gazalî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Kimyâ-Yi Saâdet*, Trc. Ali Arslan, Tüz Ofset, İstanbul 1992, 639-640.

⁹ Bkz. Câsiye, 45/24; Mü'minûn, 23/37; Bakara, 2/36, 155; Hadîd, 57/20; Kehf, 18/45; Muhammed, 47/36; Mülk, 67/2; Âli İmrân, 3/14; Haşr, 59/18; Cuma, 62/10; Necm, 53/39-40; Enfâl, 8/60; Kasas, 28/27; Münâfikun, 63/9)

¹⁰ Bkz. Bakara, 2/ 73; En'm, 6/ 14; Nahl, 16/ 65, 66, 67; Rûm, 30/ 50; Bakara, 2/ 255; İbrahim,14/ 52; Enbiya, 21/ 22 Şuarâ, 26/224-226.

evveleminde düşüncenin alanıyla ilgili iken zamanla inancın alanına evrilen yeni konular her zaman vardır.¹¹

Başta insan olmak üzere varlık, zaman ve oluş etrafında gelişen ilmî/beşerî disiplinlerin çıkışı ve gelişim yönü yukarıda ilâhîlik-beşerîlik olarak vasıflanan ayrışmanın tanımlanma tarzına dayanmaktadır. Bu iki “alan” arasında meydana gelen mücadele tarihsel olarak birisinin diğerini etkisizleştirmesiyle/dengelemesiyle sürekli olarak devam etmekte, ancak bu mücadelenin kesin galibi bulunmamaktadır. Bir tarafın galip gelmesi mümkün değildir; çünkü bu tarihin “ölmesi” anlamına gelir. Tarihî süreçte bir yandan beşerî görüşler dinî karaktere bürünmekte, diğer yandan da din beşerî düşüncenin bir versiyonu haline gelebilmektedir. Ancak burada bir noktanın özellikle belirtilmesi gerekir. Burada ilâhî-beşerî şeklindeki kategorik ayrıştırma pedagojik maksatla bizzat insan tarafından yapıldığından “beşerî” nitelikli bir ayırımdır. İslam bilgi anlayışında böyle bir kategorik ayrışma yoktur. Ancak konunun problematik kısmı yine bu noktadan kaynaklanmaktadır.

Dinin düşünce boyutunun ikiye ayrılmasıyla, ilâhîlik ve beşerîlik iki ayrı alan olarak tanımlanıp her iki alan kendi kavramlarıyla insanı ele almakta ve sonunda en az ikiye ayrılmış, parçalanmış görüntüsü veren insan telakkisi ortaya çıkabilmektedir. Bu simetrik durum tarih dönemleri arasında sürekliliğin kurulmasını zorlaştırmakta; insanı kendisine “yabancılaştırmakta” ve kendi çağının mahkûmu haline sokmakta; realiteyi sadece kendi çağına ait bir durum olarak görme/zannetme yanılgısına düşürebilmektedir. Oysa hiçbir dönemselsel algılayış diğerine/öncekine göre mutlak anlamda daha meşrû ve geçerli değildir. Her dönem mutlak evrensel ilkelere bağlı kalınarak hakkaniyet ölçülerine göre değerlendirildikten sonra bir değer yargısında bulunulabilir. İlerleme anlayışının hangi ekseninde tanımının yapılması gerektiği noktasında mutabakat olmadığından ilerlemenin genel-geçer bir epistemolojik meşrûiyete sahip olduğu söylenemez.¹² Bu noktada bütün dönemler hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapmamızı sağlayacak bir ölçüye ihtiyacımız vardır. Aksi takdirde

¹¹ Necip Taylan, “bilgi”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 6, TDV Yay. İstanbul 1992. İman esasları sabittir. (Cibrîl hadisi; Buhârî, İmân, 37; Müslim, İmân, 1) Ancak fer’î deliller yoluyla imanla ilişkilendirilen hususlar sabit hükümler mesabesinde değildir. Buradaki hükmün ağırlık derecesi fer’in aslîdeki bulunma derecesi kadardır. Bu konu kıyas-ı evlâ ve kıyas fî ma’ne’l asl çerçevesinde ele alınmıştır. (Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, MÜİFY. İstanbul 1998, 69-70)

¹² Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (11. Basım), Nobel Yay., Ankara Haziran 2013, 177.

objektif bir tarih algısı geliştirilemediği gibi reel/fitrî insan anlayışı da ortaya konulamaz.

II. NEBEVÎ BİLGİ İDRAKİNDE İLÂHİLİK-BEŞERİLİK AYRIŞMASI

İslam düşüncesinde ilâhilik-beşerîlik konusunu ele alırken ilke olarak “Tedvin Dönemi” ve sonrası şeklinde bir ayırım yapmak faydalı olabilir. Tedvin Dönemini de kendi içerisinde Asr-ı Saadet¹³ ve bu dönemin bitiminden Tedvin faaliyetinin başladığı döneme kadar olan kısım şeklinde iki alt bölüme ayırmak mümkündür. Bu dönemdeki toplumsal hareketlerin ana eksenini “nübüvvet” etrafında şekillenmiştir denebilir. Hz. Peygamberimizin ahirete irtihallerinden sonra etkin bir şekilde yalancı peygamberler hareketinin ortaya çıkması konumuz açısından önem taşımaktadır. Yalancı peygamberler hareketi bize mefhum-i muhalifinden peygambersiz bir dinin olamayacağını göstermektedir. Bu açıdan Tedvin Asrı her açıdan nübüvvet üzerine tartışmaların yapıldığı ve sonuçlandığı bir dönemdir denebilir. Nübüvvetle ilişkili ele alınan Şiadaki imamet anlayışının bu dönemde teşekkül etmiş olması bu minvalde değerlendirilebilir.

Bu açıdan bilgi düzeyinde ilâhilik ve beşerîlik ilişkisini en bariz şekilde ortaya koyan husus “nübüvvet”e inanma biçimidir. Sünnetin ve ictihadî bilginin değerini nübüvvete dair inanç şekli belirlemektedir. Kur’ân ile Sünnet/Hadis arasındaki münasebetin bir benzeri Sünnet ile “mezhep” arasında da vardır. Ulûhiyyet ile nübüvvet arasında bağ kurmadan Sünnet ile ictihadî bilgi arasında bağ tesis edilemez. Diğer bir ifadeyle bu bağ idrak edilemez.

İctihadî bilgi ve buna bağlı olarak mezhebî görüşler “beşerî” oluşumlar olarak anlaşılması durumunda mutlak manada bağlayıcı nitelikte olmayacakları açıktır. Ayrıca mezhep gerçeğini görmeden de İslam’ın algılanması mümkün değildir. İnsanlar dini ancak mezhep algısıyla anlayabilmektedirler. “Mezhepler üstü” olarak ortaya konmaya

¹³ Asr-ı Saadet ifadesi daha çok Peygamber efendimizin dönemini anlatmak için kullanılmaktadır. Bazen bu anlam genişletilerek ilk dört halifeyi içine alacak şekilde kullanılmaktadır. (Abdülkerim Özaydın, , “Asr-ı Saadet”,TDV, *İslam Ansiklopedisi*, c. 3, TDV Yay. İstanbul 1991.)Burada ilk dört halifeyi kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

çalışılan metodolojik algılama, zamanla mezhebî niteliğe bürünmek zorunda kalmaktadır.¹⁴

Bizzat peygamber müşahade edilmeden nebevî bilginin müşahade edilmesi söz konusu olamaz. Aynı şekilde peygamberi bizzat müşahade eden herkesin nebevî bilgiyi idrak edemedikleri de bir hakikattir. Nebevî bilgiyi idrak etmenin nübüvvet yönü olduğu gibi konunun insana ait şahsî yönü de bulunmaktadır. Bu noktada ictihadî bilginin meşrûiyetine bir yol vardır. Nübüvvetin bizzat müşahade edilmesi şahsî sebepleri ortadan kaldırmamaktadır. Bu şahsî sebeplerin bir kısmı bizzat peygamberimizin döneminde de câri olmuştur. Dolayısıyla hakikat karşısında insandan kaynaklanan şahsî sebepleri ortadan kaldırmak gerekli bir faaliyettir. Bizzat dine dayanan ictihad ile insanî esaslara dayanan ictihadın tefrik edilmesi gerekmektedir. Dine dayanan ictihad dini, tartışmanın merkezine alırken, insana dayalı ictihad insanı merkeze almak durumundadır. Peygamberlerin nebîlik vasfı Allah’a karşı iken, resûl yönü insanlara yöneliktir. Aynı derecede aklî olan iki husustan ancak nasla işaret edileni meşru olarak addedilebilir. Dolayısıyla mezhep ve fırkaların ortaya çıkışını aklî izahlarla sadece “siyasi-sosyal” etkenlere dayandırmak meşru görülemez. Siyasi sebeplerin mezheplerin teşekkülündeki etkisi küçümsenemez.¹⁵ Ancak siyasi etkenler mezheplerin kurucu unsuru değil etkileyici ve yönlendirici etken olarak değerlendirilebilir. Çünkü siyasi olaylar nasslarla ilişkilendirilmek suretiyle değerlendirilmiştir. Bir anlamda te’vil mekanizması işletilmiştir.

Sahabilerin ilkeli mücadelelerinin arkasında ictihadî bilginin asaletiyle/niteliğiyle ilgili değerlendirmeler yatmaktadır. Sahabilerin halifelerin seçimi ile ilgili değerlendirmelerinde bunları hissetmek mümkündür. Asr-i Saadet ve Tedvin Dönemi yakından incelendiğinde dine dayalı uygulamanın ‘ilâhîlik’ ve ‘beşerîlik’ yönüne ait örnekler bulunabilir. Bu dönemde ilâhîlik ve beşerîlik arasında ontolojik ayrım ortaya çıkmamıştır. İlâhîlik-beşerîlik bu dönemde bir düşünce tarzının iki sıfatı olarak anlaşılmış, esasa dayalı bir ayrım olarak görülmemiştir. Kur’an insanın vahyedilmiş ilâhî hakikate dair bilgisini ve insanî melekeleriyle elde ettiği bilgileri “ilim” ifadesiyle

¹⁴ İlyas Üzümlü, *İslâm’ın İnanç Esasları*, İSAM Yay. İstanbul Kasım, 2009, 115

¹⁵ eş-Şehristanî, İmam Ebu’l Feth Muhammed bin Abdülkerîm, *Milel ve Nihal*, Trc. Mustafa Öz, Litera Yay. İstanbul 2008, 34)

adlandırmaktadır.¹⁶ Bilgide ilâhîlik ve beşerîlik iki sıfat olarak anlaşıldığında bu ayırım bir problem çıkarmayabilir; ancak yine de ortada bir sorunun varlığına işaret eder. Bununla beraber bir sorunun çözülebilir olmasıyla çözülebilir olmaması birbirinden oldukça farklıdır.

Düşünce de ilâhîlik ve beşerîlik ayrışması hem bir problemin varlığına hem de problemin çözümüne yönelik geliştirilmeye çalışılan metoda işaret etmektedir. “İlâhîlik-beşerîlik” ilişkisini vahiy bilgisi ile insanın melekeler yoluyla elde ettiği bilgi arasındaki irtibatın sağlanması için geliştirilen bir metot olarak görmek gerekir. Konu epistemolojik alanın dışına çıkarılıp ontolojik alan ile ilişkilendirilirse tevhide aykırı durum ortaya çıkar.¹⁷ İslam düşüncesi yabancı düşünce sistemleriyle karşılaştığında kendisi ile diğerleri arasındaki farkı ortaya koymak için ilâhîlik-beşerîlik ekseninde bir metod geliştirmesi mecburi idi; aksi durumda İslam düşüncesi diğer düşünce sistemleri ile eklektik olarak bir araya gelip özgünlüğünü yitirebilirdi.

İslam ile diğer inançlar arasındaki farkı ortaya koymaya matuf bu ayrışmayı İslam’ın bünyesiyle ilişkilendirmek doğru değildir. İslam’ın vahyî nitelikli din olması diğer inançlarla ilişkisini değil, onlardan temel farkını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla inanç ve din farkını ifade eden, en azından bu farkı ortaya koymak için ihdas edilen bu kavramsallaştırmanın İslam’ın fer’î mevzularında karşılığı yoktur/olmamalıdır. Yani asl ile fer’ arasındaki ilişki “ilişkisizlik” şeklinde ele alınamaz. Bu noktada temel sorun asl fer’ ilişkisine dayalı te’vil sisteminin beşerî/bilimsel düşünceyi ifade edip etmeyeceği sorunudur.

¹⁶ Bkz. Bakara, 2/145; el-İsrâ: 17/127) Dolayısıyla Kur’an beşerî melekelerle elde edilen bilgi ile vahyî bilgiyi birbirinden ayırmakla beraber, beşerî bilginin meşrûiyetini kabul etmektedir. İmam Şafî er-Risale’inde ilmi muhkem naslara dayanan din ilmi ve “te’vile” dayanan ilim olarak ikiye ayırmaktadır.(İmam Şâfi, Muhammed b. İdrîs, *Er-Risale*(İslâm Hukukunun Kaynakları), Trc. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDVY. Ankara 1997, 257-258) İmam Pezdevî’de ilmi ilmü’t-tevhid ve’s sıfat ve ilmü’ş şerâğî ve’l ahkam şeklinde ikiye ayırmaktadır. Her iki ayırmada ilim usûl ve furu’ şeklinde sınıflandırılmış olmaktadır. Burada furu’ usûlden bağımsız değil, asla dayanan ilimdir. Furu’ ilmini bağımsız bir ilim olarak değerlendirmek usûl-i fikh sistemine aykırıdır. Daha çok müsteşrikler fikhî usûl-i fikhin sistematiği dışında sosyal bilim çerçevesinde ele almaktadırlar.(Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, 1. Baskı, Külliyyat Yay. İstanbul 2013, 139-140) Felsefî ilimler sistemiyle karşılaşan müslümanlar ilk başlarda bu sistemi genel bilgi anlayışının neresine yerleştirecekleri konusunda epistemolojik mücadeleler ortaya çıktı. Daha sonra te’vil mekanizmasıyla ilişkilendirme yoluna gidildi. (Ali Sâmi en-Neşşar, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Trc. Osman Tunç, 1-2, 1. Baskı, İnsan Yay. İstanbul 1999, c. 1, 52-53) Dolayısıyla asl ve asla dayanan te’vilî bilgiyi beraber ele almak gerekir.

¹⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fitrat*, 5. Baskı, Yeni Boyut Yay. İstanbul 1998, 187.

Bilimsel ifadeler inançtan bağımsız ortak “beşerî” alanda teşekkül eder;¹⁸ ancak bazen ele alınan konunun mahiyeti gereği bilimsel terimlerle dinî terimler iç içe geçebilir. Bir dinin inanç olarak algıladığı bir hususu başka bir din bilimsel nitelikte buluyor ve konuyu bu çerçevede algılıyorsa iki konu arasında sağlıklı bir ilişki kurulamaz.¹⁹ Dinin kaynağını sosyolojik gelişmelerin arkasında gören görüş, doğal olarak bu dinin mezhebî yapısını da sosyolojik gelişmelere bağlamak zorundadır.²⁰ Bu durumda bilimsel olarak algılanan bir teori dinsel yapıyı algılamanın da çerçevesini çizmiş olur. Hiçbir dinle ilişkisi olmayan bir fenomeni bütün inançlarla, dinlerle ilişkilendirmek metodolojik hatadır.²¹

Bilimsel düşünce felsefenin düşünce evreninde teşekkül ettiğinden tamamen felsefeden tecrit edilemez. Felsefe dili teşekkül ettiği kültür ortamının inanç ve kültür özelliklerini taşıdığından kullandığı ıstılahların olduğu gibi alınması mümkün değildir. Ayrıca ıstılahları yok edilmiş bir düşünce sisteminin varlığından bahsedilemeyeceğinden zaten felsefenin bunu kabul etmesi beklenemez. Bundan dolayı İslam felsefesinin geliştirdiği felsefî dilde, miras alınan felsefenin ana ıstılahları korunmak zorunda kalınmıştır. İslam düşüncesinin ıstılahları felsefe, İslam felsefesi, kelâm ve fıkıh usulu çizgisinde aşamalı olarak şekillenmiştir. Ana ıstılahlar korunmuş, ancak içerikler sistematik epistemolojik dönüşüme uğramıştır.

Fıkıh İslam’ın ameli hayatını ortaya koymaya çalıştığından somut İslam dili ortaya koymuştur. Bundan dolayı fıkıh usûlünden tamamen tecrit edilmiş bir dil ile İslam’ı anlamak ve anlatmak imkânsız denecek kadar zordur.²²

III. TARİH FELSEFESİ ALANINDA İLÂHİLİK-BEŞERİLİK AYRIŞMASININ ARKA PLANI

Allah (c.c) dünyevi maslahatlar bakımından insanları farklı yaratmıştır. Her insanın diğerleriyle birçok ortak yanı olduğu gibi kendine mahsus orijinal tarafları da vardır. İnsan orijinal tarafıyla kendini ortaya koyarken ortak taraflarıyla ortak paylaşım

¹⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 1. Baskı, Karınca Matbaacılık, İzmir, 1987, 211.

¹⁹ Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, 1. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul Haziran, 2010, 30-31

²⁰ Yener Öztürk, *İslâm İnanç Esasları*, 16-17

²¹ Mustafa Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 1. Baskı, Açılımkitap Yay. İstanbul Ekim, 2014, 248)

²² Görgün, *İlahi sözün Gücü*, 149

alanları ihdas etmektedir. İnsanın özüne müteallik mahiyeti tekvinî olup ilk yaratılışından itibaren hep aynıdır.²³ Ancak insan dünya hayatına bağlı olarak kültür alanını ihdas etmektedir. Bu noktada insan ile toplum arasında karşılıklı ilişki durumu ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkinin nasıl isimlendirileceği/anlamlandırılacağı önemli bir konudur. Bu noktada evren, insan ve toplum merkezli anlayışlar hareket noktası olarak kabul edilerek tezler ortaya konmaktadır. Dolayısıyla din ve bilim, diğer bir ifadeyle ilâhilik-beşerîlik tartışmaları bu esaslar üzerinde şekillenmekte, her bir beşerî-ilâhî tezin kendine has evren, insan ve toplum tasavvuru oluşmaktadır. Evren tasavvurunda zaman önemli bir etken konumundadır. Bu açıdan zamana atfedilen anlam ile evrene atfedilen anlam arasında yakın ilişki söz konusudur.

Tekvinî olarak zamanın değerinden bahsedilemez. Yani zaman maddesinden tecrit edilerek anlamlandırılmaz. Zaman “zarf” maddesi ise “mazruf” konumundadır. Bu açıdan, insanın zamana değer atfetmesi için teklifî hükümlerin olması gerekir ki bu da ancak insanın yaratılışıyla mümkündür. İnsana hitap eden teklifî hükümlerle zamanın değeri arasında ilişkinin var olduğu belirlendikten sonra, insanlara/toplumlara bağlı olarak gelişen tarih dönemleri arasında da değer düşüncesi geliştirilebilir. Bu değer yargısı sünnetullah'a bağlı olarak “hikmet” ve “maslahat” çerçevesinde anlaşılabilir. İlâhî gaye fikri göz önüne alınmadan tarihin ilerleyişindeki maslahat ve hikmet yeterince idrak edilemez.²⁴ İlâhî gayenin tamâmen beşerî olması düşünülemez; çünkü bu durumda “ittihâd” ve “hulûl” söz konusu olabilir. Ancak ilâhî gayenin insana “mukarin” olması düşünülebilir. İlâhî gâye insana mukarin olunca insan tarihî süreci ikâme etmekten daha çok anlamak sorumluluğuyla karşı karşıya kalır.

Tarih sürecindeki ilâhî hikmet vahyî nitelikli iken, bu ilâhî hikmetin tecellisine bağlı müşahade edilen maslahatlar bilimin konusudur. Bu çerçevede, nebevî tarih hareketi vahiy bilgisi olmadan tam olarak anlaşılamaz. Nübüvvet inancı sadece inanç çerçevesinde kalmamakta, inanca bağlı olarak kendine mahsus bilgi sistemini de oluşturmaktadır. Bilimsel tarih felsefesi “zaman”daki idrakin beşerîleşmesine canlı bir örnek olarak değerlendirilebilir.²⁵ Nebevî uygulamalar bize İlâhî gâye fikri hakkında işaretler vermektedir. Peygamberimizin hayatını İlâhî gâyeden tecrîd ederek sadece

²³ Bkz. A'râf 172-173)

²⁴ Bkz. el-Hac, 22/5; ez-Zümer: 39/6; el-Kıyâme, /75/37; Abese, 80/18-19; el-Mü'minûn: 23/115; Âl-i İmrân: 3/191...).

²⁵ Sadettin Elibol, *İnsanlığın Tarihi Üzerine*, Akçağ Yay. Ankara 1989, 104.

sosyal bilimin imkânlarıyla okumaya çalışmak nebevî bilgiye dayalı tarih anlayışını zedeler. İlâhî arka planıyla var olan sosyal realite bütünsel ele alınmadığında insan elinde kırılmaya uğrayarak yeniden anlamlandırılacağından belli ölçüde gerçek idrakten uzaklaşmış olacaktır. Özelde sîret için geçerli olan bu durum genelde bütün tarihî süreç için geçerlidir denebilir.²⁶

Bu noktada, tarihin ilk bileşeni insan olduğundan tarih mutlak anlamda beşerî bir realite olarak görülebilir. Çünkü insan bir sosyal olayı ortaya koyarken, sosyal olay da insanı kültürel olarak belli ölçüde etkilemekte ve şekillendirmektedir.

İnsan ile sosyal realite arasında var olan bu karşılıklı ilişki iyi anlaşılmaz ve birisi diğerinden yana ortadan kaldırılırsa yanlış bir tarih anlayışının ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Tarihin iki temel unsuru olan insan ve sosyal realitenin birbirinden tamamen ayrılması veya üst “vahyî aklı” görememesi, “paralel” tarih anlayışını ortaya çıkarır. Zihin tarih realitesini iki farklı epistemolojik açıdan ele almaya başladığı anda tarihin ve çağdaş sosyal olayların gerçek mahiyetine nüfuz etmekte oldukça zorlanır. İnsan tarihi “sekülerize” ettiğinde, içinde yaşadığı sosyal olayı da sekülerize etmek zorunda kalır. “Tarih felsefesi, insanın geçmişinin hangi temeller üzerine oturduğunu ve amacının ne olduğunu belirleme kaygısıyla ortaya çıkan sistematik düşüncenin ya da teorilerin genel adıdır. İnsanın varoluşunu, tarihi hesaba katmadan anlamak mümkün değildir.”²⁷ Bu noktada sağlıklı tarih/gelecek algısı oluşturmak için bir ölçüye ihtiyaç vardır. Tedvin dönemi, vahyin insan eliyle “ilk” açılımı olduğundan stratejik bir öneme sahiptir. Bu açıdan Tedvin Dönemini bütün yönleriyle ele alabilecek bir epistemoloji geliştirilmeden İslam bilgi sisteminin tarihte oynadığı merkezî rol anlaşılamaz.

Kur’an’dan neş’et eden temel İslam ilimlerin teşekkül şekli müsteşrikler tarafından farklı paradigmayla ele alınmaktadır.²⁸ Bunda bazı kötü, ideolojik amaçlar güdülmüş olması imkân dâhilindedir. Ancak söz konusu kişilerin müslüman zihnî yapıya sahip olmamanın yol açabileceği hususların da tanınması gerekmektedir. Tedvin faaliyetini vahiy kaynağından tecrîd ederek sağlam bir zemine oturtmak imkânsız denecek kadar zordur. Seküler tarih anlayışına göre İslam’ın zuhurunu ve temel İslam

²⁶ Elibol, *İnsanlığın Tarihi Üzerine* s. 21.

²⁷ Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 1. Baskı, Dergâh Yay. İstanbul Aralık 2014, 21-22.

²⁸ Görgün, *İlahi Sözün Gücü*, 139-142.

ilimlerinin teşekkülünü vakıya uygun şekilde idrâk etmek neredeyse imkânsızdır. Bu açıdan konumuz çerçevesinde kısaca bu hususa değinmek gerekir.

IV. TEMEL İSLAM İLİMLERİNİN TEŞEKKÜL SÜRECİNE KISACA BAKIŞ

Tedvin, Asr-ı Saadet devrinde “mevcut olan” ilmî geleneğin/müktesebatın yazıya geçirilmesi faaliyetidir.²⁹ Bu dönemi ilimlerin/İslam ilimlerinin teşekkül dönemi olarak görmek mümkündür. Bu dönemde “beşerin” elinde teşekkül eden ilimlerin vahyî arka planı mevcuttur. Bu bakımdan Tedvin Dönemi ilmî faaliyetleri, “üreten” olma vasfından önce “anlayan ve muhafaza eden” vasfındadır. Tedvin faaliyetinin Sünnet’in kaybolmaması gâyesine matuf olması anlamlıdır. Bu, Sünnet’in pratik hayatın asıl unsuru olduğunun ve nakledilmesinin nebevî tebliğin bir unsuru olarak idrâk edildiğinin bir göstergesidir.

Bir mefhumu tanımlamak için geliştirilen terim, belli ölçüde bu mefhumu karşı var olan bakış açısını ortaya koyar. Bu dönemde âlimlerin “ilim” kelimesini esas realiteyi ifade edecek şekilde yalın olarak kullanmaları, ilme konu olan her şeye vahiy penceresinden baktıklarını göstermektedir. Ancak burada şu hususun da belirtilmesi gerekir. Vahiy bilgisi alternatifsiz olduğundan, teorik olarak beşerî bilgilerle karşılaşması ile karşılaşmaması arasında bir fark yoktur. Yani temel İslam ilimlerinin teşekkülünde sosyolojik unsurlar “kurucu unsur” değil; sadece araçsal öneme sahip unsurlardır.³⁰ Yani İslam ilk dönemlerinde, farz-ı muhal farklı toplum kültürüyle karşılaşmış olsaydı, İslam ilimleri yine aynı minvalde teşekkül ederdi. Dolayısıyla temel İslam ilimlerinin dayandığı zemin sosyoloji değil, bizzat vahiydir. Fıkıh usûlü diliyle sosyal unsurlar “sebeb” değil “vesile” hükmündeki unsurlardır.

Evrende câri olan sünnetullah “fiili vahiy” hükmündedir. Bununla beraber, sünnetullah dışında mucize hükmünde olan hususlar da vardır. Sünnetullah ile mucizenin farklı/zıt olması her ikisini Allah’ın tasarrufunda olmaktan çıkarmaz. Aynı şekilde beşerî bilgi ile vahyî bilgi arasında da sünnetullah ile mucize arasındaki ilişkiye benzer bir durum söz konusudur. Sünnetullah ile mucize arasında Allah’a(c.c) nispetle bir ayrılık yok iken insana nisbetle bu ikisi arasında farklılık/zıtlık söz konusudur.

²⁹ Abdullah Aydın, *Hadis istılahları sözlüğü*, 153, Timaş, İstanbul. 1987.

³⁰ İbn Haldûn, Allame Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Thk. Muhammed el-İskenderanî, Daru’l Kutubi’l Arabî, Beyrut, , 2006(1427), 403)

Dolayısıyla insan açısından sünnetullah ile mucize arasında aynılık olmadığı gibi, vahiy yoluyla gelen bilgi ile beşerî bilgi arasında da aynılık söz konusu olamaz. Vahiy ile beşerî kelam arasında kesin ayırım yapılmış olmakla beraber, aynı netlikte vahyî bilgi ile beşerî bilgi arasında yapılmamıştır. Konuyu, daha somut olarak ortaya koymak için fıkıh usûlü diliyle söylemek gerekirse, “tenkihu’l-menât” yoluyla hiçbir te’vilî bilgi “asl” seviyesine gelemmez. Vahiy bilgisi kendi kaynağının dışına çıktığında mahiyetinde bir değişim olsaydı, Hz.Peygambere (s.a.v) nazil olan Kur’an için de aynı durum söz konusu olurdu. O zaman da Kur’an Allah’a (c.c) ait vahiy kitabı olma vasfını yitirir, “beşer/melek” elinde teşekkül etmiş “ilâhî” kitap haline dönüşmüş olurdu. Bu vasıftaki bir kitap insanlara ait olmaması anlamında “vahî nitelikli” kabul edilse bile, Allah’a (c.c)ait olmadığından ilâhî/vahyî vasıfta bir kitap olarak görülemez. Kelam ilmi meleklerle ait tasarrufları hâdis ilim kapsamında kabul eder. Bu açıdan beşerîlik sözlük anlamı çerçevesinde sadece insana ait olan olarak anlaşılmamalıdır. Bu anlamda bütün yaratıklara nisbet edilebilen her şey ‘beşerîlik’ kapsamına girer. Prensip olarak insana ait olan ile meleğe ait olan eşit ontolojik düzeyde sayılır.³¹

Bahsedilen sebeplerden dolayı mutlak vahiy bilgi Allah’a ait olmak vasfından çıkarıldığında peygambere ait bilgi haline gelir. Peygambere gelen vahiy Allah’a(c.c) ait bilgidir.³² Ancak bu vahyi bizzat peygambere atfetmek vahyi ilâhî olmaktan çıkarır beşerî hale getirir. Bilginin mahiyetinde bir değişiklik olmasa bile bu durum nebevî bilginin beşerîleşmesi olarak anlaşılmalıdır. Farz-ı muhal, bir insan Kur’an’ı Kerîm’e inanmakla beraber bu kitabı bizzat Hz. Peygambere (s.a.v) atfetse gerçekte imân etmiş sayılmaz. Bu bile başlı başına bir “beşerîleşme” sayılabilir. Çünkü vahiy bilgisi Cebrail’e (a.s) nazil olduğunda ilk mahiyet değişimine, sonra da Hz. Peygambere (s.a.v) nazil olduğu için ikinci mahiyet değişimine uğramış olarak görüleceğinden, mutlak bilgi olmaktan çıkıp “arada” olan bilgi haline dönüşür. Âyetlerin büyük çoğunluğu Cebrail (a.s) ile vahyedilmiştir; bununla beraber doğrudan vahyedilen âyetler de vardır.³³

³¹ Yazır, c.7, s.279.

³² Abdulgaffar ASLAN, *Kur’n’da Vahiy*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2000, 108)

³³ İbnu’l Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l Meâd*, Trc. Şükrü Özen, 1-6, İklim Yay. İstanbul 1988, c.1, 18)

V. ONTOLOJİK DÜZEYDE İLÂHİLİK-BEŞERİLİK AYRIŞMASI

Varlığı vacib varlık ve mümkün varlık olarak ikiye ayırmak hem düşünceye hem de inanca imkân tanıdığından bir problem ortaya çıkarmaz. Zaten kelâm âlimleri bu şekilde bir ayırım yapmışlardır. Ancak bu yapının dışına çıkarak vacib ve mümkün varlık dışında “ara varlıklar” ihdas etmek politeizme yol açacağından meşrû görülemez.

Politeizm evren ve âlem hakkında tutarlı bir yapı geliştiremeyeceğinden “ilâhî olan” ve “ilâhî olmayan” şeklinde birbirinden kopuk iki alan ihdas etmeden düşüncenin önünü açamaz. Diğer bir ifadeyle, politeizme dayalı bir düşünce tarzı “itibarî ilâhî olanla” olmayanı sağlıklı bir şekilde bünyesinde taşıyamaz. Şirk Allah,a (c.c) nisbetle imâna taalluk ederken, mümkün varlıklara nisbetle “düşünce bozukluğunu” ifade etmektedir.³⁴ Avrupa tarihinde ortaçağ ile aydınlanma çağı arasındaki keskin zıtlaşma bunun bir ifadesidir denebilir. Çünkü düşünce zemininde ihdas edilen “ara varlıkların” nasıl oluştuğu konusu büyük bir problem haline gelmektedir. Oysa vacib ve yaratılan varlık ayırımında sorun hem düşünce hem de inanç boyutunda çözülmüş olmaktadır. Vacib varlık konuyu inanç boyutunda açıklarken, vacib varlığın mümkün varlıkla ilişkisi düşüncenin/bilimin teşekkülüne kapı açmaktadır.³⁵

İnsan ilâhî düşünceyi kendi insiyatifinde tanımlayarak şekilsel düzeyde algıladığında ya beşerî bir din algısı oluşmakta, ya da manevi/vahyî nitelikten arınmış bir ruhçu anlayışa kapı açmaktadır. Beşerî algılayış ruhçu yapıyı dine daha yakın görmekle beraber, ikisi arasında tevhîdî düşünceye nispetle temelde bir fark yoktur. İslam düşüncesinde madde ve ruh beraberce mümkün varlık kapsamına girmektedir.³⁶ Bu iki düşünce tarzı aynı zeminde buluşturulamadığında ilâhî bilgi ile beşerî bilgi arasında dengeli ilişki kurulamaz. İnanç eksenli düşünce tarzından felsefî ya da bilimsel düşünüşe geçerken oluşabilecek problem, felsefî ya da bilimsel düşünceden dinî düşünce aşamasına geçerken oluşabilecek problemden daha azdır denebilir.³⁷ Bu

³⁴ Bkz. Fussilet, 41/37; el-Mâide: 5/76; er-Râd, 13/16...)

³⁵ Bkz. el-İsrâ: 17/44; En’âm, 6/101, 103; Hadîd, 57/3; Ra’d, 13/ 1-4; Yâsîn: 36/33-40...), Süleyman Uludağ, *Keşif ve Kerâmet*, 1. Baskı, Sûfî Kitabevi, İstanbul Mart, 2008, 49-50

³⁶ Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, “s. 241-242.

³⁷ Bkz. Tûr, 52/44)

noktada taşıdığı zihni arka plan itibariyle konuyla ilişkili olduğunu düşündüğümüz tarihi bir olaya değinmekte fayda görmekteyiz.

İslam tarihinin erken döneminde haricilerin Kur’ân’ın hakemliğini talep etmeleri ilâhîlik-beşerîlik ilişkisini ortaya koyması açısından önemlidir. Haricîler Kur’ân’ın hakemliğini istemekle zımnen ilâhîlikle beşerîlik arasında epistemolojik ayrımın tohumlarını atmışlardır. Hz.Ali’nin (r.a) konu ile ilgili ictihadını Kur’ân’a aykırı bulurlarken, kendileri daha serbest bir tavırla farklı “ictihatlarda” bulunmuşlardır. Haricîlerin hakem görüşü inanç düzeyinde kalmış, düşüncenin konusu olamamıştır. Bundan dolayı muhtevası ilmen doldurulamamıştır denebilir.

Hakem olayında dönemin ilmî otoriterlerinden kurrallar etkili olmuştur. Halkın azımsanmayacak bir kısmı Hz. Ali (r.a) ve Hz. Muaviye’nin (r.a) görüşlerinde yanılabilmiş olabileceklerini kabul etmiş ve kurralların Kur’an’a ve gerekirse Sünnet’e dayanarak hüküm vermelerini talep etmişlerdir. Şekil açısından bu çerçevedeki bir yapıya müslümanın itiraz etmesi beklenemez. Burada asıl konumuzu ilgilendiren husus, yetkili kişilerin Kur’an ve Sünnet’e dayanarak vereceği hükmün Allah’ın hükmü olarak görülmüş olmasıdır. Ancak sonrasındaki gelişmelere bakıldığında hakem olayının “istismar” edildiği görülür. Hükmün Allah’a (c.c) ait olması imân noktasında kabul edilmiş, ancak içi ilmen doldurulamamıştır. Diğer bir ifadeyle “hükmün Allah’a ait olmasının” ne anlamda ele alınması gerektiği hakemi talep edenler tarafından aynı çerçevede ele alınmamıştır. Hatta hakem heyetinin tayinini bile Allah’ın hükmüne aykırı bulanlar olmuştur.³⁸

Vahye dayanarak elde edilen te’vilî bilginin Allah’ın kelim sıfatıyla ilişkili yönü var mıdır? Yani te’vilî bilgiler Allah’ın kelim sıfatına dahil edilebilir mi?

Kelâm fiili sıfatlardan kabul edildiğinde diğer yaratılmış varlıklar mesabesinde ele alınacağından beşerî bir nitelik kazanır. Mutezîlî düşüncede aklın vahiy karşısında kabul gören hâkim rolün buradan kaynaklanmış olması mümkündür. Akla böyle bir yetki verildiğinde beşerî bilgi ilâhî bilgi niteliği kazanır. Aklın mutlak öncülüğünde Kur’ân’dan te’vilî çıkarılan her türlü bilgi bağlayıcı olması noktasında ilâhî nitelikli bilgi olarak görülür. Bu açıdan Mu’tezîlenin mihne döneminde halku’l Kur’ân konusundaki tutumunu sadece “kuru bir inatlaşma” olarak görmemek gerekir. Kendi

³⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 109.

bilgi metodolojisi içerisinde, yanlış olup-olmaması bir yana tutarlı bir davranış olarak görülmelidir. Mu'tezile ilâhî bilgiyi beşerîleştirmemek adına beşerî bilgiyi ilâhî bilgi konumuna getirmek zorunda kalmıştır denebilir. Te'vil yoluyla asıldaki durumun tamâmen fer'de temsil edilebileceğini savunan düşünce sistemi, vahye dayanan istidlâlî bilgiyi vahiy gibi görmek durumundadır.³⁹ Bu noktada te'vilî bilginin değeri sorunu ortaya çıkmakta, bu bilgiyi beşerî bir bilgi olarak mı yoksa vahyî bir bilgi olarak mı görmek gerekeceği problemi tartışma konusu olmaktadır. Kanaatimizce bu noktada fitrî ilâhî bilgi ile vahyedilmiş bilgi arasını tefrik etmek gerekir.

VI. BİLGİ ANLAYIŞINDA EPİSTEMOLOJİK AYRIŞMANIN ARKA PLANI

“İlahî bilgi” ile vahiy bilginin aynı zeminde ele alınması problemin temel kaynağıdır. Vahyedilmiş bilgi nübüvvetle beraber kâim olan bilgidir. Vahiy ve nübüvvet birbirlerini ilzam eder. İnsanlar zaman zaman fetret dönemi yaşarlar, ancak tamamen ilâhî bilgidен uzak kalmazlar. İlahî bilginin dili fıtrat dili olduğundan, meşiet-i ilâhînin devamlılığı anlamında nübüvvetin dışında her zaman bir ilâhî/fitrî bilgi damarı vardır.⁴⁰

Vahiy yoluyla gelen bilgi İlâhî iradeye bağlı olarak gelen bilgi olup ilâhî varlıktan iradesiz olarak sudûr yoluyla taşan bir bilgi değildir. İlâhî bilgi, vahiy bilgiye göre genel nitelikte olup mümkün varlıkta kendini izhar edebilir; başta insan olmak üzere yaratılmış her varlık “ilâhî bilgiye” muhatap olabilir.⁴¹ İslam düşüncesinde/tasavvufta Vacib varlığın mümkün varlıkla ilişkisi “tecelli” olarak adlandırılmaktadır.⁴² İlâhî bilgi ile beşerî bilgi arasındaki ilişkinin bir benzeri Vacib varlıkla mümkün varlık arasında da kurulmuştur. Beşerî bilginin müstakil bir nitelikte olmadığını ileri sürenler aynı şekilde mümkün varlığın Vacib varlık yanında müstakil karakter taşımadığını da ileri sürmüşlerdir. Mutasavvıflar bütün ilimlerin Allah'tan geldiğine inanırlar.⁴³

³⁹ İmamı'1 Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)*, Trc. Bülent Bairoğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, 2. Baskı, İstanbul Aralık 2012, 28)

⁴⁰ Enfal, 8/24; Rûm, 30/30; Zuhuruf, 43/87; Amulî, 429

⁴¹ Bkz. Nûr, 24/77; Râd, 13/13; Yaşar Nur, Öztürk, Din ve Fıtrat, Yeni Boyut, 5. Baskı, 59

⁴² Bkz. el-A'raf: 7/143; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 8. Baskı, T.D.V.Y. Ankara Mart 2011, 202; Amulî, 417

⁴³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 264.

Bir konu iki kutuplu olarak algılanıyorsa inancın değil düşüncenin alanına giriyor demektir. İmân güven vermeyi ve güven içinde olmayı ifade eder. Bundan dolayı hem Allah’a (c.c) hem de insana atfen kullanılmaktadır. Tefekkür ancak “kesret”te mümkündür. Tefekkür en az iki şey arasındaki ilişkiye dayanır. “Problematik” kavramının felsefî dilde bilgi sahasındaki sistematikleştirme çabalarını ifade ediyor olması anlamlıdır.⁴⁴ İki şey arasındaki ilişki hukuk dilindeki “dava”ya benzetilebilir. Bu ilişkinin sağlam bir temele oturtulup problemin meşrû bir çözüme kavuşturulması beklenir. Ancak her davada iki tarafı aşan “delillerin sıhhati” problemi vardır. Delillere dayalı çözüm “ilmî” çözüm iken, imâna dayalı çözüm esas çözüm olup “ontolojik ermişliği” ifade eder. Zannî bilgi itikadî alanda kabul edilmez iken amelî(fıkıh) alanda geçerli kabul edilmektedir. Müctehidin ulaştığı sonuç, kendisinin zannî galibine göre, Allah’ın o meseledeki hükmü olarak görenler vardır.⁴⁵

Vacib varlık ile mümkün varlık arasındaki mesafe hiçbir zaman ortadan kalkmayacağından, vacib varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkiyi hareket noktası kabul eden düşünce bilimsel ya da felsefî nitelikte kalıp dinî nitelik aşamasına geçemez. Panteizm varlığı tek realite olarak kabul etmekle düşüncenin konusu olmaktan çıkıp inancın konusu haline gelmekte ise de, varılan sonuç “istidlâlî” olmadığından gerçek anlamda dinî nitelik aşamasına geçen bir görüş sayılamaz. Vacib varlık ile mümkün varlık arasındaki mesafe iman ile ortadan kaldırıldıktan sonra iman ekseninde düşüncenin konusu yapılırsa problem kısmen kontrol altında tutulabilir.

Vacib varlık mümkün varlık arasındaki ilişkiye iman çerçevesinde bakmakla bunun dışında bakmak arasında büyük fark vardır. Varlığa iman çerçevesinde bakıldığında varlığı gerçek şekliyle anlamaya adım atılmış olur; çünkü varlığın var olma tarzı ve biçimi ilâhî iradeye bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Varlığın bu hali zorunlu olmadığından aklen başka alternatiflere de açıktır. Dolayısıyla aklın kendi ilkeleri açısından zorunlu olarak gördüğü bir durumun reel karşılığı olmayabilir. Bu noktada iman ile inanç arasındaki farkı/ilişkiyi ele almak gerekir. Konuyu ele alırken belli ölçüde kavramsal çerçeveye ihtiyaç vardır. Ancak aşırı derecede kavramsallaştırma yoluna gitmek problemi daha da derinleştirebilir. Bütün anlamları belli kavramlara

⁴⁴ Hayri Bolay, Felsefe Doktrinleri Sözlüğü, 43.

⁴⁵ Zekiyyuddîn Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Trc. İbrahim Kâfi Dönmez, 16. Baskı, TDVY, Ankara Mart, 2012, 445.

yüklemekten daha çok, kavramları ana taşıyıcılar olarak ele almak daha yararlı olabilir. Bu çerçevede zaman zaman iman ile inanç aynı anlam içeriğiyle kullanılabilir. Ancak konumuz çerçevesinde şu hususa işaret etmekte fayda görmekteyiz. İmanda inanılan, inanan ve iman fiili vardır. Bu üç unsorda iman fiili ve inanan/insan ortak olmakla beraber inanılan kısmı olabildiğince çeşitlilik arz etmektedir. Dolayısıyla iman müşterek bir anlam haline gelmiş olmaktadır. Kanaatimizce bu anlam karışıklığını önlemek için Kur’andaki şekliyle inanç iman, bunun dışındakiler ise inanç olarak anlamlandırılmalıdır. Bū çerçevede, iman mefhumunun müslüman olmayan bir zihinde tam karşılığı olamaz.

İman ve inanç farklı düşünce alanları arasında iç bağlantılarla dünya görüşünü ortaya çıkarır.⁴⁶ İman ve inanç biçimi bütün düşünce alanlarında insana hareket noktası sağlar. İman insanın realiteyle tanışmasını sağlarken inanç insanı ihdas edilmiş “realitelerle” karşı karşıya getirir. Tarih bir manada realite ile ‘sözde realite’ arasındaki mücadeledir denebilir. İnsanî realite insanın anladığı ve çerçeveselendirdiği yapıdır. Toplumsal realite de toplumun anladığı ve çerçeveselendirdiği yapıdır. İnsanlar ve toplumlar bu zeminde birbirlerine karşı tepkilerini ortaya koyarlar. İnsanlar ve toplumlar realiteyi anlama ve biçimlendirmede öznel davranabilirler; ancak ortaya koyacakları tepkiler için aynı derecede öznel davranma hakları yoktur. Tarihi mücadele belli ölçüde “ortak realite”nin teşekkülüne yol açmaktadır. “Anlama öznel, ancak cevaplar nesneldir”.⁴⁷ İnsanın tarihe, sosyal hayata, kozmolojik teorilere bakışı iman ve inanç ekseninde şekillenmektedir. Dolayısıyla iman ve inanç bütün sosyal kurumların teşekkülünde ve anlam içeriğini belirlemede ana etkidir. Kanaatimizce hem felsefi/bilimsel hem de dinî/teolojik yönü olması dolayısıyla imamet/“devlet başkanlığı”

⁴⁶Burada inanç cins isim, imân ise sadece İslâm’a ait inanç esaslarını ifade eden özel isim olarak kullanılmaktadır. Bu açıdan “İmân” kavramının özel isim olarak kullanılmasının daha uygun olacağını düşünüyoruz. İnanç tek ifade şeklinde kullanıldığı gibi, “dinî inanç” şeklinde sıfat tamlaması şeklinde de kullanılmaktadır.(Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, 7. Baskı, Çamlıca Yay. İstanbul Eylül, 2011, 71-75) Şimdilik konuşma dilinde “dinî iman” şeklinde bir kavram kullanılmamaktadır. Dolayısıyla İmân “İslâm’a ait inanç” anlamında kullanılmalıdır. Bu çerçevede “İslâm inancı” şeklindeki bir kullanım normal karşılanırsa bile, İmân kavramı yerine ikâme edilecek şekilde kavramsallaşmasının uygun olmayacağını söylemek gerekir. Sesteş kavramların farklı disiplinlerde kullanılması önemli derecede anlam karışıklıklarına ve düşünce bozukluklarına yol açmaktadır. İmân sadece vahyî bilgiye dayalı olarak ortaya konan inançlar için kullanılmalıdır. Kelâmın teşekkül döneminde nass ile dogmanın arası belirgin bir şekilde tefrik edilmiştir.(Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, “s. 92.

⁴⁷ Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 225.

etrafındaki tezler, sosyal bilim temel İslam ilimleri ilişkisini ele alırken hareket noktası kabul edilebilecek stratejik bir konudur.

İmamet ile ilgili tartışmalar kelâmın önemli bir konusudur. İmamet temelde fıkıhın konusu olmakla beraber kelâmıla ilişkisi vardır. İmamet-halifelik ayrışması konuya ilâhilik beşerîlik çerçevesinde bakıldığını/bakılabileceğini göstermektedir. Sünnî anlayışta imâmet ve hilâfet eş anlamlı iken, Şia imâmeti meşrû devlet başkanlığı, hilâfeti ise fiilî yönetim için kullanmaktadır. Şiada imâmet reel siyasî teorisinin üzerinde kabul edilirken, Ehl-i Sünnet'te reel siyasî otoriteyle iç-içelik söz konusudur. Şia ümmetin maslahatını doğrudan Allah'a (c.c) bağlarken, Ehl-i Sünnet müslüman toplumun insiyatifine bağlamaktadır. Şi'a imamet meselesini nassa dayandırmakla "ilâhî" çerçevede ele alırken, Ehl-i Sünnet seçim nazariyesiyle meseleyi "beşerî" çerçevede ele almıştır. Devlet başkanlığı konusu etrafında detaylarda birçok tartışma yapılmış olsa da İmamiye ve Ehl-i Sünnet epistemoloji bakımından kendine yakın unsurları etrafında toplamışlardır.

Burada bizi ilgilendiren konu, manaya delaleti zannî olan nassın ilâhî bilgi olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı meselesidir. Şianın savunduğu nass ile tayin konusunda icmâya dayanan bir delil olmadığından, konunun zannî delil çerçevesinde ele alınması gerekmektedir.⁴⁸ Aynı şekilde seçim teorisinin konuyu tamamen ilâhî zeminden koparıp koparmayacağı sorusu da tartışılmaya değer bir sorudur. İnsanın irade alanına giren bir fiil ilâhî vassından soyutlanırsa Allah'a (c.c) kulluğa yol bulunamaz. Çünkü hiçbir ibadet insanın iradesinin dışında kalmaz. Bu durumda bir fiil insan tarafından yapıldığı gerekçesiyle ilâhî vassını yitirmiş olmamalıdır.

Şeklî mantık açısından bir şeyi yapmakla yapmamak aynı ise, iki şey arasında bir farktan bahsedilemez. Ayrıca bir şeyi yapıp-yapmama hususunda muhayyer olmakla bir şeyi yapma biçiminde muhayyer olmak aynı şey değildir. Mübah tearuz/bir fiili işleyip işlememenin aynı ağırlıkta olmasıyla ortaya çıkmaz, Şâri'nin muhayyer bırakmasıyla oluşur.⁴⁹ Bundan dolayı mübahları ilâhî bilginin ve ilâhî iradenin dışında tasavvur etmek doğru değildir.

⁴⁸ *Kitabu'l İrşâd*, 341); Ebu'l-Vefa Taftazânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, Trc. Şerafeddin Gölcük, 2. Baskı, Kitap Dünyası yay. Konya, 2000, 110-112,

⁴⁹ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 253

İnsanlık tarihi boyunca ‘teamul’ halini almış bir meselede din, insanları yapıp yapmama hususunda değil, yapma biçiminde muhayyer bırakmış olabilir. Dolayısıyla devlet başkanlığı ile ilgili seçim teorisi konuyu tamamen beşerî alanda algılamayı gerekli kılmamaktadır. Aynı durum nassı savunan imamiye için de geçerlidir. Konuyu mutlak ilâhî alan içerisine dâhil etmek meselenin beşerî yönünü ortadan kaldırmaz. Tarihte imametın imamiyenin tasavvur ettiğı çizgide gelişmemiş olması, farklı te’villerde bulunmak zorunda kalmaları bunun bir sonucudur. İster doğrudan, ister te’vil yoluyla vahyî esasa dayanan istidlâlî bilgi mutlak manâda beşerî bilgi olarak görülemez.⁵⁰

İmamete bakış tarzı siyasetin meşrûiyeti ile ilgili tartışmaları da yönlendirmiştir. Şi’a savunduğı nass görüşü ile sonraki tartışmalar bir yana bırakılacak olursa konuyu teorik açıdan tartışılmaktan kurtarmıştır! Ehl-i Sünnet anlayışı başkanlık konusunda teorik tartışmaların önünü kesmemiş, bu metoduyla reel siyasi gelişmelerin dışında kalmamış, tarihi süreçte öncü rol oynamıştır. Reel siyasi gelişmelerle iç içe olması bir yandan kendine hareket alanı sağlarken diğer yandan eklektik beşerî unsurlardan daha çok etkilenme sonucunu da doğurmuştur. Şiadaki şekliyle imamet halâ fikhın kapsamında bir konu iken, sünnî anlayışta halifelik/devlet başkanlığı konusu büyük ölçüde “sosyal ilimlerin” kapsamına girmiştir.

Tarihî süreç “dinî” ve “din dışı”/seküler şeklinde algılanması durumunda Ehl-i Sünnetin hilâfet teorisi meşrûiyet sorunuyla karşı karşıya kalabilir.⁵¹ Siyasi meşrûiyet sorunu sosyal alanlara da taşınırsa İslam medeniyeti başta hukuk olmak üzere, bütün

⁵⁰ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 186-187.

⁵¹ Burada “İslâm tarihi” ile “Tarih” kavramlarının ilişkisini ele almak gerekir. Genel olarak, Peygamberimizin dönemini anlatan tarih siyer, Abbasîlerin yıkılışına kadar olan dönem İslâm Tarihi ve ondan sonraki dönem de Tarih disipliniyle ifade edilmektedir. Müslüman bir toplumun epistemolojik açıdan birbirinden kopuk iki farklı tarih zeminine sahip olup-olamayacağı teorik çerçevede tartışılması gereken önemli bir konudur. İlk tarih kitapları isim ve içerik itibarıyla “tarih” kategorisindeki eserlerdir. Günümüzde İslâm tarihinin konu içeriği açısından genel tarihin mi, yoksa özel tarihin mi kapsamına girdiği kavramsal düzeyde netleşmiş değildir. (*İslâmî İlimlerde Metodoloji Mes’esi*, 1-2, 1. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul Eylül, 2005, c. 2, 915). Müslüman toplumda müslüman olmayan sosyal ve siyasi unsurların daana eksenle ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Kur’an-ı Kerîm kıssaları anlatırken sadece müslüman unsurlardan değil, tamamlayıcı nitelikte müslüman olmayan unsurlardan da bahsetmektedir. Sonuç olarak müslüman toplumun İslâm tarihi algısı ana eksene bağlı şekillenen tek tarihî gerçek olabilir. İslâm tarihi düalist bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda “hilâfet” kurumu “dindışı” tarih tasavvurunun konusu haline gelebilir. Bir bakıma hilâfet kelâmın ve fikhın alanından çıkıp, sosyal bilimlerin alanına dâhil olur. Hilâfet konusunun elbette sosyal bilimlere ait kısmı vardır. Ancak sosyal bilimlerin bugünkü epistemolojik yapısıyla hilâfetin sadece sosyal bilimlerin alanına terk edilmesi önemli bir sorundur.

sosyal müesseselerde meşrûiyet problemiyle karşı karşıya kalabilir. Ancak tarihi süreç ikili ayrıma tabi tutulmadan ilâhî irade anlayışı etrafında değerlendirilirse sözü edilen problemin etkilerinden uzak kalınabilir.⁵²

Bu çerçevede hulefa-i raşidînden sonra tarihî sebeplere bağlı olarak teşekkül eden yönetimlerin ilâhî iradeye bağlı olarak geliştiğini savunan görüşü doğru anlamak gerekir.⁵³ Bazı yöneticilerin bir sözü kendi iktidarına meşruiyet sağlamak için kullanması imkân dâhilindedir. Bununla beraber dönemin bütünsel yorumunu sadece buna dayandırmak doğru değildir. Bu tarz bir söz Hz.Ali'nin (r.a) haricilerin Kur'ân'ın hakemliğini talep ettiklerinde “söyledikleri doğru ancak bundan anladıkları yanlıştır” sözüne benzetilebilir.⁵⁴

Bu açıdan devlet başkanlığı/seçimi ile ilgili bir nassın olmadığını kabul edip sadece bu noktadan hareketle İslam'ın orijinalitesini ortaya koyma çabası mantiken tutarsızdır. İslam hangi alanlarda teklifi hükümlerini ortaya koymuş ise, İslam'ın orijinalitesini o alanlarda aramak gerekir. Çünkü hükümler “ilâhî” ve “beşerî” unsurların dengeli bir şekilde bir arada olmasını sağlamaktadır.

Halifelerin, seçilmeleri için “ısrarlı” mücadeleleri bir tarafa bırakılırsa, biat kurumunu ciddiye almaları çok önemlidir. Biat müessesesi belli ölçüde yöneticilerin keyfi tasarruflarını denetleyen bir unsur olmuştur. Siyasi liderler sosyal alanlardaki tasarruflarında âlimlerden müstağni kalamamışlardır. Âlimler arasında tam bir mutabakata varılmayan bir meselede tek taraflı olarak yöneticilerin sorumlu tutulmaları hakkaniyete uymaz. İcmâ sağlanmış bir meselede hiçbir yönetici icmâya aykırı davranmamıştır. Dolayısıyla halifenin seçim şekli ile ilgili tartışmalar müslümanların sosyal alanlardaki başarılarına gölge düşürmemiş, teknik ve teorik bir tartışma olarak kalmıştır. Bu bakımdan fikhın temel ilkeleri tarihî olaylardan bağımsız teşekkül

⁵² Kur'an kıssalarına dayanarak üst tarih anlayışını ortaya koymak önemlidir. Kur'an'daki nasslardan ve insan anlayışından hareketle bu gerçekleştirilebilir. Böylece “tarih” ile “doğal tarih” arasındaki gerilim ortadan kaldırılmış olur.(M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 1-4, İnsan Yay. İstanbul 1996, c.1, 25) Burada dile getirilen “nasslara-kıssalara dayalı tarih algısı oluşturma” çabasını Hristiyanlıktaki teolojik tarih anlayışıyla aynı görmemek gerekir.(Bkz. Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 49)

⁵³ Peygamberimizin İlk dört halifenin dönemine dair hadis-i şerifi (Ebû Davud, SÜNNE, 8; Tirmizî, Fiten,49)bu dönemin farklı değerlendirilmesini sağlamaktadır. Et-Taftâzânî bu hadise dayanarak Muaviye'nin ve ondan sonra gelenlerin halife sayılamayacaklarını, bunların emir veya hükümdar olabileceklerini söylemekle birlikte, bunun mutlak bir ölçü olamayacağını da belirtir.(Süleyman Uludağ, *Şerhu'l Akaid*, 323-324)

⁵⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 111

etmiştir. Bazı âlimlerin fıkıhı dünyevi ilimlerden sayması dayandığı kaynak açısından değil, maksatları açısından. Yani insan olmasaydı fikhî hükümlere de ihtiyaç kalmazdı anlamındadır. Bu noktada fikhın ilâhî/beşerî kimliğine dair değerlendirmede arka plan niteliğindeki te'vil/ictihad konusuna kısaca temas etmek gerekir.

VII. TE'VİL SİSTEMİNİN İLİMLERİN TEŞEKKÜLÜNDE ÖNEMİ

Sadece fikhın değil bütün temel İslam ilimlerinin oluşmasında muhkem ve müteşabih âyetler ve buna bağlı olarak te'vil hareket noktası olmuştur.⁵⁵ Te'vil iki şekilde işletilerek düşünce üretiminde kullanılmıştır. Birincisi Kur'an'dan hareketle yeni bilgilere geçiş yapmak, ikinci olarak karşılaşılan beşerî bir olay ya da olguyu Kur'an'a dayandırmak. Normal şartlarda her ikisinin aynı sonuca götürmesi gerekir. Ancak Kur'an'dan vakiya geçiş yapmanın Kur'an'ın ruhuna daha uygun olduğu söylenebilir.⁵⁶ Müteşabih nassdan hareketle yeni “bilgi” elde edilebileceği gibi, yeni bir “mes’elenin” hangi nassa dayandırılabilceği hususundaki düşünceden de “yeni bilgi” elde edilebilir.⁵⁷ Mantık ve dil kuralı olarak, benzetilenin benzeyene her zaman üstünlüğü vardır.

Fıkıh usûlü fer'e dayanması dolayısıyla mutlak manada beşerî bir metot olarak anlaşılırsa Şari'nin maksatlarını fert ve toplum seviyesinde temsil etmek imkânsızlaşır ki bu durum evvelemirde Şari'nin maksatlarına aykırıdır. İnsan, elindeki imkânların en iyisini Allah yolunda kullanmakla yükümlüdür; bunun dışında bir tasarrufta bulunması zaten mümkün değildir. Fıkıh bilgisinin niteliği ile ilgili olarak bunun ötesine geçmek nübüvvet için mucize isteme mesabesindedir ki doğru bir talep değildir.

Fikhın “ilâhî” bilgi olması için sarîh nass istemek akla uygun değildir; çünkü o zaman fıkıh Kur'an seviyesinde bir kaynak olarak anlaşılmış olur. Aynı şekilde insan elinde teşekkül etmiş olmasından dolayı beşerî kabul edilmesi durumunda; Kur'an'ın nazmı dışında hiçbir ilâhî bilgi çeşidi olamaz. Hatta Sünnet'in bile ilâhî bilgi niteliğinde olması imkân dâhilinde kalmaz. Bu durum Kur'an'ın tamamen hayattan ve realiteden tecrid edilmesi sonucuna götürür. Allah'ın sıfatları konusundaki aşırılık muattılayı

⁵⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 413

⁵⁶ İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve AKAİD ESASLARI*(trc. Mustafa Saim Yeprem), 1. Baskı, TDVY. Ankara Mart, 2011, 220.

⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, C.2, 1048.

ortaya çıkardığı gibi, fıkıhın beşerî ve ilâhî sıfatlarından ayrıştırılması da Kur’ân’ı fert ve toplum nezdinde etkisizleştirir. Fıkıh için ilâhilik ve beşerîlik birer sıfat olarak kabul edilebilir.⁵⁸ İki veya daha fazla sıfatın bir arada bulunması öze zarar vermez.

Vahedilmiş bilgi hem teşekkül tarzı hem de muhteva olarak tamamen Allah’a ait bilgidir; dolayısıyla şekil ve muhteva olarak bir başka dile aktarılamaz. Bu şekliyle vahyedilmiş bilgi sadece Kur’ân’dır. Kur’ân hem nazım hem de muhteva yönüyle vahiydir. Nazım yönüyle vahiy özelliği taşıması çok önemlidir.⁵⁹ Kur’an’ın bu özelliği Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsir edilmesinin önünü açmaktadır. Âyetlerin tertibinin bizzat vahye dayanması âyetlerden keyfi istinbatlarda bulunmanın önünü kesmekte, âyetlerin nazımın imkân verdiği ölçüde tefsir/te’vil edilmesini mümkün kılmaktadır. Tahrif olmuş tevrat ve incilin tertibi Kur’ân’a benzememektedir. Bu iki kitap hem bilgilerin içeriği hem de nazım olarak muharref olduğundan, kendi içerisinde bütünlüğü sağlayamadıkları gibi, sağlıklı bir te’vile de imkân vermemektedir. Hristiyan teolojisi bu problemi aşmak için İslamdaki vahiy anlayışının dışında bir vahiy anlayışı geliştirmek zorunda kalmıştır.⁶⁰

Hristiyan teolojisinde vahiy ilham ayrımı net değildir.⁶¹ Ahd-i atikin sonradan ilham yoluyla “Ruhulkuds” tarafından yazdırıldığı kabul edilmekte, ahd-i atikin kutsallığı ve yanılmaz oluşu yorum yoluyla kayıt altına alınmış olmaktadır.⁶² İslam düşüncesinde Kur’ân, Sünnet ve ictihadî/te’vilî bilgi şeklinde sıralamaya tabi tutulacak bilgi yapısı aynen ehl-i kitap için geçerli değildir.

Hristiyan teolojisinde bilgi yapısı kanonik inciller ve bunların tefsirleri şeklinde formüle edilebilir. Burada kanonik incillerin bilgi değeri şekil açısından ‘Sünnet’e benzetilecek olursa, hristiyan teolojisinde Kur’ân’a/vahye denk düşen bir bilgi çeşidi bulunmamaktadır. Sadece Sünnet’ten hareketle ictihadî bilgilerin değeri ne ise şeklen hristiyan teolojisinde ki tefsirin değeri o ölçüdedir. Dolayısıyla İslam düşüncesinin yapısı ile hristiyan teolojisinin yapısı tam olarak örtüşmez. İslam anlayışında vahiy Allah’ın (c.c) kelâm sıfatına râci olup ilâhî iradeyle sadece peygamberlere gelir. Vahiy,

⁵⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 1. Baskı, Rağbet Yay. İstanbul Aralık 1998, 420.)

⁵⁹ Osman Karadeniz, *Nübüvvet ve Vahiy*, Kelam (Ed. Şaban Ali Düzgün), 3. Basım, Grafiker Yayınevi, Ankara 346

⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “vahiy”, TDV, *İslam Ansiklopedisi*, c. 42, İstanbul 2012.

⁶¹ Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 1. Baskı, İnsan Yay. İstanbul 2008, 238-248,

⁶² Adnan Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, 156-157.

bilgi ile alakalı olup ontolojik tarafı yoktur. Teofanî vahiy Hristiyanlıkta vardır.⁶³ Hristiyan teolojisinde ise vahyin ontolojik tarafı vardır. Hz.İsa (a.s) beden yapısıyla vahyî bilgiyi temsil etmektedir. Bu anlayışa bağlı olarak Hz.İsa'nın (a.s) yaptığı her şey vahiy kapsamında kabul edilmektedir. Hz.İsa'nın (a.s) dönemi sonradan yazıya aktarıldığından vahiy rüyete dayandırılmaktadır. Yani nasıl ki insanlar “güneşin varlığı konusunda görüş birliği” içerisinde iseler, Hz.İsa'nın (a.s) hayatı ile ilgili gözlemlerde vahyedilmiş olarak kabul edilmiş olmaktadır.

İslam'da vahiy anlayışının oluşması ve şekillenmesi bizzat Hz.Peygambere (s.a.v) dayanmaktadır. Konu ile ilgili birçok ayet ve sahih hadis rivâyeti vardır.⁶⁴ Ancak hristiyan teolojisindeki vahiy anlayışı sonradan tefsir/te'vil yoluyla teşekkül etmiş olup “ictihadî” nitelik taşımaktadır.

Vahiy alanı, teşekkül şekli itibariyle beşerî realitenin üstünde olduğundan, vahyedilmiş bilginin teşekkül şekline dair ictihad yürütülemez; yürütülse bile bilgi değeri olarak zannî/spekûlatif bilginin ötesine geçemez. Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Hristiyan teolojisinde dinî düşünce, İslam düşüncesinde Kur'ân-Sünnet-“fıkıh”olarak sıralanan halkanın ikincisinden başlamaktadır. İslam düşüncesinde sıralanan bu yapıya göre bilgiyi vahyedilmiş bilgi, “ilâhi bilgi” ve beşerî bilgi olarak sınıflandırmak mümkündür. Hristiyan düşüncesinde ise hristiyan teolojisindeki anlamıyla “vahiy” ve beşerî bilgi ya da “ilâhi bilgi” ve beşerî bilgi olarak ele alınabilir. Hristiyan düşüncesi ilâhî olan ile olmayan arasındaki ontolojik ayrımı aynen epistemolojiye de taşıdığından ilâhî olarak vasıflandırılan bilgi ile beşerî bilgi arasında bağ kuramamaktadır. İslam düşüncesi vahiy bilgisi ile beşerî bilgi arasındaki bağı “ilâhî bilgi” çeşidiyle kurmaktadır.⁶⁵

Burada “ilâhi bilgi” ifadesi Allah'a (c.c) ait bilgi olarak kullanılmakta, epistemoloji açısından “ara alanı” ifade etmekte olup kesinlikle bağımsız ontolojik anlam taşımamaktadır. Bu ara alan sadece insanla ilgili olmayıp yaratılan varlıkların hepsine şâmilidir. İlâhi hitapla insan ve diğer yaratılmış varlıkların “kulluk” cevabının çakışmasıdır. Örnek vermek gerekirse, Allah'ın (c.c) “kun” emrine cevaben varlığın

⁶³ Abdülgaflar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, 18.

⁶⁴ Bkz. Şûrâ 42/51; Feth 48/23; Fâtır 35/43;Tâ Hâ 20/12; Necm 53/13-17; Buhârî, Bed'u'l-Vahiy, 2; Tevhid, 32; Bed'u'l Halk,6;Fedâil 23,87; Tirmizî, Menâkıb,7;Müslim, Fedâlu'l Kur'an,87; Salât,53

⁶⁵ *Hak Dini*, c.4, 2328-2332.

hemen meydana gelmesi aynı zaman diliminde gerçekleştiğinden bu zaman dilimi hem Allah'ın (c.c) fail oluşuna hem de varlığın “kulluğunu” izhar etmesine delalet etmektedir. Alanın ortak olması ontolojik ortaklığı gerektirmez. Ortak alanda yaratıcı ulûhiyetiyle, yaratılan ise kulluğuyla bulunduğundan şirk söz konusu değildir. Konunun netleşmesi için “ontolojik ircâ” ile “epistemolojik ircâ” arasındaki farkı ortaya koymak gerekir. Ontolojik ircâ, varlığın bir cüzü ile alakalı durumun varlığın tümü için aynen kabul edilmesidir. Ontolojik zeminde tümevarım ile düşünme tarzıdır. Epistemolojik ircâ ise, bir bilginin analoji veya diğer metotlarla diğer bilgi çeşitlerine de şâmil kılınmasıdır. Yaratılan ile yaratan arasında hiçbir benzerlik yoktur. Ancak, Allah (c.c) her şeyi bilirken yaratılmış varlıkların fitratın imkânları ölçüsünde bazı şeyleri bilmeleri şirk anlamına gelmez.

İnsan epistemolojik ircâ yapmadan Kur'ân'dan bilgi istidlâl edemez. Bilginin derecelendirilmesini bizzat Kur'ân yapmakta;⁶⁶ oysa varlıkla ilgili böyle bir derecelendirme yapmamakta, varlığı yaratan ve yaratılan olarak ikiye ayırmaktadır. Allah ile yaratılanlar arasında ara varlıklar olmamasına karşın, vahyedilmiş bilgi ile yaratılmışların bilgileri arasında ara dereceler vardır. Varlık tasavvurundan bağımsız, sadece bilgi mefhumuna dayanan bir şirk anlayışı ortaya çıkmaz.⁶⁷ Şeytan'ın bildiğini bilmekle “şeytan” olunmaz; ancak yaratıcıya Şeytan'ın atfettiğini atfetmekle “şeytan” olunur. Bilginin ilâhiliği ve beşerîliği, zahir-batın, muhkem-müteşabih oluşu bilginin karakteriyle ilgili olup, her birini diğerlerinden tecrit etmek mümkün değildir. Allah (c.c) her şeyi yarattığı şekliyle bildiğinden Allah (c.c) için böyle bir ayrım söz konusu değildir. Bilgi seviyelerine bağlı bu ayrımlar yaratılmış varlıklar içindir. Allah (c.c) yaratılmışlara dilediği kadar ilim verdiğinden farklı ilim mefhumları ve dereceleri ortaya çıkmaktadır. Bilgide ilâhîlik, beşerîlik, zahir ve batın oluş gibi ayrımlar insana nisbetle yapılan ayrımlardır. Hepsi kadîm bilginin içeriğinde mündemiçtir. “Mevcut olanlar, Şimdiki Halde, sonlu dahi olsalar da, mümkün olan varlıklar, Gelecekte, sonlu değildir.”⁶⁸

⁶⁶ Bkz. Hucurat, 49/16; Neml, 27/16; Kehf, 18/66; Neml, 27/40; Mücadele, 58/11; Yûsuf: 12/76

⁶⁷ Bkz. Yûnus 10/18; Râd 13/14; Meryem 19/81.

⁶⁸ İmam Gazali, *el-İktisad fi'l İ'tikad (İtikatta Ölçülü Olmak)*, Trc. Hanifi Akın, Ahsen Yay. İstanbul Mart 2005, 133)

“Materyalistler” dışarıda tutulursa hiçbir doktrin ya da dünya görüşü varlığı sadece görünüşünden ibaret saymamaktadır.⁶⁹ Kelâmcıların ittifakıyla şeylerin hakikati sabittir. Ancak hakikatlerinin ne kadarının ve ne cihetle bilinebileceği konusu tartışmalıdır.⁷⁰ Varlığın bir özü, bir de bu öze bağlı olarak yansımaları, sıfatları vardır. Varlık sıfatlarıyla anlamını izhar eder. Bu sıfatların sayısı bilinemez. İnsan sıfatların sayısına ve anlamlarına vakıf olduğu seviyede varlık hakkında bilgi sahibi olabilmektedir. Varlık hakkındaki bilgi bir bütün olarak “vardır”/şöyledir veya “yoktur”/değildir şeklinde dogmatik nitelikte değildir. Bir varlık hakkında biri “beş” sıfata diğeri “on” sıfata vakıf ise aynı varlık hakkında her ikisinin bilgi derecesi farklı olmak durumundadır. Her bilenin üzerinde bir bilen olması⁷¹ buna işaret etmektedir. Ayrıca Allah (c.c) insanlara hikmet çerçevesinde uygun gördüğü kadar ilim verdiğinden, beşerî bilgi katmanları Allah’ın (c.c) iradesinden hâli değildir. Bundan dolayı insan elinden çıkmış bütün bilgilerin dolaylı olarak Allah’a (c.c)/İradesine nispet edilmesi imkân dâhilindedir. Allah’ın muhît⁷² olması bu şekilde düşünmeye kapı açmaktadır. Ancak, herhangi bir organa muhtaç olmadan doğrudan görmek ve bilmek sadece Allah’a (c.c) has olduğundan, bu nisbetin ilmî olarak insan tarafından yapılması uygun düşmez. Örneğin, “Allah her şeyi bilir” ifadesinin vahiy/iman olarak anlamı ile insan tarafından kastedilen “ilmî” anlamı aynı değildir. “Her şey” ifadesi mefhum olarak insanda tam karşılık bulamaz. İnsana “her şeyle kastettiklerini say” dense insan hepsini sayamaz. Buradan hareketle, insan bütün imkânlarıyla elde ettiği bilgileri iman noktasında Allah’a (c.c) izafe edebilir, ancak ilmen izafe etmesi mümkün olmadığı gibi doğru da değildir.⁷³

Bu açıdan nasslardan te’vil yoluyla elde edilen bilgilerin hangi sıfatla tanımlanacağı konusu önemlidir. Bu tür bilgiler dayandıkları kaynak itibarıyla “vahyî” kabul edilebilecekken teşekkül tarzı itibarıyla de “beşerî” nitelikte bilgi olarak görülebilir. Bu noktada, nasslardan istinbat yoluyla elde edilen bilgileri ilk te’vil ve ikinci derecede te’vil yoluyla elde edilenler olmak üzere iki ana grupta incelemek uygun olabilir. Kur’ân ve Sünnet’teki bilgilerden usûl yoluyla elde edilen yeni bilgilere ilk

⁶⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 233-234.

⁷⁰ Yümni Sezen, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, MÜİFVY, İstanbul 1996, 24.

⁷¹ Bkz. Yûsuf: 12/76

⁷² İsfahânî, *Müfredât*, 18.

⁷³ Gazalî, *İtikatta Ölçülü Olmak*, 134

te'vili bilgiler, yine bu te'vilî bilgilerden hareketle elde edilen yeni bilgilere de ikinci derecede tevili bilgiler denebilir.⁷⁴

Nasslardan hareketle ilk te'vilî bilgiler prensip olarak her zaman mümkün olmakla beraber kurumsal olarak bu bilgi tarzının karşılığı Tedvin Asrına kadar olan dönemdir. Nasslardan hareketle ilk te'vilî bilgilerin elde edilmesi epistemolojik açıdan köklü bir olaydır. Aksi takdirde sonraki dönemlerde “ictihadî bilgi” olarak tanımlanacak bilgiye geçiş yapmak kolay değildir. Konu her şeyden önce vahyedilmiş bilgi ile beşerî bilgi arasındaki ilişkinin ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu ilişki usûl çerçevesinde sağlandıktan sonra yeni bilgi alanlarının teşekkül etmesi meşrûiyet kazanır. Usûl çerçevesinde bir “köprü” kurulamadığı sürece, vahiy ekseninde metodolojik bilgi hiyerarşisini ortaya koymak mümkün değildir.

Vahedilmiş bilgi ile beşerî bilgi arasına hiçbir geçişe izin vermeyecek şekilde duvar örülemez. Böyle bir epistemolojik yapı, imana dayalı, vahiy eksenli “gerçek” ve insan eksenli “gerçek” şeklinde çifte hakikat anlayışını ortaya çıkarır.⁷⁵ Reel olarak bu mümkün olmadığından, dinî düşünce ve bilimsel düşünce ayrımına paralel olarak bağımsız iki alan ihdas edilmiş olur. Tedvin Asrı geliştirdiği usûl ile bütün bu tehlikeleri bertaraf ettiğinden “orijinal” çağdır.

Vahedilmiş bilgi ile beşerî bilgi arasında olması gereken ilişki kurulduktan sonra teşekkül eden bilginin adlandırılmasından daha önemlisi bu bilginin tek bir gerçekliğin bilgisi olduğunu bilmektir. Bu şekilde bir algılayış bütün beşerî bilgilerin vahiy etrafında hiyerarşik bir bütünlük oluşturmaya imkân sağlar; zaten önemli olan nokta burasıdır. Beşerî bilgilerin vahiy bilgisi olması mümkün değildir; ancak “vahyî” olması, yani vahye dayanan, vahyin hedeflediği bilgi olması imkân dâhilindedir.⁷⁶

⁷⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 246.) Asl vahiy bilgisi ve vahiy hükmü olduğundan (İslâm Hukuk İlminin Esasları, 138-139) asl'a dayalı olarak elde edilen ilk te'vilî-ictihadî bilgi İslâm'a özgü bir bilgidir. İletin farklı değerlendirilmesi ilk te'vilî bilginin değerini etkiler. İslâm âlimleri ku konuyu tenkihu'l menât, tahrîcu'l menât ve tahkîku'l menât çerçevesinde ele almışlardır. İctihadî bilginin zannî olması illete dair bu değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır. İctihadî bilginin şerî ve örfî şeklinde ikiye ayrılması anlamlıdır. İlk te'vilî bilgiler “asl” yerine konularak yeni “te'vilî” bilgiler elde edilebilir. Ancak şeklen birbirine benzese de değer bakımından her ikisi aynı değildir. Kıyasla teşekkül eden hüküm asl olarak kabul edilmemektedir. (Atar, *Fıkıh Usûlü*, 62) ; Te'vilî bilginin değerine dair tartışmalar vardır. (İmam Gazalî, *İhyâ*, c. 4, 749) Tarihi süreçte ilk teşekkül eden İslâm ilimleri ile bunlara bağlı olarak teşekkül eden “sosyal ilimler” arasındaki ilişkiyi bu noktadan hareketle ele almak yararlı olabilir.

⁷⁵ Fazlur Rahman, *İslâm*, Trc. Mehmet dağ, Mehmet Aydın, 2. Baskı, Selçuk Yay İstanbul 167

⁷⁶ İmam Gazalî, *İhyâ*, c. 4, 749.

Kur'ân Allah'a (c.c) ait vahiy iken Hz. Peygamber'e (s.a.v) nazil olmasıyla bu kimliğini değiştirmeden teklifi hükümlerin kaynağı olmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v) Sünnet'i, Kur'ân vahyi olmadan yine teklifi hükümlerin kaynağı olmuştur.⁷⁷ Teorik olarak Kur'ân'dan Sünnet'e geçiş yapılabildiğine göre, Sünnet'ten ilk te'vilî/ictihadî bilgiye de geçiş yapılabilir. Kur'ân vahyi ile aynı olmadığı halde, Sünnet teşrii kaynağı olduğuna göre, Kur'ân ve Sünnet'ten hareketle elde edilen bilgi de vahiy bilgisi olmasa da vahye dayanan bir bilgi olup; bağlayıcı nitelikte bir bilgi olmalıdır. Ancak temel mesele bu bilgiyi kimin temsil edeceği /edebileceği konusudur.

Şi'a meseleyi geliştirdiği imamet anlayışıyla çözmeye çalışmıştır. Ancak gâib imam anlayışı meselenin tam olarak çözülemediğini ortaya koymaktadır. İmamiyyeye göre gâib imamın ardından onun adına tasarrufta bulunan nakibler bu sorumluluğu üstlenmişlerdir. Daha sonra bu yetki velâyet-i fakih kurumun uhdesinde görülmüştür. Ehl-i Sünnet âlimleri icmâ/"cemaat" çerçevesinde bir usûl geliştirmişlerdir. Ehl-i Sünnet, bu bilginin temsilcileri olarak âlimleri görmüştür. Âlimlerin ferdan ferdan âlimleri mi yoksa kurumsal olarak âlimleri mi kapsadığı konusu tartışmalıdır.

Ehl-i Sünnette icmâ geleceğe doğru işletilerek meşrûiyet zemini oluşturulmuştur. Şia "ictihadî nebevî bilgiyi" tek şahsın/imamın önderliğinde taşımaya çalışırken Ehl-i Sünnet bunu âlimler topluluğuyla yapmaya çalışmaktadır. Şi'ada bağlayıcı ictihadî bilginin tek kişinin uhdesinde görülmesi, bu kişinin manevi liderliğini ve sorumluluğunu pekiştirmiştir denebilir. Ehl-i Sünnetin 'âlimler merkezli' anlayışı daha makûl bir anlayıştır; ancak ictihadî bilgi hem bağlayıcı oluşu yönüyle hem de teşekkül biçimi olarak Şiada olduğu şekliyle "kutsal" nitelikte görülmemiştir.⁷⁸

⁷⁷ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 79-80

⁷⁸ Şiada imâmın ve merci-i taklidin müctehid olma zorunluluğu vardır. Bazı pratik sebeplerden dolayı imâmın alenî olmaması durumunda merci-i taklid dolaylı olarak "imâmet" görevini yerine getirmektedir. Şiaya göre merci-i taklid imâm olmayan siyasî liderden daha geçerli ve daha meşrûdur. Ehl-i Sünnet imâmeti seçime dayandırdığından(*Kitâbu'l İrşâd*, 341) seçilen kişi Şiada olduğu kadar "kutsiyet" taşımamaktadır. Şia imâmeti "nassa" dayandırdığından(Ali Rabbânî Gülpâyigânî, *Kelâmî Mezhepler ve Fırkalar*, Trc. Sedat Baran, 1. Baskı, Önsöz Yay. İstanbul Şubat 2014, 32) "ümmeti" imâmın uhdesinde kabul etmektedir. Ehl-i sünnette ümmet halifenin uhdesinde olmadığı gibi, halife de doğrudan ümmetin mâiyetinde değildir. Ehl-i sünnette halife ile ümmetin eşit temsil gücüne sahip olduğu söylenebilir ki bu nokta çok önemlidir. Hem halife hem "ümmet" şer'i esaslar çerçevesinde birbirlerine karşı sorumludurlar. Şer'i esasların çerçevesini belirleyecek olan da prensip olarak âlimlerdir. Âlimler "ümmet" ile siyasî otorite arasındaki ilişkiyi kurmakla sorumludurlar. Sonuç olarak Şia imâmı "nass" konumunda kabul ederken, ehl-i sünnet "nassa dayalı ilk te'vilî bilgi" konumunda görmektedir denebilir.(Gazalî, *İtikatta Ölçülü Olmak*, 292)

Nebevî bilginin temsilciliğinin tek kişinin uhdesinde telakki edilmesi hululî anlayışların gelişmesine kapı açmış, bu anlayışlar daha çok Şi'anın tezlerini savunanlar arasından çıkmıştır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin uhdesindeki icmâ anlayışı Şi'anın tam tersine sırf beşerî nitelikte yorumlanmaya çalışılıp özellikle son zamanlarda “profan” içerikli kavramlarla aynı tutulmasına kapı aralamıştır.⁷⁹

Kur'ân ve Sünnet “sabit”⁸⁰ hükmünde hükümler/bilgilerdir. Kur'ân muhteva ve nazm olarak vahiy olduğundan kendi kendisini tefsir dışında tarihsel bir tarzda ele alınması mümkün değildir. Hem mana hem de dil olarak vahiydir. Kur'ân'ın ifadesiyle Arapça bir kitaptır. Ancak bu ifadeyi yalın bir değerlendirmeyele sadece “arapların kullandığı Arapça” olarak anlamamak gerekir. Mutezilenin sarfe görüşünü hatırlamak gerekir.⁸¹ Her dil “üniversel” bir nitelik taşır; dolayısıyla dil bölünmeyi kabul etmez. Aynı dili kullananlar arasında farklar olduğuna göre vahiy dili olarak “Arapça” ile halkın kullandığı Arapça arasında neden fark olmasın! Hatta aynı dili tam olarak iki kişinin bile aynı ölçüde kullanması imkânsız iken! Acaba Kur'ân Arapçası fert olarak hangi arabin kullandığı dille eş değer görülebilir! Ancak Sünnet/Hadis nazm yönüyle Kur'ân gibi değildir. Genel olarak Sünnet muhteva yönüyle teşrî'de delildir. Kur'ân ve Sünnet'in delil oluşu naklen ve aklen sabittir.⁸² Hükümde delil olanın bilgide de delil görülmesi gerekir. Dolayısıyla Sünnet alternatifi tasavvur edilemeyecek şekilde vahye dayanan bir bilgidir. Vahiy bilgi tek olduğu gibi, nebevî bilgi/Sünnet de tektir.⁸³ Vahiy, Sünnet ve beşerî bilgi, mâna itibariyle her biri müstakil birer bilgidir. Ancak bu üç bilgi kendi içinde birlikteliği sağlayarak “ekmel” bilgi özelliğini kazanmaktadır.⁸⁴ Nebevî bilginin tek olması peygamber olmadan bu bilginin ortaya çıkamayacağı anlamındadır. Vahyî bilgi Allah'ın (c.c) mütekellim oluşuyla kâim olduğu gibi, nebevî bilgi de risâlet ile kâimdir.

Mantık diliyle söylemek gerekirse, öncülleri Kur'ân ve Sünnet'teki bilgiler olan ve istinbat yoluyla elde edilen bilgiler uhdesinde alternatifleri taşımak şartıyla vahye

⁷⁹ Rahman, *İslam*, 249.

⁸⁰ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 57

⁸¹ Muhammed Abid El-Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 1. Basım, Kitabevi Yay. İstanbul Aralık 1999, 102;

⁸² Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 80

⁸³ Bkz. Resul Öztürk, *Yeni İlm-i Kelam Hareketi ve Muhammed Vehbi Efendi*, 1. Baskı, Ertual, Erzurum, 2014, 11-12.

⁸⁴ Gazâlî, *Kimyâ-Yı Saadet*, 639-641.

dayalı bilgilerdir. İstinbat yoluyla elde edilen bilgilerin bünyesinde alternatifler taşıması bu bilgilerin ilâhî karakterine zarar vermez. Bu bilgileri kendi içerisinde alternatifsiz olarak telakki etmek, bu bilgilerin nebevî bilgi ile özdeş görülmesine yol açar. Müceddidler/müctehidler Sünnet ihdas edemez, sadece bozulan Sünnet’i aslına ircâ edebilir.

Hız.Muhammed’den(s.a.v) sonra peygamber olmadığı gibi, nebevî bilgiyi tek başına temsil edebilecek kişi de yoktur. Farz-ı muhal böyle bir kişinin olabileceği kabul edilecek olursa, nasslarda ittibanın emredildiği bir sünnetten bahsedilemez; sürekli oluşum halindeki bir sünnetten, bunun doğal bir sonucu olarak tamamlanmamış bir din telakkisine kapı açılmış olur. Bu bakımdan ilk te’vilî bilgilerin sadece bir esas üzerinde gelişmeyip, ölçülü şekilde metodolojik çeşitliliğe sahip olması, nebevî bilginin asaletini korumuştur denebilir. Kur’ân müslümanları itaata çağırırken Allah’ı (c.c) ve rasulünü tekil olarak kullanmışken, işaret yoluyla uyulması gereken kişileri/hükmî şahsiyetleri tekil olarak anmamıştır. Vahyî/nebevî bilgiye ittiba hikmete, beşerî bilgiye ittiba ise illete râcidir. Hikmet illeti kapsamına almaktadır.⁸⁵

Te’vilî bilgilerden hareketle elde edilen ikinci dereceden te’vilî bilgilere gelince, bu bilgiler vahye dayalı bilgiler olmakla beraber vahiy bilgisi değildir. Oluşum şekli açısından beşerî nitelikli bilgilerdir. Yani insan/toplum olmasaydı bu bilgiler teşekkül etmezdi. Ancak bunların beşerî nitelikte olmaları meşiet-i İlahîden tecrid edilebilecekleri anlamına gelmez. İnsanın bilgi elde edebilme potansiyeline sahip olması fitrî olduğundan, dolaylı olarak bütün bilgiler Tekvinî iradenin kapsamına girmektedir. Diğer bir ifadeyle insanda bilgiye sebep olan varlık alanları/oluşumları Allah’ın(c.c) yaratmasına bağlıdır. Konu buraya gelmişken, te’vilî bilginin karakteriyle ilgili olarak şu hususun belirtilmesi faydalı olabilir.

Bir bilgi çeşidinin vahiy bilgisinin “dışında” olmasıyla vahiy bilgisine “mesafeli” olması birbirinden farklıdır. Vahyî bilginin çok uzağına düşmüş bilgi ile vahyî bilginin dışında kalmış bilgi pratik açıdan aynı olsalar da, teorik açıdan farklıdırlar. Kur’ân’ın varlık sahası ile ilgili delillendirme metodunun bu konuya ışık tuttuğu söylenebilir. Kur’ân; yerlerin, göklerin, yağmurun, gece gündüzün vb. yaratıcısının Allah (c.c)

⁸⁵ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 2. Basım, İSAM Yay. İstanbul 2010, 128, 150.

olduğunu beyan ederken genel nitelikli ifadeler kullanmış⁸⁶ teferruat kabilinden ifadeler kullanmamıştır. Ancak teferruat kabilinden olan varlıkların yaratıcısı da Allah'tır. Buradan hareketle, bütün bilgiler bilgi olması yönüyle aynı olduğundan bilginin içeriğiyle ilgili epistemolojik ayırım yapmanın doğru olmadığı ileri sürülebilir.

Epistemolojik açıdan bilgi, bilgi olması yönüyle bir ayrıma tabi tutulursa insan ve evren üzerinde ontolojik ayrışmaya kapı açılır. “Aynanın iyi ve kötü her nesnenin görüntüsünü vermesi” gibi her türlü bilginin teşekkül tarzı aynı minval üzeredir. Aynanın kötü nesneleri gösterebilme özelliği yok olursa doğal olarak iyi nesneleri de gösteremez. Bilgi insanda parçalanamayan tek idraktan oluştuğundan,⁸⁷ her tür bilgi adeta aynı “kapıdan” girip/girilip insana mal/ait olmaktadır. Bilgiyi bu şekilde tek bir kavramla ifade etme yoluna gitmek pratik açıdan doğru bulunmayabilir; çünkü varlık alanlarındaki çeşitliliği ifade etmede uygun bir yol değildir. Bu itiraz önemli ve oldukça yerinde bir itirazdır. Ancak burada dile getirmek istediğimiz temel nokta tezimizin konusu çerçevesinde kartezyen bilgi teorisinin geçersiz oluşuna işaret etmektir. Kartezyen bilgi teorisi kabul edilmemek şartıyla bilgi çeşitliliğini kabul etmek ve bu çeşitliliği farklı kavramlarla ifade etmede bir sakınca görülmebilir. Bu çerçevede kısaca bilgi çeşitliliğine işaret etmek gerekir.

İnsan fetret dönemlerinde de bilgi edinmeden hâli kalmadığına göre, beşerî bilgi, teknik bilgi, kültür bilgisi vahyî bilginin birer sıfatı olarak görülmelidir. Bu sıfatları taşıyan esas bilgi fitrata dayandığından Allah'a (c.c) ait anlamında ilâhîdir. Her ibadetin içinde şirke açılabilen bir kapı olması ibadetin meşrûluğunu ortadan kaldırmadığı gibi, fitrî bilgiden bizzat fitrata aykırı bilgilere geçiş yapmak da bütün bilgilerin ilâhî kaynaklı olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Eğer insanın bazı bilgileri ilâhî iradenin dışında teşekkül edebilirse, bu bilgilerin sonucu tahakkuk eden davranışlar efâl-i mükellefîn kapsamına giremez. Çünkü Allah (c.c) kıyamete kadar gelecek bütün insanları teklifî hükümlerden sorumlu tutmuştur. Bu durum gösteriyor ki, hiçbir insan ilâhî iradenin dışında bilgi elde edemez. Diğer bir ifadeyle insanın elde ettiği hiçbir bilgi çeşidi Allah'ın (c.c) gâî hikmetini bertaraf edemez. Bu meyanda, Kur'ân tedebbürü emretmekte, tedebbürde akıl sahipleri için ibretler olduğunu beyan etmektedir.⁸⁸

⁸⁶ Bkz. Ra'd, 13/2; En'âm, 6/101; A'raf, 7/54; Yûnus, 10/3; Fâtır: 35/1

⁸⁷ El-Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd*, 146-147

⁸⁸ Bkz. Bakara, 2/73; Yûnus, 10/5-6; Ankebut, 29/24; Duhân, 44/38-39

Tedebbür insanın bilgi elde etmesi için emredilmekte, her insanın elde ettiği tedebbürî bilgiler Allah (c.c) tarafından övülmektedir. Tedebbürî bilginin içinde nass ve te'vil bir arada bulunmaktadır. Hiçbir insanın hayatı bir başkasının hayatıyla tamı tamıyla aynı minval üzerinde devam etmez. Buna bağlı olarak, her insanın tecrübî bilgileri belli ölçüde diğer insanlardan farklıdır. Te'vil ıstılah anlamına ek olarak daha geniş anlamda kullanılırsa özellikle “sosyolojik kültürü” oluşturan temel unsurdur denebilir. Sosyal hareketliliğe bağlı olarak sürekli “önergelerin” maddeleri değiştiğinden, bir anlamda toplum içi ve toplumlar arası ilişkiler te'vil mekanizması üzerinden devam etmektedir. Aslında te'vil sistematığı bozulmuş toplum çöküş/bozulma/değişme sürecindeki toplumdur denebilir. Vahiy, Sünnet ve beşerî bilginin beraberce bütünselliği sağlayıp “ekmel” bilgi oluşturma için zihnin bu bilgileri vahiy-sünnet-beşerî bilgi hiyerarşisi içinde işletmesi gerekir. Bu üç bilgi çeşidi bir arada olmasına rağmen bu sıralama ihlâl edilirse “bilgide tahrif” sorunu ortaya çıkabilir.⁸⁹ Düşünce sistemindeki bu hiyerarşik değişim ve bozukluk, bid'î ve ilhâdî anlayışları ortaya çıkarmaktadır.

Te'vil sistematığı bozulmuş toplumda sağlıklı/geçerli bilgi üretilemez; çünkü bilgiyi oluşturacak ortak/makul “te'vil” sistemi bulunmamaktadır. Bilgi tasavvur ve tasdikten oluşmaktadır.⁹⁰ Bu sistem te'vile teşmil edildiğinde asl ve fer' olarak ele alınabilir. Elde edilen ilk te'vilî bilgiler asl yerine konduğunda sistem yeniden işletildiğinde sayının oldukça artacağı ortadadır.⁹¹ Her bilgi sistemi kendi içine kıvrılarak kendine göre ihdas ettiği bir gerçeğin epistemolojik müdafasını yapmanın peşindedir. Artık ortak bilgi sistemi kaybolmuş, epistemolojik zorlamalarla oluşmuş bağımsız bilgi sistemleri vardır. Bilginin evrensel olma vasfı kaybolmuş “mahallî” olma vasfı öne çıkmıştır.⁹² Bu durumda te'vil sistemini yeniden kurmak gereklidir. Vahyin bulunmadığı bilgi sisteminde felsefî düşünce bilimsel düşünceye oranla daha kapsayıcıdır denebilir. Bu açıdan bu tür toplumlarada te'vil sistemi felsefî bilgi üzerine kurulabilir. Bu belli ölçüde insan, evren ve zaman üzerinde doktrinel bütünlük sağlayabilir. Bu sürecin tam olarak tamamlanması ancak İslam'a ait bilgi

⁸⁹ İmâm Gazâlî, *Mihakku'n Nazar (Düşünmede Doğru Yöntem)*, Trc. Ahmet Kayacık, 1. Baskı, Ahsen Yay. İstanbul Mart 2002, 63-64)

⁹⁰ Fahreddîn Razî, *Meâlimu Usulî'd Dîn-İslâm İnancının Ana Konuları* trc. Nadim Macit, İhtar yay. İstanbul Mart, 1996, 23.

⁹¹ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, Rağbet Yay. İstanbul 2010, 56-61.

⁹² Adnan Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, 38.

sistemiyle/vahiyle mümkündür. Kelam ilminin bilimsel zihniyettense felsefî bir zihniyetle ilişkiye girmesi daha kolaydır denebilir.

Âlem Allah'ın (c.c) emrine ve iradesine göre hareket ettiğine göre⁹³ âlemde hiçbir şey Allah'tan (c.c) müstağni değildir. Bütün âlem ister istemez Allah'ın (c.c) iradesine bağlı kaldığına göre âlemde Allah'ın (c.c) ilminin ve kudretinin ulaşmadığı bir alanın tasavvuru imkânsızdır. Bu durumda bilgi ifade eden her emir ve emrin tahakkuk alanı olan her yer/zaman Allah'a (c.c) ait olması yönüyle ilâhîdir.

Allah'a (c.c) ait olanın “Allah” olarak telakki edilmesi, yoktan yaratılışı anlayamamanın bir sonucu ortaya çıkan bir yanılgıdır. Yoktan yaratılışı anlayamayan bir zihnin vacip varlıkla mümkün varlık arasındaki farkı tam olarak tefrik etmesi, buna bağlı olarak da Allah'a (c.c) ait olan bilgiyle beşere ait olan bilginin arasını ayırt etmesi mümkün değildir.

Allah'ın (c.c) varlıkların bir kısmını veya varlıkların bazı yönlerini beşerin anlayabileceği nitelikte yaratmış olması imkân dâhilindedir. Kelâmullahın işitilmesi idrâk, anlama, kavrama, itaat, boyun eğme, icabet gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁴ Kelâmullah bu çerçevede anlaşıldığında nassa dayalı bütün te'vilî bilgiler vahyî bilginin türevleri olarak değerlendirilebilir. Bu noktada bilim felsefesi açısından “vahyî bilimsel bilgi” ile “müstakil bilimsel bilgi” arasında önemli bir fark ortaya çıkmaktadır. Bu durumda insan elde ettiği bu bilgiyi elde ediş şekli itibarıyla kendine mal edebilir. Ancak Allah'ın (c.c) izni olmasaydı bu bilgiyi elde edemezdi. Bu durumda beşerî bilgi imkânının arka planında ilâhî imkân vardır. Beşerî bilgi bir realite olarak olmak zorundadır; ancak bu bilgi türünü ilâhî bilgiden bağımsız, onun karşısı veya alternatifi olarak telakki etmek doğru değildir.

Allah'ın (c.c) iradesi insan ve âlem üzerinde her zaman etkilidir.⁹⁵ Fetret dönemlerinde, insanlar vahiy bilgisinden habersiz olduklarında da Allah'ın (c.c) iradesi insanlar ve âlem üzerinde etkili olmaya devam etmektedir. ⁹⁶Ancak insanlar bu ilâhî etkiyi adlandırma konusunda zorluk çekmektedirler. Vahiy bilgisinden yoksun olarak bu etki sosyolojik realiteler kapsamında değerlendirilip adlandırma yoluna

⁹³ Bkz. Ra'd, 13/1-4

⁹⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd*, 120.

⁹⁵ Öztürk, *Din ve Fıtrat*, 186-187

⁹⁶ Bkz. Enfal, 8/24.

gidilmektedir. Zaten insanın bundan başka yapabileceği bir şey de yoktur. Çoğu kere olayların arka planı görülemeden sadece sonuçlardan hareketle sosyal teoriler ileri sürülmektedir. Örnek olarak söylemek gerekirse, ahlaksızlık ile sel baskınları/doğal afetler arasında hiçbir aklî illiyet ilişkisi kurulamaz. Ancak Kur'ân, ahlaksızlık ile tabîî afetler arasında ilişki kurmaktadır.⁹⁷ Kur'an olmadan beşerî bilgi imkânlarıyla bu illiyetin kurulması imkânsızdır. Ancak Kur'ân'da bildirilen illiyet akli olmayıp ilâhi iradeye dayalı iradi bir illiyettir. Buradan hareketle, inançsız insanlar ve toplumlar arasında, yaşayanların farkına varamadığı ilâhî iradenin ve bu ilâhî iradeye bağlı olarak ilâhî bilginin cârî olduğu bilinmelidir.

Burada gabya benzer bir durum söz konusudur. İnsanlar üzerinde birinci derecede etkili ilâhi/tekvinî irade var, ama insanlar bunun farkında değildirler. Bu vakıa asıl olarak ilâhi nitelikli iken insanlar beşerî bir vakıa olarak adlandırabilmektedirler. Oysa olayların temel nitelikleri hep aynı olup ilâhi irade mihverinde şekillenmektedir. İlâhi irade birçok alternatif taşıdığından⁹⁸ toplumdaki farklılıklara bağlı olarak değişik şekillerde tezahür etmektedir. Kur'an ilim sıfatı söz konusu olduğunda "Allah her şeyi bilir" ifadesini kullanırken, irâde sıfatı söz konusu olduğunda "Allah dilediğini yapar" ifadesini kullanmaktadır. Kelâm âlimleri kadîm ilmin tek olduğunda icmâ etmişlerdir.⁹⁹ İrâde için ise, "sıfât-ı muhassısa" tabirini kullanmışlardır.¹⁰⁰ Dolayısıyla "şirkin" fert ve toplum düzeyindeki tezahürü ilâhi iradenin dışında bağımsız bir vakıa olarak görülemez.¹⁰¹

İnançsız toplumlarda, etkin olduğu halde insanların şuurunda olmadığı bu ilâhi irade, vahiy yoluyla adeta gün yüzüne çıkmış olmaktadır.¹⁰² Vahiy insanlar açısından "batın" mesabesinde olan ilâhi iradeyi bilgi seviyesinde açığa çıkarmaktadır. İnsanlar vahiy sayesinde olayların arka planına geçebilmekte, varlıkta ve olaylarda "zımnen var olan" ilâhi bilginin farkına varabilmektedirler. Diğer bir ifadeyle var olanın aslında "ilâhi nitelikli" olduğunun şuuruna ermektedirler. Bu noktada vahiy bilgi ile fitrî bilginin ilişkisinin/farkının kısaca belirtilmesi gerekir.

⁹⁷ Bkz. Zâriyât, 51 /32-34; Hûd: 11 /40-44; Hicr: 15/65-74; Bakara, 2/50

⁹⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd*, 122.

⁹⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd*, 122.

¹⁰⁰ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 158.

¹⁰¹ İmam Gazalî, *İtikatta Ölçülü Olmak*, 136)

¹⁰² Bkz. el-İnşikak, 84/6

“İlahi bilgi” yaratılmış varlıklardaki fitrat olup yaratılmış olmayla içkindir; vahiy bilgisi ise doğrudan Allaha ait olup yaratılmışlık ile “malul” değildir.¹⁰³ Yani insan vahiy almadan yine insanî niteliklerini taşır; oysa fitrî niteliklerini kaybettiğinde insan olarak kalamaz. Yerler ve gökler bütün insanlar için bir realitedir; ancak vahiy sayesinde insanlar yerler ve gökler hakkında işin gerçeğine vakıf olabilmektedirler. Vahiyden bağımsız, yerler, gökler, bütün kâinat “beşerî”/maddi birer realite iken vahiy sayesinde gerçek yönü anlaşılabilmekte/anlamaya adım atılabilmektedir.¹⁰⁴ Acaba ilmî/tecrübî idrakın dışındaki her türlü “dinî”/esoterik idrak şekli evrende karşılığı olan geçerli bir idrak olarak görülebilir mi? Benzer bir ifadeyle bu idrak çeşitlerinden her biri Allah’ın (c.c) ilmine ve iradesine hamledilebilir mi?

Dinler arası ortak epistemolojik kavramların oluşturulması imkânsız olduğundan ilâhîlik ve beşerîlik konusunu dinlerin bir ortak unsuru olarak değerlendirmek doğru değildir. Diğer bir deyişle ilâhîlik ve beşerîlik konusunda her din kendi teolojik yapısına göre bakış açısı ortaya koyduğundan her biri farklı sonuca varmaktadır. Dolayısıyla sorun daha derinleşmektedir.¹⁰⁵

İnsan sayısı kadar kutsal değerın olması mümkün değildir. Bu insan sayısı kadar dinin, diğer bir ifadeyle insan sayısı kadar gerçeğin olması anlamına gelir. Konuyu bu şekilde ele almak, bizzat kutsal değerın olmadığı, kutsalın insan tarafından ihdas edildiği sonucuna götürür.

Kutsal, bilimsel/tecrübî bakışla ontolojik olarak ayırt edilemez. Yani kutsal varlıkla kutsal olmayan varlık arasındaki ontolojik farkın varlığı veya yokluğu bilimsel açıdan ortaya konulamaz. Kutsallık epistemoloji ile ilgili olup varlığa değer atfetmekle ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan varlığın bizzat kendinden kaynaklanan bir kudsiyeti

¹⁰³ Konu bir ölçüde “adlandırma” ile ilişkilidir. Bir örnekten hareket ederek konu şöyle ortaya konabilir: İnsan yaratılışı itibariyle Allah’a(c.c) kulluk yapacak fitrî özelliğe(bilgiye) sahiptir. Allah(c.c) insandan talep ettiği şekilde ve tarzda başka varlıklardan kulluk istememektedir. İnsanda mevcut bu fitrî özelliğin Allah’a(c.c) mı yoksa insana mı izafe edileceği konusu tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Yani bu özellik insanın zâtî bir özelliği midir, yoksa lazimî bir özelliği midir? Konuya genel çerçevede bakıldığında Mu’tezile bu özelliği insana atfederek insanın “zâtî” özelliği, Ehl-i Sünnet ise “lazimî” özelliği saymaktadır denebilir.(Ebû Hamid el-Gazalî, *el-Mustasfâ*(İslam Hukukunda Deliller ve Metodolojisi), 1-2, Trc. Yunus Apaydın, Rey Yay. Kayseri 1994, c.1, 15)

¹⁰⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Matûrîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay. Ankara 2003, 141-149

¹⁰⁵ Chris Horner, Emrys Westacolt, *Felsefe Aracılığıyla Düşünmek*, Trc. Ahmet Arslan, Phoenix Yay. Ankara 2001, 243

yoktur. Bir varlığın kudsiyeti sadece Allah'ın bizzat o varlığa "değer" atfetmesiyle ortaya çıkar.

Varlıkta kudsiyetin teşekkülü insan davranışlarındaki teklifi hükümlere benzetilebilir. Nasıl ki ilâhi tekliften yoksun bir davranış "ibadet" sıfatını haiz olmuyorsa, bizzat Şarî' tarafından kudsiyetine nass ile delalet olmadıkça da varlıkta kudsiyet tahakkuk etmez.¹⁰⁶ Bu bakımdan her kudsiyet anlayışının/inancının görece de olsa dinî nitelik taşıdığı söylenebilir. Bu açıdan mutlak manada kudsiyet, diğer bir ifadeyle "müsemmasına uygun kudsiyet" sadece "ed-din" olan İslam sayesinde mümkündür. İslam'ın ve diğer inançların ortak kutsal alanlara sahip olmaları imkân dâhilindedir. Ancak her inanç aynı varlığa farklı noktalardan hareketle kudsiyet atfettiğinden kudsiyet anlayışında mutabık olmaları mümkün değildir. Kutsalın anlamı konusunda mutabık olmayan iki farklı inancın "beşerîlik" anlayışı konusunda da mutabık olmaları düşünülemez.

Bu çerçevede dinlerde kudsiyetin atfedildiği hususlardan biri zamandır.¹⁰⁷ Zamanın kudsiyeti ile ilgili inançlar daha çok kozmolojik anlayışlara dayanmaktadır. Kutsallık atfedilen varlıkların yaratılış zamanları da kutsal kabul edilmektedir.¹⁰⁸ İnançların farklılığına bağlı olarak mekânların kudsiyetine dair göreceli görüşler "zaman" için de geçerlidir.

Zamanın kudsiyeti ile ilgili görecelik yine ed-din ile ortadan kaldırılabilir. Nassların bizzat kudsiyetine işaret ettiği zamanlar kutsaldır.¹⁰⁹ Bütün varlıklar ve zamanlar Allah'a ait olduğundan, kutsal olanı mutlak manada Allah'a ait olan olarak tanımlamak eksik bir tanımlamadır. Kutsal ister zaman ister mekânla ilgili olsun, kudsiyetine nass ile işaret olunandır. İslam dışında bütün inançlarda kutsal, o inanca mensup olanların kutsal olarak gördükleridir. İslamdaki kutsal ise, müslüman olanların

¹⁰⁶ Bkz. Kasas, 28/68; İsrâ, 17/1; Haşr, 59/23; Cum'a, 62/1; Hac, 22/25; Bakara, 2/87, 253; Mâide, 5/5, 110; Nahl, 16/102; Tâ Hâ, 20/12; Buhârî 25/4; 26/1; 60/18; Ebû Davud 1765, 1945; Buhârî 13/11; Müslim 845;)

¹⁰⁷ Câsiye 45/24;

¹⁰⁸ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, Trc. Lale Arslan, 2. Basım, Kabalcı Yay. İstanbul Ekim 2009, 167-168

¹⁰⁹ Kadir, 97/1-5; Kudsî hadiste Cenâb-ı Allah şöyle buyurmuştur: "Âdem oğlu dehre söverek beni ezalandırır, halbuki ben dehr(in yaradany)ım. Her emir benim elimdedir. Geceyi gündüzü ben idare ederim." (Buhârî, Tefsiru Süre 45/1; Tevhid, 35; Edeb,101; Müslim, Elfâz,1,2, 5, 6; Ebû Dâvûd, Edeb,169).

kutsal olarak gördükleri değil, bizzat kutsal olandır.¹¹⁰ Konunun esas eksenini din/inanç olmasıyla beraber bilime ait tarafı da bulunmaktadır. Dolayısıyla varlık, bilgi ve zaman konusunu düşüncenin alanına çekmek için kutsal-profan şeklinde bir tanımlamaya ihtiyaç vardır.¹¹¹ Bu iki kavramı mananın çözümlemesi sonucu ihdas edilen kavramlar olmaktan daha çok, mananın idrak edilmesine yönelik ihdas edilen kavramlar olarak ele almak gerekir. Yani insan varlık, bilgi ve zaman konusunu gerçek şekliyle tek bir idrak ile kavrayabilirse kutsal ve profan şeklinde iki sığata ihtiyaç duymayabilir.

İslam düşüncesinin karakteristik özelliğinin kavranması müktesebatının anlaşılmasıyla mümkündür. Bu müktesebat insan eliyle ortaya konduğundan insan gerçeğinin temellendirilmesi gereklidir. Bu yapıldığında konu bir nebze daha kolay ele alınabilir.

İlahilik-beşerîlik konusu genel anlamda dinin, özel anlamda ise İslam'ın bir konusudur. İnsanla ilgili yönüyle bütün beşerî ilimler, dini içeriği yönüyle de vahiy ve “metafizikle” ilgilidir. Bundan dolayı çok geniş bir alanın konusudur. Konu ircâ yoluyla sadece vahiyyle sınırlı tutulabilir. Bu durumda ilâhîlik-beşerîlik konusu aslında vahyin anlaşılmasına dair bir çalışmanın adı olarak da görülebilir. Bu aşamada te'vilî bilginin “değer”i konusu öne çıkmaktadır. Bir anlamda esas konu vahyin ilâhî talebe muvafık olacak şekilde anlaşılmasıdır. Zaman, mekân ve insanın idrak biçimi bu konunun hem problematik hem de çözüm tarafını oluşturmaktadır. Zaman, mekân ve insan üzerine sağı görüş ortaya koymadan İslam düşüncesi müktesebatı doğru olarak vasıflanamaz.

¹¹⁰ Şerî hitab fıkıh usûlü diliyle haram helâl arasında hiyerarşik bir şekilde ortaya çıktığına göre, (İmam Mâtûridî, *Kitabu't Tevhîd*, 222-223) nassların işaret ettiği varlık ve zamana dair kudsiyet de hiyerarşik çerçevesinde ele alınabilir. Kudsiyet varlığa değer atfetmektir. Fakat bu değer bizzat varlığın kendi kimyasından kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla kudsiyet varlığa yönelik epistemolojik bir tutumdur.

¹¹¹ Varlık, bilgi ve zaman yekpâre fenomenler olarak düşüncenin konusu olamazlar. Bu açıdan her üçünün kendi içinde hiyerarşik bir yapıda ele alınması gerekmektedir. Düşünce iki şey arasındaki orantıya dayanır. Allah'ın bilgisi kadîm olduğundan “âkil” ve düşünen olarak vasıflanamaz. Akıl insana ait bir özelliktir. Bir konunun insana ait olması, bir anlamda düşüncenin alanına girmesi anlamına gelir. Bu noktada önemli bir kavşak noktası ortaya çıkmaktadır. İnsan düşünceye çektiği konuyu mutlak manada birbirinden ayrı iki alanın konusu kabul edebileceği gibi, aynı alanın içinde hiyerarşik ayrıma dayalı konusu da kabul edebilir. İlk durumda ilâhî olanla profan arasında gayriyet söz konusudur. İkinci durumda ise, ilâhî olanla beşerî olan iç içedir. Burada “ilâhî” ve “beşerî” ifadelerini basit kavramlar olarak değil, bileşik kavramlar olarak düşünmek gerekir. İbn Kayyım El-Cevziyye Allah'ın yaratıklar arasında; göklerden, cennetlerden, meleklerden, peygamberlerden, Âdemoğullarından, ümmetlerden, günlerden ve aylardan seçmede bulunduğunu belirtmektedir. (İbn Kayyım, *Zâdu'l Meâd*, c. 1, 39-62) Bu şekilde ilâhî realitenin içinde kalınarak konunun düşünülmesi sağlanmaktadır. Bu tarz bir düşünme sisteminde “profan” kavramının ifade ettiği anlam ilkinden çok farklıdır. İlkinde “ilâhî” olanla “profan” ayrık, paralel iki düşünce iken, ikincisinde hiyerarşik bütünlüğe sahip tek düşüncedir. (Gazalî, *İhyâ*, c.1, 217)

Aynı şekilde bu üç alanda bakış açısı bozulmadan da İslam algısı bozulmaz. Konunun ana çerçevesi ulûhiyet ve nübüvvet esasına dayanmaktadır. Konu bir bütün olmakla beraber ulûhiyet inanç kısmını, nübüvvet ise sosyal hayat kısmını ilgilendirmektedir denebilir. Daha yalın bir ifadeyle konu felsefe ve tecrübî/bilimsel bilgi disiplinlerini de kapsamaktadır.

Varlığı idrak etmenin aklî ve naklî yönü vardır. Dolayısıyla varlık tasavvuru iki temel alanda şekillenmektedir. Felsefî metot varlığa dıştan-“tecrübî” bakarken, naklî metot varlık realitesine “içten” bakmaktadır. Kelam naklî metodu esas almakla beraber aklî metoda bîgane kalmamaktadır. Bu bakımdan konunun bütünlüğünün sağlanması için, varlık ve buna bağlı olarak düşünce ve bilgi konusunun ele alınması gerekir.

Varlık en geniş kapsamlı kavram olduğundan¹¹² düşüncenin ana mihverini oluşturmaktadır. Varlık mefhumu hem isim hem de fiil anlamını ifade eder.¹¹³ Aynı anlam “isim cümlesi” ile ifade edilebileceği gibi, “fiil cümlesi” ile de ifade edilebilir. Bununla beraber “varlık” daha çok isim olarak anlaşılmış, varlığın fiili durumu cevherin ilinekleleriyle ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır.¹¹⁴

Varlık tek başına bilgiyi zorunlu kılmaz; varlığı algılayabilecek bir şuurun da olması gerekir.¹¹⁵ Şuur sahibi varlık, varlığı algıladığında “âlim” vasfını kazanmaktadır. Şuur sisteminin “yapısı” varlığı algılama tarzını belirlemektedir.¹¹⁶ Varlık şuur dolayımından geçtikten sonra bilgi aşamasına geçtiğinden, şuurun epistemolojik sistemi ve kapasitesi bilinmeden var olanın olduğu gibi algılandığı ya da algılanmadığına dair bir şey söylenemez. Bu durumda her zaman, var olanla algılanan arasında bir mesafe kalmakta, var olanın varlığı ile “mahiyeti” çakışık olarak idrak edilememektedir.¹¹⁷ Kelâm âlimleri mümkün veya zorunlu ayırımına gitmeden varlıkla mahiyeti aynı kabul etmektedirler.¹¹⁸ Varlığı algılama ve buna bağlı olarak bilgi elde etme, şuur sahibi her

¹¹² Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, AÜİF Yay. Ankara 1968, 94

¹¹³ Ülken, *Varlık ve Oluş*, 104-105

¹¹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, İlken Yay. İstanbul 2000, 123

¹¹⁵ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 66; Adnan Ömerustaoğlu, *Bilgi KuramıKarl Popper'in Eleştirel Akılcılığı Üzerine*, 1. Basım, Araştırma Yay. İstanbul Mayıs 2004, 9

¹¹⁶ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 66-67

¹¹⁷ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, Kelam, 148-149.

¹¹⁸ İmam Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 117.

varlıkla ilgili olmakla beraber, felsefî düşüncenin fail unsuru insan olduğundan, insanî görüşler ve bilgiler konunun hareket noktasını oluşturmaktadır.¹¹⁹

Teolojik nitelikteki bir düşüncenin felsefî nitelik kazanamayacağı görüşü, alternatif görüşlere rağmen hâkim paradigma niteliğindedir. Bundan dolayı, varlık gibi felsefe ile ortak alanda görüşler ortaya koymuş kadîm düşüncelerin tezleri tartışmaya dâhil edilmelidir.¹²⁰ Teolojik düşünce ile felsefî düşüncenin ilişkisinin kavramsal çerçevesinin çizimi önemli, fakat oldukça zor ve karmaşıktır. Bu konuyu ele alan kişinin öncelikle “teoloji” ile neyi işaret etmek istediği açıklığa kavuşturulmalıdır. “Teoloji” olarak adlandırılan fenomenin bizzat felsefî bir düşünceyi ifade ediyor olması imkân dâhilindedir.¹²¹

Cevher anlayışına dayalı düşünce, felsefenin temelidir, ancak özellikle son çağlarda ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur.¹²² Bu dönemin bazı filozofları metafizik kavramların içinin muhteva olarak boş olduklarını ileri sürerek felsefeyi bu kavramlardan temizlemeyi amaç edinmişlerdir. Son dönemlerdeki bu metafizik karşıtı yaklaşımlar felsefeyi bilimsel sahaya çekme çabaları olarak değerlendirilebilir.¹²³ Bu konu bir açıdan kavramsallaştırmayla ilgili olup kelimelerin/kavramların anlam delaletleriyle ilgili bir sorundur.

Varlıkların tümel ve tikel isimlendirilmesini bir metafor ile şöyle ortaya koymak mümkündür. On birim uzunluğundaki bir ipin üç eşit parçaya bölünmesi imkân dâhilindedir. Fakat matematiksel olarak bir parçasının isimlendirilmesi mümkün değildir. Ancak bu parçanın üç birimden az, dört birimden çok olmadığı kesindir. Bu, bilgide teorik olanla pratik olanın farklı ancak içkin olduğunun bir ifadesidir.¹²⁴ Tümel ile ilgili olarak söylenebilecek diğer bir husus şudur. Nesnelerden hareketle yapılacak soyutlamalar, ortak özellikler üzerinden yapılabileceği gibi, farklı ve zıt özellikler üzerinden de yapılabilir.¹²⁵ Bu durumda tümel kavram, soyutlandığı nesnelerden bir açıdan uzaklaşmış, diğer açıdan soyutladığı nesnelere yakınlaşmış

¹¹⁹ Yener Öztürk, *Yeni Bir Yorumla İslâm İnanç Esasları*, 4. Baskı, Işık Yay., İstanbul 2013, 80-81.

¹²⁰ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 271-281

¹²¹ Mehmet Bayrakdar, *Bir Hristiyanlık Dogması Teslis*, 1. Basım, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, 72.

¹²² Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 153.

¹²³ Duralı, *Felsefe- Bilim Nedir*, 80-81.

¹²⁴ Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, (1. Baskı), Dergâh Yay. İstanbul 2015, 57.

¹²⁵ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 34.

olmaktadır. Aynı nesnelerden hareketle, “her şeye benzeyen” ile “hiçbir şeye benzemeyen” anlamında tümel kavram üretilmiş olmaktadır. Bu çerçevede insana ait dil, varlık çözümlemesinde prensip olarak “problem çözen” konumundadır. Ancak aynı zamanda problem çözemeyen/çıkarıcı özelliğini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Nebevî bilginin algılanamaması bilginin bütünlüğünü bozar, bilgi için farklı sıfatlar ihdas etme zorunluluğunu ortaya çıkarır. İlk ihdas edilen/edilebilecek iki sıfat, “ilâhî” ve “beşerî” kavramlarıdır. Bu iki kavram hem dini çağrıştırmakta, hem de insana bir alan açmaktadır. Dolayısıyla bu tarz bir ayırım bir ölçüde yaygınlık kazanmasına ve ifade ettiği anlama bağlı olarak meşrûiyet zemini bulmaktadır. Bu ayırım pedagojik bir maksatla yapılır ve bunun farkında olunursa bir sakınca doğurmayabilir. Ancak bu şekildeki ayırım epistemolojik/ontolojik bir ayırım olarak anlaşılırsa büyük problemler ortaya çıkarabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

PROBLEMATİĞİN TESPİTİ

1.1. BİLİMSEL VE SOSYAL ALANDA PROBLEMATİĞİN TESPİTİ

1.1.1. Bilimsel Alanda Problematüğün Tespiti

İslam düşüncesi tabiri üst çatı kavram olduğundan bütün düşünce disiplinleriyle ilişkilidir. Bundan dolayı üst düşüncenin temel ayrışma çizgisinin görülmesi gerekir. Realiteye içten ve dıştan olmak üzere temelde iki yaklaşım biçimi kabul edilebilir.¹²⁶ İnsan kendinden hareketle realiteyi tanımlayabileceği gibi, “dışarıdan” hareketle de aynı şeyi yapabilir. Düşünce tarihinde bu konu evren merkezli ve insan merkezli felsefe olarak tanımlanmıştır. Bu durum bir bakıma düaliteyi andırmaktadır. İslam düşüncesi tevhid anlayışıyla bu düaliteyi ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Bu konu kelamın temel meselelerindendir. Kelamın doğru anlaşılabilmesi arka-plan niteliğindeki bu düalitenin tartışılmasını gerekli kılmaktadır.

Bilimsel düşünce son dönemlere kadar felsefe sistemiği içinde idi. Ancak iç epistemolojik kırılma sonucu bilimsel düşünce, kaynağını inkâr etme pahasına kendisini otonom bir disiplin olarak öne sürdü. Dolayısıyla bilimsel düşünce, felsefî kökleri olan bir düşünce biçimidir. Günümüz itibarıyla “felsefeden bilim” skâlası “bilimden felsefeye” evrilmiştir. Bundan dolayı temelde felsefî olan bir konunun pedagojik sebeplerle bilimsel zeminde ele alınması gerekmektedir.

“Bilimsel düşünce” ifadesi son dönemlerin adeta sihirli bir kavramıdır. Bu ifadeyle adlandırılan bir düşünceyi ya da olguyu öyle kolay bir şekilde değerlendirmeye tabi tutmak mümkün değildir.¹²⁷

Kelimeler ve kavramlar teşekkül ettikleri toplumun psiko-sosyal yapısını yansıttıklarından dolayı, her zaman toplumsal değişimle paralel bir şekilde anlam

¹²⁶ Kâmiran Birand, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, AÜİFY, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1960, 32.

¹²⁷ Demir, *Bilim Felsefesi*, 13-14.

genişlemelerine ve daralmalarına, hatta anlam kaymalarına uğrayabilirler.¹²⁸ Doğru kavramların içine yanlış anlamların yerleştirilmesi her zaman mümkündür. Aynı şekilde yanlış olarak algılanan bazı kavramların içinde doğru bilgilerin saklı kalmış olması da imkân dâhilindedir.¹²⁹

Bilimin mahiyetini algılamak için, teşekkül ettiği coğrafyayı ve tarihi şartları göz önünde tutmak gerekir. Bilgi disiplinleri ilk önce bir “bebek” gibi isimsiz doğarlar. Sonradan siyasi, sosyal ve diğer toplumsal unsurların organizasyonu ile adlandırılırlar. Bu açıdan, her bilgi organizasyonu kültürel özellik taşımaktadır. Bütün insanlara hitap etmesi bakımından “evrensel” olarak kabul edilse de, bir bütün olarak ele alındığında “mahalli” karaktere sahiptir.¹³⁰

Bilimsel düşünce tabiat olayları arasında bir kategorizasyon yapmakta ve süreklilik arzeden olayları konu olarak kabul edebilmektedir. Çünkü ancak bunları deney ve gözleme tabi tutabilir. Ayrıca bir tabiat olayının deney ve gözleme tabi tutulma zorunluluğunun olması, tabiat olayları ile mantık arasında bire bir ilişkinin olmadığını göstermektedir. Bir tabiat olayının etüdünü yapmak için sadece mantığın yeterli görülmemesi, içten içe evren ile logos¹³¹ arasında doğrudan paralelliğin “olmadığının” kabul edildiği anlamına gelmektedir.¹³²

Bilimsel düşüncenin belki de en tehlikeli olan tarafı, bilime ait olmayan unsurları bilimsel metotla ele alma eğilimine girmesidir. Bu tarz indirgemeci/tümevarımcı bir analogi formel olarak doğru gibi görünse de, içerisinde çok derin çelişkileri barındırmaktadır. Tabiat olaylarının olgusal çerçevesinin çizilmesi ve tikel olaylardan genelleme yapılması bizzat bilim felsefesinin tartışmalı alanına girmektedir.¹³³

Bilginin oluşumunu nesneler dünyasından bağımsız olarak, özneye ağırlık vererek anlarsak, rasyonalizme, nesneler dünyasının öznenen bağımsız gerçekliğe sahip olduğunu kabul edersek realizme varmış oluruz. Bilimin sınırlarını oluşturan olgusal alanda “realizm” ile “rasyonalizm” iç içedir.

¹²⁸ Örneğin, günümüzde “hoca” lafzı en üst derecede “dinî” anlam içeriğine sahiptir. Oysa ilk ortaya çıkışındaki anlamları doğrudan günümüzdeki anlamı yansıtmamaktadır. (*DİA*, “Hoca”, TDV, *İslam Ansiklopedisi*, c. 18, TDV Yay. İstanbul 1998.)

¹²⁹ Fred Glastone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, (Trc. Nejat Muallimoğlu), MÜİFVY. İstanbul 1995, 20.

¹³⁰ Demir, *Bilim Felsefesi*, 150-152.

¹³¹ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 124

¹³² Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, (3. Basım), İnkılâp Yay., İstanbul 2003, 56-57.

¹³³ Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 25-26.

Bilim ile felsefenin ortak alanlarından biri “nedensellik” konusudur. Felsefe düşünce sisteminde determinizm her olayın bir başka olayın nedeni olduğunu savunmaktadır. Bu bakımdan felsefede determinist görüş, bilimsel içerikli değil; din/metafizik içeriklidir.¹³⁴ Bilimdeki nedensellik sadece deney ve gözleme dayalı olgusal alan olup, felsefedeki determinizm anlayışından kısmen farklıdır. Bilim, nedenselliği bütün varlık dünyasına teşmil etmez; sadece kendi alanıyla sınırlı tutar. Felsefî nitelikli determinizm ile bilimsel alandaki nedenselliğin birbirinden farklı olması, bütün evrene teşmil edilebilecek bir bilimsel yasanın elde edilemeyeceğinin kanıtıdır.¹³⁵

Bir bütün olarak ele alındığında evrenin kozmolojik düzeni beşerî anlamda rasyonel bir bilgi ile ifade edilemez. Çünkü evrende belli ölçüde “kaosun” var olduğu gözlenebilen bir husustur. En azından evrende insanın kaos olarak algılayacağı durumlar/alanlar vardır. Kaos olarak algılanan bir alanda mutlak rasyonel bir yorum mümkün değildir. Evrende bilimsel anlamda bir kaosun olmadığını iddia etmek, bilimin bütün evreni açıklayabilecek metoda sahip olduğunu iddia etmekle aynıdır. Evrendeki kozmolojik düzen anlayışı bilimin değil, “imanın” konusudur. İman olmadan, sadece bilimsel bakış açısıyla evrendeki düzenin rasyonel bir düzen olduğunu ileri sürmek mümkün değildir.¹³⁶

Bilimsel düşüncenin özelliklerinden bir diğeri, her şeyi ölçülebilir niteliğe sokma eğiliminde olmasıdır.¹³⁷ Ölçülemeyen bir olgunun “bilime” konu olması mümkün değildir. Bu tutum bir ölçüde anlayışla karşılanabilir; yeter ki ölçülemeyen alan marjinalize edilmesin.¹³⁸

Orta Çağ’da batı dünyasında teoloji ile bilim arasındaki şiddetli mücadele bilinen bir husustur. Hristiyanlığın neo-platonist yorumu ile o günün bilimi arasındaki anlaşmazlık temelde epistemolojik alanda cereyan etmekte idi. Kabaca söylemek gerekirse, orta çağda egemen olan Hristiyanlığın felsefî yorumuyla bilim arasında epistemolojik köprü kurulamıyordu. Bir başka ifadeyle, ilâhî olanla beşerî olan arasında sağlıklı ilişki temellendirilemiyordu. İlâhî alanın beşerî alanı yok edeceği, buna karşıt

¹³⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 132.

¹³⁵ Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 26-28.

¹³⁶ Sadık Kılıç, *Tabiattaki Metafizik ve Guenon’un Doğu Metafiziği*, Akçağ Yay, Ankara 1995, 20-21.

¹³⁷ Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 22.

¹³⁸ E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, MEBY. İstanbul 1997, 87-88, 271-273.

olarak beşerî alanın da ilâhî alanı ortadan kaldıracak şekilde karşılıklı endişeler vardı. İki disiplin arasında oldukça gergin bir ilişki söz konusuydu.¹³⁹

Batıdaki bu epistemolojik kavga zamanla iki zıt çekim alanı oluşturdu. “Dindar” olmayı seçenler, kendi algılayışlarıyla “ilâhî” alanı tercih ederken, karşıt olanlar “beşerî” alanı, yani bilimsel alanı tercih etmek zorunda kaldılar. Orta çağ hristiyan dünyasında karşıt iki zeminde gelişen bu kavga, zamanla ara alanlarda dinî ve felsefî olarak adlandırılan mezheplerin ve felsefî okulların ortaya çıkmasına yol açtı. Protestanlık ve “siyasi/sosyal sekülerizm” bu gelişmelere örnek olarak verilebilir. Beşerîlik-ilâhîlik arasındaki mücadele “akıl” ekseninde yapılmıştır. Akıl hem beşerî hem ilâhî alanda belirleyici-yönlendirici olmuştur. “Aklî dinin” adı Protestanlık, “aklî beşerîliğin/dünyanın” adı da sekülerizm olmuştur.¹⁴⁰

Genel algılama olarak sekülerizm ilâhî alan-bilimsel alan savaşında bilimsel alanı savunanların organizasyonu, Protestanlık ise ilâhî alanı tutanların organizasyonu olarak ele alınabilir. Ancak sekülerizm ve Pretestanlığı birbirinden bağımsız beşerî ve ilâhî alan olarak telakki etmek büyük bir çelişkiyi beraberinde getirmiştir.

İlk problem ilâhî olan beşerî olan şeklinde ortaya çıkan yapay problemdir. İslam düşüncesinde/realitede prensip olarak ilâhî alan beşerî alan şeklinde bir ayrım yoktur.¹⁴¹ İlahî alan beşerî alan ayrışmasının epistemolojik kaynağı neo-platonist hristiyan teolojisidir. Bu teoloji bütüncü bir epistemoloji ortaya koyamadığı için ayrışmanın önüne geçemedi. Hristiyanlık bu epistemolojik ayrışmayı kabul etti; ilâhî alan ile beşerî alanı iki otonom alan olarak içselleştirdi. Hristiyan teolojisinin yabancı olduğu “çelişik yapı” bilim felsefesine taşındı.¹⁴²

Orta çağ hristiyan teolojisinden kalma ilâhî alan beşerî alan şeklindeki ayrım, yeni dönemde en çok bilimlerin sınıflandırılmasında kendini göstermiştir. İslam dünyasında tarih boyunca birçok sınıflandırma yapılmıştır. Ancak genel eğilim olarak

¹³⁹ Ali Bulaç, *Din-Felsefe Vahiy-Akıl*, 332-333.

¹⁴⁰ Paul Hazard, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme*, (Trc. Erol Güngör), 109-112; Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 44-45.

¹⁴¹ Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 87-88.

¹⁴² Bulaç, *Din-Felsefe Vahiy-Akıl*, 291-292.

hepsinde bütünlük hâkimdir. Bilimler arasında hiyerarşik ayırım yapılmış, hiçbir sınıflandırma ilâhî-beşerî ayırma dayalı ontolojik alan farkına oturtulmamıştır.¹⁴³

Ancak, ilâhî alan beşerî alan şeklinde ayırım yapıp batı dünyasına ait bilim sistemi olduğu gibi İslam dünyasına taşınınca bilimlerde sınıflandırma problemi ortaya çıktı. Bilimlerin hangi epistemolojik yapıya göre sınıflandırılacağı hususu temel bir sorundur. Çünkü düşünce hayatı ve sosyal organizasyonlar bu sınıflandırma üzerine yükselmektedir.

İslam tarihinde ilimler tasnifinde hiyerarşik tek bir sistem kullanılmıştır. Felsefî eğilimli tasnif hiyerarşinin başına “felsefî” bilgiyi koyarken, şer’î tasnif hiyerarşinin başına “şer’î/vahyî” bilgiyi yerleştirmiştir. Son dönem İslam dünyasında bilgilerin sınıflandırılmasında temel sorun, çeşitli bilgi türlerinin indirgeme yoluyla vahyî bilgi ile ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği sorunudur.¹⁴⁴ Necati Öner günümüzde ilimlerin şu şekilde sınıflandırıldığını belirtmektedir:

“A.Temel Bilimler

1. Saf akli veya Biçimsel Bilimler: Matematik, Mantık,
2. Doğa Bilimleri: Astronomi, Fizik, Kimya, Biyoloji, Psikoloji,
3. Beşerî veya Manevî Bilimler: Sosyoloji, Tarih, Dil Bilimleri

Bu temel bilimlere dayalı olarak

B.Uygulamalı Bilimler ise

1. İstatistik
2. Mühendislik, Tıp, Veterinerlik, Eczacılık, Tarım ile ilgili bilimler
3. Hukuk, Ekonomi Politika, Eğitimle ilgili bilimlerdir.”¹⁴⁵

Bu sınıflandırmada manevi bilimler sosyoloji, tarih ve dil bilimleriyle sınırlı tutulduğundan, dolaylı olarak vahyedilmiş bilgiye dayalı bilimlere yer verilmemiş olmakta, böyle bir sınıflandırmanın, evrensel düzeyde epistemolojik bütünlük sağlayacağı varsayımı öne çıkmaktadır. Bu sınıflandırmada neo-platonist Hristiyanlığa

¹⁴³ Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 1. Baskı, İnsan Yay. İstanbul 2012, 277.

¹⁴⁴ Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 278-284.

¹⁴⁵ Öner, *Bilginin Serüveni*, 80; Nicolai Hartman’ın ontolojisine göre bilimlerin sınıflandırılması şu şekildedir: 1. Fiziksel-maddesel bilimler. 2. Biyolojik bilimler. 3. Psikolojik bilimler. 4. Manevi bilimler (İnsan davranışları, başarıları). 5. Felsefî bilimler. (Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 44.

dayalı ilâhî alan beşerî alan ayrışmasını görmek mümkündür. İlahî alana ait olarak görülen kısım bilgi şemasında yer almamaktadır. İlâhî alan/olan beşerî alana kalbedilmektedir.¹⁴⁶ Dinî alana ait olarak kabul edilen bilgi türü asıl bilgi olarak değil, “yan bilgi” türü olarak görülmekte, evrensel geçerliliği olan bilginin üretilmesinde gerekli bir bilgi türü olarak görülmemektedir.

Hiçbir beşerî bilgi türü kültürel ortamdan bağımsız değildir. Bütün kültürel unsurlar önemli olmakla beraber, en belirleyici olanı felsefî veya dinî ortamdır. Vahiy bilginin olmadığı sosyal ortamlardaki kültürel ortamı genel olarak felsefî kültürel ortam, dinin sosyal yapıda ağırlığını hissettirdiği ortamı da dinî kültürel ortam olarak değerlendirilebilir. Bu genel tanımlamanın ardından, dinî kültürel ortam ile felsefî kültürel ortamın bazen iç içe bir arada olabileceklerini söylemek gerekir.¹⁴⁷

Düşüncede ve sosyal hayatta beşerîleşme ile felsefîleşme arasında doğrudan bir ilişki vardır. Felsefî bilgi ile bilimsel bilgi birbirinden farklı olmakla beraber, tartıştığımız konu açısından bu farklılık bir anlam ifade etmemektedir. Bilimsel bilgi önceleri felsefî bilgi içerisinde değerlendirildiğinden tarihteki bilimsel bilgi dinî bilgi ilişkisini incelemekte bu husus göz önünde bulundurulmalıdır. Günümüzde din-felsefe ilişkisi daha çok metafizik zeminde ele alınmaktadır. Oysa ilk dönemlerde din-felsefe ilişkisi metafizik sahanın yanı sıra sosyal hayatı da kapsıyordu.¹⁴⁸

Eğer insan materyalist felsefenin tanımlamasıyla “tabiatın çocuğu” olarak kabul edilirse, beşerî olanın da dünya ile sınırlı seküler alan olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Ama insan Allah’ın yarattığı bir varlık olarak anlaşılırsa/tanımlanırsa, “beşerî olan” ilkinde olduğu gibi seküler alan olarak değerlendirilemez.

Bilimsel düşünceyi bilimin sınırlarında kalmak şartıyla olumlu bir düşünce şekli olarak görebiliriz. Bilimsel düşünceyi teorik olarak nesnel alanı tanımlama metodu olarak anlayabiliriz. Eğer bütün varlık alanlarını nesnel kabul edip bilimsel düşünce metodunu bütün alanlarda geçerli bir metot olarak anlarsak evrenin “manipülasyonu” söz konusu olabilir. Bilimsel düşünme metodu bütün âlemi nesnel olarak görmeme/anlamama şartıyla nesnel olan kısmında bilgi üretebilir. Ancak mantıksal indirgeme ile bütün âlemi nesnel olarak algılsa iki açıdan hataya düşülmüş olur: İlk

¹⁴⁶ E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, 87.

¹⁴⁷ Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 64.

¹⁴⁸ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, 50.

olarak, nesnel olmayan bir alanı nesnel kabul etmekle metoduna aykırı davranmış olur. Bir anlamda kendi bakış açısına göre sanal bir alan ihdas etmiş olur. İkinci olarak, bütün âlemi nesnel kabul etmekle ister istemez dinî bir forma girme durumuyla karşı karşıya kalmış olur. Çünkü bütün âlem hakkında tespitte bulunma dinî bir tez ileri sürmeyle aynıdır. Bilimsel zeminde ortaya çıkmış pozitivistizmin zamanla “dinî” karaktere bürünmek zorunda kalması bunun bir ifadesidir.¹⁴⁹

Pozitivizmin bu durumundan ders alınarak, bilimsel metodun kendi sınırları içerisinde kalması sağlanabilir mi? Bu soru önemli bir sorudur; aynı zamanda önemli bir sorundur. Bu konu iradenin bölünme kabul edip etmeyeceği konusuna götürmektedir. İradî eylem harekete geçiren eylem olarak anlaşılabileceği gibi, sürekliliği sağlayan eylem olarak da değerlendirilebilir.¹⁵⁰ Dolayısıyla kozmik sosyal süreçlerden dönülüp dönülemediği konusu, kelâmdaki kazâ-kader tartışmalarına götürür. Bu hususta somut bilimsel sonuçlara gitmenin mümkün olmadığını söylemek gerekir.

Bu ilişkinin nasıl olduğu tezin sınırları dışındadır. Ancak şu kadarını söylemek gerekir; ilâhî olanı yok saymak bile aslında ilâhî olanla beşerî olan arasındaki bir ilişki türüdür. İnsan ilâhî olanı görmese ya da göremese de davranışlarının ilâhî sonuçlarını önünde hazır bulduğundan reel olarak ilişki sürmektedir denebilir.

Dinden bağımsız bilim metodunun belli bir süreden sonra kendi sınırları içerisinde kalması zordur. Bir süre sonra bilim gayb alanını nesneleştirerek/nesnelleştirerek “dinîleşme” eğilimine girmektedir. Bu durum zihinsel süreçle ilgili olup kontrol edilebilir değildir. Bundan dolayı bu diyalogun önünde durmak mümkün değildir. İnsanın kontrol edemediği bu durum ilâhî kudretin tasarrufunda olup insanın buraya nüfuz etmesi mümkün görünmemektedir. İlahî kudretle ilişkili olan bu hususu, Hegel’in tarihe egemen belirleyici/yönlendirici güç olarak kabul ettiği “ilâhî akıl/tin”¹⁵¹ ile aynı tutmamak gerekir. İnsan/müslüman buradaki diyalogu durduramamakla beraber, diyaloga katılabilmektedir.¹⁵²

¹⁴⁹ E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, 49-50.

¹⁵⁰ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 136.

¹⁵¹ Şener Aksu, *Hegel ve Tarih Felsefesi*, Anı Yay. Ankara 2006, 75.

¹⁵² Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 38-39; E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, 392-393.

Bu diyaloga aktif olarak katılabilmek/katıldığıнын farkında olmak için, ilâhî sorumluluğu üstlenmiş olmak gerekmektedir. İlahî sorumluluğu üstlenmeyen insan bu diyaloga ancak “pasif” olarak katılabilir. İnsan pasif katılımıyla, yaptıkları ile ortaya çıkan durumu doğrudan kendisiyle ilişkili olarak zannetmektedir. Halbuki insanın yaptıklarına “paralel” durumu ortaya çıkaran ilâhî kudrettir.¹⁵³

İslamdaki tevhid anlayışı öncelikle Allah’a imana dayandığından evveleminde gayb alanının kabul edilmiş olması gerekmektedir. Allah’a inanan kişi çerçevesi ne olursa olsun, Allah’a ait bir tasarruf alanının/tarzının olduğunu kabul etmiş olur. Burada iki türlü ilişkiden bahsedilebilir: 1. Allah sadece gayb alanında tasarruf sahibidir. 2. Allah her iki alanda tasarruf sahibidir. İslamdaki tevhid anlayışı Allah’ın (c.c) gayb ve şehadet âleminin Rabbi olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu temel husus kabul edildikten sonra geriye, Allah’ın(c.c) tasarrufunun niteliği üzerine tartışma kalmaktadır. Bu tartışma önemli olmakla beraber ikinci derecede bir tartışmadır.¹⁵⁴

Allah’ın (c.c) her iki âlemdeki tasarruf şekli aynı mıdır, yoksa farklı mıdır? sorusu konuya ışık tutması açısından önemlidir. Eğer gayb ve şehadet âleminde Allah’ın aynı tarz tasarrufta bulunduğu söylenirse, her iki âlem arasında bir aynılık varsayıldığından ikisi arasında bir ilişki kurulamayabilir. Ancak Allah’ın “birçok” yaratmaya kadir olduğu,¹⁵⁵ buna bağlı olarak değişik tarzlarda tasarruf kudretinde olduğu biliniyor, gayb âlemindeki tasarrufuyla şehadet âlemindeki tasarrufunun aynı tarzda olması gerekmez.

Allah’ın farklı tarzlarda tasarruf gücüne sahip olduğu anlaşılınca, insan tarafından gözlemlenebilen bilimsel alandaki tasarrufların ilâhî kudretin dışında görülmesi düşünülemez.

İslam, insana nispetle hem şehadet ve gayb âleminin farklı olduğunu kabul etmekte, hem de tek ilâhî kudretin tasarrufunda olduğunu belirtmektedir. Hiçbir metafizik doktrin varlık üzerine bu kadar açık ve berrak tespitte bulunamaz.

¹⁵³ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 184.

¹⁵⁴ Gazâlî, *Mearicu’l-Kuds(Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, Trc. Serkan Özburun, İnsan Yay. İstanbul 1998, 144-145.

¹⁵⁵ Yazır, *Hak Dini*, V, 3074.

1.1.2. Müsbet Bilimlerde Beşerîlik-İlahîlik Düşünces

Genel kabule göre, tabiat bilimleri ve beşerî bilimler şeklinde bir ayırım yapılmaktadır. İsminden de anlaşılacağı üzere, tabiat bilimleri tabiattaki yasaları, beşerî bilimler de insan ve topluma dair yasaları ele almaktadır.¹⁵⁶ Hatta beşerî bilimlerin “bilim” olma niteliğine sahip olup olmadığı tartışılan konular arasındadır.¹⁵⁷

İbn Sinâ’ya göre bilgi, tasavvur ya da tasdiktir.¹⁵⁸ Farabî bilgiyi, insandan bağımsız olarak varlıkların mevcudiyetiyle ilgili akılda kesin hükmün oluşması olarak tanımlamaktadır. Kindî eşyanın hakikatleri ile beraber kavranması faaliyeti şeklinde tarif etmektedir. İhvan-ı safa bilgiyi bilinenin bilenin zihninde formunun oluşması şeklinde tarif etmektedir.¹⁵⁹ Seyyid Şerif Cürcani de bilgiyi düşüncenin gerçeğe tam olarak uygun olması şeklinde tarif etmektedir.¹⁶⁰

Verilen birkaç tanımdan anlaşılacağı üzere bilgi varlıkla ilgili bir tanımlamadır. Varlık anlayışı ile bilgi teorisi arasında doğrudan ilişki vardır. Varlığı idrak etme biçimi doğrudan bilgiyi hem yöntem hem de içerik bakımından belirleyici olmaktadır. Varlık gerçek şekliyle idrak ediliyorsa elde edilen bilgi de gerçek olmak durumundadır. Varlığı “sanal” bir gerçeklik olarak algılayan zihin bu varlığa dayalı bilgiyi de de sanal olarak kabul etmek zorundadır. Varlık sadece maddi gerçeklik olarak idrak ediliyorsa aynı şekilde elde edilen bilgi de değer yönüyle maddi nitelikte bir bilgi olmalıdır. Varlık “manevi” olarak anlaşılıyorsa elde edilen bilgi de doğal olarak manevi nitelikte olmalıdır.

Örnek olarak verilen tanımlardan anlaşılacağı üzere bilgi, var olanın zihindeki resmidir. Resmin ne ölçüde asla ait olduğu, ne ölçüde varlığı yansıtabileceği konusu temel meseledir. Verilen bilgi tanımları bir yandan problemleri çözerken, diğer yandan bir takım problemleri de beraberinde getirmektedir. Yani varlık gerçek olarak idrak edilemediği halde gerçek olarak idrak edildiği sanılıyorsa, sonuçta doğru zannedilen yanlış bir bilgi elde edilmiş olur. Aynı şekilde, manevi niteliği olan varlık sadece maddi nitelikli olarak idrak edilirse, yine sonuçta formel açıdan doğru olarak tanımlanmış

¹⁵⁶ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Yay. İstanbul 4014, 137.

¹⁵⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, 39.

¹⁵⁸ İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ*, Çevr. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006, 15-16.

¹⁵⁹ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 67-68.

¹⁶⁰ Cürcânî, *Ta’rîfât*, 156.

yanlış bilgi, en azından eksik bilgi elde edilmiş olur. Çünkü varlığın temel iki sıfatından biri diğerine kalbedilmiş olmaktadır.

Düşünme biçiminde mantığın değerden soyutlanıp soyutlanamayacağı önemli bir meseledir. Doğru düşünme, diğer bir ifadeyle “mantık” imana ait bir faaliyet midir, yoksa tamamen beşerî, bütün insanlarda ortak bir faaliyet midir? Diğer bir ifadeyle “doğru düşünen” insanın iman etmeye ihtiyacı var mıdır? Doğru düşünme ile imana dayalı düşünme arasındaki ilişki ne olabilir?

Bilim, tarihi süreçte aşamalı bir gelişme göstermiştir. İnsanlığın tarihi hangi minvalde ele alınırsa bilimsel gelişmelerin niteliği o yönde değer kazanır. Bir anlamda bilimsel gelişmeler, değer açısından tarih felsefesinin dışında ele alınamaz.¹⁶¹

Bilim insanlığın ortak birikimi olduğundan bilime hangi açıdan tarihi değer biçmek gerekir? Diğer bir ifadeyle günümüzdeki bilim mirasında en çok pay sahibi olan kimdir? Bu konuda ideolojik sonuçlar için, tarihi değişik okuma biçimleriyle yeterli veri elde edilebilir!

Bilim/tecrübe her zaman önemini korumuştur. Çünkü doğrudan insanın “menfaatıyla” ilgilidir. Bilim temelde bir zihniyettir. Var olanların menşeyini konu edinmez, sadece varlığın fenomenal yönüyle ilgilenir.¹⁶² Bir disiplin şeklinde ortaya konmadan da hayatta karşılığı vardı/vardır.

İslam düşüncesinde şer’î ilimler şer’î olmayan ilimler; aklî ilimler, şer’î ilimler; dünyevî ilimler, uhrevî ilimler şeklindeki sınıflandırmalarda bazı farklılıklar olsa da, temel anlayış olarak beşerî adlandırılan ilimler şer’î ilimlerin ya mütemmimi ya da tefsiri hükmünde kabul edilmiş; değer olarak farklı görülmüş olmakla beraber aynı varlık realitesinin medlûlu olarak değerlendirilmiştir.

Varlık alanında değerler derecelendirilmezse düşünme faaliyeti gerçekleşemez. Etrafımıza baktığımızda ister istemez öznel ve nesnel olarak varlıkları bir hiyerarşiye tabi tutarız. Ontoloji diliyle, arazlar çeşitli olmadan varlıkta çeşitlilik olamaz/anlaşılamaz. Varlıkta çeşitlilik olmayınca varlıkların ilişkilendirilmesi ve hükme gidilmesi imkân dâhilinde olamaz.

¹⁶¹ Elibol, *İnsanlığın Tarihi Üzerine*, 103-104; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler Gerçekler*, (2. Baskı), Trc. Ahmet Özel, İz Yay. İstanbul 2003, 111.

¹⁶² Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 21-23; Demir, *Bilim Felsefesi*, 141-142.

Bir kelimenin veya kavramın delalet sınırı kontrolsüz bir şekilde genişletilirse anlamı buharlaşabilir. Onun için farklı kavramlara ve kelimelere ihtiyaç vardır. Bilim belli metotla varlığı belli açıdan okuma dilidir. Bilim varlığı okuyabilmek için kendi içinde ne kadar kuşatıcı bir dil geliştirebilirse o ölçüde başarılı olur. Geniş bir kavram olarak kullanmak suretiyle bilimin delalet sınırları çok ileri götürülürse kendisi yok olabilir. Bilimin yok olması varlığın belli bakış açısıyla okunmasının imkânını ortadan kaldırır.¹⁶³

Çağdaş ve geçmiş dönemde bir yandan bilim diliyle bilimsel felsefe yapmanın imkânları aranmış, diğer yandan metafizik alan inkar edilmiş, bir yandan da spekülative bir metafizik alan ihdas edilme yoluna gidilmiştir.¹⁶⁴ Ancak felsefe, metodu gereği bu yaklaşımları bir problem olarak görmemiştir.¹⁶⁵

İnsana ait hiçbir faaliyet insana atfedilen değerden ayrı ele alınamaz. Bilim insanla beraber teşekkül eden bir faaliyettir. İnsan kendini nerede tanımlıyorsa bilim de değer olarak o yerdedir. İnsan tarih sahnesine çıkmamış olsaydı bilimden söz edilemezdi. Antik yunan döneminde insan doğa ile beraber ele alındığından bilim doğa felsefesinin içerisinde değerlendirilmiş, dolayısıyla bilim gerçek anlamda manevi nitelikte görülmemiştir. Örtülü olarak hermetik bazı izler taşısa da tutarlı bir manevi zemini yakaladığı söylenemez.¹⁶⁶

Bir dönemin inancıyla bilimsel icatları arasında doğrudan bir ilişki kurmak doğru değildir. Hristiyanlığın hâkim olduğu batı dünyasında rönesansdan, özellikle aydınlanmadan sonra bilimsel icatlarda önemli artışlar olmuştur. Aynı Hristiyanlık, önceki dönemlerde bu atılımı yapamamıştır. Üstelik önemli bilimsel atılımlar batının belli coğrafyalarında gerçekleşmiş, Hristiyanlığın hâkim olduğu bütün coğrafyalarda aynı ölçüde gelişme olmamıştır.

Müslümanlığın hâkim olduğu coğrafyalar için de tersinden aynı şeyi söyleyebiliriz. Bu bakımdan bilimsel gelişmelerin derecesini hareket noktası olarak o toplumun inancına değer biçmek hiç mantıklı bir değerlendirme değildir. İnsanların

¹⁶³ H. Poincare, *Bilimin Değeri*, Trc. Fethi Yücel, MEB Yay. İstanbul 1997, 218-219.

¹⁶⁴ Eş-Şuarâ, 26/225-226.

¹⁶⁵ Ülken, *Varlık ve Oluş*, 54.

¹⁶⁶ Weber, *Felsefe Tarihi*, 11; Bulaç, *Din-Felsefe Vahiy-Akıl*, 20.

“pozitif ön yargı” olarak adlandırabileceğimiz bu durumdan kaçınmaları oldukça zor olmakla beraber işin esasının böyle olduğunun bilinmesi gerekmektedir.

Bilimsel teoriler ile din arasındaki ilişkiler bir diğer önemli husustur. Özellikle aydınlanma olarak isimlendirilen dönemden sonra dinin bilimsel zemini bilimsel “teoremler”le test edilir hale gelmiştir. Bazı bilimsel teorilerin “teorem” olarak sunulması işin daha tehlikeli tarafını oluşturmaktadır. Bütün yanlışlık bilimsel yöntemin evrensel nitelikte anlaşılıp bütün ilimlere tatbik edilmesinden kaynaklanmaktadır. Geleneğe ve dine karşı olmada hiçbir epistemolojik tutarlılık aranması gereği görülmemiş/görülmemektedir. Geleneği ve dini hedef almanın gerekliliği matematiksel kesinlikte bir “görev” olarak anlaşıldığından, kimse işin ayrıntılarına girme gibi bir sorumluluğa girmemektedir.¹⁶⁷

Bir bilimsel teorinin yanlışlığının ortaya çıkması ortalama bir insanın ömrünü almaktadır. Sözde bu bilimsel teori, teorem olarak sunulduğunda insanın bütün manevi sermayesi beşerî bir iddianın kurbanı olabilmektedir. Çünkü insan bütün bilgi sistematüğini bu temel sözde teoremler üzerine kurmaktadır. Kur’an’ın ifadesiyle, insan dikkat etmediği, zamanın genel akışına kapıldığında ziyan içinde kalmaktadır. Nice bilime olağanüstü rol biçen, büyük beklenti içerisinde olanlar ölüp gittiler, ancak bazı bilimsel teorilerin hiç de onların zannettiği gibi olmadığı görüldü.¹⁶⁸ Burada kısmen yadırganan durum, teorilerin bizzat kendileri değil, bu teorilere biçilen “ideolojik” değerlerdir.

Descartes madde ve ruhu farklı ama aynı ölçüde var olan iki töz olarak görmektedir. Ona göre maddenin temel özelliği yer kaplamak, ruhun temel özelliği ise düşünmektir. Descartes madde ile ruhu birbirinden ayırarak paralel iki alan fikrini geliştirmiş, madde ile ruhu biri diğerine indirgenemez kabul ettiğinden, bir ölçüde seküler bilginin meşruiyetine kapı açmıştır.¹⁶⁹

Descartes’ın ontoloji teorisi formel açıdan bir ölçüde din ve bilimin ayrı ayrı bir arada olmasına imkân tanımaktadır. Ancak Descartes’ın ontoloji teorisi tutarsız olarak

¹⁶⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, 35-36.

¹⁶⁸ Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 128-129; Demir, *Bilim Felsefesi*, 62-63; Muhammed Kutup, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, (1. Baskı), Trc. Bekir Karlığa, İşaret Yay. İstanbul 1987, 316.

¹⁶⁹ Descartes, Renatus, *Meditations De Prima (Metafizik Üzerine Düşünceler)*, (1. Baskı), (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınlar, İstanbul 2013, 75; Bkz. Johnson, Derek, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çeviren. Burcu Yalçınkaya, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2015, 98-99.

kabul edilir, ya da tutarsızlığı bilimsel olarak açıklanabilirse sekülerizmin oturduğu zemin ortadan kalkar.

Seküler bilgi teorisinin bir bilgi teorisi olarak kendi içerisinde mantıkî yönden tutarlı olması imkân dâhilinde gözükmüyor. En azından Descarters'in ontolojisinde mükemmellik sıfatıyla tavsif edilen Tanrı fikri buna engel teşkil etmektedir. Çünkü paralel varlık anlayışında şu iki husus geçerli kabul edilmelidir. 1.Tanrı iki varlık alanını birbirinden ayrı, ilişkisiz olarak yaratmıştır.2. Her iki alan birbirinden bağımsız ise aynı yaratıcıya ait olmaları nasıl izah edilebilir.¹⁷⁰

Her iki alanı kendisine muhtaç olmayacak şekilde mükemmel şekilde yaratıp o şekilde bıraktığını bizzat tanrının söylemiş olması durumunda mantıksal olarak tutarlı bulunabilir. Fakat o zaman madde ve ruh âlemindeki ayrışmanın kaynağı “nass” olacağından sekülerizm dinî bir mezhep halini almış olur. Bu durumda sekülerizmin içi boşalır ve muhteva olarak anlamlandırma sorunu ortaya çıkar.

Bilimin, kendisi dinin metoduna girmezken dini kendi metoduyla algılama eğilimine girmesi bilimsel metot açısından çelişkilidir.¹⁷¹

Son dönemlerde batıda ortaya çıkan din bilimleri disiplini “dinî alanı”/İslam’ı sekülerize etme faaliyetinin önemli bir aşamasıdır denebilir.¹⁷² Din bilimleri disiplini, sosyal bilim metodunu uygulama eğiliminde olmuştur. Müsbet/doğa bilimlerin egemen olduğu dönemlerde, sosyal bilimler metodunu müsbet bilimlere dayandırma yoluna girdi/gitti. Sosyoloji epey bir süre “sosyal fizik” olarak algılandı.¹⁷³ Dolayısıyla din müspet ilmin metodik egemenliğine girme tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Bu problem günümüzde kısmen aşılmıştır denebilir. Sosyal bilimler müsbet ilim metodundan ayrı kendi metodunu geliştirmiştir; bu durum dini belli ölçüde müsbet/doğa bilimin katılığından kurtarmıştır denebilir.¹⁷⁴

Sosyal bilim metodu din bilimlerine manevra alanı açmış olmakla beraber, sonuçta şahadet alanını konu aldığından tam olarak din ilmini/vahyî bilgiyi

¹⁷⁰ Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 23.

¹⁷¹ H. Poincare, *Bilimin Değeri*, 228-229.

¹⁷² Waardenburg, *İslâm ve Din Bilimleri*, 25-30.

¹⁷³ Weber, *Felsefe Tarihi*, 399.

¹⁷⁴ Kâmiran Birand, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, A.Ü.İ.F.Y. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1960, 24-25.

tanımlayabilme gücünde olduğu söylenemez. Müsbet bilim olgusal alanla ilgilenmekte, sosyal bilim ise fenomenolojiyi hareket noktası seçmektedir.¹⁷⁵

Müsbet ilim metodu dine uygulandığında bilimi “sekülerleştirirken” insan kaynaklı sosyal bilim metodu dine uygulandığında da dini sekülerleştirmektedir. İster bilim ister din sekülerize edilsin ortak husus her ikisinde insanın temel belirleyici olmasıdır. Bilim “seküler bir din”, din de “seküler bir bilim” görünümü kazanmaktadır. Sonuç olarak seküler bilimin ve seküler dinin “tanrısı” sosyolojik olarak insandır. Bu çıkarım ideolojik bir tespit değil, mantıkî bir sonuçtur.¹⁷⁶

Bilim “dinsiz” olarak tanımlanabilecek toplumlarda da ortaya çıkabilmektedir. Haliyle ortaya çıkışı itibariyle doğrudan inançla ilişkilendirmek doğru değildir. Bu durumuyla bilim tamamen beşerîdir. Ancak varlığın arka planı sorgulanmaya başlandığında durum değişir. Bütün sorun şehadet âlemiyle gayb âleminin farkına varılabilmesidir. Gayb ile şehadet âleminin “temas” çizgisi aşıldıktan sonra konu problem olmaktan çıkmaktadır. Ama eşik niteliğindeki bu çizgi aşılamadığı sürece, bilimde ilâhîlik beşerîlik büyük bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. Konuyu tahlil etme bakımından “beşerî oluş”la “beşerî özerklik” farklı anlamda ele alınabilir. Beşerî olanın tekvinî irade kapsamında dinin kapsamında olduğu anlaşılır.

Gayb ve şehadet âlemi müstakil birer âlemdir. Her ikisi müstakil olduğundan her biri kendi içinde ontolojik bütünlüğe, buna bağlı olarak mantıkî tutarlılığa sahiptir. Ancak iki âlemin ilişkisiz olduğu söylenemez. Sadece şehadet âlemi bile müstakil olması dolayısıyla insan zihnine hitap edebilmektedir. Diğer bir deyişle şehadet âlemi tek başına bilimsel zihniyeti ortaya koyabilmektedir.

Şehadet âlemi nesnel bir gerçeklik olarak idrak edilebilir; ancak nesnel sınırlarda kalarak değer atfedilemez. Bu bakımdan gaybı idrak edemeyen zihnin bilime kutsiyet atfetmesi imkânsızdır. Bu şekilde idrak edilen bilgi varlıklar arasındaki kombinasyonel ilişkilere dayandırıldığından, bağlantılardan birinin diğerine bir üstünlüğü yoktur. Sadece seküler insana hitap edebilmesi yeterli olarak görülmekte ve bu özelliği bilimin evrensel oluşuna bir kanıt olarak sunulmaktadır.¹⁷⁷ Dolayısıyla bilginin kendi içerisinde

¹⁷⁵ Birand, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, 3-4.

¹⁷⁶ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 307-308.

¹⁷⁷ Adnan Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, 67.

bir hiyerarşisi oluşmamaktadır. Bilgi sadece ölçülebilir özelliğiyle ele alındığında bilgi “maddî yığıntı” haline gelir.¹⁷⁸

Bilgi ve buna bağlı bilimde hiyerarşik yapı önemli bir husustur. Hatta sadece hiyerarşik yapının bile belli ölçüde bilimi “kutsallaştırdığı” söylenebilir. Bu özelliğe sahip olan bilgi, kutsal olmasa bile “kutsal” olarak algılanabilir. Çünkü nitelik olarak bir üst bilgiye bağlı olan bilgi kutsal hükmündedir. İki bilgi arasında “sûri mantıksal” ilişkiye dayalı yeni bilgi “beşerî” iken, bunun dışındaki ilişkiye dayalı teşekkül eden bilgi “kutsal” niteliklidir denebilir. Örnek olarak, insanın kimyasal yollarla topraktan meydana geldiğini ileri süren bilgi/teori, “kimyasal yol” kavramı nasıl içeriklendirilirse içeriklendirilsin beşerî bir bilgidir. Buna karşın, yaratmanın ne olduğu idrak edilemese bile, insanın topraktan yaratıldığını bilmek kutsal bir bilgidir. Hasta olan birisinin beslenmesine dikkat etmesi hem beşerî hem kutsal bir eylem olarak görülebilir. İnsan beslenmeyi “aklî sebep” olarak anlıyorsa tedavi beşerî, “şer’î sebep” olarak anlıyorsa kutsal bir bilgi-eylemdir.¹⁷⁹

Kutsal bilim adlandırmasında evvelemirde bilimin kutsal olmadığı hareket noktası olarak kabul edilmiş olmaktadır. “Kutsal bilim” tamlaması pedagojik amaçlara matufen tarihsel olarak kullanılması uygun düşebilir; ancak bu ifadenin kavramsallaşması beraberinde bazı epistemolojik sorunları beraberinde getirir. Kutsal bilim tamlamasına atfedilen anlamın İslam düşüncesi bağlamında aslında sadece bilime atfedilmesi daha uygundur. Eğer bilim farklı açılarda tanımlanmak isteniyorsa, o tür tanımlamalar için bilime uygun sıfatlar bulunabilir. Bilgi sıfatsız olarak algılanmalı, ondan sonra çeşitliliğine vurgu yapmak için bazı sıfatlar kullanılabilir.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 186-187.

¹⁷⁹ Koby, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 51.

¹⁸⁰ İlimle ilgili hadislerde ilim lafzı tekil olarak kullanılmıştır. Enes b. Malik'in (r.a.) rivayet ettiğine göre: Allah Resulü (a.s.): "İlmin kaldırılması, cehlin kökleşmesi, içkinin içilmesi, zinanın açıktan yapılması Kıyamet âlâmetlerindendir." buyurmuştur. (Sahih-i Müslim'deki hadis numarası: 4824); Ebu Musa (r.a.)'dan Allah Resulü (a.s.) şöyle buyurdu, demiştir: "Şüphesiz Kıyametin kopmasından önce öyle günler vardır ki ilim kaldırılır ve cehalet iner. O günlerde herç çoğalır; herç adam öldürmedir." (Sahih-i Müslim'deki hadis numarası: 4826); Ebu Hureyre'nin (r.a.) naklettiğine göre: Allah Resulü (a.s.): "Zaman yaklaşacak, ilim alınacak, fitneler zuhur edecek. Aşırı cimrilik yerleşecek ve herç çoğalacaktır" buyurdu. Sahabeler: Herç nedir? dediler. Allah Resulü: "Öldürmektir" buyurdu. (Sahih-i Müslim'deki hadis numarası: 4827); Abdullah b. Amr b. As (r.a.) Allah Resulü'nün (a.s.) şöyle buyurduğunu işittiğini söylemiştir: "Şüphesiz Allah, ilmi insanlardan çekip almakla değil, âlimlerin ruhlarını kabzetmek suretiyle kaldıracaktır. Nihayet hiç bir âlim bırakmayınca insanlar kendilerine cahil bir takım kimseleri başkanlar edinirler. Bunlara sorulur, onlar da bilgisizce fetva verirler de hem kendileri saparlar, hem halkı saptırırlar." (Sahih-i Müslim'deki hadis numarası: 4828)

Lafız olarak ilâhî olmak İslam çerçevesinde Allah’a ait demektir. Beşerî olmak da insana ait demektir. Her müslüman, Allah’ın “muhalefetun lil havadis” sıfatı çerçevesinde her şeyin yaratıcısı olduğunu bilir. Bu açıdan ontoloji alanında bir problem olarak ilâhilik beşerîlik tartışması yoktur. Yaratılmış olan varlığa ait olgu ve olayların Allah’a nisbet edilip edilemeyeceği konusu ilâhilik beşerîlik ayrışmasına kapı açmaktadır. Çok yakından bakıldığında bunun da problem olarak görülmemesi gerekir. Çünkü varlıktan kaynaklanan olguların ister doğrudan Allah’tan olduğu kabul edilsin, ister bizzat varlığın kendisinden kaynaklandığı kabul edilsin, her iki durumda bilim ilâhilik/kutsallık vasfını kazanmaktadır.

Evrenin dayandığı kozmolojik düzen, Allah’tan olduğuna göre, bu düzenin açılımı olan bilimsel esasların da ilâhi nitelikte olması gerekir. Bu esasların insan eliyle ortaya çıkmış olması işin özünü değiştirmez.

Bilimsel esasların insan eliyle ortaya çıkmış olması, ereksel bir konu olup bilimi ilgilendirmemektedir. Bu açıdan bilimin profan olduğunu ileri sürmek bilimsel bir tespit olmayıp, inançla ilgili bir tespittir. Yani bilimin profan olduğunu ileri sürmek, bilimin ortaya çıkmasındaki bütün unsurların sadece insana dayandığını ileri sürmekle eş değerdir. Ancak konuyu lafızcı anlamın dar kalıplarına sokmamak için, sadece bilimin ortaya çıkışında insan unsuruna işaret etmek için insana ait anlamında profan sıfatının kullanılmasında bir sakınca görülmeyebilir. Ama profan sıfatını, hiçbir şekilde Allah’a ait olmayan anlamında kullanmak kesinlikle doğru değildir.

“Şeytan ilâhî bir varlıktır” sözü semantik olarak hem doğru hem de yanlış olarak değerlendirilebilir. Bu cümledeki aidiyeti ontolojik bir aidiyet olarak görmek mümkün değildir. Yani Şeytan ilâhî sıfatlara, özelliklere sahiptir denemez. Ama Şeytan ilâhî bir varlıktır sözünü Allah’a ait, Allah’ın yarattığı bir varlıktır anlamında kullanmak doğrudur; hatta gerekli olan doğru kullanım budur. “Şeytan ilâhî bir varlıktır” sözünü şüphesiz bir satanistle bir müslüman aynı çerçevede anlamaz. Bunun gibi, “bilim profandır” sözünün de zihindeki delaleti müslüman olanlarla olmayanlarda aynı değildir/olamaz.

Batıda bilim doğa felsefesinden ayrılıp özerkleşen bir disiplindir. Ait olduğu felsefî geleneğe bağlı olarak seküler eğilimlidir.¹⁸¹ Müslüman dünyada ise bilim temel niteliği itibarıyla seküler değildir. İslam dünyasında bilimin sekülerleşme sürecine girmesi bizzat kendi epistemolojik yapısıyla olmamış, bilimin metoduna uymayan epistemolojik zorlamalarla yapılmaya çalışılmıştır. İslam dünyasında bilimin sekülerleştirilmesi faaliyeti bizzat bir teori olmayıp, mevcut epistemolojik yapıyı değiştirmeye/yıkmaya yönelik karşıt bir teoridir. Bilimin sekülerleştirilmesi karşıt bir teori olarak yapılandığından bilimde ilâhîlik beşerîlik ilişkisinin ele alınışı hep “savaş”/diyalektik mantığıyla yapılmıştır.¹⁸²

İslam dünyasında bilimin sekülerleştirilme teorisi en iyimser ifadeyle “orta ölçekli” bir teori olup, tutarlı felsefî arka planı bulunmamaktadır. İslam dünyasında seküler bilim teorisi hangi açıdan ele alınırsa alınsın gideceği yer antik yunan bilgi geleneğidir. Bu gelenek tarih ve mekân olarak yerel olup, taşıdığı epistemolojik imkânlar itibarıyla evrensel değildir.

1.2. SOSYAL BİLİMLERDE PROBLEMATİĞİN TESPİTİ

1.2.1. Sosyal Bilimlerin Teorik Yapısı

Sosyal bilimler insanın insanla, insanın toplumla ve toplumun toplumla ilişkilerini inceleme konusu yapar.¹⁸³ Sosyal bilimler ele aldığı inceleme konusuna göre sosyoloji, psikoloji, antropoloji, ahlak, hukuk, siyaset ve eğitim gibi çeşitli disiplinlere ayrılmaktadır.

Sosyal bilimler insanı ve insanın kültürel türevlerini incelediğinden temelde insan davranışlarına dayanmaktadır. İnsanın sosyal bilimlere konu olan davranışları genel bir isimlendirme ile beşerî davranışlar olarak ele alınabilir. Sosyal bilimlerin normatif kısmı olan ahlâk, hukuk, siyaset ve eğitim de önem arzetmektedir. Çünkü sosyal bilimlerin ana disiplinlerinin hepsinin bir disiplin olarak doğrudan din bilimlerinde karşılığı olmasa da, bir zihniyet olarak karşılığı bulunmaktadır.

¹⁸¹ Bulaç, *Din-Felsefe Vahiy-Akıl*, 32-33.

¹⁸² Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, (1. Basım), Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 141-156.

¹⁸³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 403.

İslam sosyolojisinin din sosyolojisinden, İslam psikolojisinin din psikolojisinden, İslam ahlâkının din/dinî ahlaktan, İslam siyaset felsefesinin siyaset felsefesinden farkı nedir? sorusu öne çıkmaktadır. Kısaca “İslam sosyal bilimlerinin din bilimlerinden ve sosyal bilimlerden farkı hangi epistemolojik çerçevede ele alınmalıdır” sorusu stratejik bir soru olarak ortaya çıkmaktadır.

İnsana ait her hangi bir davranış nasıl ele alınabilir? İlk önce davranışın ne ölçüde gözlemlenebilir olduğuna bakmak icap eder. Gözlemlenemeyen bir davranış hakkında bir değerlendirme yapılamaz. İkinci olarak, gözlemlenemeyen davranışın ortak insan tabiatından hareketle “empâti” yoluyla anlaşılması sağlanabilir. Her iki görüşü savunan sosyal bilim teorileri vardır.¹⁸⁴

Sosyal bilim metot olarak akılcı, tecrübeci, tek sebep ve çok sebepli, içten ve dıştan bağdaştırıcı metotları seçmiştir. Sosyal olaylar tek bir paradigmaya göre izah edilemediğinden zorunlu olarak metot çeşitliliği ortaya çıkmıştır.¹⁸⁵

İnsanlar tarih boyunca sünnetullah gereği bir disiplin içerisinde yaşamışlardır. Ancak insan bu disiplini geç fark ettiğinden toplum bilim olarak sosyolojinin teşekkül etmesi son dönemlerin bilimsel bir faaliyetidir. Sosyoloji müsbet bilimlerin revaçta olduğu bir zamanda ortaya çıktığından, müspet bilim bu alanda da belirleyici olmuştur.

Doğa bilimleri naturalist anlayışın gereği olarak insanı tabiatın bir “eklemesi”/“uzantısı” kabul ettiğinden insanî bilimleri, müspet bilim paradigmasına göre ele aldı.¹⁸⁶ İmam Gazalî’nin yıllar önce bilimsel zihniyetle ilgili öngörüsü adeta gerçekleşmiş oldu. Gazali normal şartlarda bilimin İslam’a zararlı olamayacağını belirttikten sonra, bazı kimselerin popülist sebeplerle bilim dilini dine taşımaları sonucunda zararlı etkileri olabileceğini belirtir.¹⁸⁷

Pozitivist görüş cevherci varlık anlayışından esinlenerek sosyal bilimlerin nicel, nesnel, ölçülebilir, evrensel kesin bilgi olduğunu hareket noktası olarak kabul etmiştir.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Birand, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, 3-4.

¹⁸⁵ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, Fakülteler Matbaası, İstanbul 91-92.

¹⁸⁶ Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 214.

¹⁸⁷ İmam Gazalî, *İtikatta Ölçülü Olmak*, 24

¹⁸⁸ Adnan Ömerustaoglu, *Bilgi Kuramı, Karl Popper’in Eleştirel Akılcılığı Üzerine*, 13-14.

Sosyal bilimlerin her biri kendi gerçeklik alanını kurma metoduna sahip midir değil midir? Kendisini kurmakta yetkili gördüğü gerçeklik alanı sahiden gerçek bir alan mıdır, yoksa ihdas edilen “kurgusal” bir gerçeklik midir?

Metodolojik yöntem manevi unsurların maddi unsurlara indirgenebileceğini kabul ediyorsa bilimsel çeşitlilik mantıksal tutarlılık açısından bir sorun ortaya çıkarmayabilir. Çünkü parça ile bütün arasında, en azından formel düzeyde tasavvur edilebilir geçişler varsayılmaktadır. Ancak sosyal bilimin öznelliğini ve tikelliğini savunan metodolojik yöntemde bilim disiplinlerinin çeşitliliği bizzat problemin bir tarafı olmaktadır. Bu durumda, sosyal bilim paradigma sayısı kadar sosyal bilim anlayışı/zihniyeti ortaya çıkmaktadır. Çünkü parça ile bütün arasında tasavvur edilebilir geçişler kurulamamaktadır. Postmodern sosyal bilim teorisi bu duruma bir örnektir denebilir. Post modern sosyal bilim teorisi artık gerçeğin değil, birçok gerçeğin olabilir oluşunu savunmanın epistemolojik mücadelesini vermektedir.¹⁸⁹

Zihnin aynı ontolojik seviyede birden fazla doğruyu tasavvur etmesi mümkün değildir. Varlığın “bir” andaki durumu tek bir durum olup, bölünme kabul etmez.¹⁹⁰ Çünkü zihinsel aşınmanın ardından artık “doğru” ifadesi tek başına realiteyi tanımlayamaz hale gelmektedir. “Doğru” tabirine; en doğru, yüce doğru, bir derece doğru gibi yeni sıfatlar bulma mecburiyeti/zorluğu ortaya çıkmaktadır. “Gerçeküstücülük” kavramı buna bir örnek olarak verilebilir. Kavrama hangi içerik verilirse verilsin, gerçek olanla –işaret eden lafız arasında ilişki bozulmaktadır. Problem “aklı” ya da dilsel bir hal almaktadır. Sür-realist kavramıyla işaret edilecek anlam için de “gerçek” kavramının yer almadığı başka/ilişkisiz bir ifade türetilir. Ancak sürrealist ifadesinde “gerçek olan” zorunlu olarak örselenmiş olmaktadır. Daha doğrusu bu adlandırma gerçek olan karşısında “örselenmiş” zihne işaret etmektedir. İslam düşüncesinde Din-“gerçek” Hz. Âdem (a.s)’le başlar. Hristiyanlık ise, Hz. İsa’nın (a.s) gelişle yeni bir gerçekliğin ortaya çıktığını kabul etmektedir.¹⁹¹

Bunun bir sonucu olarak düşünce ile dil arasında yanlış sapmış “mantıklı” döngü, her şeyi göreceli hale getirmekte, beyanın sosyolojik imkânını ortadan kaldırmaktadır. Böyle bir yapıda insanlar “düşündüklerini” zannetmekte, oysa düşünce

¹⁸⁹ Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 239-240.

¹⁹⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 302.

¹⁹¹ Paul Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, (1. Basım), Trc. Aliye Çınar, Elis Yay., Ankara 2006, 28.

diye adlandırdıkları realitede bir “vehimden” ibaret kalmaktadır. “Konuştuklarını” zannetmekte, oysa yaptıkları iş daha çok “gürültü” olmaktadır. Her insanın kendisinin ihdas etmiş olduğu zihni ve sosyal hayatın dışında meşru bir hayat anlayışı kalmamaktadır. Değer yargılarının haritası bozulmuş olmaktadır.

Sosyal davranışlar uygunluk açısından kendi içerisinde belli düzeyde çeşitlilik taşımaktadırlar. Bu minvalde ölçülü bir şekilde çok değerli mantıktan bahsedilebilir. Bununla beraber yine de hiçbir davranış alternatififiyle tamamen aynı değildir. Burada belirtmek istediğimiz, aynı olgu karşısında çoğulcu paradigmanın epistemoloji açısından sakıncalarına işaret etmektir. Bunları söylerken, çift değerli dogmatik mantığın sosyal bilimler alanında tamamen geçerli bir yöntem olduğunu söylemek istemediğimizi özellikle belirtmeliyiz. Bütün mesele tek veya çoklu paradigmanın hangi eksen etrafında ele alınması gerektiği hususunda yatmaktadır.¹⁹²

Fenomenolojik bakış açısına göre bilimsel bilgi; nitel, öznel, kesin olmayan tikel bir bilgidir.¹⁹³ Fenomenolojik metot varlığın madde yerine ide yönünü öne çıkarmakta, toplumsal varlığı idenin bir arazı olarak kurgulamaktadır.¹⁹⁴

Sosyal bilim metodunda bu iki anlayışı telif etmeye çalışan üçüncü bir anlayış daha vardır. Bu metot toplum realitesini bir bütün olarak kabul etmekte, parçaların ayrı ayrı bütünü yansıtamadığını, toplum realitesinin ancak bütün halinde ele alınabileceğini savunmaktadır. Bu metoda göre, bilimsel bilgi hem nitel hem de nicel olabilir. Dolayısıyla birini diğerinden yana yok saymamak gerekir.¹⁹⁵

Bilimsel bilgi sadece nesnel olmamakla beraber araştırmacının “nesnel” olması beklenir. Buradaki bilginin öznel oluşu araştırmacıdan kaynaklanan bir durum değildir. Bizzat bilginin kendi karakteridir. Bu konu gerçekten derinlemesine ele alınması gereken bir husustur. Acaba insanın nesnel davranması tek başına, elde edilen bilgiyi nesnel yapar mı? Eğer bilgi metodundan ayrı bilgi kabul edilirse; diğer bir ifadeyle mantık değerden arındırılıp bilgi için sadece araç kabul edilirse, nesnel davranışın elde edilecek bilgiyi nesnel yaptığını söyleyebiliriz. Ancak, mantık değerden soyutlanmadan bizzat bilginin bir unsuru sayılırsa, nesnel davranışın tek başına bilgiyi nesnel

¹⁹² Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 28.

¹⁹³ Koby, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 96.

¹⁹⁴ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 158-159.

¹⁹⁵ Koby, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 126.

yapamayacağı ortadadır. Her iki durumla ilgili olarak burada şu hususların belirtilmesi gerekmektedir.

Nesnel olmanın nesnel bir ölçüsü olabilir mi? Bir araştırmacı kesin bilgi seviyesinde nesnel davrandığını zannettiği halde teorik olarak/pratik açıdan öznel kaldığı söylenemez mi? Bilginin evrensel olması herkesi ilgilendirmesi anlamında mıdır, yoksa herkesin kabul edebileceği anlamında mıdır? Bilginin evrensel olması herkesi ilgilendirmesi anlamında anlaşılırsa, bazı bilgilerin öznel olması gerekir. Öznel oluş evrensel oluşunun bir gereği kabul edilebilir. Evrensellikten maksat herkesin kabul edebileceği bir bilgi türü anlaşılırsa, bilginin asgari seviyesinin geçerli bir bilgi olması gerektiği ortaya çıkar. Farklı bir anlatımla, insanların sadece ortak özelliklerinden hareketle oluşturulacak bir sosyal bilim mi, yoksa sadece farklı özelliklerinden hareketle ortaya konacak sosyal bilim mi daha evrenseldir?

Teorik olarak, insanların ortak özelliklerden hareketle bir sosyal bilim disiplini kurulabilir. Ancak sadece farklı özellikler üzerine bir bilimin kurulması mümkün değildir. Çünkü farklı özellikler bilimsel düşüncenin temeli olan teori ve teoreme konu olamazlar. Çünkü bilimsel metod gereği insanla ilgili reel bir durumu kapsam dışında tutma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada şu sorunun sorulması gerekmektedir: Evrensellik sadece ortak özelliklere hitap eden bir bilgi mi olmalı, yoksa her iki duruma da hitap etmeli midir?

Sosyal bilimlerin temeli insana dayandığına göre, insanı olduğu gibi ele almak gerekir. Hiçbir sosyal bilim disiplininin insanı “tanımlama” gibi bir görevi ve amacı olmamalıdır. “Var olan” insanı anlama çabasında olmalıdır.

Bu çerçevede sosyal bilimlerde metodolojik yöntemin pozitivist ve fenomenolojik aşamadan sonra bütüncü metoda gelmiş olmasını önemsemek gerekir. Bu epistemolojik değişim veya yürüyüş mevcut sosyal bilim paradigmasının yetersizliğini ortaya koymakla beraber, gelinen noktanın kayıtsız şartsız kabul edilebilir olduğu anlamına da gelmemektedir.

Doğa bilimlerinde hipotez oluştururken bilim adamları daha serbest davranabilmektedirler. Ancak sosyal bilimlerle ilgili hipotezler oluştururken aynı derecede “hoşgörülü” olmak mümkün değildir. Çünkü sosyal bilim hipotezleri

“hipotez” olarak kalmamakta, bir teori, hatta bir teorem olarak algılanabilmekte; insan ve toplum adına kalıcı etkiler/zararlar doğurabilmektedir.

Dindeki yanlış algılamalar kısmen bazı konularda bilimsel düşünceyi olumsuz yönde etkileyebilir. Fakat en az bunun kadar benzer durumun derece farkıyla bizzat bilimin içerisinde yaşanabildiğini de unutmamak gerekir. Hatta sosyal bilim metod alanında kendi içerisinde daha radikal, dönüştürücü ve “kırıcı” değişimler yaşamaktadır.¹⁹⁶

Pozitivist sosyal bilim teorisi tümel bilginin, femomenolojik teori ise tikel bilginin geçerli oluşunu ileri sürmektedir. Bütüncü sosyal bilim teorisi de hem tümel hem tikel bilginin olabileceğini/geçerliliğini savunmaktadır.¹⁹⁷

Mantığın temel kurallarından biri özdeşliktir. Bu esas sosyal bilime taşınırsa, sosyal gerçeklik ihdas edilen bir gerçeklik değil, var olan bir gerçeklik olarak anlaşılmalıdır.

Bu noktada, varlıkta olduğu gibi “sosyal olayın”¹⁹⁸ özünün bilinip bilinmeyeceği sorulabilir. Eğer sosyal varlığın özü bilinemez ise, öze ait asıl doğru bilginin elde edilmesinin mümkün olamayacağı açıktır. Bu durumda paradoksal bir durumdan bahsedilebilir. Ancak teorik olarak şu hususun da belirtilmesi gerekir: Mahiyeti gereği sosyal varlığın öz yapısı bilinemez ise, sadece formel açıdan bu özü biliniyor olarak farzetme ne gibi bir fayda sağlayabilir! Diğer bir ifadeyle, “bilinemez oluş” sosyal varlığın adeta bir sıfatı ise bu problem nasıl aşılabılır?

Sosyal bir realitenin kendinden menkul problemleri yanını görmemezlikten gelerek, problemsiz gibi anlamak doğru bir yöntem olamaz. Bu “tavus kuşunu, kargaya benzetmek için siyaha boyama”ya benzer.

Maddenin ve idenin birbirine indirgenemez oluşunu savunmak ontolojiyi imkânsız kılmaz. Aynı şekilde sosyal varlığın öz şeklinin bilinmemesi de sosyal bilimin imkânını ortadan kaldırmaz. Sadece tikel veya sadece tümel bilgi üzerine sosyal bilim kurulabiliyorsa, sosyal varlığın özü bilinmeden de sosyal bilim teorisi

¹⁹⁶ Ömerustaoğlu, *Bilgi Kuramı, Karl Popper'in Eleştirel Akılcılığı Üzerine*, 86-87.

¹⁹⁷ Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, 129.

¹⁹⁸ Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, 43-45.

geliştirilebilir. Burada pozitivist teori ile karışma ihtimali olan bir duruma işaret etmek gerekir.

Bilindiği üzere pozitivist teori varlığın deney ve gözlem dışında kalan kısmını reddetmemekle beraber “gereksiz” gördüğü için görmemezlikten gelmektedir. Fakat pozitivism indirgeme metodunu kabul ettiğinden maddenin deney ve gözlem dışındaki kısmını olgusal alanda içkin olarak kabul etmiş olmaktadır. Diğer bir deyişle ideyi madde içinde eritmektedir. Oysa sosyal varlığın özünün bilinemez oluşunu bilmek realiteyi inkâr etmek anlamına gelmez, realitenin ontoloji olarak daha yetkin bir özelliğe sahip olduğu anlamına gelir.

Bütüncü sosyal teori varlıkta teklik ve çokluk bağlantısını ilişkilendirmede ilk iki teoriden daha kullanışlıdır denebilir. İndirgemeyi kabul etmediğinden, daha paradoksaldır, fakat teorisini daha geniş yelpazede ortaya koyabilmektedir.

Sosyal bilim teorileri tümel, tikel ve bütüncü özelliklere sahip olduğuna göre bu özellikleri insanın birer özelliği olarak görebiliriz. Bu unsurların hepsinde ortak olan husus “kıyas”tır. Yani her birinde ilişkilendirme farklı tonlarda kıyas yoluyla yapılmaktadır. Temel mesele, kıyas yoluyla toplum-bilim teorisinin imkânının tartışılmasıdır.

İnsanın ontolojik temeli bilimsel düşüncenin en temel problemi olsa da, bu özelliklerin insanla beraber olduğu bariz bir husustur. İnsanın varlıklar arası ilişkilerden tümel bilgiye geçmesi için, diğer bir ifadeyle önermeler üretebilmesi için, tasavvurlarını içeriklendirmesi gerekmektedir. Yani varlıklar arası ilişki, formel mantık sınırında kalmamalıdır. Bu durumda, tümelci sosyal bilim teorisi, temel önerme olarak kabul ettiği varlığa ait bilgilerin doğru olduğunu bilmesi gerekir. Bunu bilmeden, mantık olarak doğru teoriler ortaya koysa bile, bu teoriler bilimsel olarak geçerli olamaz.¹⁹⁹

Tikel bilgiyi savunan sosyal bilim teorisinde kısmen pozitivist teoriye benzer problemler vardır. Bu teori de genel geçer bir doğrunun imkânını kabul etmemektedir. Pozitivist teorisinin karşısında yer almakla beraber, temelde aynı sorunu yaşamaktadır diyebiliriz.²⁰⁰ Pozitivist teori olgular ve olaylar arasında ilişkilendirme problemi yaşarken, fenomenolojik teori bu problemin bizzat farkındadır. Ancak olgular ve olaylar

¹⁹⁹ Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 170-171.

²⁰⁰ Koby, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 94-95.

arasındaki ilişki problemi yine devam etmektedir. Bütüncü sosyal bilim teorisi eklektik bir yapıda olup, diğer ikisine göre daha kullanışlıdır. Yine de sosyal bilim teorileri için önemli bir problem olan bilim-karşıtı olma ile bilim-dışı olma arasındaki farkın ortaya konulamamış olması bu teori için de geçerlidir.²⁰¹

Son dönem sosyal bilim çalışmalarında öne çıkan bir diğer sosyal bilim metodu hermeneutiktir. Hermeneutik kabaca “yorum” demektir.²⁰² Yorumun olabilmesi için yoruma tabi tutulacak bir esas anlamın olması gerekmektedir. Epistemoloji varlıktan bağımsız olamayacağına göre, yorumun varlığa veya oluşa dayanması gerekmektedir. Bundan dolayı hermeneutik metodun arka planında doğal olarak bir ontolojik anlayış yatmaktadır.

Bu metot arka planında ontolojik anlayışı bulundurduğundan, hermeneutik yolla elde edilen bilgi en yalın şekliyle “ideolojik” bir bilgidir.²⁰³ Burada “ideolojik” ifadesi sadece siyasi anlamda kullanılmamaktadır. Yorumlamada bulunan kişinin istediği gibi anlamasının önünü açmış olması anlamında kullanılmaktadır. Bu tarz bir okuma her türlü/olabildiğince fazla okumayı ve anlamayı meşrûlaştırmış olmaktadır.

Hemeneutik metodun arkasında varlık anlayışı olarak “oluş” vardır denebilir. Oluş sürekli akışı ifade etmektedir. Varlık akış içinde idrak edildiğinden, her an başka bir tarzda ortaya çıktığı varsayılmaktadır. Bu durumda isim ile müsemma arasında kalıcı bir mutabakatın olması imkânsızdır. Varlığın belli anında o varlığa verilen isim o anlık olup, bir sonraki an için geçerli olamamaktadır. Artık o “kelime” işlevini tamamlamış, yeni bir kelimenin ihdas edilmesi gerekmektedir. Yorum adeta yorum olmaktan çıkarılıp, “asıl” anlam haline getirilmektedir. Doğa bilimleri doğa olaylarının bir sonucu/“fotoğrafi” olduğu gibi, tin bilimleri de insan doğasının bir sonucudur. İnsan olmak reel bir anlam ifade etmesi durumunda hermeneutik geçerli bir teori olarak kabul edilebilir. Farklı dillere sahip bilim adamları doğa olaylarını aynı ekseninde okuyabildikleri gibi, farklı zaman dilimlerine ait “insan”ı da aynı ekseninde okuyabilirler; yorumlayabilirler. Bu çerçevede hermeneutik tabii insan/ortak tabiat teorisi

²⁰¹ Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 63.

²⁰² Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Trc. Doğan Özlem, Notus Kitap Yay. İstanbul 2011, 38-40.

²⁰³ Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 171.

çerçevesinde anlamlı olabilir. Dilthey insan bilimlerini doğa bilimlerinden ayırmıştır.²⁰⁴ Bununla beraber, tinsel bilimlerin metot olarak “simetrik doğa bilimleri”ni andırdığı söylenebilir

Yorum, hermeneutik metotta ileriye doğru değil, geriye, “asl”a doğru bir işlem kabul edilmektedir. Bu teoriye göre insanların farklı dillere sahip olması hakikatin tek oluşunu ortadan kaldırmadığı gibi, her dönemde asıl metni veya olguyu farklı okumanın da esas hakikatı ortadan kaldırmaması gerekir.

Hermeneutik metot, “anlama”yı insanın en önemli özelliği saymaktadır.²⁰⁵ Bu teoriye göre insanın temel amacı varlık ile hesaplaşırken onu anlamaktır. İnsanın dünyadaki temel işlevi anlama çabası içinde olmasıdır. Bu noktada biraz anlama mefhumu üzerinde durmak gerekir.

Anlama bilgi felsefesinin bir konusudur. Bir tarafında insan diğer tarafta nesne olarak varlık vardır. Üçüncü olarak varlığa ulaşma/temas kurma tarzını ifade eden metot vardır.²⁰⁶ Kısaca insan bir şeyi bir metotla anlarsa bilgi edinmiş olur. İnsanın bir konu hakkında elde ettiği bilginin kendi zihnindeki izi/etkisi, aynı konudaki diğer insanların zihinlerindeki izi ile aynı mıdır, değil midir? Bir yere ister bisikletle, ister arabayla, ister uçakla gidilsin, gidilen yer aynıdır. Gidilen yer herbiri için aynı anlamı ifade eder. Ancak uçakla gidilebilen bazı yerlere bisikletle gidilemeyeceği açıktır.

Hermeneutik teori insanın “ihtiyaçtan” ötürü bilgiye yöneldiğini kabul etmektedir.²⁰⁷ Burada ihtiyaç kelimesi, en genel anlamıyla varlığı ayakta tutma olarak anlamak gerekir. Buna göre insan yaşamak için beslenmeye ihtiyaç duyduğu gibi, insan kimliğini koruması için de bilgiye ihtiyaç duymaktadır. Bu teori ihtiyacı tıpkı beslenme gibi insanın varlığıyla içkin kabul etmektedir.

İnsan varlık alanını parçalayıp, bu parçalardan epistemolojik bir yapı kurmak durumundadır.²⁰⁸ Aksi takdirde insan olarak kalamaz. İnsanın esas unsuru tespit edilebilirse, bilgi için varlık alanında tarih boyunca sabit kalan öz bulunabilir. İnsan nedir/nasıldır ve temel ihtiyaçları nelerdir sorusunun cevabı sabit kalan unsurlar

²⁰⁴ Wilhelm Dilthey, Doğan Özlem, *Hermeneutik ve Tinsel Bilimleri*, 16-17.

²⁰⁵ Doğan Özlem, *Wilhelm Dilthey Hermeneutik ve Tinsel Bilimleri*, 28.

²⁰⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 20-22.

²⁰⁷ *İslâmî İlimlerde Metodoloji Sorunu*, I, 690.

²⁰⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 6-7.

hakkında bir fikir verebilir.²⁰⁹ Bu yönüyle hermeneutik metodun humanistik bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Yani insan tarihsel olgu ve olayları kendi varlık eksenine göre okuyup anladığında doğru anlamış sayılmaktadır.

Tarih boyunca nesne veya özneyi sabitlemeye bağlı olarak çeşitli bilgi teorileri oluşmuştur. Hermeneutik metot insan doğasını, yani özneyi sabitleyerek bilgi üretme yolunu metot olarak seçmiştir. Bu teoride insan doğası değişmeden kaldığına göre, asıl olan özne olup, nesnenin değişik bakış açılarıyla ele alınabileceğini savunmaktadır.

Bu metodun sosyal bilimlerin bazı alanlarında uygulanması uygun düşse bile, temel bir metot olarak kabul görmesi ve her alanda uygulanması bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Örnek olarak, bu metotla vahiy kaynaklı din ile tabîî din arasındaki farkın ortaya konulması zorlaşmaktadır. Yine ilâhî bilgi çeşidi ile beşerî bilgi çeşidi arasında ilişkinin kurulması neredeyse imkânsız hale gelmektedir. En önemlisi, nübüvve dayalı bilginin değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır.

1.2.2. Sosyal Davranışların Kaynağı

Davranışların tarihi insan kadar eskidir ve insanın temel ontolojik yapısıyla ilintilidir. Ancak modern davranış teorileri sosyoloji ve psikoloji çerçevesinde ele alınmaktadır. Davranış bilimlerinin felsefesini yapmak, bir anlamda bu iki disiplinin dayandığı epistemolojik yapıyı eleştirel, bir başka ifadeyle felsefî açıdan incelemek anlamına gelmektedir.

Aydınlanma ile ortaya çıkan ilk sosyal bilim sosyolojidir.²¹⁰ Sosyoloji sosyal ilişkilerin temellerini inceler. Sosyal ilişkileri insanların ruh hallerine ve toplumsal şartlara göre incelemeye çalışır.²¹¹

Sosyoloji teşekkül sürecinin ilk zamanlarında periferik nitelikli sosyal olayları ve sorunları araştırma konusu edinmişken, sonraki dönemlerde toplumun merkezinde yer alan olayları incelemeyi konu edinmiştir.²¹²

²⁰⁹ Bkz. ez-Zâriyât, 51/56; Hz. Peygamber (s.a.s): "Her doğan çocuk İslâm fitratı üzerine doğar (Allah'ın insana verdiği yetkileri kullanarak İslâm'ı benimseyebilecek kabiliyette). Ancak onu ebeveyni (veya çevresi) Hristiyan, Mecûsî veya Yahudi yapar" buyurmaktadır. (Buharî, Kader, 25)

²¹⁰ Muhammed Muslihiddin, *İslâm ve Sosyoloji*, (1. Basım), (Trc. Sami Şener), Akabe Yay. İstanbul 1987, 19.

²¹¹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 62-63.

Sanayi devrimiyle beraber köylerden şehirlere göçler başladı. Değişik birçok kültür unsuru bir araya gelerek eklektik bir yapı ortaya çıktı. Alt sosyal gruplar ile üst sosyal gruplar arasında yeni ilişki türleri oluşmaya başladı. Toplumda birlik ve beraberliği sağlamak için lider fikirlere ve pratik yöntemlere ihtiyaç duyuldu. Ayrıca Avrupanın yaşadığı büyük savaşlar trajik sosyal problemler ortaya çıkardı. Aynı zamanda psikoloji kaynaklı bu sorunlar kitlesel sosyal varlığı tehdit etmeye başladı.

Sosyoloji toplumsal pratiklere bağlı olarak teşekkül ettiğinden, sadece teori düzeyinde kalmadı. Toplumun ciddi sorunlarını konu edinmesi teşekkül aşamasındaki bu ilme önemli derecede meşrûiyet sağladı. Sonuç olarak sosyoloji, toplumsal problemler sonucu ortaya çıkmış bir ilim olarak kendisini toplumsal problemleri çözmekle yükümlü olarak konumlandırdı.²¹³

Psikolojinin bilimselleşme süreci, sosyolojiye göre daha sorunlu olmuştur. Psikoloji duygu, düşünce ve davranışları konu edinmektedir. Bunları nesnellik metoduna bağlı kalarak evrensel bilim ölçüleriyle incelemeye çalışmaktadır. Ancak bu konuda bir mutabakatın olmadığını, psikolojinin gelişim sürecini tam olarak sağlayamadığını söyleyenler de vardır. Psikoloji ilminin klasik olarak adlandırılan dönemi, modern psikolojiye arka plan oluşturması açısından önemlidir.²¹⁴

Sosyoloji ve psikoloji ilk dönemlerde doğa bilimlerinin metotlarını benimsediler. Biyoloji ve kimya laboratuvarları gibi, psikoloji laboratuvarlarının kurulmuş olması manidardır. İnsanın psikolojiden, toplumun da sosyolojiden “saklayacağı” hiçbir yanının kalamayacağı düşünölmeye başlandı.²¹⁵

Bu durum aslında insanın “kendi üzerine abanmasından” başka bir şey değildir. İnsanlık yüzyıllar boyu, simyanın gölgesinde nice ümitlerini tüketti. Ama maalesef ders aldığı söylenemez. İnsan her zaman mesnedsiz “büyük” iddiaların peşine düşebilmektedir.²¹⁶

²¹² Kobyay, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 33-34.

²¹³ Hüseyin Akyüz, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, 3. Baskı, M.E.B.Y. İstanbul 2000, 43-44.

²¹⁴ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, (16. Baskı), İnkılâp, İstanbul tarih, 312.

²¹⁵ Akyüz, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, 104-105; Kobyay, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 34.

²¹⁶ En'âm, 6/158; Kasas, 28/38; Peygamberimiz(s.a.v): “Âdemoğlunun iki vadi dolusu malı olsa, bir üçüncüsünü ister. Ademoğlunun karnını (gönlünü) topraktan başka birşey doldurmaz. Şu kadar ki,

İnsan, bilincini nesne yapıp aynı bilinçle bilincini araştırma konusu yapabilir mi? Bu durum bir bilimselliği mi yansıtır, yoksa burada bir totoloji mi söz konusudur? Diğer bir ifadeyle, bir sistem tamamen kendi sınırlarında kalarak yapısal uyumunu gerçekleştirebilir mi? Bir sosyal davranışın problematik yönü ile anlaşılabilir yönü arasındaki ilişki nasıl temellendirilebilir?

Çağdaş psikoloji akımları davranışları genel olarak determinist ve irade merkezli olarak ele almaktadır.²¹⁷ Davranışçılık, psikanalitik ve bilişsel yaklaşımlar bu gruba girmektedir.²¹⁸

Psikanalitik yöntem davranışların oluşumunu şuurlu teorisine dayandırmaktadır. Bu teoriye göre insanda biyolojik ve irsî iki temel güdü vardır. Bunlar cinsellik ve saldırganlıktır. Her ikisi toplumda uyumu zorlaştırdığından bastırılması gerekmektedir. Toplum tarafından bastırılan bu duygular bilinçaltına itilmektedir. Bilinçaltının insanın sosyal davranışlarını ortaya çıkardığını ve yönlendirdiğini kabul etmektedir.

Bilişsel teori, insan davranışlarının ortaya çıkışını zihinsel bilgi süreçlerine bağlamaktadır. Bu teori davranışçılığın mekanik tepki teorisine karşı, uyarıcı ile tepki arasına zihni bilgi süreçlerini yerleştirmektedir. Dış uyaran insanın zihni süreçlerinden geçtikten sonra bir anlam kazanmaktadır. Burada bir anlamlılık vurgusunun olduğu anlaşılmaktadır. Gelişigüzel basılan tuşlar anlamlı bir kelime oluşturamadığı gibi, zihni süreçlerden geçmeyen gelişigüzel uyaranlar da davranışları oluşturamamaktadır.²¹⁹

Gestalt ve fenomenolojik temelli teoriler iradeye dayalı teorileri oluşturmaktadır.²²⁰ Bu teoriye göre, psikolojik olaylar karmaşık ve bütüncü özellikler gösterir. İnsan davranışlarının, ancak birçok sosyal ve fiziki şarta bağlı olarak incelendiğinde anlaşılabilirliğini savunur. Bu açıdan gestalt çok sebepli bir teoridir.²²¹

Fenomenolojik psikoloji, davranışların fenomenal alan içinde gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Bir insanın herhangi bir anda kendini ve çevresini kendine özgü bir şekilde algılamasına fenomenal alan denmektedir. Bu alan akıcı olup belli bir tarzda

tevbe eden kişinin tevbesini Allah kabul eder" (Tirmizi, Zühd,19; İbni Mâce, Zühd, 27) buyurmaktadır.

²¹⁷ Koby, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 105-106.

²¹⁸ Baymur, *Genel Psikoloji*, 315.

²¹⁹ Koby, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 125.

²²⁰ Koby, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 126-128.

²²¹ Baymur, *Genel Psikoloji*, 320.

dondurulamaz. İnsan davranışlarının insanın ve çevrenin ortak faaliyetleriyle ortaya çıktığını kabul etmektedir. Bu teoriye göre davranışların oluşumu ve yapısı zaman ve mekân açısından özel nitelik taşımaktadır. İnsana kendi içinden bakmayı önermektedir.²²²

Pozitivist felsefenin teorisini Comt insanın ve toplumun teolojik ve metafizik aşamayı geçtikten sonra bilimsel aşamaya geçtiğini ileri sürmektedir.²²³ Bu teoriye göre her insan tekinin ve toplumun davranışları bu üç esasa göre şekillenmektedir. Yine bu teoriye göre bir davranış ya teolojik, ya metafizik ya da bilimsel niteliklidir. Batının geldiği aşamayı bilimsel aşama olarak gören Comt, bütün insanlığın zorunlu olarak bu noktaya evrildiğini kabul etmektedir.

Bu bakımdan batının siyasi rejimden daha çok sosyal ve ferdi hayata dair değişimleri önemsemiş olması oldukça anlamlıdır.²²⁴ İster demokratik olduğu söylenen toplumlar olsun, ister askeri ve monark sistemine dayalı toplumlar olsun, batı hepsine aynı seküler hayatın ilkelerini adeta dayatma gereği duymuştur/duymaktadır.

Pozitivizm bugünkü Batının ve sosyal hayatının kurucu unsurudur; dolayısıyla karizmatik bir tarafı vardır. Pozitivist felsefe bir takım değişimlere uğramış olmakla beraber, şimdilik kurucu unsur olma vasfını sürdürmektedir denebilir.

Darwin'in evrimci doğal seleksiyon teorisini topluma uygulayan Herbert Spencer toplumlar arasındaki ilişkileri insanî olmaktan daha çok bir "belgesel" mantığıyla ele almaktadır.²²⁵

Evrimeci nitelikli bir diğer davranış teorisi tarihi materyalizm teorisidir. Bu teoriye göre toplum ikili temel yapı üzerine kurumsallaşmaktadır: Ekonomik ilişkilere dayalı alt yapı ve aile, hukuk, din gibi üst yapı. Buna göre ekonomik yapı insanlar arası ilişkilerin temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu yapı üzerine üst yapı gelişip, kendine özgü

²²² Peker, *Din Psikolojisi*, 20.

²²³ Comte, Auguste, *Pozitivizm İlmihali*, (Çeviren: Peyami Erman), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1952, 137-138

²²⁴ Güler, *İtikattan İmana*, 189-193.

²²⁵ Koby, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 38-39.

kimlik ikame etmektedir. Dolayısıyla insan davranışlarının hem biçimsel hem nitelik yanının ekonomik ilişkilerin şekline göre gelişim göstereceğini ileri sürmektedir.²²⁶

Pozitivist teori toplumsal davranışları değerden ayrı telakki etmektedir. Diğer bir ifadeyle sosyal davranışların “ahlakî” bir zemine sahip olduklarını kabul etmemektedir.²²⁷

Toplumsal müeyyide ile sosyal davranış arasında doğrudan ilişkinin var olmasının kabulü, eğitim felsefesi alanındaki yaklaşımları etkilemektedir. Okullar, sosyal alanlar, kısaca kamusal alan sosyolojik baskı aracı, en azından etkin bir güç olarak kullanılması yoluna gidilmektedir. Psikoloji ile sosyoloji arasında gerilim olduğunda, her zaman sosyolojinin baskın yüzü öne çıkmaktadır.²²⁸

Pozitivist sosyal teorinin dinî davranışlara sadece psikoloji seviyesinde yer vermesi, sosyolojik alana taşmasına karşı çıkması kendi içinde tutarlı, fakat oldukça düşündürücüdür. Temel endişesi, dine dayalı davranışların²²⁹ müeyyide alanına girmesini önlemektir.

Bu açıdan batıda ortaya çıkan sosyal davranış teorileri, davranışları anlamaktan ziyade yeniden tanımlama ve yeni davranış ölçüleri ihdas etme eğilimindedir. Diğer bir ifadeyle pozitivist sosyal bilim teorisi insanı yeniden inşa etmenin, “yaratmanın” savaşını vermektedir denebilir.

İlk çağda insanla tanrılar arasındaki kavganın bir benzeri, epistemolojik açıdan sekülerizm ile iman/inanç arasında yaşanmaktadır. Sekülerizm insan tarafını, inançlar ise “ilâhlar” tarafını temsil etmektedir.

²²⁶ Alinasyon kavramını ilk defa felsefeye sokan Hegel’dir Ardından Marx bunu toplumbilim ve insan ilişkilerinde kullanmıştır. Günümüzde ruhbilim ve toplumbilimde yaygın olarak kullanılmaktadır.(Ali Şeriati, *İslâm Bilim*, (Trc.: Faruk Alptekin), Nehir Yay., İstanbul 1992, 295) Yabancılaşma İslâm terminolojisiyle fitrattan uzaklaşma olarak anlaşılabilir.(Bkz. er- Rûm, 30/30; eş-Şems, 91/7-14; el-A'lâ, 87/14; el-İsrâ: 17/84; er-Ra'd: 13/11;Hz. Peygamber(s.a.v); “Hayr, nefsin kendisine ısındığı, kalbin rahatladığı, yüreğin oturduğu şeydir. Şer de nefsin kendisine ısınmadığı, kalbin mutmain olmadığı, içinde tereddüt ve ıztırlar meydana getiren şeydir, her ne kadar müftiler hilafına fetva verseler de. " (Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 194), "Kötülük, insanın içine sıkıntı verir" (Müslim, Birr, 14) buyurmaktadır. Metaforik anlatımla müslüman fitratını “koruma”, başkası ise “arama” çabasında olmalıdır.

²²⁷ Kobyay, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 37

²²⁸ Bkz.Kobyay, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 49

²²⁹ Demir, *Bilim Felsefesi*, 38-39

Pozitivist davranış teorisi davranışları toplumun “dış” unsurlarına dayandırmakta ve kendi içinde mantıklı/sistemli bir yapı öngörmektedir. Pozitivizm realitenin bilim dışı olan önceki ve ereksel yanını konu olarak görmemekte; ancak tümevarım metodunu geçerli kabul ettiğinden parçalı alandan genel alana geçiş yapmayı amaçlamaktadır. Yani insanın metafizik arka planını metodu gereği hesaba katmamakta; ancak tümevarımla örtülü olarak insanın metafizik yanına dair teoriler ortaya koymaya kendini yetkili görmektedir.²³⁰

Buna karşı olarak sosyal davranışların içgüdü ve duygulara dayandırılmasını savunan görüşler de vardır.²³¹Buna göre, duygular ortak bir mantıksal yapıyı kabul etmez. Bu açıdan, bu teoriye göre nesnel bir mantığa dayanmaması anlamında sosyal davranışlar “mantık”lı değildir. İnsan, davranışlarına mantıksal nitelik katmak zorunda değildir. Davranışın içgüdü ve duygulara göre ortaya çıkmış olması davranışın oluşum sürecini ve amacını tamamladığını ileri sürer.²³²

Davranışları sistemlerin ilişkisi olarak ele alan teoriler, toplumu canlı bir organizma gibi kabul ederek, davranışların sosyal sistemlerin bir bileşkesi şeklinde ortaya çıktığını kabul ederler. Antropoloji davranış kalıplarının korunmasını sağlarken, psikoloji kişilik üzerine teoriler üreterek insanın amaca ulaşmasının tahlilini yapar. Organizmanın davranış yönünü psikoloji ele alırken, sosyoloji toplumsal sistemler ve toplumsal bütünleşme üzerine çalışmalar yürütür. Bu disiplinlerden her biri davranışın bir yönüne, diğer bir ifadeyle özelliğine atıfta bulunur. Bu dört disiplinin verilerinden hareketle davranış, insanın amacına bağlı olarak belli bir kültür ortamında sosyal yapının çerçevesinde biyolojik unsurların katılımıyla ortaya çıkmaktadır denebilir.

Bir diğer davranış teorisine göre insanlar, ideal davranışa mecbur olmaksızın başka alternatiflere sahiptirler. Bu teoriye göre insanlar, toplumsal müeyyideye bağlı kalmakla beraber, bir ölçüde özgür davranışlar geliştirebilirler. Bu alternatiflerin her birinin toplumsal normlara uygun olduğunu ileri sürmektedir.²³³

²³⁰ Demir, *Bilim Felsefesi*, 39-40

²³¹ Baymur, *Genel Psikoloji*, , 319

²³² Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, (6. Baskı), TDVY, Ankara 2009, 59-60.

²³³ Koby, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 86.

Rasyonel seçim teorisi insanların davranışlarını amaçlarına uygun olarak akıl ve mantık çerçevesinde yerine getirdiklerini kabul etmektedir.²³⁴

Sosyal bilimlerde pozitivist/naturalist metoda karşı Wilhem Dilthey anlam-eylem ve sembol-eylem ilişkisini ortaya koydu. Bu teori sosyal davranışlarda sebep-sonuç ilişkisini bir yasa-olgu ilişkisi olarak görmemektedir. Doğa bilimlerine konu olan olgularda periyodik tekrar söz konusu olduğundan bir yasa-olgu ilişkisinden bahsedilebilir. Bu okula göre insanla ilgili olan kültür ve manevi alanlarda periyodik tekrar söz konusu olmadığından, tümel belirleyicilerden söz edilemez. İnsana ait olan kültürel gerçeklik her dönemde farklı bir görünüm kazanır; yani özü gereği tarihseldir.²³⁵

Bu anlayışa göre evrensel bir insan davranışından bahsedilemez. İnsanı motive eden sebepler yine insanî olup, doğal/doğaya ait değildir. Doğa bilimleri genelleştirici iken, kültür bilimleri bireyselleştiricidir. Benzer ifadeyle, doğa bilimleri açıklayıcı, kültür bilimleri ise anlayıcıdır. Burada “anlamak” ile “açıklamak” arasındaki farkın belirginleştirilmesi gerekmektedir. Doğa bilimleri metodunda belirleyici “özne” iken, “tinsel” bilimlerde “nesne”dir.²³⁶

Epistemolojik açıdan anlaşılamayan bir hususun açıklanması mümkün değildir. Dolayısıyla açıklamanın içinde anlama mündemiçtir. İnsanın açıklayabildiği her husus onun açısından anlaşılmış olandır. Ancak insan hem problem çıkaran/ortaya koyan hem de çözen durumunda olduğundan paradoks söz konusudur.

Burada aslında temel sorun en geniş anlamıyla dil sorunudur. Var olanı “yeni dönemde”ki haliyle anlamak için nasıl bir dil gereklidir? Yeni dil sadece anlamak için bir araç mıdır, yoksa bizzat varlığın o anki yapısını inşa etmekte midir? Diğer ifadeyle, realite her dönemde farklı olarak anlaşılmalıdır derken, buradaki değişim dilsel yapı üzerinde midir, yoksa bizzat var olanın kendisinde midir?

Benzer ifadeyle bir insanın sosyal davranışları potansiyel olarak toplum davranışları hakkında ne derece bir fikir verebilir? İki kişi arasında cereyan eden bir sosyal davranışta eylemde bulunan taraf öznel, karşı taraf ise yine tek olmasına rağmen

²³⁴ Koby, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 64.

²³⁵ Özlem, *Wilhelm Dilthey Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 22.

²³⁶ Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 103-104.

nesnel taraf olmaktadır. Oysa her iki tarafta öznellik söz konusudur. Bir davranışın fail açısından öznel, meful açısından nesnel görülmesi doğru değildir.

Eylemde bulunan taraf davranışını bir niyete ve amaca göre ortaya koyabilir. Ancak gözlemlenebilen bir davranışın içinde birçok makul amaç tasarlanabilir. Bu ihtimallerden hangisinin eylemci tarafın amacını yansıttığı bilinemez. Hatta birçok makûl yoruma karşın hiç birisi eylemcinin amacını ortaya koyamayabilir. Ortada duran realite akıllıca okunmuş olsa bile, okunan eylemci tarafından maksud olan okuma olmayabilir. Pratik açıdan her makûl olan realitede geçerli olmayabilir.

Diğer bir disiplin fenomenolojik sosyoloji, toplumsal realitelerin görünümlerinden hareketle öze nüfuz etmeyi amaçlamaktadır.²³⁷ Bir bakıma toplumun insanın benliğinde “dürüldüğünü” kabul etmektedir. Fenomenolojik görüşe göre insanın davranışı toplumsal bir kimlik taşımaktadır. İnsanın sosyal müeyyideye ihtiyacı yoktur; en doğru olanı iradî olarak ortaya koyabileceğini ileri sürmektedir.

Sembolik etkileşimcilik sosyal davranışların bilinç dolayımından sonra anlamlı tepki olarak ortaya çıktıklarını savunmaktadır. Bu teori anlam sürecinin oluşumunu üç temel önermeye dayandırmaktadır:

1. İnsanlar, eşyaya, eşyanın onlar için ifade ettiği anlama göre davranırlar.
2. Eşya ve olayların anlamları, insanın diğer insanlarla toplumsal etkileşimi sonucu ortaya çıkar.
3. Eşya ve olayların anlamları, bunlarla karşılaşan kişi tarafından yapılan yorum sürecinden geçmekte ve değiştirilmektedir.²³⁸

Sosyal davranışların kapsamına alınabilecek bir diğer husus din bilimlerinin anlamı çerçevesinde dinî davranışlardır. Weber dinî davranışı dinî bir motivasyonla icra edilen iradeli davranış olarak tanımlamaktadır.²³⁹ Dinî davranış din bilimlerinde daha çok pratik sonuçları ifade etmekle beraber²⁴⁰, daha geniş çerçevede teorik yönü de içine alacak şekilde kullanılmaktadır. Ona göre her din inanç ve ibadetin yanı sıra inananlarına bir hayat anlayışı da vermektedir. Bundan dolayı sosyal içerikli davranışlar

²³⁷ Nicolai Hartmann, *Fenomenoloji*, (Çev.: Takiyettin Mengüşoğlu), Edebiyat Fak. Mat. İstanbul 1976, 91-92.

²³⁸ Koby, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 101-102.

²³⁹ Max Weber, *Soayolojinin Temel Kavramları*, (Trc.: Medeni Beyaztaş), Bakış Yay., İstanbul 2002, 11-12.

²⁴⁰ Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 133.

dolaylı olarak birer dinî davranış olarak görülebilir. Max Weber'in hem bir sosyolog hem de din sosyologu olarak vasıflanması oldukça anlamlıdır. Sosyal evren içinde oluştuğuna inanılan bir fenomenin “korku” ve “hayranlık” uyandırması mümkün değildir. Bu açıdan, bu yaklaşıma göre “güneş tutulması” insanda dinî bir davranış uyandırabileceği gibi, sıradan bir sosyal davranış şeklinde de anlaşılabilir.

Dinî davranışlar kendilerini en iyi şekilde tapınma ritüelleriyle ortaya koyarlar. İbadet anlayışıyla icra edilen davranışlar doğrudan sosyal hayatla ilişkili olmadıklarından tam bir dinî davranış görüntüsü verirler. Bununla beraber dinî davranışların sosyal davranışlara etki ettiği kabul edilmektedir. Ancak bu etkinin tanrısal mı yoksa bizzat insan psikolojisinden mi olduğu tartışmalı bir meseledir. Din bilimleri açısından etkilenmenin bizzat insanın içinde tamamlandığını söylemek mümkündür.²⁴¹

Bazı teorilerde dinî davranışların ortaya çıkışı yoksunluk, sosyalleşme, rasyonel seçim ve anlam arayışı şeklinde dört esas üzerine dayandırılmaktadır.²⁴² Din bilimleri çerçevesinde dinî davranışlar bilimselleşme anlayışıyla ele alınmaktadır. Yani din biliminin bir “nesnesi” kabul edilmektedir.²⁴³

Din bilimlerinin sadece gözlemlenebilir tecrübeleri araştırma konusu yapmakla²⁴⁴ kendi içinde bir tutarlılık sağladığı söylenebilir. Ancak aynı veya benzer davranışların çok farklı arka planlara sahip olduklarını da belirtmek gerekir. “Dindar olmak” objektif olmaya engel teşkil ediyorsa,²⁴⁵ dinleri en iyi “ateistlerin” araştırabileceğini kabul etmek gerekir. Hatta dinleri doğru anlamak için ateist kalmaya mecbur olmak! gibi ironik bir durum ortaya çıkmaktadır. Ortada gerçekten önemsenmesi gereken bir paradoks söz konusudur.

İslam düşüncesinde fiillerin ortaya çıkışı ile ilgili beşerî düzeyde farklı görüşler vardır. İslam düşüncesinde insan fiillerinin kaynağı ve kader konusu davranış meselesinin temelini oluşturmaktadır. Aslında aynı kapıya çıkan bu konulardan kader ve

²⁴¹ Yünni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, (2. Baskı), MÜİFV Yay., İstanbul 1993, 35; Waardenburg, *İslâm ve Din Bilimleri*, 49; Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 106 .

²⁴² Kobya, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, 191-198.

²⁴³ Günay, *Din Sosyolojisi*, 275.

²⁴⁴ Waardenburg, *İslâm ve Din Bilimleri*, 49.

²⁴⁵ Günay, *Din Sosyolojisi*, 119.

fiil meselesi bütün insanları ilgilendiren bir konudur. Allah (c.c) sadece müslümanların değil, bütün insanların kaderlerine hükmetmektedir.²⁴⁶

İslam düşüncesinde fiillerin ortaya çıkışı, ihtiyar, ıztırar, kesb, cebr, tevlid, halk gibi kelimelerle açıklanmaya çalışılmıştır. Allah'ın meşietî bütün varlıklara şamildir. Eş'ârîler tekvin sıfatını kudret ve irade sıfatına ircâ etmektedirler;²⁴⁷ dolayısıyla bütün sosyal davranışlarda Allah'ın müessiriyetini aramak ve görmek gerekir.

Bilgiler üç yolla ortaya çıkmaktadır; dolayısıyla davranışlar da üç temel esasa dayandırılabilir. 1. Fitrî bilgiler. Doğuştan Allah tarafından varlığın içinde madmum olarak bulunan bilgilerdir. 2. Vahyedilmiş bilgi. 3. İnsanların kendilerinin elde edebildiği bilgiler. Vahyedilmiş bilgiye dayanan sosyal davranışlar “dine dayanan” davranışlar²⁴⁸ kapsamına girer. İnsanların bizzat kendilerinin elde ettiği bilgiler prensip olarak beşerî olduğundan, bu bilgilere dayanan davranışlar da beşerî veya bilimsel davranışlardır denebilir.

Fitrî bilgiler hem dinî hem de beşerî olarak anlaşılabildiğinden, fitrî davranışlar iki tarafa da yorumlanabilir. Yaraticıya inanan biri için fitrî bilgiler ilâhî nitelikli olduğundan, fitrî davranışlar dinî davranışlar kapsamına girer. Oysa yaraticıya inanmayan biri için fitrî bilgiler “beşerî bilgiler” olarak görüldüğünden, fitrî bilgilere dayanan davranışlar “beşerî davranışlar” olarak yorumlanabilir.

İnsan fitrî ve vahyî bilgilere dayanarak yeni bilgiler elde eder. Vahyî bilgilere dayanarak elde ettiği yeni bilgiler prensip olarak vahyî olduğundan, böyle bilgiler üzerine kurulan davranışlar dinî, diğer bir ifadeyle ilâhî nitelikli davranışlardır. İmam Mâtûrîdî tefsiri “Sünnet”, te'vili de âlimlerin nasslara dayandırdıkları bilgiler olarak görmektedir.²⁴⁹ Aynı şekilde, fitrî bilgilere dayalı olarak elde edilen bilgiler ilâhî veya beşerî olarak kabul edilebileceğinden, böyle bilgilere dayalı davranışlar da ilâhî veya beşerî davranışlar olarak yorumlanabilir. Bir müslümanla müslüman olmayanın müştereken yaptığı işe değer atfetmek gerekirse, bu iş hem ilâhî hem beşerî özellikte bir davranış olarak değerlendirilebilir.

²⁴⁶ Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 158.

²⁴⁷ en-Nesefî, *et-Temhîd li-Kavaidi't- Tevhîd*, 35.

²⁴⁸ Bkz. Enbiyâ, 21/107; İsrâ, 17/9-10, 82.

²⁴⁹ Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 319.

Kur'an, davranışları, Allah'ın yolunda olan ve Şeytanın yolunda olan davranışlar olarak iki ana ekseninde sınıflandırmaktadır.²⁵⁰ Kur'an'da şeytanî olarak vasıflandırılan davranışları "ilâhî nitelikli" davranışlar olarak kabul etmek gerekir. Çünkü Kur'an bu davranışa şeytanî vasfını vermekle, Allah'tan uzak düştüğünü ifade etmekte; dolaylı olarak davranışın karakterini belirleyen ilâhî meşiet olmaktadır. Allah şeytanî davranış ifadesini kullanmış olmasaydı, bu davranışa değer biçilemezdi. Bu açıdan bir müslümanın bütün davranışları fıkıh usûlü diliyle ilâhî/vahyî davranışlar kapsamına girer.

Müslüman olmayanların davranışları da tekvinî manada ilâhî davranışlar kapsamına girmekle beraber, bilinçli bir irade teşekkül etmediğinden sorumluluk doğurmaz. Sorumluluğu doğurmadığından pratik olarak beşerî davranış olarak algılanabilir. "Aç durmakla oruçlu olmak arasında dağlar kadar fark vardır."

Yukarıda fitrî, vahye dayalı ve beşerî şeklinde ele alınan sınıflandırma genel bir sınıflandırmadır. Birbiriyle alakalı olan unsurlar arasındaki geçiş noktalarında insan tarafından tam olarak idrak edilemeyen bazı müphem noktaların bulunabileceğini belirtmek gerekir. Yani vahyedilmiş bilgidен hareketle elde edilen yeni bilgiler vahyî olarak adlandırılrsa da, vahyin ilk haliyle aynı olmadığını söylemek gerekir. Aynı şekilde fitrî bilgidен hareketle ortaya konan her bilginin de fitrata uygun düşmeyeceği bir gerçektir.

Fitrî bilgiler Allah'tan olmakla beraber vahiyle aynı değildir.²⁵¹ Her ikisinin Allah'tan olduğu gerekçesiyle aynı zannedilmesi önemli bir yanılgıdır. Her ikisi Allah'ın iradesine bağlı olarak farklı değerlerde ortaya çıkan durumları ifade eder. Yani biri diğеrinin yerini tutamaz. Allah'ın iradesinin bilgi ve değer olarak tek minvalde ortaya çıktığı söylenemez.²⁵²

İnsiyakî olarak ortaya konan davranışlarla, vahye dayanarak ortaya konan davranışların ikisi ilâhî olmakla beraber aynı değеrde değildir. Fitrî davranışlarda belirgin bir "irade" yoktur; oysa vahye dayalı davranışlarda belirgin bir irade vardır. Fitrî davranışlarla beşerî davranışlar arasında bozulan dengeyi vahyedilmiş bilgi sağlamaktadır. Aslında davranış meselesi işin odak noktasını oluşturmaktadır. İnsan

²⁵⁰ Bkz. en-Nahl: 16/36; en-Nisa: 4/76; el-Maide: 5/45; en-Nahl: 16/36; el-Bakara: 2/257.

²⁵¹ Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 94; Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 287.

²⁵² en-Nesefî, *Tabsiratü'l Edille*, 493-494

hangi saiklerle/imkânlarla davranışlarını ortaya koyabilmektedir sorusu önemli bir sorudur.

Bu açıklamalardan hareketle davranışlar genel olarak üç ana eksene dayandırılarak ele alınabilir kanaatindeyiz:

1. Vahyî-fitrî-beşerî hiyerarşik aşamada gelişen davranışlar. Teorik olarak müslüman zihnin davranışları bu kapsama girmektedir.
2. Fitrî-beşerî hiyerarşik çizgideki davranışlar. Ehl-i kitabın davranışları bu kapsama sokulabilir.
3. Beşerî davranışlar. Müslüman ve ehl-i kitabın dışındakilerin davranışları bu kapsamda değerlendirilebilir.

Burada müslümanların ve ehl-i kitabın davranışları ilâhî nitelikli, diğerleri ise beşerî nitelikli davranışlar kapsamında ele alınmaktadır. İlâhî davranışlarda sevap-günah şeklinde bir adlandırma varken, beşerî davranışlarda doğru-yanlış şeklinde bir adlandırma vardır.²⁵³

Beşerî bilimler din ve metafiziğe kapalı olduklarından davranışlarda mutlak manada ilâhîlik-beşerîlik aramazlar. Bu bilimler beşerî davranışları “sıfatsız” davranış olarak anlama eğilimindedirler.

Bu durumun epistemolojik açıdan büyük bir problem oluşturduğu söylenebilir. Mantık diliyle söylemek gerekirse, işlem ve kaplam ilişkisi olması gerekenin dışında yer değiştirmiş olmaktadır. İlâhî davranışlar mutlak manada ahlakîlikle nitelendirilebilir, ancak beşerî davranışlar mutlak manada ahlakî olarak nitelenemezler.

“İlahî bir davranışın” bilimsel bakış açısıyla nasıl görüldüğü bir diğer önemli meseledir. Yani seküler bir zihin dinî bir davranışı nasıl anlamlandırabilir? Bu durumda iki durum söz konusu olabilir: 1. Böyle bir davranışı anomi olarak görebilir. 2. Gelişim sürecini tamamlayamamış bir zihnin o ana mahsus “marjinal” bir tezahürü olarak da görebilir. Her iki durumda problematik bir durum söz konusudur.

Bir davranışın “değer” açısından bütünlüğü ancak vahyî-fitrî-beşerî sistemi çerçevesinde ortaya konabilir. Ancak bazı sebeplerden dolayı bu ilişkilendirme sağlıklı yapılamadığında problematik durum ortaya çıkabilir.

²⁵³ İmam Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 1.

Vahiy ve fitratla ilgili yanlış tanımlar dinî davranış veya ilâhî davranış adı altında yanlış sonuçlara götürebilir. Ancak fitrat-vahiy-beşer sistemi yapısal olarak korunursa her zaman yanlıştan dönme imkânı vardır. Her zaman Allah'tan sıratı müstakime ulaştırma talebinde bulunulmasının istenmesi buna işaret etmektedir.²⁵⁴ Vahiy-fitrat-beşer ilişkisi statik bir ilişki değildir. Şehadet âlemindeki değişim ve gelişim her zaman bu ilişkilendirmeyi etkilemektedir. İnsan bu durumda denge kurmakla yükümlüdür.²⁵⁵

Vahyedilmiş bilginin farklı algılanması, fitratın dolayımından sonra beşerî alana geçip sosyal davranış haline dönüştüğünden doğrudan sosyal davranışın değişimine yol açar. Aynı şekilde beşerî bilgideki değişimler yine fitratın dolayımından sonra vahyin idrakını etkilediğinden vahiy alanında da algılama problemi ortaya çıkarabilir. Fitrat ortada duran bir “hakem” pozisyonunda olup her iki alana açılan kapısı vardır.

Davranışlar bu çerçevede ele alındıklarında müslüman toplumlarda sosyal davranışların meşruiyetinin vahiy-fitrat-beşer sistemi içinde teşekkül ettiği söylenebilir. Müslüman toplumlarda sosyal davranışların bilimselleşmesi sistemin beşer-fitrat-vahiy şeklinde ters dönmesi olarak anlaşılabılır.

Sosyal davranışların ehl-i kitap toplumlarındaki meşrûiyet sistemi fitrat-beşer sistemi şeklindedir. Bu toplumlarda sosyal davranışların bilimselleşmesi sistemin beşer-fitrat şekline dönmesini ifade etmektedir. Sosyal davranışların dine dayanmadığı toplumlarda sadece beşer eksenli monist bir sistem geçerli olduğundan tek yapılı bir sistem söz konusu olup ilâhîlik-beşerîlik şeklinde bir ayrım/problem söz konusu değildir.

Her üç bilgi elde etme metodunda ortak unsur beşerî alan/olandır. Ortak unsurlardan hareketle bir sosyal davranış teorisi geliştirilmek istendiğinde sadece beşerî olanın ortak olduğu görülür. İşte seküler sosyal davranışların genel geçer kabul edilmesinin teorik dayanağı bu noktada aranabilir. Asgari ve formel ortak olandan hareketle sosyal davranışlara meşrûiyet zemini oluşturulmaya çalışılmış olmaktadır. Sonuç olarak, teorik açıdan doğru davranış, doğrudan uzağa düşmüş davranış ve yanlış davranış olmak üzere üç temel davranış türünden söz edilebilir.

²⁵⁴el-Fatiha, 1/6, 7.

²⁵⁵Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 332-335.

1.2.3. Sosyal Bilimlerde İlâhîlik-Beşerîlik Düşüncesi

Sosyal bilimlerin teşekkül yeri şuurlu toplumsal ilişkilerdir.²⁵⁶ Toplumun olmadığı yerde sosyal bilimlerden bahsedilemez. Bu noktada toplumun menşesine dair teoriler önem kazanmaktadır. Toplum “seküler” bir realite olarak görülürse doğal olarak sosyal bilimlerin de seküler nitelikte kabul edilmesi gerekli olur. Buna karşı toplum gerçeği “ilâhî” nitelikte kabul edilmesi durumunda ise sosyal bilimler ilâhî nitelikte ilimler olarak kabul edilmek durumunda kalınır. Sosyal bilimlerin nitelendirilmesi ve tanımlanma tarzı ortaya çıktığı toplumun toplum felsefesi anlayışına dayanmaktadır.²⁵⁷ Ancak toplum felsefesi anlayışının kavramsal/lâfzî tanımı ile içeriksel tanımı arasındaki farkın aydınlatılması gerekir. Lâfzî tanım ile manevî/anlamsal tanım arasındaki mesafe ne kadar azalırsa toplum realitesi o ölçüde doğru idrak edilmiş sayılabilir. Son dönemlerin popüler kavramları “sosyalizm” ve “kapitalizm”in İslam ülkelerinde farklı içeriklerle algılanması bu duruma örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde daha modern bir kavram olan “postmodernizm”in de henüz ortak bir paydada tanımlanamıyor olması toplumun tanımlanmasında lafzî ve anlamsal tanımlama arasındaki mesafenin oldukça açık olduğunu gösterir.²⁵⁸

Aydınlanma ile beraber evren anlayışında dönüşümler yaşandığı gibi sosyal bilim anlayışı alanında da bu paralelde dönüşüme gidildi. Aydınlanma öncesi batı dünyası geleneği özgün/eklektik anlamda teolojist karakterde idi. Kilise merkezli anlayış “özgün” nitelikte teolojist karakterdeydi. Bunun yanı sıra thomasçılık gibi Hıristiyanlık-felsefe uzlaştırma gayretlerine dayanan eklektik yaklaşımlar da vardı.²⁵⁹

Aydınlanma öncesi anlayışın genel karakteri “teolojist” olduğundan sosyal bilimlerin periferik düzeyde kalmıştır denebilir.²⁶⁰ Yani sonradan sosyal bilimlerin uhdesine bırakılmak zorunda kalınacak konular genel teolojinin konuları içerisinde görülmüştür. Sosyal bilimlerin aydınlanma ile beraber bağımsızlıklarını ilan etme sürecine girmeleri her şeyden önce epistemolojik bir anlam ifade etmektedir. Bu değişimin/dönüşümün sadece “kongreler”le sağlanması düşünülemez. Sosyal ilişkiler

²⁵⁶ Kılıç, *Ayet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, (6. Baskı), TDVY, Ankara 2010, 2.

²⁵⁷ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 242-243.

²⁵⁸ Akyüz, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, 158-159.

²⁵⁹ Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 357-358.

²⁶⁰ Adnan Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, Ufuk Yay., İstanbul 2015.

insan(lar)la yaşıt olmasına rağmen sosyal bilimlerin sonradan ortaya çıkması başka türlü izah edilemez. Aslında bu durumu “yeni reel bir durum”dan daha çok, var olanın “adlandırma” çabası olarak anlamak daha uygun düşer.

Konu bu çerçevede ele alındığında teoloji ile sosyal bilim arasındaki ilişkinin de ele alınması gerekmektedir. Eğer “teolojist sosyal bilim” şeklinde bir adlandırma mümkünse “sosyolojist teoloji” de aynı seviyede mümkündür. Bu iki kutup arasındaki salınım günümüzde müşahade edilebilir. Batı zihin yapısının seküler dünya olarak pozitif anlamda anladığı anlayış sosyolojist teoloji anlayışıdır. Bu anlayış hümanist felsefeyle de oldukça uyumludur. Bu çerçevede sosyolojist teoloji anlayışı tez olmaktan daha çok anti-tez konumundadır. Sosyolojist teoloji tez olarak anlaşıldığında mutlak manada seküler olmak zorunda olup hiçbir dinî realiteyi taşıyabilme gücünde değildir. Seküler sosyal bilimler ilk ortaya çıktıklarında arka planıyla beraber anti tez olarak görüldüğünden batı dünyasında önemli atılımlar sağlamıştır. Ancak bu şekilde teşekkül eden sosyal bilimler zamanla tez/teori olarak kabul edildiğinden benzer atılımı yapması beklenemez. Hatta bu şekliyle tahrip edici bir yapıya dönüştüğü bile söylenebilir. Yani seküler sosyal bilim tabirinin ilk zamanlardaki anlamıyla şu andaki anlamı birbiriyle örtüşmemektedir. Batı zihni, sosyal teoloji ile teolojik sosyoloji arasını telfik etme imkânını yitirmiştir denebilir. Aynı durum benzer epistemolojik yapılar için de geçerlidir. Bu çerçevede batı zihin ortamında teşekkül etmiş sosyal bilimlerin “kurucu” olma vasfıyla İslam dünyasına nakledilme çabaları, epistemolojik kırılmalara ve parçalanmalara yol açmaktadır. Çünkü bu durum İslam ilimlerinin sosyal bilimlere dönüşümünün önünü açmaktadır.

Sosyolojist teoloji epistemolojisi gereği her dini ve bu dine dayanan hayat biçimini örtülü de olsa meşrû görmek zorundadır. Bu bir bakıma her dinin/inancın aynı derecede geçerli olabileceğine dair epistemolojik bir imkân açmaktadır.²⁶¹ Bu bile başlı başına önemli bir problemidir. Bu yaklaşım İslam’ı “ed-dîn” olmaktan çıkarıp “din” haline dönüştürür. Dolayısıyla epistemolojik hoş görünün sınırları ne kadar geniş tutulursa tutulsun, sosyal bilimler müslüman dünyada “kurucu” unsur olarak kendine yer bulamaz/bulmamalıdır. Ancak günümüzde reel durum tam aksi yönde gelişmektedir denebilir. Sosyal bilimler bir ölçüde İslam ilimlerinin epistemolojik alanını ve

²⁶¹ Adnan Aslan, *Dinî Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İSAM Yay. İstanbul 2010, 40.

meşru'iyetini daraltmaktadır. Artık temel kavramlar sosyal ilimlerin insiyatifinde anlamlandırılma yoluna gidilmektedir. Daha da önemlisi “mahallî” nitelikteki epistemolojik bir yapı en görkemli haliyle “merkez”i işgal etmektedir. Âlemi, insanı ve hayatı buyurgan bir eda ile hızla inşâ etmektedir.

İslam bilgi sistemi bu tezde hiyerarşik bütünlük içinde vahiy-“ilâhî bilgi”-beşerî bilgi şeklinde ele alınmıştır. Bu yapının içinde bütün unsurlar kendine yer bulabilmektedir. Biri diğerinin alternatifi değil mütemmimidir. Vahiy sadece İslam’a ait bilgi kaynağıdır. Meşiet-i ilâhiye bağlı beşerî/fitrî tecrübeler, bilgiler “ilâhî bilgiler” kapsamındaki bilgilerdir. Müslüman insana ait sistemli tecrübeler de müslüman zihne özgü beşerî bilgiler kapsamındaki bilgilerdir.

Bu üç bilgi kendi mecrasında diğer ikisiyle ilişki içerisindedir. Bu ilişkiyi sağlayan ana unsur te’vildir. Te’vil ile yorum tamamen aynı değildir. İstilah anlamıyla te’vil sadece İslam düşüncesine/müslümana ait bir tasarruftur. Asıl manaya döndürmeyi ifade eder.²⁶² Dolayısıyla “ilk tasarrufta” vahye dayanmayı ifade eder. Diğer bir ifadeyle birinci te’vildir. Te’vilî bilgiye dayanan bilgiye dayanarak elde edilen ikinci tür bilgi ise “yorum” olarak adlandırılabilir. İlkinden farklı oluşunu anlatmak için bu bilgiye “te’vilî bilgi” dememek gerekir. Bu çerçevede “Kur’ân’a dayalı yorum” tabiri yerine “Kur’ân’a dayalı te’vil” veya sadece te’vil denmelidir. Aynı şekilde “Kur’ân’a dayalı sosyal bilim” tabiri de ilk bakışta cazib gelse de, sorunlu bir adlandırmadır. Çünkü sosyal bilim temel islam ilimleri seviyesinde kendini konumlandırmış olmaktadır.

Bu noktada, “sosyal bilimlerin doğrudan kendini Kur’ân’a dayandırmasında ne sakınca olabilir ki” şeklinde haklı karşılanabilecek bir itiraz ileri sürülebilir. Aslında lafızlara takılıp kalınmadığı sürece bu itiraz oldukça yerinde kabul edilebilir. Ancak uzun tarihi süreç ve sosyal bilimlerin tarihsel geçmişi bir ölçüde buna engel teşkil etmektedir. Hatta şu sorunun sorulması gerekebilir: Tedvin asrında teşekkül etmiş temel İslam ilimlerinin yerini sosyal bilimlerin almasının temel sebebi nedir? Dolayısıyla Kur’ân’a dayalı sosyal bilim tanımlaması tüm cazibesine rağmen bünyesinde önemli sorunu barındırmaktadır.

İslam’a has vahiy-ilk te’vil-ikinci te’vil sistemini bir örnek üzerinden anlatmak gerekirse şu söylenebilir. Zekâtın farz oluşu vahye müstenid bir bilgidir. Yeni tedavüle

²⁶² Atar, *Fıkıh Usûlü*, 205-206.

giren bir maldan zekâtın verilip verilmeyeceği ilk te’vili bilgi (temel İslam ilimleri)nin kapsamında iken zekatın farklı toplumlardaki kültürel yansımaları sosyal bilimlerin kapsamındadır.²⁶³ Her üç unsur insicamlı olarak bir arada bulunabilmektedir. Ait oldukları ilim disiplini bilinmek şartıyla bu üç bilgi çeşidinin aynı “kitapta” yer almasında hiçbir sakınca yoktur. İslam ilimleri vahyedilmiş bilgi olmadığı gibi sosyal bilim de değildir. Ancak “vahyî” olarak adlandırılabilir. Bu çerçevede “teolojist” bir eğilime girmesi doğru olmadığı gibi “sosyolojist” bir eğilime girmesi de doğru değildir. Tercih kapsamında sosyolojist eğilimin teolojist eğilimden daha tehlikeli olduğu söylenebilir.

1.3. AHLÂK ALANINDA PROBLEMATİĞİN TESPİTİ

1.3.1. Ahlak Düşüncesinin Yapısı ve Kaynağı

“İnsan Allah’ın kuludur.” cümlesi ile “İnsan Allah’a kul olmalıdır.” cümlesi arasındaki fark ya da ilişki ahlâk ile dinin ilişkisinin başlangıç çizgisidir. İlk cümle kognitif, ikincisi ise konatifdir. Kognitif anlamdan konatif anlama geçişin imkân dâhilinde olup olmadığı meselesi, din ile ahlâkın ilişkisinin mahiyetini belirlemektedir. Ayrıca din ve ahlâk kavramlarına atfedilen anlamlar da ilişkilendirmenin mahiyetini ve şeklini belli ölçüde etkilemektedir. Din ifadesi cins isim olarak kullanılırsa çeşitli din-ahlâk ilişkilerinin ortaya çıkması ihtimal dâhilindedir. Din “ed-din” şeklinde özel olarak ele alındığında ise din-ahlâk ilişkisi özel bir nitelik kazanır. Burada “ed-din” ifadesinin sadece İslam’a denk düştüğünü belirtmek gerekir.²⁶⁴ Felsefe dini “mutlak” bir mesele olarak ele almakta, insan, evren ve tanrı arasındaki ilişki türü olarak görmektedir. Psikoloji ise, varlık ve hayat görüşüne sahip bir zihnin dine bakış tarzından ibaret görmektedir. Bizzat dinin kendisini tartışmamaktadır. Sosyoloji de, dini sosyal geçerliliği olan inanç sistemleri olarak ele almaktadır. Felsefenin şemsiyesi altında teşekkül eden din tariflerinden “din bilimleri” disiplini ortaya çıkmaktadır. Din bilimlerinde insan, “din” tanımlamasında “fail” durumundadır. Kelâm âlimleri de İslam dini çerçevesinde “din” tarifleri yapmışlardır. Ancak tanımlamada görece olarak fail görünselerde, din bilimlerindeki şekliyle bağımsız tarif yapmamışlardır. Bu tanımların

²⁶³ İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, (1. Basım), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, 122-123.

²⁶⁴ Waardenburg, *İslâm ve Din Bilimleri*, 46-47.

teorik arka planında Kur'ân, pratik arka planında ise Sünnet/Hz. Peygamber (s.a.v) vardır. Kur'ân ed-dîn ile dîn arasını net bir şekilde ayırmaktadır.²⁶⁵

Genel olarak din-ahlâk ilişkisi özdeşlik, ilişkili olma, ayrılık ve teolojik ahlâk şeklinde olmuştur.²⁶⁶ Ahlâkın dinden kaynaklandığını savunanlar, normatifliğin bir otoriteyi gerekli kıldığını, bu otoritenin de Tanrı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bir şey Tanrı tarafından emredilmişse o iyidir, dolayısıyla yapılmalıdır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da teorik olarak bu prensip geçerlidir. Ancak "iyi" kelimesine atfedilen anlam çerçevesi aynı değildir. Her üçü "dînî ahlak"ı savunsa da, savunulan ahlâk içerik olarak tamamen aynı değildir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da prensip olarak sosyal seviyede ahlâk kurallarında benzerlik söz konusudur. Ancak ahlâkın dayandığı itikadi arka plan farklılığı ortaya çıkarmaktadır. Yahudilik ahlâkı, kutsal millet ve vatan anlayışına, Hristiyanlık ahlâkı aslî günah anlayışına dayanmaktadır. İslam ahlâkı ise fitrata, Sünnet'e ve Kur'ân'a dayanmaktadır.²⁶⁷

Ahlâkın normatif değerini tanrı inancı belirlediğinde,²⁶⁸ "tanrıya" inanmama da kendine göre bir ahlâkî yapı öngörür. Bu ahlâkın temel karakteri "nihilist" özellikte olmasıdır. Bu noktada bir hususun belirtilmesi yararlı olabilir: İman tabirinin kendi kültür evreni içerisindeki anlamı dinin tanımlanmasında önemli bir hareket noktasıdır. Din bilimleri iman kavramını olumsuz ve olumlu anlama sahip bir kelime olarak değerlendirmektedir.²⁶⁹ İmanı bu şekilde anlayan bir düşünce, ahlâkla din arasında doğru bir ilişki kuramaz. İkisinden birini farklı içeriklendirmesi gerekir.²⁷⁰

²⁶⁵ Bakara: 2/177; Mü'minûn: 23/1-9.

²⁶⁶ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 14-16

²⁶⁷ Mustafa Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlâk*, (2. Basım), Dem Yay., İstanbul 2012, 99, 137; Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, (3. Basım), Dem Yay., İstanbul 2006, 30); Bkz. Âl-i İmrân: 3/67; En'âm, 6/79; Zuhuf 43/87; Bakara 2/128; Hz. Peygamber(a.s): "Rabbim buyuruyor ki: Ben bütün insanları Hanif (salim fitrat) üzere dünyaya gönderdim. Sonra şeytanlar onu dinden saptırdılar. Benim helâl ettiklerimi onlara haram ettiler, insanlara bana ortak koşmalarını söylediler. Oysa o ortaklar hakkında hiçbir delil indirmemiştım" (Müslim, Cennet, 63; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 162); Hz. Aîşe(r.a), Hz. Peygamberin ahlâkının Kur'ân ahlâkı olduğunu bildirmektedir.(Müslim, Musafirûn, 139)

²⁶⁸ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 25.

²⁶⁹ Peker, *Din Psikolojisi*, 71-72.

²⁷⁰ Murteza Mutahharî, *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, (Trc. Kasım Seyyidoğlu), Bengisu Yay., İstanbul 1991, 49; Şahin Filiz, *Ahlâkın İnsanı ve Dinî Temelleri*, (1. Basım), Çizgi Kitabevi, İstanbul 1998, 69-73; Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 138.

Ahlâk ile dini iki otonom alan olarak görmekle beraber, aralarında dolaylı ilişki olduğunu savunanlar da vardır. Bunlara göre bu ilişki iki alanın otonomluğuna zarar vermemekte, dini, ahlâkî yapının pekiştireci olarak kabul etmektedirler.²⁷¹

“İyi” bizzat iyi olduğu için mi iyidir, yoksa Tanrı emrettiği için mi iyidir? sorusu konunun odak noktasını oluşturmaktadır. İyi bizzat iyi ise, iyi bir davranış eğitim yoluyla öğrenilebilir. Çünkü iyi olan tabiatı gereği iyi olduğundan, ilmî ölçülerle tespiti yapılabilir. Bunun için insan tanrının otoritesi olmadan ahlâkî davranışları bilebilir. Fakat tanrının emriyle iyi olmuşsa, konu ilmî açıklamanın dışına çıkmakta, dinî açıklamanın alanına girmektedir. Bu durumda iyi ve kötü eğitim yoluyla bilinemez; dinî açıklama şarttır. Dolayısıyla bu anlayışa göre insan tanrı otoritesi olmadan ahlâkî sorumluluklarını yerine getiremez. Bu durum “ahlâkî din” ve “dinî ahlâk” şeklinde kavramsallaştırılabilir. Ahlâk beşerî bir realitedir. Yani insanın varlığıyla kâimdir. Allah ahlâklı olmakla vasıflanamaz. Bu çerçevede “ahlâkî din” tanımlaması belli ölçüde düşüncede beşerîleşmeyi çağrıştırmaktadır. Ahlâk dini değil, din ahlâkı tamamlar. Ancak “dinî ahlâk” tabiri her zaman problemi ortadan kaldırmamaktadır. Bu durumda “din” lafzının nasıl içeriklendirildiği önem kazanmaktadır. Somut bir adlandırmayla, “dindar olmak” mutlak anlamda pozitif anlam taşımaz. Hükümün doğru olması için, dayandığı tasavvurun da doğru olması gerekir. Dolayısıyla, ahlâk ve dinin aynı kaynağa dayanması gerekmektedir. Din ile ahlâk eklektik olarak bir araya getirilemez. Yani inanç şekli bir dinden, davranış şekli başka dinden olmak üzere bir davranış teşekkül edemez. Kur’ân’ın salih ameli imana bağlı kılmasını bu çerçevede anlamak gerekir²⁷²

Ahlâkın dinle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda genel olarak iki kaynaktan söz edilebilir: Dinî kaynak ve felsefî kaynak. Vahiy kaynaklı olsun ya da olmasın, bir dinin, sorgulaması yapılma gereği duyulmadan kabul edilen prensipleri varsa ve bu prensiplerden ahlâk kuralları oluşturuluyorsa, bu ahlâk “dinî ahlâk” olarak isimlendirilebilir. Hıristiyan ahlâkı, yahudi ahlâkı, budist ahlâkı, brahmanist ahlâk vb. örnek olarak verilebilir.

²⁷¹ Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, 31-32.

²⁷² Bkz. el-Asr: 103/1-3; el-Beyyine: 98/7; en-Nahl: 16/97; el-Hacc: 22/56; Ankebût: 29/7, 9.

Felsefî ahlâk akıl, sezgi ve duyguya dayandırılmıştır.²⁷³ Felsefî ahlâk eleştirel metoda dayandığından hiyerarşik üst bilgiyi kabul etmemektedir. Hem dinî ahlâkı hem de felsefî ahlâkı ortaya koyanın insan olduğunu ileri sürmektedir.

İşlevsel bakımdan akıl, sezgi ve duygu bütün insanlarda ortaktır.²⁷⁴ Aynı yetilerden hareketle nasıl oluyor da farklı iki ahlâk çeşidi ortaya çıkmaktadır. Bu noktada akıl, sezgi ve duygunun içerikleri önem kazanmaktadır. Akıl, duygu ve sezgi olarak adlandırılan yetiler, sürekli aynı kalan yetiler değildir. Bu yetilerin muhtevaları psikolojik ve sosyolojik unsurlara bağlı olarak değişim göstermektedir.

Bahsettiğimiz psikolojik ve sosyolojik unsurları gerçekten “uzaklaşma” olarak anlayabiliriz. İnsan olumsuz beşerî unsurları kişiliğinden bertaraf edebilirse yine hakikatle buluşabilir. Aynı durum toplum için de geçerlidir; olumsuz sosyolojik unsurları bertaraf edebilirse, hakikatle arasında örülmüş duvar ortadan kalkar.

Ahlâk öz olarak vahyedilmiş/nebevî dinin muhtevalarında vardır.²⁷⁵ Sosyolojik olaylara bağlı olarak ahlâk nebevîlikten uzaklaşınca ayrışma ortaya çıkmaktadır. Ahlâkın ve dinin kaynağının bazı bilginlerce “topluma” dayandırılması düşündürücüdür. Antropolojik açıdan doğru olan bu durum, bir yönüyle sosyal bilim metodunun “kifayetsizliğine” işaret etmektedir.²⁷⁶

Bir sorunsal alanın çözüm evreni çözümsüzlük evreninden daha sınırlıdır. Diğer bir deyişle, bir problemi çözmenin on yolu varsa, aynı problemi daha karmaşık hale getirmenin yüz yolu vardır.

Ahlâk nebevî kaynaktan “makul”²⁷⁷ seviyede uzaklaştığında temel eksenini korumaya devam edebilir. Ancak makul ölçünün ötesinde uzaklaşırsa,²⁷⁸ ahlâk savrulmaya başlar. Akıl, sezgi, duygu temel işlevlerini yerine getiremezler. En kötüsü bunun farkında bile olamazlar. Akıl, sezgi ve duygudaki değişim ve bozulma²⁷⁹ toplum hayatını ve dolaylı olarak da sosyal bilimleri etkiler. Akıl hikmetten uzaklaşarak

²⁷³ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 14.

²⁷⁴ Bkz. el-İsrâ: 17/36.

²⁷⁵ Cafer Sadık Yaran, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, (2. Basım), Dem Yay., İstanbul 2012, 14-18.

²⁷⁶ Yümnî Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 97; Muslihiddin, *İslâm ve Sosyoloji*, 25-26.

²⁷⁷ Bkz. en-Nisâ: 4/64; el-En’âm: 6/82

²⁷⁸ Bkz. Lokman: 31/13

²⁷⁹ Bkz. el-İsrâ: 17/36.

mügalata ile insanî ilişkileri şekillendirmeye çalışır. Böylece insanın kendi fitratına yabancılaşma süreci devreye girer.²⁸⁰

Tez, anti tez ve sentez sürecinde yıkıcı sosyal unsurların “aklî” kabul edilmesi manidardır.²⁸¹ Beden dili ve imajlar üzerinden makul sınırların ötesinde kişilik tahlillerinin yapıldığının iddia edilmesi sezgideki bulanıklığın bir sonucudur. Müzik alanında ritim ve güftede “kuralsızlık”, sanat ve edebi eserlerde fantastik ve gerilim ağırlıklı değişim, mimarideki orantısızlık, adâb-ı muaşeretdeki yüzeysellik ve kabalık vb. bunların hepsi duygu değişimine/bozulmasına bağlı olumsuz gelişmelerdir.

İhvan-i safada ve felsefî tasavvufta insanın küçük âlem olarak kabul edilmesi²⁸² önemli bir noktadır. İnsanın nefs-i natıkası şehvet ve öfke yüzünden yüksek gayesini ortaya koyamamaktadır. Öfke ve şehvet gücünü disiplin altına alan kişinin nefs-i natıkasının Allah’ın fiillerine “benzer” davranışlar ortaya koyabileceğini savunur. İhvan-ı safa ve Farâbî filozofların ve peygamberlerin akidevî ve ahlâkî konularda birleştiklerini ileri sürmektedirler.²⁸³

İnsan, âlemi Allah’ın bildiği şekilde bilebilir mi? Bu soruya evet denemez. O halde varlığın özü insana kapalıdır. Varlık ancak dereceli olarak idrak edilebilir. Derecelenmenin olduğu yerde mutlak idraktan söz edilemez. Mutlak idrakten söz edilemez derken, idrak edilenin bilgi ifade etmediğini söylemek istemiyoruz. Cüzi idrak bizzat bir bilgidir; ancak realitenin tamamına şamil değildir. Dinî açıklama bünyesinde bir değer anlamı taşımaktadır.

“Allah evreni yaratmıştır” ifadesi, altında zımnen, “o zaman Allah’a kul olmalıyız, çünkü o yüce bir varlıktır” gibi bir anlamı barındırır. Seküler ilmî açıklamanın içinde ise değere atıf yoktur. Bu bakımdan, dinden bağımsız ilmî açıklama değerden yoksun olduğundan ahlâk sistemi/pratiği ortaya koyamamaktadır. Felsefî ahlâk teorilerinin mutluluk ve saadet eksenini etrafında dönmeleri düşündürücüdür.²⁸⁴ İslam fitrî bir din olduğundan ahlâk insanın saadetine katkı sağlayabilir. Ancak saadet

²⁸⁰ Bkz. el-Mücadele: 58/19; el-Haşr: 59/19.

²⁸¹ Muslihiddin, *İslâm ve Sosyoloji*, 51.

²⁸² Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 159; Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 127.

²⁸³ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 146.

²⁸⁴ Filiz, *Ahlâkın İnsanî ve Dinî Temelleri*, 69-73; Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 130.

ve mutluluğun ahlâkın ekseni haline getirilmesi teorik olarak “pragmatik” bir nitelik taşımaktadır.²⁸⁵

Değerden soyutlanmış bir ahlâk tasavvur edilemez. Dinî açıklama ile ortaya çıkan ahlâk ilâhî nitelikte, diğer bir ifadeyle dinî bir ahlâktır. Buradaki ilâhilik doğrudan İslamilik anlamına alınmamalıdır. Doğru veya yanlış, insan hiyerarşik açıdan kendinden üstün bir varlık veya epistemolojik imkânı kabul ediyorsa bu kabul “dinî” bir kabuldür. İnsan kendinden ayrı üst bir varlık ve epistemolojik imkânı kabul etmeden değerler alanı ihdas ederse bu ahlâk beşerî ahlâk kapsamına girer. Bu ahlâk metafizik derinliklere sahip olsa bile sonuç değişmez. Bir bilginin/değerin metafizik karakterde olması, olumlu anlamıyla onu ilâhî, dinî özellikte bir bilgi yapmaz.

Protestanlık ve Katoliklik ahlâkın tanrıya dayandığı konusunda hemfikir olmakla beraber, ahlâk ilkelerinin bilgisinin kaynağı konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Temel mesele iyiliği ve kötülüğü ayıran vasfın, insanın tabiatında içkin olarak olup olmadığı meselesidir.²⁸⁶

İslam düşüncesindeki husun-kubuh tartışmasını andıran bu tartışmada, önemli sayılabilecek bir ayrıntıya dikkat etmek gerekir. Protestanlık, ahlâkî bilgiyi doğrudan tanrıdan kabul ettiğinden bu mezhebe göre ahlâkî bilgi “ictihadî” değildir. Bundan dolayı ahlâkın temel ilkeleri dışındaki tâlî hususlar, daha serbest bir alan olarak görülebilmektedir. Bir bakıma temel ilkelere dayalı beşerî bir ahlâk söz konusudur. Katoliklik, ahlâkî bilgiyi vahiyden bağımsız kabul etmekle daha katı bir ilâhî veya dinî/ahlâkî bilgiyi kabul etmiş olmaktadır. Oysa ahlâkî bilgiyi ilmî açıklamanın konusu yaptığından, ilâhî nitelikli var sayılan ahlâkî bilgiyi somutlaştırmış olmaktadır. Bir anlamda dogmatik nitelikli bir ahlâkî yapıyı ortaya çıkarmaktadır. Orta çağdaki Katolik merkezli ahlâkî yapı buna örnek olarak verilebilir. Mademki iyi- kötü, ahlâk vahiyden bağımsız bilinebiliyor; o halde bu a priori nitelikteki ahlâkın dışına çıkmak “anomi”/günah olarak kabul edilmelidir. Bu durumda ister değerler düzeyinde olsun, ister bilgi düzeyinde olsun, dogmatik epistemolojik yapı esnekliğini kaybetmiş olmaktadır.

²⁸⁵ Ali İbn Ahmed İbn Said ibn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâtî'n-nüfûs*, (2. Baskı), (trc. Cemaleddin Erdemci, Hasan Hüseyin Bircan, Bilge Adamlar), İstanbul Matbaacılık, Van 2009, 39-40.

²⁸⁶ Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlâk*, 138-140.

Formel açıdan iyi-kötünün menşei konusunda Protestanlığın Katolikliğe oranla daha ilâhî karakterde olduğu zannedilebilir; ancak kavramsal çerçevenin içeriğine bakıldığında, tam aksi durumun vaki olduğu söylenmelidir. Protestanlıkta formel ilâhîlik vurgusu, Katolikliğin vurgusunu aşmaya ya da değiştirmeye yöneliktir. Bu durum sadece Yahudilik ve Hristiyanlığa ait bir durum değildir. Bu, insan zihninin yapısal durumuyla alakalı olup beşerî ve dinî bütün dinler ve ideolojiler için geçerlidir. Bazen “beşerî” olarak algılanan bir durum, “ilâhî” olarak algılanandan daha dinî olabilir. Aynı şekilde “ilâhî” olarak algılanan bir husus da beşerî olabilir. Çağdaş siyasi ve sosyal kavramların farklı kültürlerde farklı içeriklerle algılanabilmiş olmaları bu duruma işaret etmektedir.

İslamdaki husun-kubuh tartışması tamamen insan boyutundan kaynaklanmaktadır. Yani insanın müslüman bir kimlikle tanımlanma çabasına dayanan bir tartışmadır. Aydınlanma ile ortaya çıkan ahlâk teorileri kendi içerisinde kırılmalara ve değişimlere uğramak zorunda kalmıştır. Bu dönemlerde “İslam’a dönüş” fikrinin formel açıdan “protestanlığı” andırdığını söylemek gerekir. Bunu söylemekle, kesinlikle Protestanlıkla, İslam’a dönüş fikrinin aynı şeyler olduğunu söylemek istemiyoruz. Her iki değişimin arka planındaki beşerî zihni yapının benzer olduğuna işaret etmek istiyoruz.

Protestanlık Katolikliğin ahlâkî yapısını aşmak için epistemoloji geliştirmek zorunda kalmıştır. İslam’a dönüş fikri de, taşıdığı teorik imkânlar bir yana, pratikte kısmen “geleneğin” aşılması ve değişik/ideolojik açıdan okunması anlayışını savunmuştur. Tarihi geleneğin atlanması ya da gerekli görülmemesi sanılanın aksine en çok ahlâkî yapıyı etkilemektedir. Ahlâkî bilginin en bariz vasıflarından birisi, gerçekçilik vasfına sahip olmasıdır.²⁸⁷ İslam ile tarih arasındaki ilişki ortadan kaldırıldığında, ahlâkın gerçeklik vasfı zarar görür. İslam Kelâm sıfatının taallukuna girmektedir;²⁸⁸ ki bu İslamın gerçekliliğine işaret etmektedir.

İslam doğrudan tarihe bağlı olmamakla beraber, insanın İslam algısının özellikle amelî yönü tarihten bağımsız olamaz. Kur’ân’da oldukça fazla miktarda kıssalara yer verilmesi tarih algısını oluşturmaya/düzeltmeye yöneliktir. İslam’ı tarih algısının

²⁸⁷ Bkz. el-İsrâ: 17/84

²⁸⁸ en-Nesefî, *et-Temhîdli Kavaidi’t Tevhîd*, 112.

inhisarına sokmak metodik bakımdan doğru değildir. Tarih algısını Kur’ân’ın beyanına sokmak gerekir. Yahudilik, tarih algısının egemenliğinde bir din/anlayıştır. Aynı durum bir ölçüde Hristiyanlık için de geçerlidir. Günümüzde İslam düşüncesi ile tarih arasında epistemolojik düzeyde “çağdaş” bazı sorunların olduğu söylenebilir. Ancak bu sorunlar İslam’ın bünyesinden kaynaklanan sorunlar değil, “vahiy-sosyal bilim” ilişkisi bağlamında ortaya çıkan “haricî” sebeplere dayanan sorunlardır.

Bu noktada, İslam’ın, tarihi süreci yaşamadan da var olduğundan hareketle, tarihi süreçten bağımsız ele alınabileceği ileri sürülebilir. Sahabiler “tarihi süreci” yaşamadan müslümanlığı idrak etmişlerdir denebilir. Bu itiraz ilk bakışta oldukça mantıklıdır. Ancak buradaki duruma nereden bakmak gerektiği önemlidir. İlk olarak, tarihi süreç kurucu unsur değildir. Aksi durumda sürekli oluşum halinde olan bir din algısı ortaya çıkar ki bu İslam için doğru değildir. İslam Hz. Peygamberimiz (s.a.v) tarafından tam olarak vaz edilmiştir. İslamın kurucu unsuru Kur’an ve kurucu dönemi de “risalet” dönemidir.

Bundan sonraki dönem İslam’ın beşerî alandaki uygulama alanını ifade etmektedir. Bu dönem beşerî bir realite olarak görülse de, İslam’ın beşerî alanda uygulanmasının temel ilkelerini taşıması bakımından ilâhî niteliklidir. Bu noktada zamanın “teolojik” olup olmadığı hususu önem kazanmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, zamanın/tarihin üst kimliğinin vahyî karakterde olduğunu söylemek gerekir.²⁸⁹ Ancak zamanın bu özelliği insanın tarihteki sorumluluğunu ortadan kaldıracı değil, pekiştiricidir.²⁹⁰

Zaman sosyal olaylardaki değişimin mahallidir. Zaman seküler olarak görülürse, zamanın mahal olduğu sosyal ve kozmik olayların da seküler olması gerekir. İnsan ve kozmik düzenden soyutlanmış bir tanrı anlayışı ise tevhide aykırıdır.

Konuyu dallandırmadan, insanın beşerî varlık olmasının anlamı nedir? Kendi kendine özgün olması mı, yoksa Allah(c.c) tarafından özgün olarak yaratılmış olması anlamına mı gelir? Kavramsal çerçevelendirmenin kalıplarına mahkûm olmadan şunu ifade etmek gerekir: İnsan yaratıldığını ve sorumlu tutulduğunu bilip kabul ettiği sürece, kendisini ve davranışlarını ister “beşerî” ister “ilâhî” kabul etsin sonuç aynı yere çıkar.

²⁸⁹ Hz. Peygamber(s.a.v) “Zamana sövmeyin, çünkü Allah zamanın kendisidir.”(Ahmed, Müsned, V, 399)

²⁹⁰ el-İnsan: 76/1

Ancak kendisini yaratılmış ve sorumlu olduğunu anlayamadığı sürece, sahip olduğu ahlâkı nasıl tanımlarsa tanımlasın vahiyden uzak düşmesi anlamında beşerîdir.

Allah (c.c)’a ait sıfatların beşere ait anlam çerçevelerine göre kullanılıp kullanılamayacağı tartışması Muattıla ve Müşebbiheyi ortaya çıkarmıştır. Muattıla soyut ilâhî ahlâkî yapıyı ortaya koymaktadır denebilir. Sıfatlardan soyutlanmış bir tanrı anlayışına dayalı bir ahlâkî yapı insanlar arasında uygulama alanı bulamaz. Müşebbihe ise antropomorfik bir tanrı anlayışına kapı açmanın tehlikelerini taşımaktadır. Bu tespitler genel ve çoğunluk esasına dayanmaktadır; yoksa epistemolojik kesinlik ifade etmez. Yani her müşebbihe ehlinin Allah’ı insan gibi tasavvur ettiği söylenemez. Ancak müşebbihe toplumda genel kabul gören bir anlayış olarak kabul edilirse, kesin olarak beşerî bir “tanrı” telakkisine yol açacağı söylenebilir. Mutlak manada, Allah’a benzetilen insan ile insana benzetilen Allah itikad bakımından aynı tehlikeli sonuca götürür.

“Arz-ı mev’ud” inancı ve gnostik ahlâk bu iki aşırı teorinin kurumsallaşmış şeklidir. Değer atfedilmiş bir bilgi mantık ile bertaraf edilemez. Tarihin “teolojik” olması konusu yahudiler ve hristiyanlar tarafından doğru anlaşılmış olsaydı, tarihin beşerî vecheleri ile ilâhî vecheleri arasında birlik sağlanır, birinden yana diğeri bertaraf edilme gereği ortaya çıkmazdı. Burada beşerî ve ilâhî vecheler olarak adlandırılan yönler karşıt değil içkin hususlardır.

Sosyal ve kozmik olayların yaratıcısı Allah’tır,²⁹¹ insan ve varlık alanı olmasaydı bugünkü şekliyle kozmik ve beşerî “tarih” olmazdı. Bundan dolayı kozmik ve beşerî tarih, Allah’a ait, varlığa ve insana bitişik bir tarihtir. Allah’a ait ifadesi hem bir gerçeği ifade etmekte, hem de bünyesinde değer anlamı taşımaktadır. Tarihin insana bitişik olması değer anlamından ziyade, bilimsel bilgi niteliği taşımaktadır. Tarihin değer olarak anlamı ilâhi iken, beşere dönük yönü itibarıyla beşerîdir. Bu açıdan, tarihin değer yönü ile bilgi yönü birbirine dönüşmeden akıp gitmektedir. İnsan davranışlarını iradî olarak ortaya koymaktadır. Ancak sosyal olayın ve davranışın neşet ettiği temel yapıyı tamamen bilemediğinden, beşerî açıdan değer biçmesi mümkün olamamaktadır. Sosyal olayın ve davranışın bir üst kimliğe atfedilmesi zorunlu olmaktadır. Yani sosyal olayı ve davranışı tekvinî irade kapsamında ilâhî olarak idrak etmek durumundadır.

²⁹¹ Bkz. el-Mü’min: 40/7; er-Ra’d: 13/2; el-A’raf: 7/54; eş-Şems: 91/1-10; el-Bakara: 2/178-181.

İslam tarihi sadece bilginin alanı olarak görülürse, tarih beşerî bir alan olarak görüleceğinden, tarihî geleneğin atlanmasında ve geçmişe yönelik farklı okunmasında bir sakınca görülmebilir. Ancak İslam tarihi bilginin yanı sıra değer olarak da ilâhî nitelikte olduğu kabul edilirse, tarihî geleneğin atlanması ve makul sınırların ötesinde farklı okunması epistemolojik açıdan mümkün değildir. Çünkü değer olarak, olan olmuştur; olanın bir “kudsiyeti” vardır, olanın başka şekilde tasavvuru mümkün olsa da, reel olarak tekrarı mümkün değildir.

Kur'an geleceğe dönük tarihten ders alınmasını tavsiye etmekle adetullah ile sosyal olaylar arasında ilişkinin var olduğunu imâ etmektedir.²⁹² Sosyal olayın bir çeşidi olan ahlâksızlık ile kozmik afetler arasında doğrudan ilişki kurması oldukça manidardır. Ahlâksızlık ile tabîî afetler arasında bilimsel anlamda bir ilişki kurulamaz. Eğer bu ilişkiyi Kur'an haber vermemiş olsaydı, hiçbir zaman bu ilişki tespit edilemezdi. Kur'an'ın bildirdiği bu ilişki iki açıdan önem taşımaktadır:

1. Allah zamana doğrudan müdâhildir.
2. Ahlâkî davranışlar ile kozmik olaylar arasında ilişki vardır (kurulmuştur!).

İnsan realiteyi kendine göre bir ayrıma tabi tuttuğundan, o yönde bir kavramsallaştırma yoluna gitmektedir. Yani, Allah'ın rab oluşuna, evrende tedbirat-i ilâhiyenin geçerli olduğuna inanan biri için, konatif bilgi, kognitif bilgi ayrımı söz konusu olamaz.

İnsanın tarih içerisindeki bilgi ve değer yönü vahiyde birleşmektedir. Bu açıdan İslam tarihinin değer yönünden anlamını ortaya koyan kısmı ahlâk yönüdür denebilir. İslam tarihindeki tartışma ve çatışma alanları prensipte siyasi nitelikli olup, sosyal içerikli değildir. Toplumun nasıl yönetileceği değil, kimin yöneteceği tartışma konusu olmuştur. İslamî sosyal hayatın, diğer bir ifadeyle ahlâkın genel yapısı hiçbir zaman problem olmamıştır. Kur'an toplumların “siyasi” tutumlarından dolayı değil, sosyal tutumlarından dolayı cezalandırıldığını belirtmektedir. İslam'ın siyasi ve sosyal şeklinde kategorik bir ayrıma tabi tutulması doğru değildir. Ancak metodik seviyede pedagojik

²⁹² Bkz. Âl-i İmrân: 3/137; el-En'âm: 6/11; en-Nahl: 16/36; en-Neml: 27/68-69; Ankebût: 29/20; er-Rûm: 30/42; Sebe': 34/18

maksatlara binaen böyle bir ayırım yapıldığında, sosyal nitelikte olanları asıl, siyasi olanları tabi/fer' olarak kabul etmek gerekir.²⁹³

Kebâir konusu İslam tarihinde tartışılan stratejik bir meseledir. İlahî irade, beşerî irade, husun-kubuh gibi önemli konular tartışmanın bünyesini oluşturmaktadır. Kebâir konusu daha çok sosyal hayatla ilgili bir meseledir. Âlimler sosyal hayatın, dolayısıyla ahlâkın birinci derecede önem taşıdığını hareket noktası olarak kabul etmişlerdir. Kebâiri işleyen “fasık” ve ahlâksız olarak tanımlanmıştır.²⁹⁴ Kebâir meselesi temelde ahlâkî meseledir. Ancak bu ahlâkî yapının nasıl korunacağı fıkhn ve tasavvufun meselesi olurken, nasıl yaygınlaştırılacağı meselesi kelâmın alanına girmektedir.²⁹⁵

Günümüzde siyasi rejimleri farklı olan müslüman ülkeler ve toplumlar ortak problemler yaşadıklarına göre, konu doğrudan rejimlerle alakalı değildir. İslam tarihi boyunca ahlâk tartışma alanı olmamış, ümmeti birleştiren temel unsur olmuştur. Hiçbir İslama ait unsur pratik açıdan ahlâk kadar birleştirici değildir. İslam dünyasının her yerinde ilkesel olarak aynı ahlâk kuralları geçerlidir. Aynı siyasi rejime sahip olan ülkeler değil, aynı ahlâkî yapıya sahip olan ülkeler ve toplumlar ortak paydada buluşabilir.

İslam tarihinde şekillenen ahlâkın teorik yapısı kısmen tartışılmış olmakla beraber, pratikte bir problem olmamıştır. Mutezile Allah'ın adl sıfatını öne çıkaran bir ahlâk anlayışı ortaya koyarken, Eş'ârilik Allah'ın kudret sıfatını öne çıkaran bir ahlâk anlayışını ortaya koymuştur. Matûridîlik ise, eklektik bir tarzda her iki anlayışı birleştirmiştir. Bununla beraber, sadece ahlâk anlayışına bağlı bir mezhepleşme olmamıştır. İctihad fıkhnın ameli yönüyle ilişkilendirilmiş, ahlâkî sahada gerekli görülmemiştir. Dolayısıyla teorik farklılık pratik ahlâkî alana yansımamıştır.²⁹⁶

²⁹³ Bkz. el-Bakara: 2/17, 219, 275; en-Nisa: 4/2; el-İsra: 17/23, 26, 27, 31, 32,34, 35, 37; en-Nisa: 4/7, 13, 15-16; en-Nur: 24/31; Hümeze: 104/1; Hz. Peygamber(s.a.v): "Yedi helâk edici şeyden kaçının." Bunlar nedir yâ Rasûlallah diye sorulunca: "Allah'a şirk koşmak; sihir yapmak; Allah'ın haram kıldığı halde bir kimseyi haksız yere öldürmek; yetim malı yemek; faiz yemek; düşmana hücum anında harpten kaçmak; namuslu, kendi halinde mümin kadınlara zina iftirası atmaktır" buyurdular. Diğer bir hadiste ise: "Büyük günahlar dokuzdur: Allah'a şirk koşmak; haksız yere adam öldürmek; temiz bir kadına kötülük isnat etmek; zina yapmak; düşmana hücum esnasında firar etmek; sihirbazlık; yetim malı yemek; müslüman ana babaya asî olmak; emredilenleri yapmamak ve yasakları yapmak sûretiyle aileye karşı doğruluğu terketmektir. " Diğer hadislerde yukardaki maddelere faiz yemek, hırsızlık ve şarap içmek de ilâve edilmiştir. (Buhârî, Vasâya 23; Müslim, İman 141-146; Ebû Davûd, Vasâya 10)

²⁹⁴ Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 88.

²⁹⁵ Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 80.

²⁹⁶ Çağrııcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 37-38.

Mürtekib-i kebîrenin sahibini bütün mezhepler, nasıl işlediğine bakmaksızın işlediğinden dolayı sorumlu tutmuştur. Teorik tartışma fiilin sonucuyla ilgili değil, arka planıyla ilgilidir. Hiçbir Eşâ'ârî âlim ahlâka aykırı bir davranışı "külli irade" gerekçesiyle hukuki müeyyidenin dışında tutmamıştır. Ahlâk alanıyla ilgili kesb anlayışı bir dinî açıklama olup, tenzih amacına yöneliktir. Diğer bir ifadeyle kesb teorisi, değer alanıyla ilgili bir açıklamadır. Bundan dolayı, ilmî açıklamanın konusu yapılmamalıdır.

"İnsanın işlediği bir fiil ilâhî iradeyle olmaktadır." sözü yakından bakıldığında her şeyi anlatmaktadır. İnsanın bir fiili teorik olarak üç şekilde vasıflanabilir:

1. İnsanın bir fiili yoktur; sadece Allah'ın fiili vardır.
2. Fiil tamamen insana aittir.
3. İnsanın fiili Allah'a aittir. Son şıkta hem insan fiilinin otonomluğu söz konusudur, hem de Allah'ın iradesine vurgu yapılması dolayısıyla en makûl olanıdır.

Ahlâk konusunu rasyonel bir zeminde tartışmak için Kur'an ve Sünnet önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bilgilerin önemi vahiy mahsulü olmasından ve cahiliye çağının sosyal yapısından kaynaklanmaktadır. İnsanla ilgili normatif ilimlerin vahye dayanması bir gerekliliktir. İkinci husus olarak, genel sınıflamayla insanlar üç kategoride ele alınabilir: İman ehli, ehl-i kitap ve putperestler. Bütün beşerî din mensupları doğrudan veya dolaylı olarak putperestlikle ilişkilendirilebilir. Bu üç grup insan cahiliye araplarında bulunmaktaydı. Kur'an'ın bu dönemin profan ve inanç nitelikli ahlâkî kavramlarını hangi çerçevede vahiy alanına taşıdığı tespit edilebilirse, Kur'an'daki ahlâk nitelikli ifadelerin sonraki dönemlerin anlayışı ile ilişkilendirilmesi kolaylaşır.

Ahlâkın "dinî ahlak" veya "İslamî ahlâk" şeklinde tanımlanması ilkesel olarak doğru değildir. Ancak maksada binaen, pedagojik açıdan böyle bir kullanım normal karşılanırsa bile, bu tamlamaların kavramsallaşması doğru değildir. Günümüzde "İslam ahlâkı" tabiri oldukça yaygınlaşmış olmakla beraber, İslam ahlâkı ifadesinin delaletinin sadece "ahlâk" ifadesine atfedilmesi daha uygun düşmektedir.²⁹⁷ "İslam ahlâkı" ifadesi isim tamlaması olarak kullanılması durumunda pek problem olmayabilir. Ancak terkip

²⁹⁷ Hz. Peygamber(s.a.v): "Müminlerin iman açısından en mükemmel olanı, ahlâkı en iyi olanıdır." (Buhârî, Edeb, 39) buyurmuştur.

sıfat tamlaması şeklinde düşünülür veya algılanırsa önemli problemler ortaya çıkarabilir. Tevhide dayalı ahlâkî yapı ahlâkta çoğulculuğa kapı açan teorileri hoş göremez.

İslam ahlakını diğer ahlâk sistemlerinden ayırmak için böyle bir adlandırmaya gidilmişse de, sadece açıklama düzeyinde bırakılmalı, kavramsallaşmasına izin verilmemelidir.²⁹⁸ Diğer ahlâk sistemleri için tamlama şeklinde ibarelerin kullanılması daha doğrudur. Bu yapılamadığı sürece, epistemolojik açıdan İslam, ahlâk teorisinin ana eksenini olamaz. Hristiyan ahlâkı, Budist ahlâk, teolojik ahlâk, felsefî ahlâk, seküler ahlâk gibi tamlamalar kullanılabilir.

“Heleke” maddi unsurun yaratılmasını, “huluk” ise insanın manevi tarafının yaratılışını ifade etmektedir.²⁹⁹ İnsanın maddi yaratılışının bir çerçevesi olduğu gibi, manevi tarafının yaratılışının da bir çerçevesi vardır. Her iki taraf, tedbirat-ı ilâhiyye kapsamında Allah’a aittir. İnsanın bedeninin adetullah çerçevesinde bir işleyişi olduğu gibi, manevi tarafının da adetullah ile işleyen tarafı vardır.³⁰⁰

Bedenin yaratılışı Allah’a ait olmakla beraber, yaşaması ve gelişmesi insanın “iradesine” bağlı kılınmıştır. İnsan adetullah içerisinde kendi bedeni üzerinde tasarrufta bulunur. İnsan, aynı zamanda manevi yönüne de adetullah çerçevesinde tasarrufta bulunabilme iradesine sahiptir.³⁰¹ Hz. Peygamber’in (s.a.v) buyurdıkları üzere, insan manevi yönünü daha zor disiplin altına alabilmektedir.³⁰²

İnsan maddî ve manevî unsurdan oluştuğundan, pedagojik ve pratik sebeplere bağlı olarak fıkıh ve tasavvuf ilimleri teşekkül etmiştir. İnsan bir bütündür, dolayısıyla eğitimi de bütününe yönelik olmalıdır. Fıkıh ve tasavvufun beraberce bu bütünlüğü sağladığını söyleyebiliriz. İnsanın hem maddi hem manevi yapısı adetullah çerçevesinde ortak özelliklerin yanı sıra,³⁰³ nev-i şahsına münhasır özellikler de taşımaktadır.³⁰⁴ Ancak manevi özelliklerinin çeşitliliği maddi özelliklerine oranla daha fazladır. Bundan dolayı, fıkıhın normatif gücü tasavvuftan daha fazladır. Fıkıh mezheplerinin teşekkül

²⁹⁸ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, (2. Basım), Dem Yay., İstanbul 2006, 24.

²⁹⁹ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 51-52.

³⁰⁰ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 125.

³⁰¹ Bkz. el-A'lâ: 87/14-15.

³⁰² Peygamberimiz(s.a.v): "Hakiki mücahid nefsinin karşı cihad açan kimsedir" (Tirmizî, Cihad, 2) buyurmaktadır.

³⁰³ Bkz. el-Bakara: 2/28, 30, 34; el-Ahzab, 33/72-73.

³⁰⁴ Bkz. el-En'âm: 6/165; el-İnsan: 76/1-3; Yunus: 10/12; er-Rûm: 30/41.

etmiş olmasına rağmen, tasavvuf mezheplerinin teşekkül etmemiş olması bu noktadan kaynaklanmaktadır. Bu açıdan biri diğerini tam anlamıyla temsil edemez.

İkinci bir husus, fıkıh dinî/vahyî yapıyı korumayı ilke edinmiştir. Fıkıh ortak insani özelliklerden hareketle naslara dayalı oldukça geniş zeminde uygulanabilecek hayatın prensiplerini ortaya koymuştur. Bir yönüyle fıkıhın şekillendirdiği hayat “asgari özellik” taşımaktadır. Yani fıkıh, ilkeleriyle hayatın prensiplerini o kadar geniş tutmuştur ki, bu sınırların dışına çıkanın müslüman kalması mümkün değildir. Fıkıhın bu yerinde “ilkesel” tutumu bazı sufiler tarafından eleştirilmiştir.³⁰⁵

Her otonom sistemin kendi sınırlarını korumak için, özellikle yakın unsurları eleştiriye tabi tutması doğaldır. Bu açıdan tasavvuf ve fıkıhın kendi meşruiyet sınırlarını korumak için, birbirlerini ölçülü bir şekilde eleştiriye tabi tutmaları normaldir. Fıkıh dine dayanan hayatın sınırlarını korumayı ilke edinince tasavvuf insanı merkeze alan bir eğitim sistemi geliştirmeyi amaç edindi. Burada fıkıhın ve tasavvufun karşıt iki alan olduğu zannedilmemelidir. Fıkıhın tasavvufun işini kolaylaştırdığı söylenebilir. Eğer bunu fıkıh yapmamış olsaydı, tasavvuf insanı merkeze alan bir eğitim anlayışını ortaya koyamazdı.

Tasavvuf insanı merkeze aldığından, insan psikolojisini hareket noktası kabul etmiştir. Her insanın farklı bir tarzda eğitilebileceğini prensip edinmiştir. Tasavvufta nefis terbiyesi eğitimin odak noktasıdır.³⁰⁶ Kötü özellikleri terk ettikten sonra iyi özellikleri kazanmak ve bunları korumak tasavvufun ana hedefidir. İnsanın her kötü özelliğini dengeleyecek veya ortadan kaldıracak potansiyel iyi tarafı ve imkânı vardır.³⁰⁷

Gözleme dayanan metotla bakıldığında, ahlâkın kaynağı “toplumdur.”³⁰⁸ Ancak burada şu hususun belirtilmesi gerekir: Toplumsal realiteyle içkin olan müeyyide ontolojik bir durum mudur, yoksa “tedbirat-ı ilâhiye” kapsamında bir durum mudur? Bizim görüşümüz tedbirât-ı ilâhiyye kapsamında bir durumdur. Yani ahlâkî davranışların kaynağı kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan Allah’tır. Eğer böyle olmasaydı, vahiy, geldiği toplumlarda “tezkir” işlevini göremezdi. Yani toplumun sosyolojik

³⁰⁵ Ebu’l-Ala Affî, *Tasavvuf*, (Trc. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), Risale Yay., İstanbul 1996, 128-129.

³⁰⁶ Affî, *Tasavvuf*, 76-77.

³⁰⁷ Bkz. Hûd: 11/114; el-Bakara: 2/160; el-Furkan: 25/70-71; eş-Şems: 91/7-10; İbn’ul- Cevzi, *Telbisu’l İblis*, 55-56.

³⁰⁸ Bkz. el- Bakara: 2/213.

mahalli vahyi kabul etmeye müsait ise potansiyel olarak toplumsal müeyyide aynı kaynağa dayanıyor demektir.³⁰⁹ İnsana kendisine ait olan bir şeyi hatırlatırsanız, hatırladığında kendisine ait olduğunu kabul eder. Ancak kendisine ait olmayan bir şeyi ona hatırlatmanız zaten mümkün değildir.³¹⁰ Bu çerçevede “kâfir” bu toplumsal realiteyi göremeyen/doğru olarak idrak edemeyen kişidir. Eğer bir bilimsel disiplin ele aldığı konunun arka planını göremiyor, sahip olduğu metot buna imkân vermiyorsa “kâfir /realiteyi örten” hükmünde olduğu söylenebilir. Temsili anlatımla bu durum, sağır birisinin annesinin sesini tanıyamaması durumuna benzer; oysa annesi işin farkındadır.

Ahlâkî davranışların, diğer bir ifadeyle sosyal davranışların üzerlerinin Şeytan’ın iradesiyle değişime uğramış olması imkân dâhilindedir. Şeytan insanın fitratını ortadan kaldırma gücüne sahip değildir; sadece fitratını örtebilir, ya da fonksiyonlarını değiştirebilir.³¹¹

Ahlâkî davranışla sosyal davranış arasındaki temel fark, ahlâkî davranışın değere dayanıyor olmasıdır. İki kişi arasındaki bir ilişkide, taraflardan biri davranışını değere dayandırıyorsa, bu davranış ahlâkî nitelikte iken, aynı davranış diğerine göre sadece sosyal bir davranıştır. Din bir toplumun sosyal muhayyilesine girdiğinde o topluma ait sosyal davranışlar hemen dönüşüme uğrayarak ahlâkî nitelik kazanmaya başlar.

Prensip olarak ahlâkın kaynağı “efal-i mükellefîn” çerçevesinde Allah’tan insana gelen tekliflere dayanmaktadır. İnsanın temel yaratılış kodlarını ifade eden “fitrat” ahlâkın tanımlanmasında önemli hareket noktasıdır. Fıtrat hem gayb hem de şehâdet âlemine açık olduğundan fıtrata yüklenen anlama göre ahlâkın kaynağı şekillenmektedir. Ahlâkın tartışılması aynı zamanda fıtratın tartışılması anlamına gelmektedir. Genel ilke olarak “dinî açıklama” fıtratı ilâhî alan, ilmî açıklama ise beşerî alan olarak anlamaktadır. Kavramsal tartışma derinleştirilmeden konuya maksatlar çerçevesinde bakılabilir. İnsana Kur’an’da çerçevesi çizilen kulluk şuuru veren ahlâk geçerli ahlâktır. Ahlâktan arındırılmış bir kulluk söz konusu olamaz. Akıl ve dinin davranışlara değer yükleyip yüklediği tartışılmıştır. Dolayısıyla kulluk imanının

³⁰⁹ Bin Âşûr, *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, Vecdi Akyüz, 26-27.

³¹⁰ Bin Âşûr, *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, Vecdi Akyüz, 57-58.

³¹¹ Lütfullah Cebeci, *Kur’an’a Göre Melek Cin Şeytan*, Şule Yay., İstanbul 1998, 290-292.

konusu olarak görülebileceği gibi, ilmin konusu olarak da görülebilir. Bu durumda konu, lafız - mana ilişkisine gider³¹²

1.3.2. Ahlâk İlminde İlâhîlik-Beşerîlik Düşüncesi

Ahlâk insan davranışlarını konu edinir. Sosyal davranışlar da insan davranışlarını konu edinmektedir. Dolayısıyla ahlâka konu olan davranışlarla sosyal davranışlar arasında ilişki vardır.³¹³

Ahlâk efâl-i mükellefîn çerçevesinde insanın bütün davranışlarını kapsamaktadır.³¹⁴ Ahlâk davranışlar vahyî, “te’vilî ” ve beşerî/yorum bilgi çeşitlerinden her birisiyle ilişkilidir. Bu minvalde Kur’ân ahlâkı, nebevî ahlâk ve sûfî ahlâk adlandırmaları örnek olarak verilebilir. Bu bakımdan İslamdaki ahlâk anlayışı İslam bilgi anlayışının dışında değildir. Dolayısıyla üç bilgi çeşidi arasında hiyerarşik bütünlük kuramayan bir akıl ahlâk davranışlarında bütünlük/birlik sağlayamaz.

Ahlâk düşüncesinde birlik sağlayamayan akıl teorik olarak sadece vahyî bilgiye dayalı ahlâk, te’vilî bilgiye dayalı ahlâk ve yoruma dayalı/beşerî ahlâk olmak üzere üç tarz ahlâk teorisi geliştirmek durumundadır. Genel çerçevede ele alındığında bu anlayışlar “dinî”, seküler ve eklektik olmak üzere üç farklı zeminde ele alınmaktadır.³¹⁵ Ancak burada kavramsal adlandırmaların içeriğine dikkat etmek gerekir.³¹⁶ Epistemolojik açıdan İslam düşünce sisteminde üç unsurun birlik ifade ettiğini belirtmek gerekir.

İslam düşüncesi içerisinde ahlâkâ atfedilen anlamla “din”e atfedilen anlam aynı minvaldedir denebilir. Diğer bir ifadeyle İslam’ı “ed-dîn” olarak gören anlayış ahlâkı da İslam’a ait anlamında “el-ahlâk” olarak görmektedir.³¹⁷ Buna karşın İslam’ı “din” ekseninde anlayan zihin de ahlâkı “ahlâk” olarak görmek durumundadır. İlkinde ahlâk “ma’rife” anlamında özel nitelikte iken ikincisinde “nekre” anlamında kısmen belirsiz,

³¹² Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 99.

³¹³ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 121.

³¹⁴ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 115-116.

³¹⁵ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 14.

³¹⁶ Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, 21-22.

³¹⁷ Kılıç, *İnsan ve Ahlâk*, 21.

kısmen de “ahlâk çoğulculuğu”na ve ahlâkta göreceliğe kapı açan bir anlam ifade etmektedir.³¹⁸ Bu konunun kendi içerisinde tartışılmaya değer tarafları vardır.

Temel İslam bilimleri içerisinde lâfzî olarak “ahlâk” ilmi bulunmamaktadır. Ahlâka ait kabul edilen konular kelâm, fıkıh ve tasavvuf içerisinde ele alınmıştır. Kelâm daha çok irade ve kesb çerçevesinde ahlâka ışık tutarken, fıkıh “ilm-i hâl” çerçevesinde ahlâka ışık tutmuştur. Ahlâka dair en geniş müktesebatın bulunduğu yer ise tasavvuftur.³¹⁹

Aydınlanma ile ortaya çıkan epistemolojik kırılma/dönüşüm temel İslam ilimlerini doğrudan etkilemiş, bu ilimlerin sosyal bilimleşme eğilimine girmelerine yol açmıştır. Bu durum en çok/kolay ahlâkî yapıyı etkilemiştir denebilir. Kelâm, konusu gereği düşünce/irade konusu seviyesinde kalmış, fıkıh ise davranışların meşrû’iyetinin referansı olmuştur. “İctihad”/ilk ve ikinci te’vîlî bilgiler insan hayatının tamamına şamil iken, sadece fıkıhın tasarrufunda bir bilgi üretme olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla ahlâk ictihadın dışında kaldığından daha “savunmasız” kalmıştır denebilir. Muhtemeldir ki bir davranış fıkıhın alanından çıkarılıp ahlâkın alanına tevdi edilirse toplumda daha kolay kabul ya da red görebilir.

İnsan iradesi tek bir fiil olup parçalanamaz. Dolayısıyla bütün beşerî fiiller aynı odak üzerinden teşekkül eder.³²⁰ İman-amel ilişkisi İslam düşüncesinde bütün yönleriyle tartışılan bir konudur. Konunun hem kelam hem de fıkıh yönü bulunmaktadır. İslam düşüncesi geleneğinde kelam, fıkıh ve tasavvufa ait bir konunun kendi dışındaki geleneklerde formel karşılığı “sosyal bilim” kategorisidir. Bundan dolayı İslam düşüncesinde ahlâk konusu aydınlanma etkisinden sonra belli ölçüde sosyal bilimlerin/felsefenin kapsamında telakki edilmiştir.

İslam düşüncesinde ahlâkın sosyal bilim/felsefe alanına ait bir konu olarak ele alınmasını kolaylaştıran tarihsel arka plan Mutezilenin husun-kubuh görüşüdür denebilir. Çünkü Mutezile aklın vahiy olmadan da husun ve kubuhu bilebileceğini/ayırt edebileceğini savunmaktadır.³²¹ Dolayısıyla akıl temelli ahlâk anlayışına imkân

³¹⁸ Kılıç, *İnsan ve Ahlâk*, 145.

³¹⁹ Murat Sülün, *Kur’an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, (1. Basım), Ekin Yay., İstanbul 2000, 25-29.

³²⁰ Bkz. Ahzab, 33/4.

³²¹ Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 135-136.

tanımıdır. Akıl vahiy karşısında belirleyici/kurucu unsur kabul edildiği sürece varılacak nihai nokta “beşerî” ahlâk anlayışı olmak zorundadır. Mutezilede “beşerîlik” olarak adlandırılabilir durumun İslam dışı kültür çevrelerinde beşerîlik olarak adlandırılan durumla tamamen uyuşmadığını belirtmek gerekir. Diğer bir ifadeyle Muteziledeki “beşerîlik” İslam düşüncesinin kendine has beşerîlik anlayışıdır demek gerekir. Mutezilenin düşünce sistemi “te’vil”e dayanıyorken İslam kültürü dışındaki düşünce sistemleri “yorum”a dayanmaktadır. Bununla beraber müslüman dünyada Mutezilî ahlâkın bulunuyor olmasının ötesine geçip “öne çıkma” eğilimine girmesi mutlak anlamda beşerîleşme olarak değerlendirmek gerekir.³²²

Ahlâkın kelim, fıkıh ve tasavvufla ilişkisi çok yönlü bir konu olup doğrudan tezin kapsamına girmemektedir. Burada esas vurgulanmak istenen husus şudur: Bu tezde vahyedilmiş bilgi, ilâhî bilgi ve beşerî bilgi hiyerarşik bütünlük içinde tek bilgi olarak kabul edilmektedir. İtibari üç bilgi türünün insicamlı bir şekilde bir arada tutulması arzulanan bir durumdur. Aynı husus ahlâk ilmi için de geçerlidir. Ancak aydınlanma ile bu bütünlük belirgin bir şekilde bozulduğundan ahlâk düşüncesi/davranışı kısmen zemin kaybetmiştir denebilir. Müslüman dünyada ahlâkın bazen felsefe bazen sosyal bilim alanında ele alınması bu tarz kafa karışıklığının bir sonucu olarak görülebilir.³²³

Ahlâk müslümanın hayatını/takvasını ifade etmesi açısından bütündür. Kişiliğin, karakterin bir bütün olarak ele alınmasını ifade eder. Bir insan hakkında değerlendirme yapılırken, şu konuda bilgili ancak bu konuda bilgili değil denebilir. Ancak aynı insan için, şu konuda ahlâklı ancak bu konuda ahlâklı değil denemez. Ahlâklı veya ahlâksız oluş tanımlaması ancak kişiliğin bütününe atfen kullanılabilir.

Ahlâk fitratın bir açılımıdır;³²⁴ dolayısıyla fitrattaki değişim doğrudan ahlâkın niteliğini etkiler. Ahlâk “üretme”den daha çok “koruma” metaforuyla açıklanabilir. İnsan fitratını koruduğu ölçüde ahlâk bakımından mükemmelliğini ortaya koyabilir. Hz. Peygamber (s.a.v) güzel ahlâkı tamamlamak için gönderilmiştir. Bu bakımdan ahlâk saf aklın bir türevi olarak görülemez.³²⁵ İslam, ahlâkı nebevî bilginin/Sünnet’in kapsamına alarak epistemolojik parçalanmadan ve görecelikten korumuştur. Misâk Allah’ın (c.c)

³²² Yaran, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, 63-65.

³²³ Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 59.

³²⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fitrat*, (5. Baskı), Yeni Boyut Yay., İstanbul 1998, 145.

³²⁵ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 17-18.

insanlıkla ortak mukavelesidir.³²⁶ Dolayısıyla ahlâkın ana ilkesi/leri kültürel çerçevenin üstündedir.³²⁷

İslam insana marufu etkinleştirmeyi münkerden uzaklaştırmayı emretmektedir.³²⁸ İslam'ın bu emri ahlâkın ilâhiliği ve beşerîliği konusuna ışık tutmaktadır. Ortada iki gerçek vardır: Allah (c.c) insanlara temel ahlâk ilkesini hatırlatmakta, böylece ahlâkın vahye dayandığına işaret etmektedir. Bu çerçevede sosyal hayattaki her şey ahlâkî/ilâhî nitelik kazanmaktadır. Diğer bir husus bu işten insanı/toplumu sorumlu tutmaktadır. Bu minvalde müslümanın her sosyal davranışında vahye dayalı unsurlar ve beşerî unsurlar bir bütünlük içinde bir arada bulunabilmektedir. Böylece ahlâkî “nesnellik” ve “öznellik” yargılarının tahakkümünden korumaktadır/kurtarmaktadır. İyiliği emretme kötülükten sakındırma ilkesi toplumda tam bir denge unsurunu ortaya koymaktadır. Hem ferdî sorumluluğa atıf yapmakta, hem de bencilliği bertaraf etmenin yolunu açmaktadır. Bir yandan kültürel unsurları devreye sokmakta, diğer yandan sekülerleşmenin önünü kesmektedir. Bir başka husus olarak, gerçekçiliğin bir gereği olarak toplumun “etkin” ve “pasif” olanlar şeklinde iki ana bloktan oluştuğuna işaret etmektedir. Bu iki ana blok “emretme” ve “sakındırma” ve bunun doğal sonucu “uyuma”da fitratın sesine kulak verdiklerinde büyük ölçüde toplumsal huzur sağlanabilir. Aksi durumda toplumsal huzur bozulma sürecine girer.

Davranışın atfedileceği “fail”, davranışın değersel yönünü ortaya koyar. İnsan her konuda olduğu gibi ahâk konusunda da dikotominal eşiği aşamamaktadır. Davranışın mutlak faili meşiet-i ilâhî çerçevesinde Allah (c.c) görülürse ahlâk tam anlamıyla dinî/“ilâhî” nitelik kazanırken beşere/müslümana atfedilirse “beşerî” nitelik kazanır. Bu çerçevede tek taraflı olarak ahlâkın vahyî/ilâhî veya insanî/beşerî olduğu ileri sürülebilir. Ahlâkî bu paradoksal ilişkinin dışına çıkarmak için konuya hayatın pratikleri açısından bakılabilir. Ahlâkın değeri insanın değerine mukarindir. Bir inanç/öğreti insana hangi çerçevede anlam atfediyorsa ahlâka da aynı değeri atfetmek durumundadır. Ahlâk insan davranışlarının insana uygunluğunu mu, yoksa Allah’a (c.c) uygunluğunu mu ele almalıdır. Bu noktadaki hareket noktası önemli ölçüde ahlâkın yapısını/idrakını etkiler.

³²⁶ Bkz. El-Araf, 7/172

³²⁷ Şahin Filiz, *Ahlâkın İnsanı ve Dinî Temelleri*, 23.

³²⁸ Bkz. Al-i İmran: 3/104.

İslam insanî gerçekliği/fitratı vahye bağlamaktadır. Böylece “gerçeklik” görüntüsü altında insanın savrulmasını/fitratının bozulmasını önlemektedir. Diğer yandan ahlâkı uygulanabilir çerçevede tutarak davranışların “sanallaşması”na giden yolu da kapatmaktadır. Hem insana değer atfetmekte, hem de nefesine uymama konusunda sakındırmakta, iyiliği ve kötülüğü mutlak manada insanın/nefsin insiyatifine sokmamaktadır. İnsanın iyi zannettiği kötü, kötü zannettiği iyi olabilir. İslam ahlâkı davranışlar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurmaktadır. Ancak ilişki felsefî illet çerçevesinde değil, ilâhî “hikmet”e göre cereyan etmektedir.

Burada münker ve nehyin içeriği konu açısından önem kazanmaktadır. Maruf ve münkerin içeriği sekülerize edilirse, İslama uyma adı altında yanlış telâkkilere kapı açılabilir.³²⁹ Dolayısıyla maruf ve münkerin Kur’an ve Sünnet çerçevesinde anlamlandırılması önem arz etmektedir.³³⁰ Fıkıhtan ayıklanmış ahlâk “batını” telâkkilere kapı açmaktadır.

1.4. DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

1.4.1. Genel Olarak Din Bilim İlişkisi

Din-bilim ilişkisini tartışmak için önce din ve bilimin “tanımlanması” gerekir. Diğer bir ifadeyle dine ve bilime hangi anlamların yüklendiğine bakmak gerekir. Bilim lâfzen müşterek bir kavram olsa da, genel olarak bilimin neyi ifade ettiği konusunda ortak bir mutabakatın olduğu söylenebilir.³³¹ Ancak din için aynı şeyi söylemek zordur. Din kelimesi müşterek bir anlam ifade etmektedir.³³²

Karşılaştırmalı metotla ortak unsurlar üzerine çoğulcu bir din algısı oluşum aşamasına girmiştir. Dolayısıyla din-bilim ilişkisini ele almanın iki yöntemi olabilir: 1. Bütün dinlerin ortak unsurlarını göz önünde bulundurup ikame edilen din ile bilimin ilişkisini ele almak, 2. Her dini kendi çerçevesinde ele alıp din-bilim ilişkisini ele

³²⁹ Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 173.

³³⁰ Yazır, *Hak Dini*, VI, 2357-2358.

³³¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 63-64.

³³² Günay, *Din Sosyolojisi*, 196-197.

almak. Her dinin epistemolojik yapısı ve kavramsal çerçevesi farklı olduğundan, bilimle olan ilişkisi aynı çerçevede olmayabilir.³³³

Duyu organları fonksiyonel olarak bütün insanlarda ortak olduğu için, prensip olarak bilim bütün toplumlarda ortak bir unsurdur denebilir.³³⁴ Bilimin kendisi inanç farkı gözetmeksizin her toplumda aynı olsa da, bilimsel zihniyet farklıdır.³³⁵

Din ifadesinin bahsettiğimiz müşterek anlamından dolayı, din-bilim ilişkisini dinlerin ortak zemininde ele almayı uygun bulmuyoruz. Bu hem konunun bütün yönleriyle ele alınışını imkânsız kılar, hem de özel manada “din-bilim” ilişkisini ideolojik zemine kaydırır. Çünkü bütün dinlerde ortak olan unsurlar bilim ile ilişkiyi ele almayı engeller, zorlaştırır.³³⁶

Ayrıca bütün dinlerin her birinin bilimle ilişkisini ele almak konumuzla doğrudan ilişkili değildir, buna gerek de yoktur. Bu konuda dinlerin hak din, muharref din ve beşerî din şeklindeki sınıflamayı esas alarak din-bilim ilişkisini üç aşamada ele almak en uygun olanıdır. Bu yöntem teorik seviyede din-bilim ilişkisi hakkında bir fikir verebilir. Bu sınıflama tarihsel bir sınıflama olmayıp, bizzat realiteye uygun bir sınıflamadır.

Din-bilim ilişkisini ele alırken dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli husus, dini ve bilimi, birbirinden farklı olmakla beraber mutlak manada ayrı/ilişkisiz olarak görmemektir. Çünkü mutlak manada iki farklı alan fikri hareket noktası olarak seçilirse, uyumlu bir ilişkinin kurulması zorlaşır, hatta imkânsızlaşır. Ancak din bilim farkı mutlak fark olarak değil, hiyerarşik fark olarak anlaşılırsa ilişki kurulabilir. Kısaca din-bilim ilişkisini anlamak, aslında dini anlamaktır. Din-bilim ilişkisi dinin içerisinde bir tartışmadır. Din ile bilimin ilişkisi, birbirinden ayırıp ele alınsa bile, konu yine dinin içeriğine dönmektedir. İkili yapı sürekli devam ettirilemez. Biri diğerini dönüştürmek zorunda kalır. Hristiyanlıkta reform öncesi durumla sonrasındaki durum buna bir örnektir.³³⁷

³³³ Temel Yeşilyurt, *Satanizm, Kelam*, (3. Basım), (Ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yay., Ankara 2013, 637-642.

³³⁴ Açıkgöç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve İlim*, 27.

³³⁵ Açıkgöç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, 38-39.

³³⁶ Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, (1. Baskı), Dergâh Yay., İstanbul 2006, 42-43.

³³⁷ Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm*, 287.

Din-bilim ilişkisini popülizme kapılmadan ele almak gerekir. İşin başında uyumlu veya uyumsuz bir görüntü vermemek gerekir. Bilimden kaçmaya gerek olmadığı gibi, bilime sığınmaya da gerek yoktur.³³⁸

Din-bilim ilişkisini teorik çerçevede insan, toplum ve tabiat ekseninde ele almak yeterli kabul edilebilir. Bu durumda bilimle ilişkisi ele alınan dinin insan, toplum ve tabiat anlayışını ortaya koyarak din-bilim ilişkisini ele almak gerekir. Genel eğilim olarak, dinin egemen olduğu zamanlarda bilim, bilimin egemen olduğu zamanlarda da din tartışılan alan olmaktadır. Aslında din ile bilim hiyerarşik olarak bir arada bulunabilirler. Tartışmanın arka planına geçilirse, tartışmanın iki bağımsız alan tasavvuruna dayandığı görülebilir. İlahî ve beşerî olarak adlandırılan iki alan arasındaki ilişkilendirmede birinden yana diğerini manipüle etmemek gerekir. Bazen din bilimi, bazen de bilim dini dışlamak suretiyle bizzat çatışma oluşturarak kendi otonomluğunu sağlamlaştırmak isteyebilir. Bu durumda konuyu objektif olarak ele almak ve sonuca gitmek mümkün değildir. İlk önce konunun tartışılabilir/”müteşabih” olduğunu kabul etmek gerekir. Ardından uygun bir ilişkilendirme yolu bulunabilir.³³⁹

Normal şartlarda din ile müspet bilim arasında olumsuz bir ilişki düşünülemez. Sosyal sistem normal durumlarda ilişkileri düzenler. Sosyal hayatın içerisinde birbiriyle ilişkili birçok husus var olup, bunlar kendi sınırlarında fonksiyonunu yerine getirirler. Oysa din ile bilimin ilişkisi günümüzde genel olarak problemlili alan olarak görülmektedir. Bu, aydınlanma felsefesi olarak tanımlanan dönemin bize bıraktığı kötü bir mirastır.³⁴⁰

Teorik düzeyde, ilâha ait olan ile beşerî bir realitenin ilişkilendirilmesi gerçekten zor bir meseledir. Ancak bu ilişkiyi problem olarak algılayanların işin bu yanına neredeyse hiç atıf yapmadıklarını bilmek gerekir. Onlar daha çok işin pratik tarafına bağlı kalarak suni bir problem ihdas etmişlerdir.³⁴¹

Müspet bilimlerin insanlığın ortak malı olup, pratik amaçlara matufen gelişmişlerdir. Müspet bilimlerde genel kural olarak değer kaybı yoktur. Bununla

³³⁸ Bkz. en-Neml: 27/39; Sebe: 34/12; Cin: 72/8-9; en-Nisâ: 4/171.

³³⁹ Bkz. el-Kasas: 28/4-6; Tâ-Hâ: 20/11-14, 20-24; Duhân: 44/31; Ankebût: 29/39; eş-Şuarâ: 26/27, 29, 31; Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, X-XI.

³⁴⁰ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 185

³⁴¹ Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, T.D.V.Y. Ankara 1996, 69-70

beraber bilimle bilimsel zihniyet farkını unutmamak gerekir. Bilim, aidiyeti bağlamında tamamen beşerî bir fenomen iken, bilimsel zihniyet öyle değildir.³⁴²

Sosyal bilimlerin gelişim şekilleri insan anlayışlarına dayanmaktadır. Dinlerin insan anlayışlarından hareketle sosyal bilim anlayışlarına ne ölçüde teorik katkı sağlayacakları incelenebilir.

Bazı teorilerin, ortaya çıktığı coğrafyanın popülizminden dolayı haksız yere yaygınlık kazanma ihtimali vardır. Bu yüzden, sosyal bilim teorisi teori sahibinin inancına göre ele alınıp değerlendirilmelidir. En azından bu durum mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

Günümüzde seküler anlayış, dayandığı zemin gereği, bütün inançlardan tecrid edilmiş bir “insan”ı varsaymaktadır.³⁴³ Bu konu günümüz sosyal bilim teorilerinin maruz kaldığı en önemli problemdir. Bu problemin aşılması başlı başına hâkim paradigmanın değişmesi demektir. Sosyal bilimlerde temel paradigmanın değişimi, dünyanın kurumsal yapısında köklü değişimleri beraberinde getirecektir.

Yahudiler ve hristiyanlar Kur'an'ı Kerim'de ehl-i kitap olarak adlandırılmaktadır. Buradan hareketle aynı epistemolojik zemine sahip olduklarını söyleyebiliriz. Yahudilikte ilk dönemden itibaren temel inançları ifade eden “amentu esasları” yoktu. Günümüzde geçerli kabul edilen amentu İslam ve Hristiyanlıkta sistemleşmiş esasların etkisiyle yaklaşık iki bin yıl sonra teşekkül etmiştir.³⁴⁴

Amentu esasları olmadan din bütün mensupları tarafından tutarlı bir şekilde algılanamaz. Çünkü farklı “âyetlerin” öne çıkarılmasıyla pratikte birçok “amentu” ortaya çıkmış olabilir. Yahudiliğin hem din hem ırk, hem de millet görüntüsü vermesi amentusunun yokluğuna bağlanabilir. Musa bin Meymun tarafından ortaya konan amentu doğrudan tevrata dayanmıyor gerekçesiyle bizzat yahudi bilginler tarafından eleştirilmiştir.

Patristik dönemde hristiyanlar gördükleri zulümler yüzünden temel inanç esaslarını ortaya koyma zarureti ortaya çıktı. Temel inanç esasları bizzat Kitab-ı

³⁴² Aydın, *Din Felsefesi*, 211-212

³⁴³ Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 30

³⁴⁴ Aydın, *Dinler Tarihi*, 281-282

Mukaddesten hareketle değil, felsefi kavramlarla oluşturuldu.³⁴⁵ Hristiyanlıktaki “kutsal gelenek”³⁴⁶ inancı bu faaliyeti meşrulaştırmanın önünü açmaktaydı. Temel inanç esasları teslis, reenkernasyon ve kefarete olarak şekillendi. Bu esaslar sadece İsa Mesih anlayışına ırcâ edilebilir. Diğer bir ifadeyle, Hristiyanlığın temel inanç esası İsa Mesih etrafında odaklanmaktadır.³⁴⁷

Hristiyan teolojisinde İsa Mesih’in tabiatı konusu önemli yer tutmaktadır. Teorik olarak nasıl yorumlanırsa yorumlansın, İsa Mesih’in, hem ilâhî hem beşerî tabiata sahip olduğunun kabul edildiği anlaşılmaktadır. Hristiyanlığa göre insan olmak ilâhî vasıflar taşımaya engel değildir. İnsan için bu geçişi kabul eden Hristiyanlığın aynı geçişi melekler için de kabul etmesi doğaldır. Zaten bu “mantık süreci” tamamlanmış, Ruh’ı kutsal tanrı olarak kabul edilmiştir. Üstelik oluşturulan kredonun monist karakterde olduğu görülmektedir.

Monizm “skolastik” felsefenin bir özelliğidir. Skolastik felsefenin karakteristik yapısı monizm, metot olarak Hristiyanlık kredosunda belirleyici olmuştur. Bu felsefi kredo tabiat ve insan anlayışını yönlendiren temel paradigma olmuştur denebilir. “Cin çarpmış birine Şeytanın girmiş olduğunu ileri sürmek” bazı kişilere anlamsız gelebilir; ancak hulûlu ve reenkernasyonu kredo olarak kabul etmiş bir inanç şekli için kabul edilmesi zor değildir; hatta problemin kendi iç mantığı açısından çözümü için gereklidir de.

İkame edilen kredonun insan ve tabiat anlayışını nasıl etkilediğine bakmak gerekir. Kredo bu şekliyle insanın iradesini ortadan kaldırmaktadır. Kurtuluş için herkesin hristiyan olmasını istemek bir din için anlaşılabilir bir durumdur. Ancak buna uymayanları en ağır mahkeme kararlarıyla cezalandırmak aklın ve vicdanın kabul edebileceği bir şey değildir. Üstelik kurtuluş için İsa Mesih’in, kabul edilmesi yeterli görülmekte,³⁴⁸ kulluk görevleri ile ilgili bir ibadet anlayışı, haram helal gerekli görülmemektedir.³⁴⁹

³⁴⁵ Aydın, *Dinler Tarihi*, 344-346

³⁴⁶ Aydın, *Dinler Tarihi*, 335-336

³⁴⁷ Aydın, *Dinler Tarihi*, 332

³⁴⁸ Mevdudi, Hz. Peygamberin Hayatı, II, 114; Küçük, Tümer, *Dinler Tarihi*, 415

³⁴⁹ Mevdudi, Hz. Peygamberin Hayatı, II, 89-90

İşin en ilginç tarafı, tanrı adına insanları muhakeme etmek için kurulan mahkemeler, çok sonraları insanlar tarafından kurulmuş mahkemelerdir.³⁵⁰ Teslis inancındaki hulul anlayışı buna zemin hazırlamıştır.

Buradaki detaya özellikle dikkat etmek gerekir. İnsanın Tanrıya karşı kulluk görevini yerine getirmesi ile tanrı adına hareket etmesi aynı şey değildir. Tanrıya karşı kullukta Tanrıyı yüceltme, onun yüceliğini idrak etme söz konusudur. Tanrı adına hareket etmede ise, Tanrı yerine insanı yüceltme söz konusudur.

Avrupanın reform ve aydınlanma ile beraber yönünü hümanizme çevirmiş olması oldukça manidardır. Çünkü hristiyan âlemi zihniyet olarak zaten buna hazırды. Hristiyanlık orta çağda Tanrı adına kiliseyi kutsallaştırmış idi. Orta çağda Hristiyanlık tanrı adına görev yapma yetkisini kiliseye vermekle “elitist” davranmış iken; hümanizm Tanrı adına iş yapma görevini bütün hristiyanlara/fertlere vermiştir. Böylece elitizimden “popülizme” doğru yön değiştirmiştir.³⁵¹

Reform ile teslis inancının kendisinde bir değişiklik olmamıştır. Sadece teslisin sosyolojik yorumunda değişiklik olmuştur. Orta çağda tanrı adına sadece kilise söz sahibi iken, reform ve aydınlanmadan sonra hristiyan halk söz sahibi olmuştur. Tanrıyı hangisinin daha iyi temsil edebileceği konusu Hristiyanlığın bir iç meselesidir. Ancak aydınlanma ile pratik olarak Avrupanın Hristiyanlığı terk etmiş olmadığını özellikle belirtmek gerekir. Aydınlanma ile beraber Hristiyanlık sadece sosyolojik duruşunu değiştirmiştir. Kiliseye, “Tanrı adına sadece senin değil, bizim de hareket etme hakkımız vardır” denmiştir.

Protestanlığın herkesin kutsal metinleri anlayıp gereğini yapabileceğini temel tez kabul etmesi düşünülmesi gereken stratejik bir noktadır.³⁵² Bu çerçevede aydınlanma ile Avrupada ortaya çıkan sosyal değişim Hristiyanlığın bünyesindeki mezhebî bir değişim olarak görülmelidir. Wesfalya antlaşması ile hem bugünkü Avrupanın siyasi kuruluşunun sağlanması, hem de reform savaşlarının sona ermiş olması Avrupada din ve siyaset ekseninin çakışmasına işaret etmesi açısından önemlidir.³⁵³

³⁵⁰ Bayrakdar, *Bir Hristiyanlık Dogması Teslis*, 35-36; Weber, *Felsefe Tarihi*, 192-193.

³⁵¹ Aydın, *Dinler Tarihi*, 349-350; Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 35.

³⁵² Hazard, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme*, 98.

³⁵³ Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 37-38.

Aydınlanma ile beraber Avrupada bilimde sekülerizmin öne çıkmış olmasını doğru değerlendirmek gerekir. Bu gelişmeyi mutlak manada dinden arınma olarak anlayanlar olduğu gibi, böyle olmadığını bildikleri halde böyle anlatmak isteyenler de vardır. Bu noktada iş tamamen ideolojik bir zemine kaymaktadır. Bu husus doğrudan tezimizin kapsamına girmemektedir. Ancak, teorik olarak sekülerizmin değerden yoksun olmadığını, “dinî” bir arka plana sahip olduğunu söylemek gerekir.³⁵⁴

Protestanlığı dinin alanında kabul eden bir dinin/zihnin sekülerizmi bunun dışında görmesi mantık bakımından doğru değildir. Dolayısıyla Hristiyanlıkta teorik olarak, sosyolojik düzeyde sekülerizm mümkün değildir. Sekülerizm pratikte dinî arka plana sahiptir.³⁵⁵

Sekülerizm batıda ve batı dışında aynı fonksiyon icra etmemiştir. Batıda Hristiyanlığın bir iç hesaplaşması iken, diğer toplumlarda, özellikle müslüman toplumlarda ilk önce dinler arası bir mesele olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla değerden yoksun bir metodik mesele olarak değil, bizzat bilginin mahiyeti ile ilgili bir mesele olarak işlev görmüştür.

Orta Çağ'da kilise insanların günahını affetme hakkına sahipti, şimdi ise her fert kendi günahlarını doğrudan Tanrıya affettirme hakkına sahiptir. Dolayısıyla günümüzde Hristiyanlıkta Tanrıya karşı fert ve toplum düzeyinde bir sorumluluk söz konusu değildir. Buradaki ince ayrıntı, sekülerizmin İslam düşüncesindeki “mübah” alana tekabül ettirilmiş/etmiş olmasıdır. Seküler olmak adeta fakirlik-zenginlik gibi tabii bir durum olarak görülmekte ve insanın dindarlık kalitesini etkilememektedir.³⁵⁶ Yani seküler bir anlayışa sahip olmak için, bir eylem olarak Hristiyanlıktan kaçmaya gerek yoktur; seküler hayat değerden arındırılmış haliyle bile epistemoloji olarak Hristiyanlıkta yer bulabilmektedir. Zaten ilk dönemlerin materyalist ve pozitivist anlayışı ayrı tutulursa, sekülerizmin Hristiyanlığa epistemoloji olarak aykırı düştüğünü kimse ileri sürmemektedir.

Misyonerlik hiçbir yerde seküler hayatı tehdit etmemektedir. Protestanlığın etkisiyle kitab-ı mukaddesteki bilgilerin bir kısmının beşerî nitelikte olduğunun deklare

³⁵⁴ Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 38-40.

³⁵⁵ Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 35.

³⁵⁶ Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 35.

edilmesi,³⁵⁷ bir yandan bilim-din çatışmasını frenlemiş; fakat diğer yandan beşerî olanın kutsallaşmasına yol açmıştır. Hristiyan teolojisi bilimsel teoremler bir tarafa, neredeyse bilimsel teorilerin yanında bile ses çıkaramaz duruma gelmiştir. Ancak hiçbir inanca ve sakramente sahip olmayan bir bilim adamının “cehenneme gidebileceği” ihtimali de teolojinin sınırlarını zorlamaya başlamıştır. Müslümanlar arasında bile, insanlığa büyük “faydaları” dokunan gayr-i müslim bir mucidin, sırf bilimsel icadından dolayı cehenneme gitmesine gönlü razı olmayan müslümanların var oluşu ortak zihni yapıya işaret etmesi açısından oldukça manidardır.

Geniş coğrafya üzerinde etkili olmuş sekülerizmin yekpare bir yapı arz etmesi beklenmemelidir. İlk olarak sekülerizmin dayandığı teorik arka planın herkes tarafından aynı şekilde anlaşılması mümkün değildir. İkinci olarak, kanlı savaşların ardında aynı şekilde herkesin akli selimle değerlendirmesini beklemek mantıken mümkün değildir. Hatta sekülerizmin anavatanı Avrupa dışından daha sağlıklı değerlendirilebileceği bile söylenebilir. Dolayısıyla sekülerizmin doğru anlaşılabilmesi için “psikolojik” duvarın aşılması gerekmektedir. Aydınlanma döneminden sonra öne çıkmış deist ve ateist bilim adamları istisna olarak görülmelidir. Sekülerizmi savunan bilim adamların deist veya ateist olmaları doğrudan sekülerizm ile alakalı değildir. Sekülerizmin asgari ortak beşerî alan olarak görülmesi bu sonucu doğurmuştur.³⁵⁸

Esasında bunları dile getirmedeki esas amaç, Avrupada teşekkül eden sosyal bilim teorilerinin arka planını anlamaya matuftur. Sekülerizm, bilginin dinden arındırılması anlamında dine, bizzat bilgiyi ifade etmesiyle de bilime atıfta bulunduğundan bilimde beşerîlik ve ilâhîlik konusuna ışık tutan en önemli konudur.

Sekülerizm İslam coğrafyasında mevcut epistemolojik yapıyı değiştirme işlevi/amacı gütmüştür. Eski yapıyı bozmadan yerine yenisinin kurulması mümkün değildir. Seküler bilim metodu iki farklı açıdan fonksiyon icra etmiştir:

1. Sekülerizmi bizzat bilgi olarak kabul eden radikal görüş, Avrupaya ait birikimin tamamen İslam coğrafyasına transfer edilmesini savunmuştur.

³⁵⁷ Aydın, *Dinler Tarihi*, 360.

³⁵⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 211.

2. Sekülerizmi sadece “metot” olarak gören görüş, İslam coğrafyasındaki kurumsal yapının bu epistemolojik yapıya göre yeniden şekillendirilmesini talep etmiştir.

Bütün bunlar beraberinde, işleme sokulacak sosyal bilim teorilerini belirlemede belirleyici etken olmuştur. Kabaca söylemek gerekirse Osmanlı dönemi, sekülerizmin metot kısmının, Cumhuriyet dönemi ise bilgi kısmının uygulamalarına örnektir.³⁵⁹

Katolik mezhebinin yaygın ve belirleyici olduğu coğrafyalarda kutsiyet belirli alanlara atfedilirken, Protestanlığın yaygın ve belirleyici olduğu yerlerde kamusal iş hayatı kutsallaştırılmıştır.³⁶⁰ Protestanlık kilise ile alış veriş merkezleri arasındaki kutsallık sınırını neredeyse kaldırmıştır. Weber gibi sosyologlar bu durumu olumlu yönde bir gelişme olarak değerlendirmişlerdir.³⁶¹

Diğer yandan katolik anlayış, “alışveriş merkezlerindeki durumu” doğrudan dinle ilgili görmemektedir. Diğer bir ifadeyle, değer olarak sokakla mabet arasında var olan gerilim batı dünyasında devam etmektedir; reform sadece geçici süreliğine var olan problemi dondurmıştır. Batıdaki reform hareketleri saf Hristiyanlığa dönüş hareketi olarak ortaya çıkmamıştır. Buradaki reformlar, kilise uygulamalarından kaçış psikolojisi ile başladığından, “antitez” niteliğindedir; dolayısıyla bünyesinde çatışmacı yapı barındırmaktadır.³⁶² Batının sosyal bilimlerde çoğulcu teoriler üretme çabasına girmesi, bu çatışmacı potansiyel yapının ortaya çıkarabileceği problemleri yok etmeye yöneliktir denebilir.

Bu çerçevede her bir sosyal duruma karşı bir teori üretme yoluna gidilmektedir. Bu, örtülü olarak pozitivist anlayışın egemenliğinin bir sonucudur. Parça hakkında somut bilgi elde edilirse, bütün hakkında da aynı değerde bilgi edinilebileceği varsayımına dayanmaktadır. Bugün geldiği yer itibarıyla aydınlanmadan başlayan epistemolojik yapı oldukça parçalanmıştır. Bilgi iç bağlantılar düzeyinde yaşadığı problemler yüzünden, kendini üretme ve geliştirme yerine, kendini “tüketme” eğilimine

³⁵⁹ Osman Kafadar, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi Yay., İstanbul 1997, 90-93, 136-140.

³⁶⁰ Aydın, *Dinler Tarihi*, 350.

³⁶¹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (8. Baskı), (Çev.: Taha Parla), İletişim Yay., İstanbul 2006, 397-398.

³⁶² Weber, *Felsefe Tarihi*, 346.

girmiştir. Sosyal bilim disiplinlerindeki hızlı artış, toplumsal alanda tanımlanma problemlerinin olduğuna işaret etmektedir.³⁶³

Aydınlanma döneminden sonra teşekkül eden sosyal bilim teorilerin epistemolojik karakterini algılamak için “logos” kelimesinin teolojideki yerine bakmak uygun düşer. Logos felsefe alanında değişik anlamlarda kullanılmıştır. Heraclitus’a göre, dünyaya canlılık ve hareket veren, evreni idare eden evrensel ilkedir. Stoacılar logosu, doğanın tanrısal varedici gücü, ahlâkî yasa ve akıl anlamında kullanmışlardır.³⁶⁴

Logos kelimesinin kullanıldığı anlam evrenlerine bakılırsa insan ve kozmolojik düzeyde tanrısal anlamlara yer verildiği görülür. Logos teslis dogmasının iç bağlantılarını kuran düşünsel bir ilke gibi algılanabilir. Tanrının ve tanrısal faaliyetlerin değer olarak kutsiyetine işaret eden bir yapısı söz konusudur.³⁶⁵

Felsefî kullanımdaki anlamlar teolojik yoruma taşınınca logosun etkinlik alanına giren hususların lahutî mi yoksa nasutî mi olduğu sorunu ortaya çıkmıştır. Logos evrensel akıl olarak tanımlandığında³⁶⁶ akıl temel inançlar konusunda dogmatik bir metodu meşrulaştırmak zorunda kalmıştır.

Logos anlayışı, epistemolojik metot gereği her tür sosyal düşünceyi ilâhi nitelikli olarak tanımlamak zorunda kaldı. Her düzeydeki sosyal davranış epistemolojik açıdan dogma ile ilişkilendirilmeye çalışıldı. Böyle bir epistemolojik yapıda geliştirilen sosyal bilim teorisi temel inanç esaslarıyla çelişmekten sakınmalıydı. Hristiyan temel dogması ile çelişen teori logos anlayışı gereği lahutî olanla da çelişmek durumundaydı. Dolayısıyla ortaya konacak bilimsel teorinin önce dogma ile hesaplaşması gerekiyordu.

Dogma temel yapısı gereği “vahyî” değil, felsefî karakterdeydi. Bütün çağlarda geçerli olacak bir anlayışın felsefî paradigmayla ortaya konulması mümkün değildir; bu önce felsefî bilginin eleştirel olma özelliğine aykırıdır. Dolayısıyla dogmanın gölgesinde bilimsel teorilerin hızlı bir gelişim göstermesi beklenemez. Bilimsel teorinin bazı varsayımlardan hareket etmesi gerekmektedir; oysa hipotezlerin bir kısmı dogma ile problem teşkil edebilmektedir.

³⁶³ Demir, *Bilim Felsefesi*, 180-184.

³⁶⁴ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 225.

³⁶⁵ Bayraktar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, 58-60.

³⁶⁶ Ruhattin Yazıcı, “Paull Tillich’in Tanrı Anlayışı”, *A. Ü. İ. F. Dergisi*, 22, Erzurum 2004, 137.

Teolojik dogma inancın parantez içine alınmasına izin veremez. Diğer bir ifadeyle, bilim için insanın bir süreliğine de olsa inançsız olabileceğine müsaade edemez; çünkü bunun imana zarar vereceğini kabul eder. Bir bilim adamının hipotezinin deney ve gözlem süreci tamamlanıncaya kadar dogmanın dışına çıkma izni verilmesi düşünülemez. Bu, lahutî olanın bir süreliğine nasutî olmasının kabul edilmesi kadar mantık dışı bir durumdur.

Bu arada İsa Mesih'in lahutî tabiatının nasutî tabiat içerisinde eriyip sadece beşerî tabiata sahip olduğunu savunan görüşler de vardır. Bu zihni yapı, seküler düşünceye giden yolu açmaktadır. Aynı zamanda seküler düşünceye Hristiyanlık içerisinde barınabilme imkânı da tanımaktadır. İsa Mesih'e beşerî karakter atfetmekle dinin dışına çıkmadığını ileri süren bir zihni yapı, seküler bilgi ile de dinden çıkılmayacağını ileri sürebilir. Hristiyan dogmanın yapısı göz önüne alındığında, Hristiyanlık-ilim çatışması aslında Hristiyanlığın bünyesindeki bir çatışmadır.³⁶⁷

Katolikliğin Protestanlıkla mücadelesi Hristiyanlığın bilimle olan mücadelesinden daha şiddetli olmuştur. Ama ilginçtir; aydınlanmadan sonra Hristiyanlığın bilimsel düşünceyle olan ilişkisi mezhebî düşünceden ayrı olarak ele alınmaktadır. Bu şekilde bilimsel düşüncenin daha yalınlaştırılacağı sanılır. Oysa söylendiği üzere seküler düşünce Protestanlıkla beraber Hristiyanlığın bünyesinden doğmuştur. Dolayısıyla bugünkü seküler bilim, Protestanlığı doğuran zihni yapının dönemsel bir uzantısı olup, mekân ve zaman üstü değildir.³⁶⁸

Aslında orta çağdaki Hristiyanlık-bilim problemini Katoliklik-bilim problemi olarak görmek daha doğrudur. Bu hususta bir bütün olarak Hristiyanlığı bilime karşı gibi göstermek doğru değildir. Bu realiteye de uygun değildir. Ancak İslam dünyasında seküler bilim çok önemsendiğinden, Hristiyanlığa atfedilmekte çekince gösterilmektedir. Yani "bilim ancak İslam'a atfedilebilir" denmeye getirilmektedir. Halbûki bilim pagan toplumlarda da gelişim seyrine devam edebilmiştir.

Bu noktada simetrik bir duruma işaret etmek gerekir. Seküler bilimi Hristiyanlıktan tecrid etmeye çalışmak, sadece Hristiyanlığı yüceltir; oysa bunu yapanlar yermek için yapmaktadırlar. Kısaca belirtmek gerekirse, aydınlanma dönemi

³⁶⁷ Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 25.

³⁶⁸ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 14.

bilimsel gelişmeler İsa Mesih'in nasutılığı üzerinden sağlanmıştır. Bu dönemdeki bilimsel gelişmeler “seküler kutsal” olarak tanımlanabilir. Logos hem tanrısal hem de beşerî kabul edildiğinde, lahûtiliğin ve nâsûtiliğin kaynağı olarak görülebilir.³⁶⁹

“Seküler kutsal” ifadesi yanlış bir adlandırma olarak görülebilir. En azından zihni karışıklığı ima eden bir ifade olduğu söylenebilir. Çünkü kutsalın ve sekülerin tanımları, bir arada olmalarına engeldir. Ancak realitede durum böyle değildir. Batıda son dönemlerde din bilimleri disiplini gelişmiştir. Din bilimleri dini, teolojiden farklı olarak ele almaktadır.³⁷⁰ Diğer bir ifadeyle, din fenomenini beşerî teorilerin konusu yapmaktadır. Bunun anlamı şudur: Din bilimsel metotla ele alınabilir. Eğer din bilimin konusu yapılabiliyorsa, seküler din veya bilimsel din ifadeleri mevcut “reel” bir durumu tanımlamak için kullanılabilir. Ancak bu durumun zihni karşılığa işaret edip etmediği ayrı bir konudur. Dinin bilimsel olmasıyla, hayatın bilimsel yanına hitap etmesi aynı değildir.³⁷¹

Batıdaki din bilimlerinin ortaya çıkışı ve ele alınan konuların incelemesini yapmak tezin konusu değildir. Fakat din bilimlerinin epistemolojik arka planı konumuz açısından önem arz etmektedir. İlk olarak din bilimleri ifadesinde din kelimesinin kullanılması zihinsel karışıklık ortaya çıkarmaktadır; dolayısıyla içeriği nasıl tanımlanırsa tanımlansın adlandırma problemi vardır. İkinci olarak çok eski ve yerleşmiş olan din kelimesinin seçilmesi kısmen ideolojik davranıldığını göstermektedir. Sanki zihni olarak teolojik dinden bilimsel dine evrilmeyi amaçlar gözükmektedir. Zaten evrimci sosyolojik anlayış bu yönde evrilmeye epistemolojik imkân sağlamaktadır. Bu gelişme protestan zihniyetin kapsamında mündemiçtir. Comt'un üç hal teorisinin bizzat dinin içinde uygulanması söz konusudur. Hak din itikat, ibadet ve amelden oluşur. Dini sadece “amele” havale etmek örtülü bir “Protestanlık”tır.³⁷²

Din bilimleri sosyal bilimin “kutsal” olanı kendi insiyatifine almanın epistemolojik yapılanmasıdır. Günümüzün insanı yüksek sesle şunu söylemektedir: İnanacağım dini ben tanımlamalıyım. Kutsal bilgi normatif değildir. İnsanlar kutsal

³⁶⁹ Bayrakdar, *Bir Hristiyanlık Dogması Teslis*, 58.

³⁷⁰ Günay, *Din Sosyolojisi*, 48.

³⁷¹ Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 33-34.

³⁷² Günay, *Din Sosyolojisi*, 120-121; Wilson, *Dinî Mezhepler*, 49.

metni ve olguyu kendileri okuyarak, kendilerine göre normatif kurallar çıkarabilirler. İnsan sayısı kadar meşru gerçek vardır.³⁷³

Kanaatimizce din-bilim ilişkisini ele alırken sosyal realiteyi parçalamamak en önemli hareket noktasıdır. Sosyal realiteyi parçalayıp her parçayı ayrı bir eksenle ele almak başlı başına bir problemdir. Zamanın belli bir anında belli bir yerde birden fazla sosyal olgu tasavvur edilemez. Bütün mesele bu olgunun tanımlanması ve anlaşılmasıdır.

Burada zaman ve mekânın beraberliğine dikkat etmenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Zaman ve mekân beraberce sosyal olguya kaynaklık etmektedir; ancak mekânın daha öncelikli olduğunu belirtmek gerekir. Aynı zaman dilimi sosyal olayları tanımlamada yeterli olamaz. Fakat mekân tek başına sosyal olayı tanımlayabilir. Ancak belli bir mekânda meydana gelen olayların sıralaması için tarihsel zamana ihtiyaç vardır. Sosyal olayın esas yükünü taşıyan unsur “mekân”dır; zaman sadece düzenleyici hükmündedir. Buradan şu sonuca gidilebilir: Sosyal olayın meydana geldiği zamandan önce meydana geldiği yeri önemsemek gerekir. Yani “ne zaman olmuş” sorusundan önce “nerede olmuş” sorusu sorularak sosyal olay anlaşılmalı çalışılmalıdır.

Bir yerde aynı anda sadece bir olay meydana gelebildiğine göre, bir sosyal olayın iki farklı değere sahip olması düşünülemez. Bu sosyal olayın değeri bakış açısına göre farklı ele alınabilir. Ancak bakış açılarımız olayın sıfatlarına yönelik bir değer ayırımına sebep olabilir; bizzat olayın kendisi hakkında bir değer atfında bulunmamızı sağlamaz. Örnek olarak, Avrupadaki reform hareketleri zaman ve mekân itibarıyla özel bir olaydır. Ancak olayın evveline ve sonuna bakarak, diğer bir ifadeyle olayın sıfatlarına bakarak “ilâhî” veya “beşerî” olarak tanımlayabiliriz. Ancak olayın bizzat kendisini tanımlamak zordur, hatta imkânsızdır! Çünkü olayın izhar olmuş tarafına bakarak değerlendirmelerde bulunuyoruz; oysa hiçbir sosyal olay öncesi ve sonrasıyla ilgili olması yönüyle tamamlanmış değildir. Dolayısıyla sosyal olayın veya dinin, “din dili” ve “bilim dili” şeklinde iki farklı dille okunması, anlaşılması teorik olarak uygun değildir. Burada “din dili” ifadesi bilim dilinin karşısı anlamında kullanılmaktadır. Realitenin tek bir dille okunması ve anlaşılması gerekir. Evrenin ve sosyal realitelerin

³⁷³ Günay, *Din Sosyolojisi*, 125.

birbirinden kopuk iki farklı dille okunması, anlaşılmaya çalışılması zihin açısından bir problemdir.

Bu çerçevede bilim dili ile din dili arasında okuma farkının ortadan kalkması gerekmektedir derken, birinin diğerinden yana yok edilmesi gerektiğini söylemek istemiyoruz. Burada dile getirmeye çalıştığımız husus, “bilim dili”-“din dili” şeklinde mutlak ayrışmanın epistemolojik arka planında ciddi problemler taşıdığına işaret etmektir. “Din dili” ifadesinden, hayatta doğrudan delaleti olmayan kavramların sadece dini ifade ederken kullanılmasını kasdetmekteyiz. Her ilim disiplininin kendine mahsus ıstılahları vardır. İstılahsız bilim düşünülemez. Bilimler kavramsallaştırma yaparken hiyerarşik yapının üstündeki disiplini manipüle edecek şekilde keyfi davranmamalıdır. Epistemolojik özgürlük adı altında, diğer bilgi alanlarının oturduğu zemin zedelenmemelidir. Metaforik anlatımla, hastanın bir tarafına yoğunlaşıp diğer tarafları bozulmamalıdır. İstılahlar metot düzeyinde kalmalı, konuşma dili olabildiğince ortak olmalıdır. İlimler “İLİM”e ircâ edilemediği sürece ıstılahlara dayalı “terörden” uzak kalınamaz.³⁷⁴

Belli bir dini eksene almadan, ortak bir din algısı oluşturmayı amaçlayan din bilimleri, örtülü eklektik bir “normatif” yapıyı öngörüyor denebilir. Orta çağda Hristiyanlık ve felsefe ayrı ayrı epistemolojik yapının unsurları olarak meşru kabul edildiğinden, iki bağımsız varlık alanı ihdas edildi.³⁷⁵ Epistemoloji olarak din kutsal realiteyi, felsefe ise beşerî realiteyi temsil etmekleydi. Ardından bu iki alanın ilişkilendirilmesi problemi ortaya çıktı. Hristiyan felsefesinin doğuşu bu iki alanın ilişkilendirilmesine bağlı olarak ortaya çıktı. Benzer durum kısmen “İslam felsefesi” için de geçerlidir.³⁷⁶

Dinin ilâhî alanı, felsefenin beşerî alanı temsi ettiği kabul edilirse hristiyan felsefesi tabiri iki alana birden işaret etmektedir denebilir. Günümüzde aynı husus din bilimleri tabiri için de geçerlidir. Din bilimleri epistemoloji olarak, din alanı ile bilim arasında ilişki kurulmasını, fakat bunun bilim metoduyla yapılmasını amaçlamaktadır.³⁷⁷

³⁷⁴ Bayraktar, *Bir Hristiyanlık Dogması Teslis*, 233.

³⁷⁵ Bayraktar, *Bir Hristiyanlık Dogması Teslis*, 72.

³⁷⁶ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 102-103.

³⁷⁷ Günay, *Din Sosyolojisi*, 49-50.

Orta Çağ'da Hristiyanlık-felsefe ilişkisi sonucu Hristiyanlık merkezli “din felsefesi-teoloji” ortaya çıktığı gibi,³⁷⁸ din ile bilim ilişkisi sonucu da din bilimleri disiplini ortaya çıkmıştır. Bunun anlamı, ilişkinin “metafizik” seviyeden “sosyoloji” seviyesine inmiş(çıkış!) olmasıdır. Hristiyanlığın felsefe ile olan ilişkisi inanç düzeyinde dogmayı ortaya çıkardı.³⁷⁹ Din bilimleri, din-bilim ilişkisini psikolojik ve sosyolojik seviyede ele aldığından, sosyal hayatta dönüşüm yapmayı amaçlamaktadır, denebilir. Belki de genel bir durum olarak şu söylenebilir:

Hristiyanlık felsefe ile olan hesaplaşmasını tamamladı, şimdi daha özel sahada, sosyoloji sahasında hesaplaşmasını yapmaktadır. Orta çağda din-felsefe ilişkisi teorik ve zihin düzeyinde iken, günümüzde din-bilim ilişkisi davranış düzeyindedir. Başta din bilimleri olmak üzere, seküler bilim anlayışı yapısal sosyal değişimleri ortaya koyma eğilimindedir. Bir bakıma din bilimleri “toplum mühendisliği”nin manevi yanını oluşturmaktadır, denebilir.

Din ile bilimin, daha özel anlamda din ile sosyal bilim teorilerin ilişkisini epistemolojik açıdan irdelemek adına somut denebilecek birkaç örnekleme yapmak gerekir. İnsanın ruhsal yapısını psikoloji mi, din psikolojisi mi ele almalıdır. Din psikolojisi, psikoloji biliminin verilerini kullanırken hangi metotlar kullanmalıdır. Psikolojinin yöneldiği nesne ile din psikolojisinin yöneldiği nesnenin farkı var mıdır? Aynı epistemolojik durum sosyoloji ile din sosyolojisi için de geçerlidir. Bir sosyal olay karşısında oluşan problemler sosyolojinin mi, yoksa din sosyolojisinin mi alanına girer? İnsanda ve toplumda iki farklı değer alanı tasavvur edilebilir mi? Reform hareketleri, 1. Dünya savaşı tarihin mi, dinler tarihinin mi alanına girer? Aynı şekilde, siyaset bilimi ile din/ din siyaseti arasında, hukuk ile din/ din hukuk arasında, hayat ile din hayat arasındaki ilişki nasıl ortaya konmalı ve nasıl anlaşılmalıdır? Konu ile ilgili örnekler çoğaltılabilir.

Bu kadar çok epistemolojik yapının otonomluğunu savunmaktan daha çok, bu çoğulcu epistemolojik yapının arka planındaki gerçeği anlamaya çalışmak daha geçerli bir yoldur. Epistemolojik çoğulculuk çağımızın anlayışı gereği pozitif bir durum olarak

³⁷⁸ Bayrakdar, *Bir Hristiyanlık Dogması Teslis*, 49.

³⁷⁹ Bayrakdar, *Bir Hristiyanlık Dogması Teslis*, 35.

görülebılır. Ancak bahsedilen durumu, epistemolojik çoğulculuk olarak değil, epistemolojik “parçalanma” olarak değerlendirmek daha uygun düşer.³⁸⁰

Epistemolojik parçalanma birçok otonom bilgiyi meşru kabul etmektedir. Değişik epistemolojiler üzerine kurulmuş sosyal bilim teorileri sosyolojik parçalanmayı meşru hatta zorunlu kılmaktadır.

Bu minvalde, sosyal bilim teorilerin ürettiği geniş yelpazedeki sistemlerin ortak tarafı, siyaset bilim teorilerinde çıkar. Pretestanlığın şahsında sekülerleşen Hristiyanlık, siyasi çıkarı ve sömürüyü meşrulaştırmıştır. Reform ve aydınlanma ile gelişim gösteren sosyal bilim teorilerini Hristiyanlıktan bağımsız görmek stratejik bir yanılgıdır. Söz konusu siyasi teorileri müslüman aydınların Hristiyanlıktan bağımsız bir gelişme olarak görmeleri daha büyük bir yanılgı olmalıdır. İctihad İslam’ın/fikhın bir kurumudur. Ancak “modern” dönemde, ait olduğu zeminin dışında gündeme getirilmeye çalışılmıştır.³⁸¹

Belli bir bakış açısıyla İslam dünyasındaki bütün siyasi ve toplumsal olumsuzluklar doğrudan ya da dolaylı İslam’a maledilirken, Hristiyanlığın yaygın ve egemen olduğu coğrafyadaki sosyal ve siyasi problemleri Hristiyanlıktan ayrı görmek, her şeyden önce mantiken tutarsızdır. İslam dünyasındaki sosyal ve siyasi durum İslam’a aitse, hristiyan dünyasındaki sosyal ve siyasi durum ve bu duruma teorik arka plan sağlayan sosyal teoriler de Hristiyanlığa ait görülmelidir. Avrupa tanımlaması seküler bir tanımlama iken, hristiyan dünya ifadesi “kutsal” bir tanımlama olarak kabul edilmektedir. Aydınlar Avrupa için “hristiyan” tanımlamasının sömürgecilik açısından problem çıkaracağını bildiklerinden, seküler/teknik bir kavram olan “avrupa” tanımlamasını kullanmayı tercih etmektedirler. Halbuki Müslüman/İslam âlemi ifadesinin formel karşılığı “hristiyan âlemi” ifadesidir.

Sosyal bilim teorileri bağlamında ele alınabilecek bir diğer konu eğitim ve pedagoji meselesidir. Dinlerin mutlaka bir insan anlayışı vardır. İnsan üzerine bir tezi, anlayışı olmayan bir din sistematik bir bütünlüğe sahip olamaz. İnsan üzerine teoriler üreten her sosyal teorinin dinsel nitelik taşıdığını söyleyebiliriz. “Dinsel nitelik” ifadesini dinden ayırmak için kullanmak durumundayız. Burada vurgulamak

³⁸⁰ Demir, *Bilim Felsefesi*, 163.

³⁸¹ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, 70-72, 140-142.

istediğimiz, insan üzerine sosyal teori üreten bir disiplinin kendi anlayışını sosyolojik bir kesinlik iddiasıyla ortaya koymaya çalışmasıdır. İnsan üzerine geliştirilen bir sosyal teori, okullaşp eğitim felsefesinin konusu oluyor ve sosyolojik erk de bu teoriyi uygulama alanına koyuyorsa, bu teorinin “dinî” karakter taşıdığını söylemek gerekir. Müeyyideye dayanan dil “dinî” tasarruf içerir.³⁸²

Toplumsallaşan her fenomen bünyesinde bir müeyyide taşır. Eğitim felsefesinde öngörülen insan, toplumun meşru kabul edeceği insandır. Toplumsal erk, öngörülen insanı ortaya koymak için derecesi ne olursa olsun mutlaka müeyyide kullanmak durumundadır. İstenen insan hangi esaslar çerçevesinde tanımlanmalıdır? Diğer bir ifadeyle, eğitim felsefesinin arka planı ne olmalıdır? Eğitim felsefesi nasıl bir epistemolojik yapıya dayanmalıdır?

Aydınlanma felsefesinin insan tanımı siyaset felsefesinin içinde saklıdır. Aydınlanma felsefesi siyasi sistem olarak komünizmden faşizme kadar sosyal sistem ön gördüğü gibi, insan tipleri de bu minvaldedir. Günümüzde geçmiş dönemlere oranla okullaşma daha fazla olduğundan, tasarlanmış kimliklerin daha fazla işlev gördüğünü söylemek gerekir. Ancak seküler kimliğin inşa edilmesi aydınlanmanın temel karakteridir. Avrupa kaynaklı eğitim felsefesinin temel hedefi seküler nitelikli insan yetiştirmektir.³⁸³

Aydınlanmanın hedeflediği insan seküler nitelikli olunca, pedagojik metot da buna göre yapılandırılmaktadır. Bu anlamda epistemolojik düzeyde bir pedagoji sorununun varlığından söz edilebilir. İnsan psikoloji ve sosyoloji davranış teorileri çerçevesinde tanımlanmaktadır. Psikoloji ve sosyoloji temelli teorilerin değişimine bağlı olarak sürekli pedagojik metotlar değişmektedir.

İnsanın yaratılış özünü ifade eden ilâhî yanı hep gölgede kalmaktadır. Pedagoji ontolojik realitesiyle var olan insanı nasıl geliştireceğini değil, insanı nasıl egeceğini, nasıl değiştirip dönüştüreceğini önemsemektedir. Sosyolojik erk yoluyla yapılan bu eğme, değiştirme ve dönüştürme insanlar arasında manevi beraberlik yerine ayrışmayı, din yerine ideolojiyi, sosyal aidiyet yerine yabancılaşmayı ortaya çıkarmaktadır.

³⁸² İsfahanî, *Müfredât*, 393; Demir, *Bilim Felsefesi*, 157.

³⁸³ Kafadar, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, 31.

Pedagoji insanın fitrî yanını önemsememekte, insanı “ilâhîleştirmek”³⁸⁴ yerine “ilâhlaştırmaktadır.”³⁸⁵ Aydınlanmanın çatışmacı epistemolojik metodu pedagoji sahasında da kendini göstermektedir.³⁸⁶

Sonuç olarak, müspet bilimler alanındaki gelişmelerin doğrudan herhangi bir dinle alakası yoktur. Belli ölçüde aynı durum sosyal bilimler için de geçerlidir. Sosyolojik durum bünye itibarıyla dinamik olduğundan, bazı sistemli gelişmeler meydana gelebilir. Ancak müspet bilimlerdeki ve sosyal bilimlerdeki bilimsel zihniyet toplumda geçerli olan dinden tecrid edilemez. Her düzeydeki sosyal bilim teorileri toplumun sahip olduğu dinî arka plana sahiptir. Sosyal bilimler sosyolojik kimlikleri seküler olarak tanımlasalar da, insanın gerçek fitrî kimliği ilâhî özden ayıklanamaz.

1.4.2. İslam Düşüncesinde Din-Bilim İlişkisi

İslam düşüncesinde din-bilim ilişkisini müspet bilim ve sosyal bilim çerçevesinde ele almak gerekir. Avrupa ortaçağındaki din-bilim ilişkisinin dramatik yanı aynı şekilde İslam dünyasına taşındığı için, konuya etkin somut örnekler üzerinden daha çok müspet bilimler açısından bakılmıştır. Galile’nin başına gelenler müslüman dünyada oldukça yüksek sesle dile getirildi. Ne gariptir ki, bundan örtülü olarak İslam sorumlu tutuldu/tutulmak istendi. Galile’nin başına gelenler Engizisyon mahkemesinin onayıyla gerçekleşmiştir. Engizisyon Hristiyan teolojisini korumaya matuf bir mahkeme idi. Galile “fenomeni” üzerinden dile getirilen hususlar, aydınların az da olsa etkin bir kısmının dine din bilimleri çerçevesinde baktıklarını ortaya koymaktadır.³⁸⁷

İslam dünyasında kozmoloji anlayışı düzeyinde din-bilim çelişkisi yaşanmamıştır. Bu, bilim adamlarının hiçbir problem yaşamadıkları anlamına gelmez. Ancak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: İslam dünyasında müsbet bilime bağlı olarak “ilmî açıklama” düzeyinde hemen hiçbir problem yaşanmamıştır. Problem daha çok “dinî açıklama” üzerine yaşanmıştır. Dolayısıyla problemin büyük kısmını “bilim adamları” değil, “din âlimleri” yaşamıştır. Din âlimlerinin yaşadığı problemleri normal karşılamak söz konusu değildir. Ancak İslam dünyasında somut bilimsel gerçekler(doğa bilimleri)

³⁸⁴ Bkz. el-Bakara: 2/138; Kaf: 50/16; et-Tîn: 95/1-5 .

³⁸⁵ Bkz. el-Meâric, 70/19-21; el-Fecr: 89/16-20; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, 37-38.

³⁸⁶ Tozlu, *Eğitim Felsefesi*, 27-28.

³⁸⁷ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, 114-115.

üzerinden problemlerin yaşanmadığını belirtmek gerekir. Dünyanın düz ya da yuvarlak olduğunu ileri sürenler “Galile” gibi sorun yaşamamışlardır. Problem “yaşayanlar” daha çok “felsefe” ve hermetik nitelikteki görüşlerdir. Bilime değil, bilimin kullanım tarzına(bilim felsefesine!) mesafeli durulmuştur. Bu problemler şahıslar düzeyinde olup kurumsallaşmış değildir.³⁸⁸

Din âlimlerinin yaşadığı kısmi problemler doğrudan din-bilim çatışmasına bağlı değildir. Zaten din-bilim çatışmasının olduğunu iddia edenler, din âlimlerinin yaşadıklarını problem etmemektedirler. Din âlimlerinin yaşadığı problemler, vahye dayanan/ilâhî nitelikli dinin insan unsuruyla açılım yapma probleminden kaynaklanmıştır. Bu tür olaylar daha çok tedvin asrına tekabül etmektedir. Tedvin asrı temel İslam ilimlerinin teşekkül dönemidir. Teşekkül döneminde makul epistemolojik gerilimlerin olması normaldir.

Günümüzde seküler eğitimin evrensellik adı altında çeşitli müslüman memleketlerde veriliyor olması önemli epistemolojik problemler ortaya çıkarmaktadır. Aydınlanma felsefesinin temel esasları³⁸⁹ çerçevesinde şekillenen bu eğitim, sekülerlik ortak paydasında bir kimlik öngörmekte,³⁹⁰ tarihe, dine ve kültürel özelliklere göre teşekkül eden kimlikleri alt kimlikler olarak ele almaktadır.

Bu özelliğe sahip bir epistemolojik yapı, seküler kimlik öncülüğünde alt kimlikleri öngören sosyal bilim teorilerini üretmektedir. Üretilen sosyal kimliklerin reel karşılığının olup olmaması doğrudan tezimizi ilgilendirmemektedir. Ancak meselenin epistemolojik arka planı konumuz açısından önem taşımaktadır.

“İslamın müsbet bilimle bir problemi yoktur” denilerek konu bir ölçüde açıklanabilir. Müsbet bilimler için geçerli bu somut durumun, aynı derecede sosyal bilimler için geçerli olmadığını söylemek durumundayız. Burada din-bilim ilişkisini ele alırken, ed-din olan İslam ile din olarak algılanan İslam arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmak gerekir. Aksi durumda İslam’a ait olmayan sosyal teorilerin İslam’a giydirilme problemi ortaya çıkabilir.³⁹¹

³⁸⁸ Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 21-24.

³⁸⁹ Aydınlanmanın mutabık kalınan esasları yoktur. Seküler nitelikte olması en geniş mutabakata varılan özelliğidir denebilir. (Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, X)

³⁹⁰ Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, 251.

³⁹¹ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlanmasının İslâm'a Bakışı*, 114-118.

Coğrafyanın epistemolojik temsil düzeyi geçmişe oranla oldukça azalmıştır.³⁹² Farklı, zıt sosyal unsurlar bir arada bulunabilmektedir. Komünizmle idare edilen bir coğrafyada insanlar namaz kılabiliyor, oruç tutabiliyor; müslümanların oldukça yoğun olduğu yerlerde ise insanlar İslam'ın temel esaslarıyla ilgili sorun yaşayabilmektedirler. Burada meselenin fıkıh yönü bir tarafa, bu durumun yeni bir durum olduğunu, reel sosyal hayatla İslam'ın ilişkisini tanımlamada epistemolojik problem oluşturduğunu belirtmek gerekmektedir. Temel sorun şu noktada odaklaşmaktadır: Sosyolojik değer olarak, seküler bir müslümanla seküler bir hristiyan, ya da seküler bir hinduist ile seküler bir yahudi arasında fark var mıdır, varsa nedir? Bahsedilen problemin önemli ve ciddi olduğunu belirtmek gerekir.

Hristiyanlık-bilim ilişkilerinin arkasından Yahudilik-Hristiyanlık sentezine dayalı sosyal ve dinî hareketler ortaya çıktığı gibi, Hristiyanlık-İslam sentezli sosyal bilim teorilerinin/inançların ortaya çıkması da muhtemeldir.³⁹³ Seküler bilgi üreten epistemolojinin, değer olarak nötr olduğu varsayımıyla veya “güvencesiyle!” hareket edilemez. Bu problem stratejik bir problemdir ve en çok, hatta sadece İslam'ı ilgilendirmektedir. Dolayısıyla günümüzde sosyal bilim teorilerin İslam'la ilişkisi oldukça karmaşık/girift bir meseledir. Sosyal bilimlerin İslam'la ilişkisinin kurulması te'vilin çerçevesine girmektedir. Konunun ilâhîlik-beşerîlik tanımlamasına ait yönü vardır. Fer'î deliller ile(maslahat, mesalih-i mürsele...) bazı sosyal bilim konuları, tanımlanma biçimine göre ortak veya ayrı olabilmektedir. Dolayısıyla bunların sosyal bilime mi fıkha mı dâhil edileceği tartışılmaya değer bir konudur. Buna hangi çerçevede karar vermek gerektiği konusu bir diğer önemli konudur.

Müslüman zihniyeti ile aydınlanma merkezli sosyal bilim teorileri arasındaki yapısal sorunlar önemini ve ciddiyetini hâlâ korumaktadır. Aydınlanmanın gölgesindeki sosyal bilim teorileri ile epistemolojik hesaplaşmayı yapmak bir zorunluluktur.

Her beşerî çaba değer olarak İslam'da kendine yer bulabilir. Faydalı bir çalışmanın sadece müslümanlar tarafından yapılabileceği iddia edilemez. “Faydalı eylem” sosyal bilimin konusudur. Dünya hayatında faydalı sonuçları müşahade edilen davranışlar faydalı davranışlardır. Bu davranışların gayb âlemiyle ilişkisi, sevap-günah

³⁹² Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 1.

³⁹³ Seymen, Recep, *İnsan ve Sosyal Teori*, 120-125.

yönü fıkıhın-kelamın konusudur. Burada tabiat bilimleri alanındaki faaliyetlerle beşerî bilimler alanındaki faaliyetleri birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu konuda akıl ve vicdanın beraber devreye sokulması gerekir.

Allah (c.c) âlemlerin rabbi olduğuna göre, bunun dünya hayatında teorik ve pratik karşılığı olmalıdır. Allah'ın dünya hayatında sadece müslümanlara yardım edeceğini ileri sürmek yahudi inancındaki gibi dinin belli bir ırka, millete indirgenmesi anlamına gelir. Maddi, manevi her nimet aynı topluluk üzerinde yağarsa, diğer topluluklarla sağlıklı bir diyalog geliştiremez. Her şeye sahip olan biri ile hiçbir şeye sahip olmayan birinin diyalog içinde olması mümkün değildir.³⁹⁴

İslam ümmeti her kesimden âlimin kabul ettiği üzere ilk üç asırda siyasi ve sosyal sahada büyük ilerlemeler sağladı. Bu ilerlemelerin beşer unsurundan kaynaklanan tarafları vardır. Beşerî unsurların tahlil edilmesi ilmin, bugünkü anlamıyla sosyal bilimlerin işidir. Ancak meselenin ilmî tahlilinin yanında ilâhî meşîet tarafını da unutmamak gerekir.³⁹⁵

Allah bazı nimetleri insanlara dönüşümlü olarak vermektedir. Sürekli aynı ellerde kalsaydı büyük bir ihtimalle insanlar bunun hakkını veremezlerdi. Allah Kur'an'da İsrailoğullarına verdiği niğmetin istismar edildiğini haber vermektedir. Yahudilik ve Hıristiyanlık aslen vahyî din olmalarına rağmen, beşer elinde istismar edilmişlerdir. Ehl-i kitabın bu durumu müslümanlar için bir ibret vesilesidir.³⁹⁶

Tarihi gelişmeler objektif olarak incelenirse, Allah'ı yahudilerin anladığı şekilde milli bir tanrı olarak görmek mümkün değildir. Bu anlamda tarih en büyük ve güvenilir şahiddir. Tarih insanlara pratik düşünme evreni sağlamaktadır. Müslümanlar İslam tarihine şöyle genel çerçevede objektif olarak baktıklarında her şeyin arzuladıkları gibi gitmediğini görebilirler. Aynı şekilde ehl-i kitap da Allah'ın müslümanları hep nimet içinde yaşatmadığını görebilir. Aynı tespitler bütün diğer topluluklar için de geçerlidir.

Tarihi realite İslam'ın potansiyel olarak bütün milletlere aynı mesafede durduğunu ortaya koymaktadır. Benzer durum müslümanlığın kendi bünyesinde de müşahade edilebilir. Emeviler dönemi siyasi olarak Arap unsurların belirleyici olduğu

³⁹⁴ Bkz. el-Bakara: 2/216, 251; Âl-i İmrân: 3/126, 140, 142, 152, 153; Ankebût: 29/10

³⁹⁵ Bkz. Şurâ: 42/20

³⁹⁶ Bkz. el-Bakara: 2/49, 50; el-Maide: 5/12, 81; el-A'raf: 7/169; Yûnus: 10/90; Tâ Hâ: 20/61; el-Mü'min: 40/42.

dönemdir. Abbasiler döneminde Arap unsurlar birincil unsurlar olsa da, İran ve Türk unsurlar devreye girmiştir. Ardından Türk unsurlar ana belirleyici eksen olmuştur.

İslam sadece bir milletin elinde siyasi erk haline dönüşmüş olsaydı, sosyolojik açıdan problemler ortaya çıkabilirdi. Tarihte kurulan İslam devletlerinin mezhebî ve etnik yapısı İslam'ın hem mezhep hem de siyasi olarak millileştirilmesinin epistemolojik imkânını ortadan kaldırmıştır. Müslümanlar, İslam tarihinde her türlü farklı ama makul durumu gözlemleyebilirler. Bu açıdan İslam'ın tarihi seyrini sadece beşerî realitelerin inhisarında görmemek gerekir. İnsanın hoşlanmadıklarında “hayır” olabildiğine göre³⁹⁷ toplumların, milletlerin ve devletlerin hoşuna gitmeyen işlerde de “hayır” olabilir ve tarihi seyrin bu minvalde yürüyor olması imkân dâhilindedir.

İsrailoğullarının Allah'ın(c.c) nimetini istismar etmeleri sosyoloji düzeyinde kalmamış, dinin temeli olan tanrı inancını da etkilemiştir. Kur'an'da adı geçen peygamberlerin neredeyse tamamına yakını İsrailoğullarındandır. İlahî hikmet bu şekilde tecelli etmiştir. Sosyolojik şartların bir gereği olarak geçmiş dönemlerde sosyal hayat kabile ve aşiret sistemine dayanıyordu. Her fert mensub olduğu kabilenin başarılarıyla doğal olarak övünür. Neredeyse bütün peygamberlerin kendi kabilesinden gönderildiğine şahid olan kabile mensuplarının bir kısmı bunu normal sınırlarda algılasa bile, bunu bir baskı unsuruna dönüştürmek isteyenler de mutlaka çıkar. Bir anlamda nimet külfete dönüşmüş olur.

Beşerî ölçülerde bakılırsa, İsrailoğullarının durumu gerçekten zor bir durumdur. Başarılarıyla her tarafa ün salmış kabilesinin büyük bir düşüşün ardından kendi kabuğuna çekilen ve hırçınlaşan insanın durumunu andırmaktadır. Bundan dolayı Yahudiliğin tarihi yanlış okumasının bir sonucu olarak teşekkül eden “yahudi zihin” yapısı ile müslüman zihin arasına büyük mesafe girmiştir.³⁹⁸

Reform ve aydınlanma ile başlayan bilimsel ve teknolojik gelişmeler bir ölçüde müslüman zihnini bulandırmıştır. Batıda bilimsel ve teknolojik gelişmelerin başladığı dönemde Osmanlı devleti müslüman coğrafyanın büyük bir kısmını siyasi hâkimiyetinde bulunduruyordu. Avrupada bilimsel ve teknolojik faaliyetler artmaya devam ettiğinde Osmanlı devleti sürekli toprak kaybediyordu. Bu durum gerçekten

³⁹⁷ Bkz.el-Bakara: 2/148, 216.

³⁹⁸ Bkz. el-Mâide: 5/13.

trajik bir durumdu. Osmanlı devletinde ilk sorgulamaların toprak kaybı üzerinden yapılması anlamlıdır.

Osmanlı devletinin batı ile ilişkilerini tartışmak dolaylı olarak din-bilim ilişkilerini tartışmak anlamına gelmektedir. Osmanlı devleti aydınları, batı ile ilişkileri ve bilimsel-teknolojik gelişmeleri farklı açılardan ele almışlardır. Osmanlılık ve islamcılığın iki farklı akım olarak ortaya çıkması dönemin entelektüel ve epistemolojik yapısı açısından oldukça anlamlıdır. Bu durum kanaatimizce Osmanlı devletinde İslam ile devlet arasındaki ayrışmanın ilk adımıdır.

Epistemolojik olarak Osmanlı devleti algısında “osmanlıcılığın” ve “islamcılığın” bir arada olabilmesi beklenirdi. Bu ayrışma arka planında ciddi epistemolojik problem taşımaktadır Bu ayrışma batıdaki bilimsel gelişmelerin, devlet ve aydınlar tarafından farklı algılandığını göstermektedir. Hangisinin doğru olduğu ise cevabı günümüzde aranması gereken bir sorudur. Ama islamcılık teorik ve genel çerçevede kalırken, osmanlılık reel siyasi gelişmeleri daha iyi algılamıştır denebilir.³⁹⁹

Genel çerçevede bakıldığında osmanlılık bürokrasi merkezli, islamcılık ise aydın merkezli bir harekettir. Osmanlılık bir geleneği kurtarmanın mücadelesini verirken, islamcılık daha çok geleneği kurmanın mücadelesini vermiştir. Her iki akım temel hareket noktası olarak birlik ve beraberlik anlayışını seçmiştir. Osmanlılık ortak bir osmanlı vatandaş kimliğini oluşturmakla birliği sağlayacağını düşünmüştür. İslamcılık ise İslam’ın genel esaslarına atıf yapmak suretiyle Osmanlı dışı unsurları da kapsayacak bir birlik oluşturmının imkânlarını aramıştır.⁴⁰⁰

Bu dönemden kalma “birlik anlayışı” ihdas etme fikri önemli olmakla beraber, bünyesinde zihni bir “marazı” da barındırmaktadır. Aşırı derecede yüceltilmiş “birlik” vurgusu reel sosyal durumlar karşısında vaziyet almayı zorlaştırmıştır. Daha önemlisi birlik beraberlik içinde kalındığında her şeyin imkân dâhilinde olacağı beklentisini ortaya çıkarmıştır. Oysa Avrupa bilimsel ve teknolojik gelişmelerini yaparken siyasi olarak birlik beraberlik içinde değildi. Bu dönemde Avrupada Osmanlı devletindekinin fevkinde sosyal ve siyasi kargaşa hüküm sürüyordu. Bununla beraber bilimsel-teknolojik gelişmeler devam ediyordu. Osmanlı aydınların bilimsel-teknolojik

³⁹⁹ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, 24-30; 64-72; Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (4. Baskı), Lotus Yay. Ankara Ekim, 2012, 17.

⁴⁰⁰ Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 17-18.

gelişmeler ile siyasi birlik arasında doğrudan ilişki aramaları kanaatimizce önemli bir yanılgıdır. Geleneksel “ehl-i kitap” anlayışı Osmanlı aydınlarının Avrupa realitesini tek merkezden algılamalarına yol açmıştır.⁴⁰¹

Osmanlıcılığın zihni alt yapısı “korku” üzerine yapılanmıştır. Sosyal ve siyasi hayatla ilgili bir kısım düzenlemelerin fıkıhtan bağımsız yapılma gayretleri bunu göstermektedir.⁴⁰² Bu faaliyet islamcılarının tepkisini çekmiştir. İslamcılar “geleneğe” bağlı aydınlar olmakla beraber, Avrupadaki bilimsel/teknolojik gelişmelerin epistemolojik açıdan stratejik bir okumasını yapabildikleri söylenemez.⁴⁰³ Batının siyasi ve sosyal birikimini hiçbir eleştiriye tabi tutmadan almayı meşru gören batıcılık akımı mensupları ise Avrupanın “kara sevdalıları”dır.

Reform ve aydınlanma ile başlayan Avrupadaki bilimsel/teknolojik gelişmeler karşısında Osmanlı devletinde, dolaylı olarak müslüman dünyasında ortaya çıkan gelişmeler bu üç anlayışa göre ele alınabilir. Bu üç anlayış büyük ölçüde günümüzde de devam etmektedir. İslam’ın tarihi sebeplerin dışında ele alınabilecek özgün “din-bilim” ilişkisi öncelikle tedvin asrının bir meselesidir.

Osmanlı devletinin fikrî mirası günümüzde birçok müslüman memlekette temsil edilmektedir. Müslüman memleketlerin kendilerine ait bazı özel şartları vardır. Bazı yerlerde kendine meşruiyet bulması mümkün olmayan siyasi ve sosyal adlandırmalar diğer yerlerde birinci derecede meşruiyet alanı bulabilmektedir. Bu durum daha çok siyasi alanla ilgilidir. Sosyal hayatın algılanma tarzı ile ilgili ortak anlayışın olduğu söylenebilir. Kanaatimizce önemli olan nokta burasıdır. Günümüzde İslam-sosyal bilim ilişkisini ele alırken bu hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Müslüman coğrafyada maslahata uygun ortak bir siyaset teorisinin ortaya konulması epistemolojik açıdan zor, hatta gereksizdir. Oysa sosyal hayatla ilgili böyle bir problem söz konusu değildir. İslam toplumlarının siyasi ekseninde tanımlanmaları ve bu çerçevede meşruiyetlerinin tartışmaya açılması epistemolojik bir kırılmadır.

⁴⁰¹ Kesler, *Kur’ân-ı Kerim’de Yahudiler ve Hristiyanlar*, 65-68; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, (2. Baskı), T.D.V.Y. Ankara Mart, 2012, 8-9.

⁴¹⁴ Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 35-36.

⁴⁰³ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, 69.

Müslüman gelenekte sosyal hayata, dayandığı esaslara göre değer biçilir. Müslüman geleneğinde formel siyasi yapı ikinci derecede bir meseledir; oysa sosyal yapının mahiyeti İslam'ın birinci derecede önemseddiği husustur. Sosyal hayatı İslam'a uyarlamamanın zaruri bir sonucu olarak ilk teşekkül eden ilim “fıkıh”tır. Fıkıh tamamen sosyal hayatın meşruiyeti çerçevesinde teşekkül etmiştir. Sosyolojik anlamıyla sosyal hayat her zaman varlığını sürdürmüştür. Ancak tedvin dönemindeki müslümanlar sosyolojik olarak var olabilen sosyal hayatı meşru görmedikleri için fıkıh disiplinini ortaya koymuşlardır. Bu dönemde müslümanlar şahsi ve sosyal seviyede hayatın meşruiyetini fıkıhla sağlamışlardır.

Batıda ortaya çıkan gelişmeler üzerine Osmanlı devletinde ilimde metodik düzeyde yenilik anlayışları ortaya çıkmaya başladı. Tedvin asrında müslümanlar siyasi açıdan güçlü ve belirleyici idiler; yeni coğrafyalardaki bilim anlayışlarını kendileri biçimlendirmekteydiler. Epistemolojik açıdan “İslam ilmi” gerçek şekliyle vahyî olup beşerî belirlenimlerden uzaktır. Teorik olarak “gerçek ilimle” İslam ilmi işaret ettiği mana itibarıyla aynıdır; ancak insan her zaman bu durumu muhafaza edememektedir. İslam insanlara doğruluk değeri açısından bilgiyi, tercih edilen doğru bilgi olarak değil, idrak edilen bilgi olarak sunmaktadır. İlim parçalanmayı kabul etmediğinden Kur’ân’da Allah’a nisbetle tekil, insanlara nisbetle ise “çoğul”/âlimler kullanılmaktadır. Ancak buradaki çoğul kullanım insana ait çoğulluğu değil, ayrı ayrı insanların bilgilerinin çokluğunu beyan etmektedir. İnsanın şuuru tek olduğu gibi, ilmi de tektir.⁴⁰⁴

İslam ilimlerinin kuruluş dönemlerinde müslümanların siyasi güç bakımından belirleyici olmaları çok önemlidir. Reform ve aydınlanmadan sonra İslam dünyasındaki yenilik çalışmalarının hâlâ metodolojik bir zemine kavuşmamış olması düşündürücüdür. Burada temel mesele, yenileşme çalışmalarının sonuçlanamamasından daha çok, yenileşme teorilerinin argumanlarının sağlam olmamasıdır.

Müslümanların siyasi/erk açıdan belirleyici olmadıkları bir dönemde ilimde yenilik arayışına girilmesi başlı başına bir problemdir. Diğer bir ifadeyle, din ya da sosyal ilimler metodunda yeniliğe ihtiyaç olsa bile, bu çıkışın siyasi zafiyetin olduğu döneme denklemesi büyük bir talihsizliktir. Öncelikle bu talihsizliğin farkında olmak

⁴⁰⁴Bkz. en-Nisâ: 4/157, 162; el-En’âm: 6/100; eş-Şûrâ: 42/14; el-Casiye: 45/17, 23, 24; el-Hac: 22/3, 5, 8, 54; Ankebût: 29/43; Yûsuf: 12/44; el-Enbiya: 21/51, 81.

gerekmektedir. Epistemolojik değişim siyasi hâkimiyet tesis edildikten veya dönemin batı bilimiyle sağlıklı ilişki kurulabildikten sonra yapılsaydı daha makul olurdu denebilir.

Değişim daha çok doğrudan siyasi ve sosyal hayatı ilgilendiren ilimlerde talep edilmiştir. Doğa bilimlerinin medrese programına dâhil edilmesi ile problemin ortadan kalkacağı var sayılmıştır. Daha sonra medreselere alternatif nitelikte yeni okullar açılma yoluna gidilmiştir. Bütün bunlar ne kadar önemli kişiler tarafından yapılmış olsa da, hepsinin arkasında epistemolojik çelişkilerin ortaya çıkardığı “kafa karışıklığı”/konjoktürel karmaşa vardır. Bu dönemde yapılmaya çalışılan yenilik anlayışların temel epistemolojik problem “İslam ilmi”, “İslamî ilim” tabirlerine yüklenen anlam çerçevesinden kaynaklanmaktadır. “Usûl-i fikh” tabiri isim tamlaması iken “ictimaî fikh” tabiri sıfat tamlamasıdır⁴⁰⁵

“Din ilmi” tabirinin bu dönemde anlam ve değer yönünden çerçevesi oldukça daraltılmış, bu süreç keskin bir şekilde hala devam etmektedir. İslam ilmi veya İslamî ilim tabirinin anlam çerçevesi yönünden meşruiyet sorunu yaşanmaktadır dense abartı olmaz.⁴⁰⁶

Avrupadaki sosyal bilim gelişmelerine paralel olarak başlayan yenileşme hareketlerinin önemli kriz noktalarından biri şudur: Osmanlı devletinde din ilimleri/dinî ilimler alanında yenilikler Avrupadaki sosyal bilimlerin gölgesinde başlamıştır.⁴⁰⁷

Seküler bakış açısı aydınlanma ile başlayan sosyal bilim teorilerini Hristiyanlık teolojisinden bağımsız olarak algılamıştır. Doğrudan Hristiyanlık teolojisi ile metodik ilişkiye girmesi mümkün değildi; ancak özel tarzdaki sekülerizm algısıyla dolaylı olarak bu metodik ilişki kurulmuştur. Batıda Hristiyanlığa karşı yürütülen her faaliyet Osmanlılarda bilimsel bir faaliyet olarak anlaşılmıştır. Oysa Protestanlığın Hristiyanlığa/Katolik anlayışa karşı yürüttüğü savaş, bilim adamlarınkinden daha şiddetlidir. Fakat bu mücadele Protestanlığı dinî bir fenomen olmaktan çıkarmamıştır.

⁴⁰⁵ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, 158-159.

⁴⁰⁶ Adnan Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, 23-24.

⁴⁰⁷ Kafadar, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, 143-145.

Batıda bilimdeki yeni anlayış ancak Protestanlığın sınırlarında meşrûiyet bulabilmiştir. Dolayısıyla Batıdaki seküler bilim anlayışı Protestanlıkla iç içe olup dinî niteliklidir.⁴⁰⁸

İslam ilimlerinde metodik yenilik aynı zamanda bir değişim hareketidir. Değişimin nasıl ve hangi yönde olması gerekeceği epistemolojik hareket noktasını gerektirmektedir.

“Hayat” ve “İslam” tabirlerinden hareketle hangisinin “muzaf”, hangisinin “muzaaf ileyh” olacağı temel hareket noktalarından biridir. Avrupadaki reform hareketleri muzaf ile muzaaf ileyh’in yerini değiştirerek dini ve hayatı yeniden tanımlamıştır. Aslında sekülerizm metodolojik ara dönem olup⁴⁰⁹ bu değişimi sağlayan epistemolojik imkândır.

Fıkıh usûlü esaslarına dayanan hayat kutsal, diğer ifadeyle ilâhî/şer’î bir hayattır. Dindar insanın, asgari sosyal hayatın gölgesinde yaşadığı dindarlık ise beşerî bir hayattır. Fenomenal olarak dinin ve dindar insanın bir arada olması potansiyel olarak hem ilâhî hem de beşerî hayata imkân tanımaktadır. Burada temel ayrım, hangisinin muzaaf, hangisinin muzaaf ileyh olduğuna bakılarak yapılabilir.

İslam ilimlerindeki metodik yenileşme hareketi sosyal bilimlerin metotları ışığında başladığı için, sosyal bilimler metotlarıyla bu dönemde epistemolojik açıdan belirleyici olmuştur. Tedvin asrında İslam sosyal bilimlere epistemolojik dayanaklar sunarken, günümüzde sosyal bilim metotları dinî/vahye dayanan ilimlere epistemolojik dayanak oluşturma peşindedir. İslam ilimleri “tanımlayan” ilimler olmaktan çıkıp, tanımlanan ilimlere dönüşmüşlerdir. Sosyal bilimler her geçen gün metodik alanlarını genişletmeye devam etmektedir. Bu durum İslam ilimlerinin alanlarını oldukça daraltmakta, hatta ortadan kaldırmaktadır. Burada hamasi bir endişeyi dile getirmek gibi bir amacımız yoktur. Ancak meselenin önemli bir problemi barındırdığını düşünüyoruz.

İslam ilimleri vahyin ışığında teşekkül ettiklerinden vahyî/ilâhî niteliklidirler. Oysa Avrupada teşekkül eden sosyal bilim teorileri seküler niteliklidirler. Sosyal bilimlerin alanlarını genişletip İslam ilimlerinin alanlarını kaldırmaları/daraltmaları tam bir beşerîleşme, diğer bir ifadeyle sekülerleşmedir. Bu tam bir epistemolojik değişim, hatta yıkımdır. Seküler sosyal bilim, aç olmakla oruçlu olmak, namaz kılmakla ritüel,

⁴⁰⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, 120.

⁴⁰⁹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 102.

tefekkür etmekle meditasyon yapmak, abdest almakla elini yüzünü yıkamak, fetihle işgal, cami ile kilise, Kabe ile tapınak, insan ile müslüman, imam ile rahip, müslüman alim ile din adamı, iman ile inanç, mezhep ile doktrin vb. arasındaki farkı ayıramaz.

İslam'ın bilimle ilişkisinin tarihi dönemlere ait kısmı, reform ve aydınlanma döneminin etkileri istisna edilirse problemsizdir. Bu dönemde Avrupada kiliseye karşı yürütülen faaliyetlere İslam/müslüman dünyası gereğinden çok sahiplenmiştir. İslam-bilim ilişkisi bu psikolojik kabulün gölgesinde kalmıştır denebilir. Bu psikolojik kabul bertaraf edilebilirse, bu döneme ilişkin daha sağlıklı değerlendirmeler yapılabilir.

İslam'ın bilimle ilişkisi özel çerçevede Kur'an-bilim ilişkisi olarak ele alınabilir. İslam ifadesi Kur'an'a nisbetle daha geniş kapsamlı bir ifadedir. Kur'an ilimleri doğrudan Kur'an'la ilgili olan ilimleri ifade eder. Kur'anî ilimler ise Kur'an'dan kaynaklanan ilimleri ifade eder. Tefsir dar çerçevede Kur'an ilimlerinden iken, geniş çerçevede Kur'anî ilimlerdenidir. Kur'an ilimleri Kur'anî ilimlere metot yönünden yardımcı olmaktadır.

Kur'an'da evren ve insan hakkında âyetlerin olması, ilmî zihniyet ile dinî zihniyet arasında ilişki kurulabileceğinin bir kanıtıdır. Kur'an dinî açıklamayı yapar, insan ilmî açıklamayla anlar. Kur'an'ın açıklama biçimi kaynak ve amaç yönünden iki açıdan anlaşılabilir. Kur'an'ın kaynak yönünden açıklaması ilâhî nitelikli iken, amaç yönünden beşerîdir. Yani Allah'a ait olan Kur'an insana hitab etmektedir. Burada beşer olarak vasıflanan insanın Allah'ın yarattığı bir varlık olduğu unutulmamalıdır.

“Yağmurun yağması” örneğinden şöyle bir sonuca gidilebilir: Yağmurun yağmasının arkasındaki bütün hazırlayıcı sebepleri ve sonrasındaki bütün gâî sebepleri insanın bilmesi mümkün değildir. Bu açıdan insan yağmurla ilgili efradını cami agharını mani bilgi elde edemez. Yağmurla ilgili illî ve gâî sebeplerin hepsini birden ifade eden bir ifadeye ihtiyaç vardır. “Yaratma” kelimesi bu süreçlerin hepsini ifade etmektedir. “Allah yağmuru yarattı” ifadesi hiçbir açık kapı bırakmayacak şekilde olayı bütün yönleriyle anlatmaktadır.

Yağmurun yağmasının bazı aşamaları beşerî gözlemin ve idrakin sınırları içerisine girmektedir. Bu alanda bilimsel bilgi elde edilebilir. Ancak yağmurla ilgili bu bilgi

“müstakil” bir bilgi türü değildir. Aynı durum tabiatın diğer varlık alanları için de geçerlidir.⁴¹⁰

İnsanın ontolojik kaynağını bilimsel seviyede bütünlük içinde kavramak mümkün değildir. İnsanın illî ve gaî sebeplerinin deney ve gözlemin alanına giren kısmı vardır. Bu kısım bilimin alanına girer. İnsana dair bilimin alanına giren bu kısım işin bilimsel kısmı olup dinî açıklama kısmının bir alternatifi değildir. Bu açıdan psikoloji, biyoloji ve sosyoloji başta olmak üzere sosyal bilimler, uygun epistemolojik ilişkilendirme ile “Kur’anî” ilimler kapsama dâhil edilebilir. Diğer bir ifadeyle, sosyal ilimler ancak bu şekilde gerçek hüviyetine kavuşabilir. Çünkü hiçbir sosyal olay veya olgu yaratılma fiilinin dışında değildir. Burada, bilimsel bilginin alternatif bir nitelik taşımadığı özellikle belirtilmelidir.

Hristiyan teolojisinde dinî bilgi ile bilimsel bilginin birbirinin karşıtı veya alternatifi olarak anlaşılması büyük bir problemdir.⁴¹¹ Bu problemin kökleri kitab-ı mukaddese dayandırılabilir.⁴¹² Kur’an’daki dinî anlayış ile ilmî anlayış arasında içlem-kaplam ilişkisi vardır; ayrıklık söz konusu değildir. Burada dinî açıklamanın birinci derecede önem taşıdığı bellidir. Ancak ilmî açıklama da tamamen sönük değildir. “İslam âlimi” ile “İslam aydını” tabirleri arasındaki ilişki bu noktada aranabilir. Âlim temel İslam ilimleri uzmanı iken, aydın sosyal bilim uzmanıdır. Vahiy her ikisinin üst birleştirici unsurudur. Âlim-aydın ilişkisi doğrudan vahiy-sosyal ilim ilişkisidir denebilir.

Dinî açıklama ile ilmî açıklama arasındaki ilişki aslında tefsir ilminin bir meselesidir. Tarihin bir döneminde bir müfessirin dünyanın düz olduğunu ileri sürmesi Kur’an açısından bir problem çıkarır mı? Hemen söyleyelim, hiç bir problem çıkarmaz. Eğer her tefsirin mutlak manada doğru olması gerektiği prensip olarak kabul edilirse tefsir ile Kur’an arasındaki fark ortadan kalkmış olur. Hatta tefsir diye bir ilmin var olması mümkün olamaz. Ancak dünyanın düz olduğunda dönemin bütün âlimleri ittifak etseler o zaman kısmen bir problemin varlığından bahsedilebilir. Ancak böyle bir ittifak “icmâ” olarak kabul edilmemektedir. Kaldı ki, tefsir tarihinde böyle bir ittifak

⁴¹⁰ Bkz. Yunus:10/36; en-Necm: 53/23; el-Hucurat: 49/12.

⁴¹¹ Bayraktar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, 190-191.

⁴¹² Adnan Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, Ufuk Yay., 130-132.

olmamıştır. Meseleye bu çerçevede bakılırsa Kur'an-ilim ilişkisi tabiri bile yanlış bir ifade/adlandırma olarak kabul edilebilir.

Gayb âlemi ile şehâdet âlemi arasındaki ilişki dinî açıklama ile ilmî açıklama arasındaki ilişkinin ontolojik kaynağıdır. Kur'an gabya imanının iman başlangıç çizgisi olduğunu bildirmektedir; ancak şehâdet âleminin inkâr edilmesini talep etmemektedir. Bilimin ancak gaybî arka plana göre yapılabileceğini ima etmektedir. Şehâdet âlemi ile gayb âlemi zıt iki âlem değil; birbirini tamamlayan unsurlardır.

Gayba iman sadece iman bir meselesi değil, ilmin de bir meselesidir. Sadece şehadet âleminin sınırlarında elde edilen bilgi ile, gaybî arka planın göz önünde bulundurulması ile şehâdet âleminden hareketle elde edilen bilgi formel benzerliğine rağmen değer yönünden aynı değildir. Yukarıdaki örneğimizi tekrar edersek, yağmurun tabiî sebeplere bağlı olarak yağdığı gözlemlenebilir. Bu tespit seküler bir açıklamadır. Yağmuru “Allah yağdırmaktadır” tarzındaki açıklama ise dinî açıklama tarzıdır.

Bir olguyla ilgili bağlayıcı iki farklı açıklamanın olması imkânsızdır. “Şu sebeplere bağlı olarak yağmur yağmaktadır” sözü, ifade ediş üslubu bakımından kısmen problemli olsa bile, bu söz yaratıcı düşünceye sahip olanla olmayanın zihninde aynı tasavvur oluşturmaz. Müslüman bu sözü dinî açıklamanın bir alternatifi olarak görmez. Mümin olmayan kişi bu sözü ilk bakışta “efradını câmi” bir açıklama olarak anlar.

Olabildiğince somut bir tabiat olayı karşısında iki farklı idrak tarzı ortaya çıkmaktadır. Somut tabiat olayları sanıldığı gibi ortak zihin paydasında idrak edilememektedir. Dolayısıyla değerden arındırılmış deney ve gözlemin objektif ölçülere sahip olduğu varsayımı doğru değildir. Bu noktada Kur'an'ın ancak müttakiler için rehber olduğu prensibi önemli bir işarettir. Müttaki olmadan Kur'an ve tabiat kitabı doğru okunamaz. Kur'an'ın bakış açısından yoksun bilimsel teorilerin değer açısından problemli olduğunu söylemek gerekir. Tefsirdeki yanlış yorumların doğrudan Kur'an'ı bağlamadığı yukarıda belirtilmişti.

Sünnetullah anlayışında yaratıcı fikri olmakla beraber, seküler bilgiye açılan bir kapı vardır.⁴¹³ Allah tabiata bir düzen verdiğine göre, şu iki durumun geçerliliği ileri

⁴¹³ Çelebi, “sünnetullah”, TDV, *İslam Ansiklopedisi*, c. 38, TDV Yay. İstanbul 2010.

sürülebil: Allah bu özellikleri bizzat eşyaya içkin kılmıştır. İkinci olarak, tabiattaki bu düzen, bizzat tabiatın kendisinden değil, harici unsurlardan kaynaklanmaktadır.⁴¹⁴

Birinci durum ilk bakışta makul gibi görünse de, bazı problemlere kapı açmaktadır. Eğer tabiat bu denli düzeni bünyesinde taşıyorsa tanrısal “nitelikler taşıyor” anlamı çıkabilir. Tabiattaki bu mükemmellik, zihnin tabiatın arkasına/gaybına geçmesine izin vermeyebilir. Zımnen tabiatın varlık ve düzenine dair ontolojik delil ihdas edilmiş olur. Kozmolojik düzen, kendi kendine kaim olan bir düzen olarak anlaşılabilir.⁴¹⁵

İkinci ihtimal, tabiattaki düzenin harici unsurlarla sağlanmış olmasıdır. Bu durumda ara varlıklar işin içine girer; tabiatın dışında başka bir realitenin varlığı zorunlu olur. Ara varlıklar ile ilişkili iç içe geçmiş “sistemlerin” birliğine dayalı genel nitelikli bir “sistem” anlayışı ortaya çıkar. Bu durumda şehâdet âlemindeki düzen tek başına bir anlam ifade etmez. O zaman sadece şehâdet âlemine bağlı olarak bilimin teşekkül etmesi imkânsızlaşır. Bu çerçevede, tekvinî iradeye bağlı evrenin sistematik birliğini adetullah şeklinde anlamak mkân dâhilindedir. Adetullah Allah ve âlem arasında doğrudan ilişkiyi ifade ettiğinden, tabiata dair bilimin “seküler” bir bilgi olarak anlaşılmasını önlemektedir. Âdet bir amaca matufen sürekli tekrarlanmayı ifade eder; determinist bir zorunluluğu ifade etmez.

Determinizm/illiyet bilimi oluşturan sebeplerden biridir; ancak tek sebep değildir.⁴¹⁶ Aksi takdirde ahiret hayatının gerçek bir hayat olarak anlaşılması zorlaşır. Ahiret âleminde dünya hayatına benzer bir determinist/illiyet yapının olmadığını Kur’an’dan anlıyoruz. Allah’ın yaratıcılık sıfatı adetullah ile bir arada ele alınırsa, dünya ve ahiret hayatı beraberce “gerçek hayat” olarak idrak edilebilir. Geçerli olup olmaması bir yana, tek seçenekli/zorunlu determinist anlayış sadece bu dünya hayatı hakkında bir fikir verebilir. Kur’an ahiret hayatını esas gerçek hayat olarak tanıtmaktadır. Katı/sıkı determinizm, nassların ahirette gerçekleşeceğini bildirdiği hususların imkanını ortadan kaldırır.

Ahiret hayatı sadece imanın bir konusu değildir. Aynı zamanda gerçek varlık ve bilgi anlayışını ortaya koymanın da çerçevesini sunmaktadır. Ahirete inanan şu iki

⁴¹⁴ Adnan Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, 127.

⁴¹⁵ Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 79-80.

⁴¹⁶ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 140; Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 102.

durumdan birini kabul etmek zorundadır: Allah tek tipte/özellikte varlık yaratmıştır; o da şu andaki varlıktır. İkinci olarak, Allah'ın yarattığı (bu)varlık alternatiflerden biridir, mutlak değildir. İlk anlayış maddi determinizme kapı açarken ikincisi maddi-manevi determinizme imkân tanımamaktır.⁴¹⁷

Kur'an genel prensip olarak, insanın dünya ve ahiret hayatını kavramasını ve inanmasını talep eder. Diğer bir ifadeyle, iman insana tecrubî alanın dışında varlıkla ilgili bilgi kazandırdığı için, tecrubî alanla sınırlı "bilgi" değildir. Yani sadece bilimsel bilgi değildir. Ancak iman bilimsel bilginin sınırlarının ötesinde insana bilginin kapılarını açmaktadır. İman müşahade alanında teşekkül etmiş ilim anlamında "bilgi" değil; aynı zamanda tasdiktir.⁴¹⁸

İman kökü insan fıtratının derinliklerinde olan güven duygusuna dayanmaktadır. Bilimsel bilgiler de belli bir eşikten sonra "güven" esasına dayanır. İman Allah'a güvenmektir; bilim ise insana "güvenmek"tir. İnsan her bilimsel teorinin künhüne vakıf olmadan teoriyi kabul etmek durumundadır. Bilim bilimsel açıklamanın tümelleştirilmesi iken, din dini açıklamanın "tümelleştirilmesi"dir. Her iki açıklama türünün arkasındaki varlık realitesi aynıdır. Burada ifade edilen dini açıklama ve ilmi açıklama vahyî açıklamanın birer türüdür; birbirinin alternatifi olarak görülmemelidir.⁴¹⁹

Bu iki açıklama tarzının birbiriyle yakın ilişkisine bakmak gerekir. Vahyî açıklama tamamen ilâhî bir açıklamadır. Bu açıklama türü sadece Kur'an'a mahsus olup doğrudan Allah'a aittir. Bu açıdan muhkem âyetlere dayanan ahkâm ilmi doğrudan Allah'a aittir. Allah bu âyetlerin vahyedildiği gibi anlaşılmasını murad etmiştir. Müteşabih âyetler de Kur'an'a ait olmakla beraber, Kur'an sadece müteşabihlerden hareketle bilgi elde etmeyi uygun görmemektedir.

Müteşabih âyetleri muhkem âyetlere dayandırarak elde edilen bilgiler, metot olarak dinî açıklama kapsamına girerken, amaçlar bakımından ilmî açıklamaya girmektedir. Sağlam bilgilerden hareketle yeni bilgiler elde etmek Kur'an'ın bir

⁴¹⁷ İlhan Kutluer, "determinizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 9, TDV Yay. İstanbul 1994.

⁴¹⁸ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 209-210.

⁴¹⁹ Sülün, *Kur'an'ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, 135-140.

metodudur.⁴²⁰ Buradaki temel mesele, yeni bilgiler elde ederken, bilgiler arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağıdır.

Hz. İsa (a.s.)’nın yaratılışı “Hz. Âdem(a.s.)’ın durumu gibidir”⁴²¹ denilerek vahyî açıklama ile problem çözülmüş olur. Ancak konu ilmî açıklamaya gelince “Hz. İsa’nın (a.s.) yaratılışı” problem olmaya devam eder. Muhkem âyetler ile müteşabih âyetler arasındaki ilişkilerin vahiyden ayrı sadece akli bilgilerle sağlanması uygun değildir.

Kur’an’ın ortaya koyduğu dünya ve ahiret anlayışı varlık hakkında geliştirilecek teorileri ve kozmolojik tasavvurları doğrudan yönlendirmektedir. Bundan dolayı İslam âlem görüşünde “seküler varlık” tasavvuru imkânsızdır. Varlık tasavvurunun seküler olarak tanımlanması bir realiteyi değil, bir yanılgıyı veya yanlış adlandırmayı ifade eder.

Allah insanlarla karşılıklı konuşmayacağını bildirmektedir.⁴²² Vahiy insana Allah’la ilişki kurmasını sağlamaktadır. Tek vahiy Kur’an olduğundan başka şekilde Allah’ı tanımanın imkânı yoktur. Bundan dolayı Kur’an’a dayanmadan geçerli bir akide oluşturulamaz. Kur’an’a dayanan tevhid anlayışı alternatif olmayan bir tevhid anlayışıdır. Bu açıdan çoğulcu “teoloji” anlayışı Kur’an’a uygun görülemez.

Yukarıda bilgi silsilesini vahiy bilgi, dinî ve ilmî açıklama şekline dayalı bilgi olarak sıralamıştık. Hristiyanlık ve Yahudilik teolojisinin vahiy unsuru eksiktir; sadece dinî ve ilmî açıklama unsurları üzerine kurulmuştur. Bu açıdan, İslam’ın teolojik düzeyde diğer dinlerle karşılaştırılması doğru değildir. Teolojik çoğulculuk beşerî bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Kur’an aynı zamanda insanın kendisine karşı nasıl ilişki kurması gerektiğini de beyan etmektedir. İnsan kendini doğru bir şekilde idrak etmeden iman edemez.⁴²³ Diğer bir ifadeyle kendini “rasyonel-hak” bir varlık olarak ortaya koyamaz.

Kur’an teorik olarak insanın olumlu ve olumsuz özelliklerini açıklamaktadır.⁴²⁴ Öncelikle insanın yaratılış itibarıyla “ilâhî” özelliklere sahip olduğunu belirtmektedir. İlahi özellikler, Allah’ın insanın şahsiyetinde yaratmış olduğu temel fitri özellikler olup,

⁴²⁰ Bkz. Âl-i İmrân: 3/7.

⁴²¹ Bkz. Âl-i İmrân: 3/59.

⁴²² Bkz. eş- Şûrâ: 42/51.

⁴²³ Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, 288-289.

⁴²⁴ Bkz. eş-Şems: 91/1-10.

Allah’a ait özellikler değildir. Diğer bir ifadeyle, insanın kendi iradesiyle elde edemeyeceği özellikler ilâhî özelliklerdir.⁴²⁵

İnsanın elindeki tohumu toprağa ekerek meyve elde etmesi fiil olarak beşerî bir faaliyettir; bir diğer ifadeyle beşere ait kısmı vardır. Çünkü tohumu ekmek insanın imkânları/sünnetullah içerisinde. Ancak mevsimin uygun olmadığı bir zamanda, insanın aynı meyveleri önünde bulması ilâhî/mucîz bir faaliyettir; her iki meyve arasında bir fark olmasa bile. Varlıkta ilâhîlik-beşerîlik ölçüsünü varlığın kimyasında değil, teşekkül ediş tarzında/tekinî iradenin ifadesinde aramak gerekmektedir. Bütün varlıklar yaratılış itibarıyla zaten ilâhîdir, çünkü hepsinin yaratıcı Allah’tır. Ancak varlık âlemine sadece yaratılış kaynağı açısından değil, aynı zamanda varlıklar âlemindeki fiiller/tasarruflar çerçevesinde de bakmak gerekir.⁴²⁶

Kur’an’da insanla ilgili tanımlamaları genel manada bütün insanlarla ilgili olarak görmek gerekir. Belirtilen zaaflar ve mükemmellikler insan cinsine aittir. Dolayısıyla psikoloji teorilerini Kur’an’da aramak gerekmektedir. Kur’an’ın tanımladığı insan en objektif tanımlamadır. Kur’an’daki insan tipolojisini sadece müslüman kimlikle ilgili görmemek gerekir. Dolayısıyla Kur’an’ı sadece İslam psikolojisinin dayanağı olarak anlamamak gerekir.

“İnsan ilâhî bir varlıktır” tanımlaması potansiyel bir değer tanımlamasıdır.⁴²⁷ İnsanın ilâhî niteliklere sahip olması, sürekli olarak olumlu bir çizgide kalacağına garanti vermez. İnsan kendi derinliğini idrak ederek diğer insanlarla ilişki geliştirmeyi öğrenir. Kendisinin “ilâhî” özelliklerine nüfuz edebilirse, varlığı da bu cihetten idrak etmeye adım atabilir.

Allah insanlara kuvvetli/mükemmel bir hayat arzusu vermiştir; bundan dolayı insanlar Allah’tan bağımsız bir hayatın yaşanabileceğini “var sayabilmekte”dirler. Verilen hayat arzusu, arkasındaki ilâhî iradeyi “gizleyecek” kadar mükemmeldir.⁴²⁸ Dolayısıyla bir bütün olarak insanın hayatı ilâhî arka planın dışında değildir. Müslüman, idrakinin derinliği ölçüsünde bunun farkında olan kişidir. Müslüman olmayanlar bu gerçeğin dışında değil, farkında olmayanlardır.

⁴²⁵ Bkz. el-Hicr: 15/28; el-Müminûn: 23/12-16.

⁴²⁶ Bkz. el-Bakara: 2/20, 106; er-Rûm: 30/8; el-Furkan: 25/1-2.

⁴²⁷ Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, 47-48.

⁴²⁸ Bkz. el-Hadîd: 57/3.

Sosyal bilim teorilerinin teşekkülünde psikoloji teorileri oldukça önemlidir. Kur'an'ın insanla ilgili tanımlamalardan hareketle genel bir psikoloji ilmi kurulduktan sonra, sosyolojik bilgiye geçiş yapılabilir. Kur'an'ın tanımladığı insan ve toplum ortak fıtrata dayalı gerçekliğe sahiptir. Bütün toplumlara vahyin gönderilmiş olması, insanın ve toplumun ortak tabiatına bir atıf olarak anlaşılabilir.⁴²⁹

İnsanı ilâhî özünden ayrı tanımlayamadığımız gibi, toplumu da ilâhî iradedden ayrı göremeyiz. İnsan ferdi ve toplumsal yönüyle ilâhî iradeye göre hayata adım atabildiğine göre, toplumsal gelişmeler seküler sosyolojinin metotlarından ibaret görülemez. Allah'ın toplumsal âdeti sadece müslüman toplumu değil, bütün toplumları içine almaktadır. Dolayısıyla Kur'an'a dayanan sosyoloji genel sosyolojinin epistemolojik arka planıdır. Kur'an insanlar arasında geçerli olabilecek en makûl ilişkileri önermekte, bu hususta toplumu aydınlatmaktadır. Bu açıdan, “rasyonel sosyoloji” ancak te’vil yoluyla Kur'an'daki bilgilerden hareketle kurulabilir.

Kur'an'la gelen “burhan” sosyal bilimlerin kaynağıdır. Burhan tecrübî ve mantikî olabilir.⁴³⁰ Vahiy, bir realite olup insanlığın zihniyetini şekillendiren en önemli unsurdur. Vahyin tahrifi de tarihi bir hakikattir. Vahyin tahrifiyle bozulan zihinsel yapı yine vahiyle düzelebilmektedir.⁴³¹ “Bilimsel tasarım” anlayışı beklentiyi karşılayamamakta, her geçen gün önemini kaybetmektedir.⁴³²

⁴²⁹ Bkz. el-Bakara 2/30; el-Câsiye, 45/18; eş-Şûrâ: 42/13.

⁴³⁰ İsfahanî, *Müfredât*, 137; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 73.

⁴³¹ Hasan Elik, *İnsan Eksenli Din*, (1. Baskı), MÜİFVY., İstanbul 2011, 123.

⁴³² E. Boutrox, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, 46-47; *Kur'an ve İlmî Hakikatler*, II, 56-57.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN-I KERİM'DE İLAHİLİK VE BEŞERİLİK

2.1. KUR'ÂN'I KERİM'DE BEŞERÎLİK

2.1.1. Beşer İfadesinin Kullanılış Çerçevesi

Kur'an'ı Kerim Allah'ın (c.c) insanlara gönderdiği kitaptır. Kaynak ve muhteva açısından vahiy, amaç bakımından ise insana yöneliktir.⁴³³ Lâfzî manâ bakımından, “beşerî” demek, hem kaynak hem de amaç itibarıyla insana ait olması anlamına gelir. Bu çerçevede Allah'ın insan için irad etmiş olduğu hüküm ve ilkeleri ilk anlamındaki ifadesiyle “beşerî” olarak tanımlamak doğru değildir. Vahyin hem kaynak hem de amaç bakımından Allah'a ait olmasını iyi tefrik etmek gerekir. Konu bir açıdan “kelamullah” ile “hitab-ı ilâhî” arasındaki ilişkinin/farkın ayırt edilmesine dayanmaktadır. Kelamullahın anlamı daha geniş kapsamlı olduğundan ilâhî hitap kelamullah içinde mündemiçtir. Kur'an tamamen vahiy kitabı olmakla beraber sadece bu çerçevede “beşerî” niteliğe sahip olduğu, diğer bir ifadeyle Allah'ın insanlara hitaben/insanların zihni yapılarına hitap edecek şekilde inzâl ettiği söylenebilir. Kur'ân'da iştikakları ile kullanılan “inzâl” ve “îrsâl” ifadeleri belli ölçüde bu hususa işaret etmektedir. İnzâl daha çok, Allah'ın nimet ve azabı “indirmesi” anlamına gelmektedir. İrsâl inzâl ile yakın anlamlıdır; ancak inzâla nisbetle faaliyet alanı daha çok beşerî çerçevededir. Bir açıdan vahiy-risâlet ilişkisine benzemektedir. Vahiy ana unsur, risâlet ise gerçekleşme mahallidir.⁴³⁴

İnzâl yukarıdan “inmeyi” ifade ederken irsâl “gelmeyi” ifade eder.⁴³⁵ Allah, ilâhî kitapları “indirmiş”, elçileri ise “göndermiştir”. Kelimelerin anlamlarından doğrudan doğruya gaybî hususlara geçiş yapmak doğru olmamakla beraber, kullanılan/tercih edilen kelimeler belli ölçüde fikir vermektedir. İnsanlar vahyin “tabiatını” tam olarak anlayamadıklarından yukarıdan inme “ilâhîlik” anlamına vurgu yapmaktadır denebilir. “Ruzgar” gibi tabiat olayların ve peygamberlerin gönderilişi insanlar tarafından bizzat

⁴³³ Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 50

⁴³⁴ Bkz. el-Hadîd: 57/25; el-A'râf: 7/26; Ankebût: 29/34.

⁴³⁵ İsfahanî, *Müfredât*, 436, 1046.

müşahede edildiğinden “İrsâl” lafzıyla anlatılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, kavramlaştırma yönüyle, vahyin kaynağına dair bilgiler inzâl, amacına dair bilgiler de irsal kapsamına dâhil edilebilir. Kavramlaştırma insana ait bir faaliyet olduğundan, bunu te’vilî açıdan Kur’ân’la irtibatlandırmak gerekir. Yani kavramlaştırma dille ilgili olduğundan doğrudan te’ville ilişkilidir. Bu kavramlaştırmayı yaptıktan sonra, bu çerçevede Kur’ân’ı manâlandırma yoluna gitmek doğru değildir. Bu yöndeki kavramlaştırma “asıl” değil, “vusûl” mesabesindedir. Bu çerçevede ilâhîlik-beşerîlik ayrışması konunun “zâtıyla” değil, “idrakıyla” ilgili bir kavramsallaştırma.

Tezin konusu bakımından, Ku’an’da “beşer” ifadesinin kullanışı/çerçvelendirilmesi ile kastedilen, genel anlamda yukarıda “İrsâl” olarak adlandırılan durumdur. Diğer bir ifadeyle, insanın müşahede alanına giren hususların Kur’an tarafından ele alınışı kastedilmektedir. Dolayısıyla kullanılan kavramsallaştırma, konuyu ortaya koyma amacına matuf bir “tercih”in sonucudur. Kur’ân’da insana nisbetle müşahade alanına giren hususlar doğrudan Allah’a atfedildiği gibi, insana da atfedilmektedir.⁴³⁶

Burada esas konuya girmeden bir hususun belirtilmesi gerekmektedir. Bir olgunun veya olayın iki insan arasındaki durumu ile Allah (c.c) ile insan arasındaki durumu aynı değildir. Herhangi bir olay karşısında iki insan çok farklı değerlendirmede bulunabilir. İkisinin değerlendirmesi arasında bazı ortak taraflar olabileceği gibi, hiçbir ortak taraf bulunmayabilir de.

Allah (c.c) bir hususta insanın değerlendirmesini irade buyurmuşsa, insanın değerlendirme tarzı ya da tarzları “teşrî irade” kapsamında İslam’ın dışında düşünülemez. Çünkü bizzat insanların elde ettiği sonuçlar Allah’ın (c.c) muradı olabilir/dır. Önemli olan, söz konusu hususun Allah (c.c) tarafından emredilmiş/“verilmiş!” olmasıdır. Bundan dolayı müslüman olmayan zihin “asıl” ibadetleri idrak edemediğinden “hurafe” olarak görmektedir.⁴³⁷

⁴³⁶ Bkz. el-İsrâ: 17/3-8. Ahkaf: 46/15; el-Fecr: 89/6-16; Beled: 90/5-16; el-Müddessir: 74/1-17; el-Haşr: 59/1-5; el-Alak: 1-8; et-Tîn, 1-6; el-Leyl: 1-13; er-Rahman: 55/1-4; el-Bakara: 2/10, 88, 190, 246, 261; el-Mü’minûn: 23/62; en-Nisâ: 4/52, 53; el-Maide: 5/50; Yusûf: 12/22; el-A’raf: 7/87; Al-i İmran: 3/79; el-En’am: 6/57; ed-Duha, 93/5-8

⁴³⁷ Bkz. el-En’am: 6/ 8, 9

İnsan aynı metodu genelleştirerek bütün alanlara teşmil edemez. Yapılan kavramsallaştırma çerçevesinde Kur'an'daki bütün ifadeler inzâl ile irsâl arasındadır. Ancak konumuzla ilişkisi ölçüsünde bazı hususlar irsâl yönüyle incelenmeye çalışılacaktır. Konu bir tefsir çalışması olmadığından, irsâl ile yakın ilişkili olduğunu düşündüğümüz ilim, iman/inanç, irade, kesb ile sınırlı tutulmuştur.

İlim ifadesi Kur'an'da hem Allah'a (c.c) hem insana atfen kullanılmaktadır.⁴³⁸ İlim bir şeyi hakkıyla, insan için sorumluluk doğuracak ölçüde bilmek demektir. Bu iki şekilde olur: Bir şeyi zatıyla bilmek ve işaretleriyle bilmek. Bir şeyi zatıyla/"tam" bilmek Allah'a mahsustur.⁴³⁹ İnsan bir şeyi ancak işaretleriyle bilebilir.⁴⁴⁰ İşaretlerle bilinen kısmı zatını bilmekle aynı değildir. "Her bilenün üstünde bir bilen olduğundan",⁴⁴¹ bir konuda insanların bildikleri farklı olabildiği gibi, insanın bildiklerinin dışında başka bilgi alanları/dereceleri de vardır. Peygamberlerin bazı bilgileri ve gaybî varlıkların bilgileri bu kapsama girer. Peygamberlerin ve diğer "gaybî" varlıkların bilgilerinin her bakımdan aynı olduğu söylenemez. Yani gaybî varlıklara ait bilgi tek bir bilgi çeşidi olarak görülemez. Şâhid-gâib ayrımı insana nisbetle yapılan bir ayırımdır. Örnek vermek gerekirse; En'âm suresinde "Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk" buyurulmaktadır. Hz. İbrahim'in (a.s) melekûtu müşahedesine dayalı "ilim" insana ait olmaması cihetiyle ilâhî nitelikte vasıflansa bile, Allah'a nisbetle "beşerî" niteliktedir. Bu çerçevede meleklerin ve cinlerin bilgileri insana nisbetle "gaybî" tesmiye edilse de, beşerîdir.⁴⁴² Şehadet âleminde insanın dışındaki varlıkların bilgileri bir diğer bilgi çeşididir. Allah her varlığa kendi varlığını ve gayesini ikame edebilecek ölçüde bilgi vermiştir. Bu açıdan yaratılmış varlıkların tamamına verilen bilgiler te'vil yoluyla "beşerî" nitelikli olarak görülebilir. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın bilgisine nisbetle insanın bilgisi ile diğer varlıkların bilgisi arasında bir fark yoktur. İnsanlara ve diğer varlıklara ait her iki tür bilgi aynı nitelenebilir. Kur'an'ın geniş çerçevede kullandığı vahiy ifadesi buna işaret etmektedir. Kur'an vahiy ifadesini özel manada nebevî bilgi için kullanmakla beraber, genel manada Allah'ın (c.c) bütün varlıklarla irtibat kurması anlamında kullanılmaktadır.

⁴³⁸ Bkz. el-Enfal: 8/60; el-Mâide: 5/109; el-Hucurat: 49/16; Yusuf: 12/76; en-Nûr: 24/4; el-Fetih: 48/27; el-Bakara: 2/77

⁴³⁹ Yazır, *Hak Dini*, III, 1947

⁴⁴⁰ Yazır, *Hak Dini*, I, 314-315

⁴⁴¹ Bkz. Yûsuf: 12/76

⁴⁴² Yazır, *Hak Dini*, VII, 4869.

İnsan yaratılmış varlıklardan hareketle ilme adım atar. Varlık(lar) olmadan ilim kapısı açılmaz.⁴⁴³ İnsan kendini varlık cihetiyle düşünerek kendisi hakkında ilim elde edebilir. Yani bilgi varlıktan tecrid edilemez. Varlıklar âlemi yaratılmış olmaları itibariyle ilme konu olabileceği gibi, bizzat var olma biçimleriyle de ilme konu olabilirler. Vahyedilmiş bilginin ilâhî ve beşerî şeklinde farklılaşması/ayrışması buradan başlamaktadır denebilir. Burada insan iki temel bakış açısıyla karşı karşıya kalmaktadır. 1.Varlıklar âlemini sadece “zahiri” yönleriyle düşünüp bir bilgi elde edebilir. 2. Varlıklar âlemini yaratılmış olması yönüyle düşünerek yine bilgi elde edebilir. Dolayısıyla teorik olarak Kur’an iki çeşit bilgiye kapı açmaktadır denebilir.

Kur’an’ın metot itibariyle iki çeşit bilgiye kapı açmış olmasını doğru anlamak gerekir. Öncelikle bu iki bilgiyi üst esas bilginin birer sıfatı olarak anlamak gerekir. Çünkü gayb ve şehâdet ayrımını bizzat Kur’an yapmaktadır.⁴⁴⁴ Fakat bu insana nisbetle yapılan itibari bir ayırımdır. Allah’ın indinde böyle bir ayırım söz konusu değildir. Her iki alan Allah (c.c) için “müşahede” alanıdır.

2.1.2. Gayb ve Şehâdet Âlemine Dair Bilgi

Kur’an’ın iki bilgi alanı olarak şehâdet ve gayb âlemine atıf yapması aslında sadece birine dayanarak tam, geçerli bilginin elde edilemeyeceğini göstermektedir. Kur’ân insanın gerçek bilgiye “el-ilm” geçiş yapması için böyle bir ayırım yapmaktadır.⁴⁴⁵ Yani Kur’an insana, “senin ilk bakışta gördüğün âlem müşahede âlemidir; burada takılıp kalma; gayb âlemine geçiş yap, her iki âlemi beraberce idrak etmeye çalış” mesajını vermektedir. Müşahede âlemi ilk bakışta görülen âlemdir, ancak idrak edilmesi için gayb âlemiyle beraber ele alınması gerekir. Dolayısıyla müşahede âlemine dair ilk zahiri bilgiler teorik olarak itibari bilgilerdir. Tartışmanın ortaya çıktığı nokta burasıdır.

İnsanın ilk bakışta elde ettiği müşahedeye dayalı bilgilerin kıymeti nedir? Bu noktada insanın idrak mekanizması devreye girmektedir. İnsan müşahedeye dayalı bilgileri “doğru” kullanmakla yükümlüdür. Eğer bu bilgileri yanlış kullanırsa Kur’an’ın istediği sonucu alamaz. Kur’an müşahede alanına ait bilgileri, gayb âlemine

⁴⁴³ Yazır, *Hak Dini*, I, 297-299.

⁴⁴⁴ Bkz. el-Haşr: 59/22

⁴⁴⁵ Yazır, *Hak Dini*, I, 173-174.

bağlamak/bağlayabilmek şartıyla meşru görmektedir. Bu noktada insanı yanıltan önemli bir durum ortaya çıkmaktadır.

İnsanı üst bilgiye götüren bilgi çeşidinin hangi nitelikle tanımlanması gerekir? Bu bilgi “tam” bir bilgi ise bunun üstünde üst bir bilgiden söz edilemez. Bu durumda zihin her şeyin müşahade alanında başladığı ve bittiği fikrini kesin bir bilgi olarak algılar. Bu seviyedeki zihnin kesin bilgiden anladığı bu idraktır. İnsan müşahade alanında elde ettiği bilgileri gaybdan tamamen kopuk bilgiler zannederse gayba/“el-ilm”e geçiş yapmasının imkânı ortadan kalkar.⁴⁴⁶

Müşahade alanına ait bilgiler insan için itibari bilgiler olup üstündeki gayb alanının bilgisiyle gerçek kimliğine erebilmektedir. Dolayısıyla teorik olarak üç bilgi alanı ortaya çıkmaktadır. Sadece Allah’a (c.c) ait “vahiy” bilgi, insanın gayb ve müşahade alanını beraber ele almasıyla elde edilen “ilâhî bilgi” ve sadece müşahade alanına dayalı beşerî bilgi.⁴⁴⁷

Allah’a ait bilgi mutlak olup yaratılanlara bağlı değildir. “İlahî bilgi”, beşerî bilgi ile vahyedilmiş bilgi arasındaki ilişkiye dayanır. İnsan bu ilişkiyi kurarken mutlak manada doğru veya yanlış bilgi elde etmez. Bu alan te’vile dayanan “zannî” bilgi alanıdır. İnsan müşahade alanı ile gayb alanını doğru ilişkilendirirse doğru, yanlış ilişkilendirirse yanlış sonuçlara gidebilir. Bu alandaki bilgi kategorik olarak doğru, yanlış; iyi ve kötü olarak görülemez. Beşerî bilgi ile vahyedilmiş bilgi arasında kurulacak ilişkinin türüne göre bu bilgi değer kazanır.

İnsan ilâhî bilgiyi beşerî bilgi ile vahyedilmiş bilginin ilişkisine dayandırırsa metot olarak doğru hareket etmiş sayılır. Yapacağı te’vilin doğruluğu yanlışlığı ikinci derecede bir konudur. Ancak ilâhî bilgiyi mutlak manada beşerî bilginin karşıtı ve alternatifi olarak görür ve vahyedilmiş bilgiyi hesaba katmadan ilâhî alan bilgisi ikame etmeye kalkarsa ilâhî bilgi adı altında “okkült” bilgiye kapı açabilir.⁴⁴⁸ Bu noktada mutlak gayb ile “delile dayalı” gaybın tefrik edilmesi gerekir. Örneğin, sihir ve nucum ilmi vahiyden tecrid edilmiş “ilâhî bilgi” olarak kabul edilebilir.⁴⁴⁹ Sihir ve nücüm ilmi sadece beşerî ilme nisbetle “ilâhî alan” ilmi olarak zannedilse de aslında beşerî bilgi

⁴⁴⁶ Bkz. el-Mücadele: 58/15; Fatır: 35/28

⁴⁴⁷ Yazır, *Hak Dini*, I, 177

⁴⁴⁸ Bkz. Nahl: 16/77; Cin: 72/26; Neml: 27/65; Âl-i İmrân: 3/44

⁴⁴⁹ Bkz. el-Bakara: 2/102

türüne girmektedir. Çünkü müşahede alanı ile gayb alanı arasındaki ilişkiyi vahye dayandırmadığından beşer tarafından ikame edilen “ilâhî alan” bilgisi olmaktadır. İnsanın bu şekilde teşekkül etmiş bilgiyi vahiy bilgisine eş değer görmesi temel bir yanılgıdır. Vahiy bilgisine dayanmadan bu yanlış telakkiden çıkmak mümkün değildir. Dolayısıyla “ilâhî bilgi” ifadesinin literal anlamına takılıp kalmadan, muhtevasına bakmak gerekmektedir. “Kültürel akılla” bu kavramın içeriği beşerî bilgiye dönüştürülebilir.

Kur’an bilgi anlayışını ikame ederken daha çok gayba dair telakkileri hedef almaktadır. Önce insanı gayb alanına çekerek zihnini dönüştürmeye başlamaktadır. Bu bir anlamda eşik değerdir. Çünkü her şeyi müşahede alanıyla sınırlı gören bir zihin kapalı mekanizmayla düşündüğünden, ilâhî alana/idraka adım atamaz. İlk önce müşahede alanının sınırlı bir alan/idrak olduğunu anlaması gerekir.⁴⁵⁰

Müşahede alanının sınırlı olduğunu idrak eden zihin tabii olarak bu âlemin mütemmimi olan gayb âlemini hesaba katarak düşünmeye başlayabilir. Bu aşamadan sonra ne ile ve nasıl düşünmesi gerekeceği önem kazanır. Kur’an bu noktada insana önemli deliller sunmaya başlar. Kur’an’ın delilleri insana dair olduğundan insan tabiatından ayrı değildir. Bu delilleri doğrudan insan tabiatına atfen anlamak gerekir. Bu deliller gaybın tanımlanmasına yönelik “istılahlar” olmayıp, akla/kalb-i selîme giden yolu açan delillerdir. İnsan delillerle yakînî ve zannî bilgiye ulaşabilir. Zannî bilginin geçerli olduğu yerler vardır. Hatta zannî bilginin geçerli olması gereken yerde yakînî bilgiyi aramak doğru değildir. Hz. Ebu Bekir’in hilafete layık görülmesi “zannî” delile dayanmaktadır; bu konuda kesin delil istemek, konunun çerçevesini değiştirir.⁴⁵¹ Aslında imâmet hakkında Şia ile Ehl-i Sünnet arasında fark, zannî-yakînî delil tercihindendir ortaya çıkmaktadır. Ehl-i Sünnet imâmet için zannî delili yeterli görürken, Şia yakînî delili gerekli görmektedir. Zannî delile dayanan bilgi ilâhî bilginin kapsamında olduğu anlaşıldığında yönetimin seküler olarak algılanmasının önüne geçilmiş olur

⁴⁵⁰ İsfahanî, *Müfredât* 735.

⁴⁵¹ Bkz. eş-Şuara, 26/89; el-Luma’fir-Red Ala Ehli’z Zerîğ ve’l Bideğ’, Ed. Muhammed Emin el-Dannavî, Daru’l Kutubi’l İlmiyye, Beyrut 2012, H. 1433, 83-85.

Şirk vahye dayanmayan zihnin ilâhî alana dair tefekküründen teşekkül eden bir inançtır. Şirkin bilgisel temeli beşerî, ancak düşünme mekanizması “dinî”dir.⁴⁵² Şirkin tamamen beşerî bir telakki olarak görülmesi doğru değildir. Bu telakki insanı yanıltır ve şirkin kapsamına giren hususların İslam’ın kapsamında zannedilmesine yol açabilir. Vahiyden tecrid olmuş her inanç, şirk zeminine oturmak zorundadır.⁴⁵³

Bu noktada inanç ile bilimsel görüş arasındaki bağı yakından incelenmesi gerekmektedir. Dinden haberi olmayan biri müşahede yoluyla yağmurun bulutlardan yağdığını düşünürse bu telakki bilimsel/müşahedeye dayalı bir telakki olarak görülebilir. Ancak müslüman bir zihin, müşahedesi sonucu mutlak manada yağmurun buluttan yağdığını düşünürse bu telakki “inanç” olarak vasıflanmalıdır. Şirk dinin varlığı ile ortaya çıkan bir durumdur. Şirk Allah’ın (c.c) tasarrufunu anlamamanın sonucu ortaya çıkan bir din telakkisidir. Daha çok Allah’ın (c.c) fiilî sıfatlarına dair yanlış anlayıştan ortaya çıkmaktadır. Şirk Allah’ın (c.c) fiilî sıfatlarını ilgilendirdiğinden dolayı, genel olarak, evrenin işleyişine dair yanlış inanç ve “bilimsel telakkileri” de kapsamaktadır. Allah’ın zâtî ve subûti sıfatlarına dair yanlış inanç ve telakkiler daha çok küfre kapı açarken, fiilî sıfatlarına dair inanç ve telakkiler şirke kapı açmaktadır denebilir.⁴⁵⁴

Kur’an, “beşerî” ve “vahyî” olarak telakki edilen iki “alan” arasında epistemolojik ilişki sonucu teşekkül eden iâhî alanın doğru bir şekilde ikame edilmesini nübüvvetle yapmaktadır. Bundan dolayı Allah’ın (c.c) vahiy yoluyla peygamberle konuşma tarzı çok önemli bir hareket noktasıdır. Nübüvvet olmadan/idrak edilmeden ortaya çıkacak bütün inançlar/düşünceler, gerçek anlamıyla beşerî ve okkült nitelikte olmak zorunda kalır. Şâhidle gâib arasında spekülâtif olmayan gerçek ilişki ancak nebevî bilgi ile kurulabilir. Bu açıdan nebevî bilgi gerçek bilgiye giden yolu açan yegâne esastır. Nebevî bilgi olmadan “ilâhî” şeklinde kavramsallaştırılan lafzın içeriği doğru şekilde doldurulamaz. Bu durumda “ilâhî” şeklindeki ifade, “realiteyi/hakkı” parçalar. Allah’ın birbirinden ayrılmasını “yasakladığını” insan ayırmış olur. Konuya yüzeysel seviyeden bakanlar, Allah ile peygamberin “beraber” idrak edilmesinin “şirk”i andırdığını ileri sürebilirler. Bu tarz değerlendirme tam bir yanılgıdır. Burada esas olan,

⁴⁵² Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 36-38.

⁴⁵³ Yazır, *Hak Dini*, V, 3195-3196.

⁴⁵⁴ Özler, *Tevhid*, 209-210.

vahiy ve nübüvvettir. Zaten Allah (c.c) nübüvveti bizzat kendine izafe etmektedir. “Peygamber “gelen” değil, “gönderilen”dir.”⁴⁵⁵

Peygamberler insanlar arasında yaşarlar, buna karşın Allah’tan (c.c) vahiy alırlar. Buradan hareketle Allah’ın (c.c) peygamber yoluyla beşerî olanı nasıl vasıflandırdığı anlaşılabilir; en azından buna adım atılabilir. Allah’ın (c.c) beşerî olanı nasıl vasıflandırdığını sadece vahiy dilinden anlayabiliriz. Genel bir sınıflandırmayla bu dili sosyal, tarih ve kozmolojik dil olmak üzere üçe ayırabiliriz.

2.1.3. Kur’an’da Sosyal, Tarih ve Kozmolojik Dil

İnsanların kozmolojik ve toplumsal ilişkileri ifade eden realiteyi belli bir dille vasıflandırdıkları bilinen bir husustur. Aynı kozmolojik ve beşerî realiteleri Allah’ın (c.c) nasıl vasıflandırdığı önemli bir husustur. Kur’an bize bu konuda bilgiler vermektedir. Kur’an’daki bu ifadeleri genel bir sınıflandırmayla kozmolojik, sosyal ve tarihi olmak üzere üç alanda değerlendirebiliriz. Bunların hem beşer hem de vahiy dilinde karşılıkları vardır. “Kıssalar” sosyal ve tarihî dile, yaratılışın bilimsel ifadelendirme yönü de “kozmojik” dile ışık tutmaktadır. Kıssalar peygamberimizin dönemine atfen geçmiş olayları anlatmaktadır. Günümüz itibarıyla, peygamberimizin dönemini anlatan Kur’ân’daki “sosyal dil” kıssaların kapsamına dâhil edilebilir.⁴⁵⁶

Kur’an’da yaratılışla ilgili vahyedilmiş bilgiler, beşerî kozmolojik görüşlerin vahiy tarafından nasıl ele alındığına işaret etmektedir. Kıssalar hem tarih hem de sosyal olayların vahiy tarafından nasıl ifadelendirildiğini belirtmesi açısından önemlidir. Kıssalar beşerî sosyal realite ile vahyî realitenin bir arada olmasına en iyi örnektir. Kıssaların doğru anlaşılması beşerî ve vahiy dilin yerli yerinde kullanılmasına bağlıdır. Vahiy algısı bozulduğunda ilk önce kıssaların dili tahrife uğramaya başlar. Bu durumda kıssalar hayali ve kurgusal birer olay olarak algılanabileceği gibi, tamamen mitsel olarak da algılanabilir.⁴⁵⁷ Her iki algılayış tarzı İslam’a dayalı hayatın sosyal realiteyle bağını koparır. Kıssalar form olarak beşerî, anlamlandırma yönüyle de vahye dayalı

⁴⁵⁵ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 78; Bkz. Yûnus, 10/57; el-İsrâ: 17/82; el-A’râf: 7/158; el-Ahzab, 33/45-48, 56-57; el-Mâide: 5/67; en-Nisâ: 4/115.

⁴⁵⁶ Bkz. el-Ahzab, 10/11-15; el-A’râf: 7/59-170; el-Bakara: 2/6-20; Hûd: 11/30-95; er-Ra’d: 13/2-4; Hicr: 15/16-23; en-Nahl: 16/1-18; er-Rahman: 55/1-7; el-Haşr: 59/24.

⁴⁵⁷ Bahaeddin Yediyıldız, *Târihler ve Yorumları*, TTK Yay. Ankara 2003, 43-45.

gerçeklerdir. Kur'an Arapça konuşmayan kişi ve toplumlarla ilgili kıssaları Arapça formda anlatmaktadır ki konumuz açısından önem taşımaktadır.

Kur'an bağ sahibi olan iki kişinin bir gün öncesinden yaptıkları sıradan olayı, ilâhî iradeye bağlayarak anlatmaktadır.⁴⁵⁸ Bu iki kişinin yaptığı konuşmanın neredeyse aynısı sürekli olarak her toplumda/zaman yapılmaktadır. Eğer Kur'an bu iki kişi hakkında bir değerlendirmede bulunmuş olmasaydı, sıradan bir olay olarak tarihin yapraklarında kalırdı. Oysa bu kıssayla bu tarz sıradan bir olay vahyî değer kazanmaktadır.

Kur'an Hümeze ve Mâun surelerinde hemen her toplumda ve her zaman karşılaşılabilecek olumsuz sosyal davranışları insan için sorumluluk doğuran davranışlar olarak ortaya koymaktadır.⁴⁵⁹ Yine Adiyat suresindeki ahirete müteallik son kısım hariç, ilk kısmında normal sosyal/siyasi bir olaydan bahsedilmektedir. Kur'an sürenin başında anlatılan olayı ahiret gerçeğine bağlayarak anlatmaktadır. İnşirah ve Tin surelerinde de normal insanî olaylar yine ilâhî iradeye bağlanarak anlatılmaktadır.⁴⁶⁰

İki insanın bir arada olduğu yerde mutlaka bir sosyal ilişki söz konusudur. İnsanlar; aileleriyle, arkadaşlarıyla, resmi ve gayri resmi ortamlarda karşılıklı konuşma gereği duyarlar. Son derece insanî ve sıradan olan bu olaya Kur'an ilâhî bir içerik kazandırmakta, sıradan bir olay olmaktan çıkarmaktadır.⁴⁶¹

Mutaffifiîn suresi, meydana gelme sıklığı bakımından evrensel ve sıradan sayılabilecek ölçü ve tartıyla ilgili sosyal bir meseleyi ilâhî realiteye bağlamaktadır. Olabildiğince evrensel bir sosyal olayın arkasında ahirette müeyyide olacağının vurgulanması oldukça anlamlıdır. Bütün ticari ilişkiler bu kapsamda ele alınabilir.⁴⁶²

Yasin suresinde iki elçinin irşad için geldiği toplumla olan tartışması konumuz açısından önemlidir. Halk elçilerin "insan" olmalarını problem olarak düşünmekte, beşerin elçi olamayacağını ileri sürmektedirler.⁴⁶³ Oysa Allah'ın emirlerini anlatmanın başka bir yolu yoktur. Elçilerin tartıştığı toplum ortaya çıkan sosyal karışıklığı uğursuzluk olarak görmekte, bundan elçileri sorumlu tutmaktadırlar. Elçiler ise kargaşanın bizzat toplumun yanlış telakkisinden kaynaklandığını belirtmektedirler.

⁴⁵⁸ Bkz. el- Kehf: 18/32-43

⁴⁵⁹ Bkz. el-Hümeze: 104/1-9; el-Mâûn: 107/1-7

⁴⁶⁰ Bkz. el-Adîyât: 100/1-14; el-İnşirah: 94/1-8; et-Tîn: 95/1-8

⁴⁶¹ Bkz. el-Mücâdele: 58/7-13

⁴⁶² Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, VI, 350-351

⁴⁶³ Bkz. Yâsîn: 36/14-15

Samimiyetinin bir ifadesi olarak, uzaktan koşup gelen iman ehli biri, halkına ilâhi hitaba kulak vermelerini tavsiye etmekte; ancak bu kişi öldürülmektedir. Dışarıdan bakıldığında bu olay, içerik itibarıyla sıradan bir olaydır. Buna benzer olaylar her zaman ve günümüzde tekrarlanabilme özelliğine sahiptir. Ama Kur'an bu olayı arka planıyla sunarak ilâhî nitelik kazandırmaktadır. Oysa buna benzer olaylar seküler bakışın gölgesinde anlamlarını yitirebilmektedir.

Hiz. Musa'nın (a.s) Firavun'la olan mücadelesinde mucizeyle beşerî unsurlar bir aradadır. Firavun ilk karşılaşmada Hiz. Musa'nın (a.s) mucizelerini gördüğü halde büyücülerini çağırarak, halkın önünde Hiz. Musa'y (a.s) ile mücadele etmeyi göze almıştır. Gerçekten mucizeyle büyü arasındaki farkı bilseydi, halkın önüne çıkmaz, Hiz. Musa (a.s) ile başka yollarla mücadeleyi dener, halkının önünde zor duruma düşmek istemezdi. Görünen o ki, büyüye çok önem veriyor, her şeyin “büyüde başlayıp büyüde bittiğini” sanıyordu. Çağırdığı büyücüler secdeye kapanınca da onları cezalandırma yoluna gitti. Belki de büyücülerin gerekeni yapmadıklarını, kendisini zor duruma sokmak istediklerini düşünerek onları azarlama yoluna gitti. Bu olayın mucize kısmı özel bir anlam taşımaktadır. Ancak mucizenin anlaşılma biçimi dönemin bilgi anlayışına göre beşerî bir nitelik arz etmektedir.

Simya “her şeyin her şeyde olduğu” anlayışına dayanır.⁴⁶⁴ Eğer bir toplumda köklü bir simya geleneği varsa, alakasız olarak görülen şeylerin bir arada olabileceği varsayılabilir/düşünülebilir. Bu şekilde yapılanmış bir zihin, asa ile yılan arasında daha kolay bir ilişki kurabilir. Bu bir bakıma bilimin insanlığın gelecekteki bütün problemlerini çözebileceğine dair günümüzdeki inançla örtüşmektedir. Tamamen kilitlenmiş bir zihne mucize hitap edemez. Dolayısıyla Firavun dönemindeki bilgi anlayışı göz önüne alındığında bu olay dönemin sıradan bir sosyal olaydır. Simya(büyü) Yahudiler arasında bir dönem o kadar sıradan/“objektif” bir bilgi/anlayış haline geldi ki, Hiz. Süleyman'ın(a.s) tahtını/mülkünü büyü ile elde ettiğini ileri sürebildiler.⁴⁶⁵ Ontolojik açıdan simya ne ise, bir bakıma epistemolojik açıdan “Hegel idealizm”i de odur. Simyada maddenin her türlü etkiye/dönüşüme açık olduğu “bilinirken”/sanılırken, Hegel idealizminde de aklî olanın gerçek, gerçeğin de aklî

⁴⁶⁴ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 172; Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 329.

⁴⁶⁵ Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, I, 186.

olduğu “bilinir”/sanılır. Zannın bilgi anlamına gelmesi anlamlıdır. Öz niteliği itibariyle müphem olan bir bilgi, insanın zihninde gerçek bilgi formunda yer alabilmektedir.

Hz. Salih’in (a.s) döneminin insanlarıyla olan mücadelesi de konumuz açısından önem arz etmektedir. Hz. Salih (a.s), onlara, Allah’a karşı gelmekten sakınmalarını, bozgunculuk yapmamalarını, kendisine itaat etmelerini istemektedir. Bahçelerin, tarlaların, pınarların, hurmalıkların kalıcı olmadıklarını hatırlatmaktadır. Onlar bu sözlere kulak vermemekte, işi yokuşa sürmek ve oyalamak gayesiyle Hz. Salih’ten (a.s) “mucize” istemektedirler.⁴⁶⁶ Buraya kadar anlatılanlar, her toplumda olabilecek türde normal sosyal olaylardır. Allah (c.c) mucize olarak bir dişi deve gönderiyor. Ama dişi deve sıradan bir deve gibi durmuyor, stratejik bir konum arz ediyor. Salih (a.s) peygamber onlara deveye nasıl davranmaları gerektiğini bildiriyor. Buna göre, insanların ihtiyaçlarını karşılamak için biriktirdikleri kuyu sularından bir gün insanlar yararlanacaklar, diğer gün ise bu deveyle beraber diğer develer su içeceklerdi.

Suyun çok az ve tedarik etmenin çok zor olduğu bir yerde su toplum açısından stratejik öneme sahiptir. Muhtemelen, insanlar kendi develerine bile yeterli miktarda su veremiyorlardı. İmtihan için gönderilen bu deve diğer develerden daha çok su içmekteydi. Suyun kısıtlı imkânlarla kullanıldığı, üstelik haddi aşmış bir toplumda bu durumun uzun süre sürdürülebilmesi mümkün değildir. Nitekim bundan dolayı da mucize deve öldürülüyor.

Bu olaya sadece mucize devenin gölgesinde bakılırsa olay anlaşılamayabilir. Bu yönüyle nev-i şahsına münhasır bir olay olarak kabul edilebilir. Ancak mucize devenin toplumdaki fonksiyonel yönüne dikkat edilirse, konu evrensel nitelikli beşerî bir olaya dönüşür. Örneğin milli gelirinin büyük kısmını “petrol” ithal etmek için harcayan bir ülkenin halkı, sahip olduğu günlük petrol ihtiyacının yarısının kendileri açısından “reel dışı” alanlarda kullanılmasına ne kadar tahammül edebilir? Ya da doğal su kaynaklarına sahip olmadığından deniz suyunu arıtarak ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan bir ülkenin vatandaşları, günlük tüketim miktarının yarısının kendileri açısından reel dışı alanlara sarfedilmesine ne kadar rıza gösterebilir?

⁴⁶⁶ Bkz. el-A’râf: 7/73-79

Hz. Lut'un (a.s) mücadelesi yine konumuza ışık tutmaktadır. Elçi melek misafir kılığında gelerek, ahlaksızlığı işleyen toplumu Allah'ın helak edeceğini bildirir.⁴⁶⁷ Misafirin geldiğini görenler Hz. Lut'un (a.s) yanına adeta "üşüşürler" ve onu zor durumda bırakırlar. Halk gelenin bir melek olduğunu bilmediklerinden olay sıradan bir olay görünümündedir.

Kur'an'ın ifadesiyle lut (a.s) kavminin irtikab ettiği fiil çirkin bir iş idi.⁴⁶⁸ Burada bizi ilgilendiren kısmı, bu fiilin sosyolojik bir realite olarak toplum tarafından içselleştirilmiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle bu eylemin "okullaşmış" bir görünüm kazanmış olmasıdır. Eğer bu fiil gizli olarak yapılıyor olmakla yetiniliyor olsaydı, misafirlerin yanına gidemezlerdi. Kur'an'ın anlattığı olaydan bu çirkinliğe karşı toplum müeyyidesinin olmadığı anlaşılmaktadır. Burada, yapılanın çirkinliğinden daha çok işlenme tarzı öne çıkmaktadır. Yapılan fiilin toplumsal meşruiyete dayandığı anlaşılmaktadır. Yani toplum bu fiili anormal değil normal bir olgu olarak görmektedir. Bu tarihi olaydan elçi melekler çıkarılırsa, olay evrensel toplumsal bir olgu olarak ortaya çıkar.

Günümüzde zina toplumsal bir "meşruiyete" sahiptir denebilir. Cinsel sapmaların saklanma gereği duyulmadan bir kimlik olarak sunulmasında bir sakınca görülüyorsa sapık ilişkilerin meşrulaştığı söylenebilir. Günümüzde bu tür ilişkiler beşerî bir anlayışla ele alınmaktadır. Oysa Hz. Lut (a.s) milletinin olayında olduğu gibi Allah (c.c) olaya müdâhil olmaktadır. Bu kavmi tabii afetle helak etmektedir. Kur'an bu açıklamayı yapmamış olsaydı, tabîî afetin ilâhî cezaya müncer olduğu bilinemezdi. Dolayısıyla her zaman insanlar tarafından seküler bir akılla ele alınan tabîî afetlerin arkasında ilâhî cezanın olma ihtimali vardır.

Allah (c.c) "İnsanlardan kimi Allah'a (c.c) yalnız bir yönden kulluk eder. Şöyle ki: Kendine bir iyilik dokunursa buna pek memnun olur, bir de musibete uğrarsa çehresi değişir. O dünyasını da, ahretini de kaybetmiştir. İşte bu, apaçık ziyanın ta kendisidir."buyurmaktadır. (Hac 22/11) Âyette beşerî ve ilâhî unsurlar bir arada ele alınmaktadır. Ayette ifade edildiği üzere insan tamamen dine bigâne kalmamakla beraber dini, gerçek mecrasından çıkarabilmektedir.

⁴⁶⁷ Bkz. Hûd: 11/69-83

⁴⁶⁸ Bkz. el-A'raf: 7/80-81

Tarihleriyle iftihar edenlerin teknolojik gerilik karşısında doğrudan inanç sorgulamasına girmeleri bu açıdan anlamlıdır. Yakın geçmişteki modernlik tartışmaları kanaatimizce bu açıdan ele alınabilir. Teknoloji en iyimser haliyle dünya hayatının rahat olmasına yönelik çalışmaları kapsamaktadır. Müslüman olmakla teknolojik gelişmeler arasında doğrudan ilişki kurmak bu açıdan pek mantıklı değildir. Teknoloji hiçbir gerekçeyle “ana esas” olarak anlaşılmamalıdır. Ana esas kabul edilmesi durumunda İslam’ın temel dayanağı olan “ibadet” sekülerize edilmiş olur. Nasslarla sabit temel ibadetlerin hiçbirinde teknolojiyi gerektirecek bir şart yoktur. İslam ile teknoloji arasında doğrudan ilişki kuran bir zihin, istemese de “protestanlaşma” eğilimine girer. Çünkü bu tarz bir zihin/akıl, vahiyle bilim arasında da doğrudan yapısal bir ilişki kurmak zorunda kalır. Diğer ifadeyle, gaybın müşahede alanına “kalb”in yolu açılır. Şu halde konu melek, şeytan ve cinin “aklîleştirilmesi”/“beşerîleşmesi”ne kadar gider.⁴⁶⁹ İslam, bilimin menşei ile değil, amacı ile uğraşır.

İnsanlar arası ilişkiler alanında Şeytan’ın gözlem yoluyla müşahade edilmesi imkânsızdır. Bu durumdaki insanların davranışları birer “sosyal gerçeklik” olarak algılanır. İnsanların sahip olduğu kültürel değerler başta olmak üzere, duygu, bilgi ve psikolojik eğilimlerine paralel beşerî birikimleriyle hareket ettikleri var sayılır. Bu türden olaylar ilk bakışta “ferdî” ve “sosyal” olaylardır. Ancak Kur’an bu tür olumsuz ilişkileri şeytanlara bağlamakta, Şeytan’a sosyolojik ve psikolojik bir muhteva katmaktadır.⁴⁷⁰

Allah (c.c) “Bir ülkeyi helak etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şırmamış elebaşlarına emrederiz; onlar orada kötülük işlerler. Helakı hak ederler, biz de helak ederiz” (İsrâ 17/16) buyurmaktadır. Âyette insanlardan kaynaklanan hususlarla ilâhî irade bir arada verilmektedir. Müfessirler detayda farklı değerlendirmelerde bulunmuş olsalar da, şu husus açık olarak ortaya çıkmaktadır: Bir toplumun çöküş sürecini hazırlayan beşerî unsurlar bir mantık(sünnetullah) silsilesi içinde ortaya çıkmaktadır. Bu hususlar, her basiretli kişi tarafından müşahade edilebilecek cinsten olaylardır. Seküler tarih ve sosyoloji bilimi sadece beşerî unsurları gözlemleyebilmekte, buna göre teoriler geliştirmektedir. Oysa beşerî unsurları toplumun çöküşünde ve

⁴⁶⁹ Lütfullah Cebeci, *Kur’ân’a Göre Melek Cin Şeytan*, 199-200.

⁴⁷⁰ Bkz. ez-Zuhruf: 43/62; Tâhâ, 20 /117; Yûsuf, 12 /5; el-İsrâ: 17/ 53; Fâtır 35/6; el-Kehf, 18 /50; el-Bakara: 2/208; en-Nisâ: 4/60, 119; el-Hicr: 15 /39)

ilerlemesinde fonksiyonel kılan ilâhî iradedir. İnsan bir beşer olarak yapabileceklerini/yapması gerekenleri yapmakta, yaptıkları sonuçlar üzerinde “lazım-i gayr-i müfarık” olmakta, ama belirleyici olamamaktadır.⁴⁷¹

Bir diğer âyette “Bir toplum kendi durumunu değiştirmedikçe Allah o toplumun durumunu değiştirmez”⁴⁷² buyurulmaktadır. Bu âyette de benzer duruma işaret edilmektedir. Ayetin ifadesinden bir toplumun kendini değiştirmesi için toplumsal değişimin tek başına yeterli olamadığı anlaşılmaktadır. Öyle olsaydı Allah’ın (c.c) iradesine vurguya gerek kalmazdı. Ancak beşerî unsurlar ilâhî iradenin devreye girmesini sağlamaktadır. Şu halde toplumun beşerî rengi ilâhî iradeyle sağlanmış olmaktadır.

Modern sosyoloji metot olarak toplumun sadece beşerî kısmını gözlemleyebildiği için, toplumun değişimini sadece beşerî unsurlara bağlamaktadır. Oysa kelâm ilminin diliyle, toplum “kesbetmekte”, Allah’ta (c.c) yaratmaktadır. Kur’an “Nuh’tan sonraki nesillerden nicelerini helak ettik. Kullarının günahlarını bilen ve gören olarak Rabbin yeter.”buyurarak,⁴⁷³ insanlık tarihinin başlangıcından itibaren toplumlar üzerinde ilâhî iradenin etkinliğine işaret etmektedir.

2.1.4. Kur’an’da Psikolojik Dil

Kur’an sosyal ve siyasi olayların yanı sıra ferdi durumlarında aynı minvalde ortaya çıktığını beyan etmektedir. İnsanın düşünceleri ve dolayısıyla bilgileri “şehadetî” ve “gaybî” olmak üzere iki ana esasta ele alınabilir. Burada kullanılan şehadet ve gayb ifadeleri terim anlamlarıyla değil, kelime anlamlarıyla kullanılmaktadır. Her insan etrafındaki görünür âleme bakarak varlıklar ve olaylar hakkında bazı değerlendirmelerde bulunur. Aynı şekilde rüya gibi olaylardan hareketle de farklı bir âlem tasarımına geçiş yapabilir.

Bilimsel olarak insanın menşei tam olarak anlaşılamamıştır. İnsanın menşei ile ilgili ileri sürülen görüşler, en iyimser tabirle teorinin ötesine geçememiş, zan sınırında kalmıştır. Zaten vahiyden bağımsız olarak bu konunun anlaşılması imkân dâhilinde

⁴⁷¹ Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, III, 512

⁴⁷² Bkz. er-R’ad, 13/11

⁴⁷³ Bkz. el- İsrâ, 17/17

değildir. Vahiy bilimsel dil kullanmadığından, bilimsel nitelikli her problemi çözme amacıyla değildir. Zaten bu mümkün de değildir. Çünkü konu yine vahye çıkmaktadır. Kur'an bu tür ihtilafların “bilimsel izahının” kıyamet gününde olacağını beyan etmektedir.

Allah (c.c) Hz. Âdem’i (a.s) topraktan yaratmıştır. Yaratmayı “meydana getirme” olarak anlayanlar insanın topraktan meydana geldiğini ileri sürebilirler. Ancak hâkim İslam düşünce geleneği yaratmayı yok iken yaratma olarak anladığından, “insan topraktan meydana gelmiştir” denemez. İnsanın topraktan meydana geldiğini iddia etmek insanla ilgili beşerîleşmenin, diğer bir ifadeyle bilimselleşmenin kapısını açmaktadır. İnsanın topraktan meydana geldiği kabul edildikten sonra, bu minvalde kimya ve biyolojiye dayalı teoriler ileri sürülebilir. Dolayısıyla insanın yoktan yaratıldığına; topraktan yaratılmasının, yaratılışın bir aşamasına tekabül ettiğine inanmak daha makuldür.

İnsanın varlık menşeyini merak eden bir zihnin toprağın, ateşin, suyun, havanın menşeyini merak etmemesi düşünülemez. Simyacı görüş varlıkların dönüşümünü kabul etmektedir. Bu çerçevede yaratıcı ile yaratılanlar arasında bir fark göremeyebilir. İnsanın topraktan yaratılmış olmasının belirtilmesi, Allah (c.c) ile insan arasında varlık benzerliğinin/kurbiyyetin olamayacağını ortaya koymaktadır. İlâhî nefha varlık benzeşmesine değil, “bilgi benzeşmesine” te’vil edilebilir. İnsanın topraktan yaratılmış olması Allah (c.c) için bir vucubiyet ifade etmez. Yani, aynı insanı başka bir şeyden de yaratabilirdi! Bazı kozmolojilerde toprağın anasır-ı erbaadan sayılması anlamlıdır. Anasır-ı erbaa fikri “tanrısallığı” çağrıştırmaktadır.⁴⁷⁴ Topraktan yaratılma hem toprağı tanrısallık nitelik olmaktan çıkarmakta, hem de Allah’ın (c.c) yaratıcı olmasına atıf yapmaktadır. Aynı şekilde su, hava ve ateş de yaratılış sürecine dâhil edilerek tanrısallık nitelikler taşımadıklarına işaret edilmiş olmaktadır. Kısaca, simyacı anlayış göz önünde bulundurulduğunda, topraktan yaratılmış olma, ilk arkeye/anasır-ı erbaaya dayalı yaratmaya değil, yoktan yaratmaya delildir. Dolayısıyla Allah’ın (c.c) insanı topraktan yaratması “determinizm”in değil, ilâhî irâdenin kapsamına girmektedir.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 155.

⁴⁷⁵ Murtaza Mutahharî, *Fıtrat*, Trc. Cafer Kırım, 1. Baskı, Önsöz Yay., İstanbul 2014, 39.

Allah (c.c) insanı yarattıktan sonra nefha-i ilâhiden üflemiştir.⁴⁷⁶ Kur'an bu şekilde insanın ilâhî arka plana sahip olduğuna işaret etmektedir. İlâhî nefha ile biyolojik seviyedeki "insan" akıl/beyân/idrak gücünü kazanarak insan olma aşamasına geçmektedir.⁴⁷⁷ Nefhanın ne anlama geldiği konumuz açısından ikinci derecede bir öneme sahiptir. Kur'an insanı ilâhî esasa dayandırmakta, arkasından yaratılışının tecrübi ve bilimsel süreçlerine geçmektedir. İnsanın yaratılışını sadece bir çerçeveden ele almak Kur'an'ın anlatımına aykırıdır. İnsanın müşahade alanına giren bilimsel süreçler de yaratma fiilinin delâlet kapsamına girmektedir. Yaratılışın tekvinî tarafı olduğu gibi, ilmî/sünnetullah yönü de vardır. Esas olan tekvinî taraftır; bununla beraber ilmî tarafında göz önünde bulundurulması gerekir. Yaratma sürecindeki sıralamada unsurlar arasındaki ilişki "dâhilî" olmayıp "harici"dir.⁴⁷⁸

Fiilin aklî olarak insana dayandırılması teorik bir mesele olup tartışılabilir tarafları vardır. Ancak somut örnekler konuya daha yakından ışık tutabilir. Bir insan peygamberin yanında bir davranışın meşruiyeti hakkında şüpheyne düşebilir. Yapıp yapmayacağı veya nasıl yapacağına dair karar veremeyebilir. Ancak aynı davranış hakkında peygamberin nasıl davrandığını gören için bu davranış meşruiyetini sağlamış olur. İş beşerî alanın ötesine geçer, ilâhi nitelik kazanır.

Söz konusu davranışla ilgili aklî zemin değişmemiştir, ancak davranışın yapılıp yapılmayacağı meşruiyet açısından temellendirilmiş olmaktadır. Bu açıdan, peygamberin yaptıklarına vakıf olunduğunda tek başına bu vakıf olma durumu, davranışın meşruluğunu sağlar. Aynı durum Kur'an için de geçerlidir. Kur'an bir davranış insana nispet etmişse, aynı tür bütün davranışlar insana nispet edilebilir. Yeterki konu muhkematın bir meselesi olsun. Akıl yoluyla insana nispet edilemeyen davranışlar nasslarla nispet edilebilir. Peygamberin fiili insan için hüccettir. Bu delilin naklî mi aklî mi olduğu tartışılmaz.⁴⁷⁹

Bakara Suresinde anlatılan Habil-Kabil kıssasında⁴⁸⁰ her iki tarafın fiilleri insana nisbet edilmekte, teorik tartışmaya girilmemektedir. Yani her ikisinin davranışlarının

⁴⁷⁶ Bkz. es-Secde: 32/9

⁴⁷⁷ Ateş, *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, IV, 472.

⁴⁷⁸ Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, (1. Baskı), TDVY, İstanbul Temmuz 2014, 67-72.

⁴⁷⁹ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nûn Yay., İstanbul Mart 1997, 62-65.

⁴⁸⁰ Bkz. el-Mâide: 5/27-31

nasıl ortaya çıktığına dair konu tartışılmamakta, sadece fiilin sonucu ele alınmaktadır. O zaman bu türdeki bütün davranışlar insana nispet edilmelidir. Bu durumda insandan sadır olan davranışları insana nisbet etmek Kur'ân'ın anlamının dışında değildir. Ancak davranışların tekvinî arka planını tartışmaya açmak Kur'ân'ın bu husustaki amacına uygun değildir. Konu aklî tasarımın dışında ele alınmalıdır. Müteşabih ayetlerden/manalardan evrensel yapı/"itikad" kurarak her şeyi bu yapının içine dâhil etmek doğru değildir. Bir davranışın geleceğini düşünmek akılla ilgili bir fiildir. Çünkü birçok aklî tasavvur vardır. Gerçekleşmiş olan da aklîdir. Ancak temel sorun, birçok aklî olan arasında niçin birinin meydana gemiş olduğudur. Bu noktada Allah'ın irâde sıfatı önem kazanır ki bu tekvinî yaratmanın kapsamına girer. Bu çerçevede, insanın fiilleri geleceğe nispetle beşerî, tekvinî arka-planı açısından ise ilâhîdir.⁴⁸¹

Kur'ân'da "hakk"ın Allah'a ait olduğu belirtildikten sonra, inanıp inanmama, salih amel işleme insana nispet edilmektedir.⁴⁸² Burada muhtemelen dikkat edilmesi gereken nokta, imanın delaletinin farklı anlaşılmasından kaynaklanan problemidir. İmanın medlulu ilâhi, ancak kabul etme beşere ait bir tasarruf olarak bildirilmektedir. Yani insan inanılması gereken umdeleri ortaya koyamaz, sadece bu umdelere karşı bir metot geliştirebilir. İmanın medlulu ilâhi olmaz ise, bu medlule inanmak iman olmaz. Ortada yine insana ait tasarruf olsa bile, ilki ile aynı değildir. Medlulu beşerî olana inanmak iman diye tesmiye olursa da iman değil inançtır.

En'am Suresinin 148 ve 149 âyetleri aynı şekilde beşerî olarak tasavvur edilen telakkilerle ilâhî ilkeler arasındaki bağlantıyı açıklamaktadır. İlk âyette imansızlık ve kendi kendilerine haram kıldıkları şeyler putperestler tarafından Allah'a nispet edilmektedir. Kur'an bu nispet etmeyi zann ve yalan olarak tanımlamaktadır. Sonraki âyette gerçek delilin Allah'a ait olduğu vurgulanmakta, kadere atıf yapılmaktadır.

Bu âyetler inşaî değil, ihbarî olarak kabul edildiğinde hiçbir problem kalmamaktadır. Yani insan Kur'an'dan hareketle beşerî davranışlarından sorumlu tutulacağını rahatlıkla anlar. Ancak insan bütün olumlu davranışların evveliyatını doğrudan kendine bağlarsa, bu davranışlar mutlak manada beşerîleşir. O zaman insan her şeyi kendinden menkul zannedebilir.

⁴⁸¹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 117.

⁴⁸² Bkz. el-Kehf, 18/29-30; Fâtı, 35/24;

Bir davranışın insana Allah tarafından nisbet edilmesiyle, bizzat insan tarafından nisbet edilmesi çok farklıdır. Allah tarafından insana nisbet edilen davranış ilâhî sorumluluk gerektirirken, insan tarafından kendine nisbet edilen davranış doğrudan ilâhî sorumluluk gerektirmez. İlâhî sorumluluk vahye dayalı ahlâkî ortaya koyarken, beşerî sorumluluk böyle bir yapı oluşturmaz. Sadece ödev merkezli davranışları ortaya koyabilir. Bu açıdan “insanın davranışları Allah’tan mı insandan mı” sorusu bünyesinde beşerîlik telakkileri taşıyan yanlış bir sorudur.

Sorunun şu şekilde sorulması daha makûl olabilir: İnsan davranışları hangi çerçevede sorumluluk doğurur? Diğer bir ifadeyle, insan ilâhî sorumluluğunu yerine getirebilmesi için davranışlarını hangi minvalde ele almalıdır? Son iki soruda teyid edilmiş ilâhî sorumluluğun yerine getirilmesi esas iken, ilk soruda ilâhî sorumluluğu sorgulama esastır.

İnsan elbette aklına gelen her soruya cevap aramak mecburiyetindedir. Başkalarına ne kadar anlamsız gelirse gelsin, insanın kendine ait soruları ve sorunları önemlidir. Çünkü insanın önüne çıkan her engel, problem olması yönüyle meşru bir problem olup cevap bulunması gerekir. Ancak yukarıdaki âyet meallerinden hareketle insana ait bir bilgi türü olan zandan bahsetmek gerekir.

2.1.5. Kur’an’da Zannî Bilgi

Kur’an putperestlerin inanca dair dile getirdiği düşünme tarzına dayalı bilgiyi “zann” olarak nitelemektedir. İnsana ait bu bilginin zan olarak nitelendirilmesi konumuz açısından önemlidir. Konuya geçmeden, hazırlık babından şu hususa değinilmesi yararlı olabilir: İnsan iki şeyin arasını bazı sebeplerden dolayı tam olarak temyiz edemeyebilir. Yani insan birbirine çok yakın nitelikteki iki cismi birbirinden ayıramayabilir, bundan dolayı kısmen mazur görülebilir. İnsanın bu durumu “objektif negatif” bir durum olarak görülebilir. Ancak insan, iki şey arasındaki oldukça benzerliğe rağmen, birinden yana ısrarlı olması durumunda bu davranışı ilkinde göre çok daha ileri seviyede olumsuz bir davranıştır. Çünkü iki şey arasında tercih etmemizi sağlayacak bir delil yoktur. Şimdi, insanın davranışının ilâhî mi beşerîmi olduğu sorusu muhatabına göre objektif bir soru olarak kabul edilebilir. Ancak beşerî olarak bu sorunun tartışılmasında gelinebilecek zirve nokta tearuzdur. Burada beşerî ifadesiyle vahiyden bağımsız yapılabilecek

tartışma kastedilmektedir. İki hayırlı şey arasında ortaya çıkan zanla hayır ve şer arasında çıkan zan aynı değildir.⁴⁸³ Kelime-i şهادeti getirerek müslüman olmuş ve hiçbir vahiy bilgisine sahip olmayan birinin konuyu bunun dışında ele alabilmesi mümkün değildir. Bu tartışmanın sonunda insan açık bir sonuca gidemediğinden dolayı mazur görülebilir. Ama işin beşerî tarafına vurgu yapması, bu konuda ısrar etmesi anlaşılabilir değildir. Delillendirme bakımından aynı derecede geçerli olan iki durumdan beşerî olana doğru eğilim göstermesi kendi içinde tutarsızdır. Kur'an bu tutumu zanna uymak olarak görüp ağır bir şekilde eleştirmektedir. Kur'an'ın eleştirdiği buradaki durum, inanç kapsamına girmektedir. Bu açıdan, itikadın nassa/yakinî bilgiye, fikhın/ictihadî bilginin fer'e/zannî bilgiye dayanması Kur'an'ın bilgi anlayışını yansıtmaktadır.⁴⁸⁴

Bu noktada; madem aynı derecede iki farklı durum geçerlidir, o zaman davranışların insana nisbet edilememesi gibi Allah'a da nisbet edilmemesi gerektiği gibi bir agnostik durum ortaya çıkar mı diye sorulabilir. Hemen söylemek gerekirse kesinlikle böyle bir durum ortaya çıkmaz. İnsan şهادet âlemine bağlı olarak yapılanmış zihni yapıyı aşamadığından tearuz ortaya çıkmaktadır. İnsan ilâhî sorumluluğu anlayabilecek seviyeye gelirse, gayb alanına geçiş yapmış sayılır. İşte "tearuz" bilimsel düşünce alanında kalındığında ortaya çıkmaktadır. Yoksa bu alan aşıldıktan sonra tearuz ortaya çıkmaz. Bu açıdan, insan hürriyeti konusu şهادet âlemi ile gayb âlemi arasındaki "ara durumda" bulunan bir konudur. Bütün dinlerde ve felsefelerde ortaya çıkmış olması tesâdüfî değildir. Bu konuyu fert bağlamında tartışmaya açan/açabilen kişi, ya gayb âlemine geçme aşamasındadır, ya da gayb âleminden çıkma aşamasındadır. Bu açıdan insan hürriyeti konusu sadece İslam'ın değil, dini karakter taşıyan her düşüncenin stratejik bir meselesidir. Bütün beşerîleşme hareketleri bu noktadan başlamaktadır denebilir. İslam düşüncesinde ilk kelimî tartışmanın kebâir konusunda çıkması bir rastlantı olmayıp, dâhili veya harici bir zihniyet meselesidir. Kebâirin içinde zimmen kader konusu da vardır.

⁴⁸³ Bkz. Bakara 2/46, 249; Kıyamet 75/28; Yûnus 10/24; Sad 38/24.

⁴⁸⁴ Bkz. Yûnus: 10/36; en-Necm: 53/23, 27, 28.

Kur'ân'da insana Şeytan'ın hâkimiyet alanıyla ilgili bilgiler verilmektedir.⁴⁸⁵ Allah Kur'an okumaya başlanırken Şeytan'dan Allah'a sığınılmasını buyurmakta, Şeytan'ın gerçek iman sahiplerine hâkimiyeti olamayacağını, ancak onu dost edinenlere hâkimiyet kurabileceğini bildirmektedir.⁴⁸⁶ Burada beşerîleşmekle Şeytan'a uymak arasındaki ilişkiyi anlamak gerekir. Şeytan sadece iman sahipleriyle yetinmemekte, bütün beşer cinsiyle ilgilenmektedir.⁴⁸⁷

İnsandaki her olumsuzluk Şeytan'la “alakalı” bir durumdur. İnsan davranışlarının ilâhî mi beşerî mi olduğu yoğun bir şekilde tartışılırken, olumsuz davranışların hangi yönden Şeytan'a nisbet edileceği pek ele alınmamaktadır. Yani bir maddur üzerinde iki iradenin taalluk edip etmeyeceği meselesi, Şeytan'ı da kapsamına almaktadır/almalıdır. Dolayısıyla insanın kendi kötü davranışlarını sadece kendine atfetmesi de bir bakıma beşerîleşmeye giden yolu açmaktadır. Kur'ân insana davranışlarını atfetmektedir. Ancak bu durum Şeytan'ı dışlamayı gerektirmez. Kur'ân'ın davranışları insana atfı sorumluluk/sevap-günah çerçevesindedir. İnsanın mutlak manâda sevabı ve günahı kendine atfetmesi “nefse uymak” olarak görülebilir ki tam bir beşerîleşmeyi ifade eder. Nefse uymanın olumsuzlanması ancak vahiy sayesinde mümkündür.⁴⁸⁸

Şeytan insan için düşman olmakla beraber, varlığı birinci derecede “dini” karakter taşımaktadır. Çünkü Şeytan mahiyeti itibariyle gayba ait bir varlıktır. Şeytan hakkında bir fikre sahip olan bir insan doğru veya yanlış bir ilâh anlayışına sahiptir. Bundan dolayı Şeytan inancının içinde “dinî” inanç mündemiçtir. Şeytan insan için düşmandır; önemli olan düşmanı tanımaktır, yoksa görmemezlikten gelmek değildir. Şeytan'ın görmemezlikten gelinmesi de dinde beşerîleşmeyi beraberinde getirmektedir. İnsan kendine göre ihdas etmiş olduğu beşerî alandan ilâhî iradeyi uzaklaştırmaya çalıştığı gibi, Şeytan'ı da hemen hemen aynı gerekçelerle uzaklaştırmaya çalışabilmektedir. Bu davranışın kendi içerisinde mantıkî tutarlılığı bulunmaktadır. Olumsuz davranışları doğrudan kendine atfeden insan olumlu olanları da fazlasıyla kendine atfedebilir.

⁴⁸⁵ Şeytan İblis'in karşılığı olarak kullanıldığı gibi cins isim olarak da kullanılmaktadır. Buna işareten “ş” harfi konuya göre büyük veya küçük kullanılmıştır.

⁴⁸⁶ Bkz. en-Nahl: 16/98, 99, 100

⁴⁸⁷ Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, II, 506

⁴⁸⁸ Yazır, *Hak Dini*, IV, 2875-2876.

İnsan için önemli olan ilk önce temlik, ardından tasarruftur. İnsan malik olmadığı bir şeyi tasarrufu altına alamaz. Bir şeyin mülkünü ele geçirdikten sonra doğal olarak tasarruf hakkı teşekkül eder. Ama öncelik temliktir. İnsan davranışlarının sahibi olduğunu temellendirdikten sonra, tasarruflarıyla ilgili sonuçların da kendisine ait olması gerektiğini kabul etmek zorunda kalır. Eğer insan bütün sevapları kendine mal ediyorsa doğal olarak bütün günahlarını da kendine mal etmek zorundadır. Mefhum-i muhalifinden bunun tersi de doğrudur. İnsan olumsuz davranışlarını Şeytan'a dayandırabilirse, olumlu olanlarını da Melek'e dayandırabilir. Dolayısıyla Şeytan'ı tanımayanın gaybın alanına girmesi neredeyse imkânsızdır. "İyi davranışlarda kötü davranışlarda mutlak manada bana aittir" sözü dışarıdan doğru bir söz gibi görünse de, içinde potansiyel tehlikeler taşımaktadır.

İnsan sosyal hayatta kendisine kötü sonuçlar getirecek durumlara sahiplenmez iken, niçin dinî sorumluluk sahasında sahiplenmede bir mahzur görmediği araştırılması gereken bir husustur. Burada beşerî bir arzunun dinî karaktere büründürülmüş olması söz konusu edilebilir. Bu durum kurbanlık bir hayvanın muhal bir şarta bağlı olarak adanmasına benzemektedir. Şeklen adanmış olsa bile, gerçekte adanmış sayılmaz. Bu bakımdan Şeytan'ın varlığı hem ahlâkî açıdan, hem de bilgi açısından ciddiye alınmalıdır.⁴⁸⁹

Şeytan'ı anlayamayan bir zihnin melekleri anlaması zorlaşır. Melekleri anlayamayanın da Allah'ı tanınması zorlaşır. Hepsinin ortak özelliği gaybiyattan olmalarıdır. Sonuç olarak, Şeytan'ı ciddiye almayan İslam anlayışı ahlâk ve bilgi sahasında beşerîleşmeye kapı açar.

Kur'an insanın kötü davranışlarını Şeytan'a dayandırmaktadır. Kur'an, insana kapalı, beşerî alanla sınırlı bir varlık olmadığını hatırlatmakta, beşerî alanın dışına çıkmaya çağırılmaktadır. İnsan kendisine zararlı olanın gaybî olduğunu kavradığında, fayda verenin de gaybî olacağını anlar. Hz. Yusuf kardeşleriyle makamında buluşunca, kardeşlerinin geçmişte kendine yaptıklarını Şeytan'a izafe etmesi oldukça anlamlıdır.

⁴⁸⁹ Bkz. el-A'raf: 7/13; Hicr: 15/34-35; es-Sâd: 38/77-78; el-Bakara: 2/168-169; ez-Zuhruf: 43/36-39; Yâsîn: 36/59-64; en-Nisâ: 4/116-120

Hem asıl kaynağa işaret edilmekte, hem de insanın kenara çekilmesine imkân vermekte, insanın ayağa kalkmasına ve tevbe etmesine yol açılmaktadır.⁴⁹⁰

Kur'an Şeytan'ın Hz. Âdem ve Havva'ya vesvese verdiğini, hile yaptığını bildirmekte, bunun ardından işlenen günahı da Hz. Âdem ve Havva'ya nisbet etmektedir.⁴⁹¹ Burada yine davranış, sonuçları açısından ele alınmaktadır. Allah'ın sakınmalarını istediği emir açıkça belirtilmekte, sonra da yapılan davranış günah olarak vasıflanmaktadır. Davranışın günah olmasının sebebi Allah'ın açık beyanının olmasıdır. Allah'ın bir şeyi yasaklamış olması yeterli bir sebeptir. Yasaklamanın arkasında başka sebepler aramak beşerîleşmeye açılan bir kapıdır. Çünkü bu davranış potansiyel olarak içinde Allah'a karşı güvensizliği çağrıştırmaktadır. Bu güvensizliğin arkasında da insanın kendisini müstağni kılacak bir güven talebi yatmaktadır.⁴⁹²

Bu noktada, insanın düşünmesi gereken temel nokta, kendisini müstağni kılacak ilâhî nitelikteki bir güven, kulluğu yapmaya imkân verir mi? Yasağı ihlal etmemek şartıyla emri yerine getirmede gösterilecek gevşeklik bunun dışında tutulması gereken bir durumdur. Mümkün olmamakla beraber, bir emrin veya yasağın bilimsel/kesin illî sebebi bilindiğinde, talep dinî bir davranış olmaktan çıkar, beşerî/bilimsel bir davranış haline gelir.⁴⁹³ İnsan illî münasebetle kulluğunu yerine getiremez; ancak güven ilişkisiyle kulluğunu ikame edebilir. Tam illî(felsefî) sebebe dayanan davranış beşerî olup ibadetin kapsamına girmez. Felsefî sistemlerde “ibadet” gayr-i iradî/tab'î davranış olarak anlaşılmaktadır.

Bilime dayanan illî sebeplerin çoğu insan tarafından belli seviyede anlaşılabilen ve çoğu kere de “ihdas edilen” sebeplerdir. Dolayısıyla bu tarz bir illiyet üzerinden Allah'a kulluk sekülerleşmeyi/beşerîleşmeyi beraberinde getirmektedir. Bilimsel açıklamaya/illiyete dayalı idrakta insan lisan-i hal ile “ben ancak anladıklarımı ve gerekli gördüklerimi yapmakla yükümlü tutulabilirim” demiş olmaktadır. Yakından bakıldığında görüleceği üzere, bu tarz değerlendirmede kendisini dinî emirlerin “kurucusu” olarak görme eğilimi ortaya çıkmaktadır. Böyle bir sosyolojik/psikolojik zemine dayanan din idrakı tam anlamıyla beşerîleşmeyi ifade eder.

⁴⁹⁰ Bkz. Yûsuf: 12/100-101

⁴⁹¹ Bkz. el-Bakara: 2/30-39

⁴⁹² İsfahanî, *Müfredât*, 743.

⁴⁹³ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 145.

İnsan beşerî imkânlarıyla kendini gözlemleyerek kendine dair bazı bilgiler elde edebilir. Burası beşerî başlangıç noktasıdır. Kur'an bu noktada insana, kendisinin yaratılışına dikkat etmesini istemektedir. İnsan varlık dayanağını yanlış görürse doğru yoldan sapabilir.

İnsanların Hz.Adem'de birleştiklerini bilen bir insan insanlık ailesinin bir üyesi olmaya adım atmış sayılır. Bu, dünyada “akl-i selim”le⁴⁹⁴ yaşamının ilk şartıdır. Akl-i selim” tabiri Kur'an'da kullanıldığı şekliyle, bütün melekeleriyle işleyen akıldır. Dolayısıyla zihnî ve bedenî (düşünce-ahlâk) mükemmelliği ifade etmektedir. Kur'an'da “akl” bağlantı kurmayı ifade eden teknik bir kavram olup bütün insanlarda ortak özelliktir; dolayısıyla “asgarî” bir seviyeyi ifade eder. İnsanın sağlam bağlantı kurabilmesi için aklın gayb ve şehadet âlemiyle ilgili türevlerini de devreye sokabilmesi gerekir. Aksi durumda insanlar arasında ideolojik bir birliktelik oluşturma zorunluluğu ortaya çıkar. İhdas edilecek her bir birleştirici unsur, kendi içinde ayrımcılığı beraberinde getirir. Bu açıdan bakılınca, insanın yaratılışını kabul eden görüş ilâhî görüş, bunun dışındaki görüşler beşerî görüşlerdir. Beşerî görüş ifası burada mutlak manada insana ait anlamında değil, insanın varlık kökünden uzak düşmesi anlamında kullanılmıştır.⁴⁹⁵

2.1.6. İnsanın Yaratılışı Hakkındaki Görüşün Bilgiye Kattığı Değer

İnsanın varlığı ve mahiyetiyle ilgili görüşler üç esasta toplanabilir: İnsanı sadece bedenden ibaret gören anlayış, bedene önem vermekle beraber ruhunu öne çıkaran anlayış ve ruh-beden beraberliğini savunan anlayış.⁴⁹⁶ Hangisi öne çıkarılırsa çıkarılsın, insanın manevi arka plana sahip olduğu hususu ortak bir anlayıştır. İnsanı sadece bedenden ibaret gören anlayış da ruhunun bedenle ilişkisini kabul etmekte; ancak bunu beynin fonksiyonlarına bağlamaktadır. Burada ifade edilen her bir insan anlayışı, ilke olarak yaratılışı kabul etmektedir. Bu nokta İslam'ın insan anlayışının nirengi noktasıdır. İslam insana dair temel esasların/bilgilerin bilimselleşmesine, diğer

⁴⁹⁴ Bkz. Tahâ, 20/54, 128) lüb, (Bakara, 2/164, 171, 179;Yusûf: 12/111; Ra'd 13/19) basar,(Âl-i İmrân: 3/13; Ahkaf: 46/26) fuad(İsrâ, 17/36, Mü'minûn, 23/78) ve kalb (A'raf, 7/179; Hac, 22/46) gibi ifadeler akl-i selimin unsurlarındandır. Akıl bu sıfatlarından soyutlandığı ölçüde sekülerize olur. Aklın sadece “tutarlılık” seviyesine indirgenmesi sekülerleşmede nihaî noktayı ifade eder.(Bakara, 2/13, 171)

⁴⁹⁵ Bkz. eş-Şûrâ: 42/46; el-Câsiye, 45/23

⁴⁹⁶ Muhit Mert, *İnsan Nedir?* 1. Basım, Ankara Okulu Yayınları, Ankara Ekim 2004, 19.

anlamıyla beşerîleşmesine izin vermez. İnsana ilâhî arka planı hatırlatması bakımından ilk nazil olan Alak Süresi'nin ilk âyetleri önem taşımaktadır. “Seni yaratan Rabbinin adıyla oku. O, insanı alaktan yarattı. Oku. Senin Rabbin çok kerem sahibidir, ki o kalemle yazmayı öğretti. O, insana bilmediğini öğretti. İnsan kendisini müstağni görerek kesinlikle tuğyana düşer. Halbuki dönüş Rabbinedir.” Bu ayet insanı yaratılışını kavramaya çağırmaktadır. Nizam içerisindeki evreni doğru okuyarak ve anlayarak yaratılışının ilâhî çizgiye taşınmasını istemektedir.

İnsan, ilk bakışta kendini beşerî alan içinde tasavvur etme eğilimindedir. Herkesin bir anne babadan dünyaya geldiğini gören insan, genelleme yaparak insanı tabiatın bir ürünü veya uzantısı olarak görebilir. Ancak konuya daha yakından baktığında işin gerçeğine, diğer ifadeyle ilâhî alana geçiş yapabilir. İnsan belli bir yaştan sonra etrafını gözlemleyebilir ve bu yolla bazı bilgiler elde edebilir. Ama hayatının ilk yıllarını hatırlamaz, dolayısıyla etrafını da tahlil edemez. İnsanın kendini hatırlamaya başladığı yaş aynı zamanda etrafını tahlil etmeye başladığı yaştır. Buradan da anlaşıldığı gibi insanın kendini bilme tarzıyla evreni bilme tarzı aynı minval üzeredir. Âyet insanın kendini müstağni gördüğünü belirtirken, ilâhî alana geçememe, kendini kendi fiziki sınırları içinde algılama tehlikesine dikkat çekmektedir. Kur'an, öncelikli olarak insanı kendi beşerî varlığını tahlil etmeye çağırmakta, ardından da bunu nasıl yapacağını göstermektedir.

Müslüman olma çizgisine ulaşamamış, bu noktaya gelememiş bir zihin kendisi, hayatının anlamı ve asıl gayesi ve etrafı ile ilgili sağlıklı kategoriler geliştiremez. Bu açıdan Arapların ilk vahiy karşısında olumsuz tavırları, beşerî açıdan “mantıklı”dır. Yani insanla ilgili ihdas edilmiş olan temel anlayış toplumda “barış”a dayalı ortak bir algı oluşturmuştu. Bundan dolayı insanla ilgili yeni idrak tarzının sunulması, toplumda “karmaşaya” sebep oldu. Bunu, vahyedilmiş bilginin kargaşanın kaynağı olduğu şeklinde anlamamak gerekir. Buradaki temel nokta, insanın vahyî idrak dönüşümünün, toplum ve evren anlayışında da dönüşümü beraberinde getirmiş olmasıdır. İlk dönemlerde, sosyal açıdan toplumun ileri gelenlerinin daha muannid davranışları bunu göstermektedir. Toplumun ileri gelen grubu her zaman dönemin hâkim bilgi anlayışını en iyi temsil eden gruptur. Bu açıdan insanın alanına giren her türlü sorunlar ve çözümler, insanın kimlik tanımlamasından geçmektedir. Potansiyel olarak, bünyesinde

büyük problemler taşıyan hususlar aynı zamanda kalıcı çözümlerin de kaynağıdır. Alak Suresi'nin ilk âyetleri insanı beşerî alanını aşmaya çağıran ilk ilâhî hitaptır.

İnsan âyette zikredilen yaratmanın, Allah'ın adının, alakın, kalemle öğretmenin, insanın bilmediğinin Allah'tan öğretilmiş olma hususunun delalet sınırlarını tam olarak idrak edemese de, yine insanın beşerî alanın ötesinde bir gerçekliğe sahip olduğunu anlar. Âyetlerde, tabiattaki maddi hususlarla gaybî hususlar bir arada verilmektedir. Maddi ve gaybî hususların insan tarafından ilişkilendirilmesi başlı başına ilim mevzuunu ortaya çıkarmaktadır. Hem alâk hem yaratma; hem kalem hem öğrenme; hem okuma-kavrama hem “ism-i ilâh” bir arada insanın idrakine sunulmaktadır.

Burada mutlak manada ilâhî alanla beşerî alan arasında ontolojik ayırım yapılmamakta, ancak insanın sadece tabiata bağlı olarak kurduğu kapalı ilişkilendirme zımnen beşerî olarak adlandırılmaktadır. İnsan ontolojik anlamıyla yeni bir durumla karşılaşmıyor, sadece uzak düştüğü, var olan ancak kendisi açısından yeni bir idrak tarzı ile karşılaşmış olmaktadır. Ayrıca idrak sahibi olan müslümanlarla idrak sahibi olmayanlar arasındaki sosyal tartışmalar ve ilişkiler beşerîlikten ilâhîliğe uzanan çizgide “ara beşerî aşamalar”ın ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bir Arap müşriğinin ilâhî hitabı duymadan önceki haliyle duyduktan sonraki hali aynı değildir. Hiçbir insan bu ara aşamalarda sürekli olarak kalamaz. Kur'an'ın ifadesiyle; ya daha azgınlaşacak, ya da akl-i selimin emrine girecektir. Vahyin özellikle ilk döneminin Kur'an'da ele alınış tarzı, beşerîlikle ilâhîlik arasındaki ilişki ve dönüşüm hakkında önemli hareket noktaları sağlamaktadır.⁴⁹⁷

“Onlar arasında ümmiler vardır ki, Kitabı bilmezler. Bütün bildikleri esası olmayan bazı tasavvurlardan ibarettir ve onlar sadece zannederler”⁴⁹⁸ âyeti kısmen beşerî bilgi ile ilâhî/gerçek bilgi arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Bilgisiz veya yanlış bilgiye sahip olanlar şeklinde isimlendirilebilecek kişiler, kendi indî kanaatlerini gerçek bilgi olarak algılayabilmektedirler. Oysa gerçek onların zannettikleri gibi değildir.

Gerçek bilgi ile gerçek zannedilen bilginin ayırt edilmesi zordur; sadece Kur'anî hidâyetle bu ayırım yapılabilir. Vahye dayanan doğru bilgi ile aynı konudaki

⁴⁹⁷ Muhsin Demirci, *Vahiy Gertçeği*, M. Ü. İ. F. Y. İstanbul 1996, 77

⁴⁹⁸ Bkz. el-Bakara: 2/78

“emaninin” insandaki etkileri vahiy ve tecrübenin önemli bir problemidir.⁴⁹⁹ Yani bir insan Allah’ı tanıdığı gibi başka bir varlığı tanıyabilir mi? Diğer bir ifadeyle, bir müslümanın Allah’ı bilme tarzı ile müslüman olmayanların kendi ilâhlarını bilme tarzları aynı minvalde olabilir mi? Bu konular doğrudan konumuzla ilgili değildir. Ancak konumuz açısından, Allah’ı bilmenin özel bir tanıma olduğunu, diğer insanların ilâhlarını bilme tarzlarından farklı olduğunu belirtmeliyiz. Burada asıl işaret etmek istenen, gerçek ilâhî bilgi ile ilâhî olarak addedilen bilginin aynı nitelikte olmadığıdır. Beşerî bilgiler, bir takım amaçlara binaen ilâhî bilgiler şeklinde algılanabilir veya insanların böyle algılamaları için uygun kavramsal dönüşüm yapılabilir. Ancak bu kabul edilebilir değildir.

Muhtemelen “imân” ile “inanç” farklılaşması buradan başlamaktadır. Kanaatimizce itikadî alanda beşerîleşme/sapma bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu konu, bir yönüyle insanın doğal haliyle aşması mümkün olmayan “düalite” problemine dayanmaktadır. İmânın idrakinde ilâhî yönle beşerî yönden hangisinin öne çıkarılması gerekir? Bu tartışma Ehl-i Sünnet ile Mu’tezile arasında tartışılan irade-hürriyet konusuna götürür. Aslında imanda her iki unsurun sağlıklı buluşma hali söz konusudur. Ancak bu hal sürekli olarak değişme/dalgalanma halindedir. Temsili anlatımla imân “saklanması” gereken statik-ontolojik bir yapı olmaktan daha çok, “korunma”sı gereken “epistemolojik” bir yapıdır. Temel mesele şudur: Hurafenin doğruluğuna inanan bir insanın vicdanında hurafenin etkisi hakikatin etkisiyle aynı olabilir mi? İmân ile inanç formel açıdan aynı olduğundan, insan aralarındaki farkı idrak edemez. Bu fark sadece vahyî vicdan-vahyin ışığını almış benlikle ayırt edilebilir

Kur’an insan yaratılmadan önce Allah’ın meleklerle “Ben yeryüzünde halife yaratacağım ...” dediğini bildirmektedir.⁵⁰⁰ Bunun nasıl gerçekleştiği ayrı bir mesele olup konumuzun özüyle ilişkili değildir. Âyet insanın alelade bir şekilde değil, ilâhî bir plana ve amaca binaen yaratıldığını ortaya koymaktadır.

Allah bunu meleklerle ilk söylediğinde meleklerin farklı değerlendirmeleri, ilâhî gayeyi anlayamamaları anlamında “beşerî” bir itiraz olarak görülebilir. Dolayısıyla insanda, beşerî anlamlandırmaya açık kapı bulunmaktadır. İnsana dair bilimsel teorilerin

⁴⁹⁹ Bkz. Yûsuf 12/106; Bakara 2/137

⁵⁰⁰ Bkz. el-Bakara: 2/30

ortaya çıkışı bu noktaya dayanmaktadır. İnsan etrafındaki şahadet âlemini yaratıcı anlayıştan bağımsız düşündüğünde beşerî anlayışlara gidebilir. Hümeze Süresi'nde bildirilen; insanları çekiştirme, alay etme, ihtirasça mal toplama gibi olumsuz davranışların arkasında insana dair beşerî idrak yatmaktadır. Eğer insan ilâhî yaratılış arka planını bilirse, bu tür davranışları içselleştiremez. Diğer bir ifadeyle, insanın gözlemlenebilen davranışları ancak ilâhî arka plan ile değer kazanabilmektedir. İnsanın ilâhî arka plana sahip olduğunu kabul etmeyen biri bu davranışları olumsuz birer davranış olarak göremez.⁵⁰¹

İslamdaki muhtevasıyla haram ve helal fikri insanın ilâhî arka plana sahip olmasının idrak edilmesiyle anlaşılabilir. Bu açıdan haram ve helal bizzat fiilin değil, failin vasfından ortaya çıkmaktadır.⁵⁰² İnsanın ilâhî arka plana sahip olduğunu anlayamayan, haramı ve helâlî anlayamaz. Bu açıdan İslamdaki haram ve helal anlayışı dünyayı ve hayatı beşerîlikten çıkarıp ilâhî alana taşımanın başlangıç çizgisini oluşturmaktadır.

Davranışların haram ve helal oluşu fikhın bir meselesi iken, haram ve helalin bizzat kendisi kelâmın bir meselesidir. İnsan bir davranışı mukaddes saydığı halde iradî sebeplerden dolayı yerine getirmemesi, bizzat mukaddes saymamakla aynı değildir. Kur'an'da ahiret ile ilişkilendirilmeyen hiçbir sosyal davranış yoktur. İnsanın ahiret anlayışından tecrit ettiği davranışlar ve bu davranışlara dair bilgiler beşerî niteliktedir. Bu açıdan sadece gözlem yoluyla bir davranışın ilâhî nitelikte mi yoksa beşerî nitelikte mi olduğu tespit edilemez. Ayrıca bir bilgi ve bu bilgiye dayalı davranış beşerî olabilir. Ancak beşerîliğin ve ilâhîliğin mutlak manada bir arada olması mümkün değildir. Diğer bir anlatımla, şu bilgi beşerî bir bilgidir denebilir. Ancak şu bilgi hem beşerî hem ilâhîdir denemez. Dilsel bir ifade olarak söylene bile, realitede karşılığı bulunamaz.

Kur'an davranışları beşerîlikten çıkarıp ilâhîliğe taşımanın yolunu gösterdiği gibi, düşünceyi de beşerîlikten ilâhîliğe taşımanın yolunu göstermektedir. Kur'an bütün sosyal davranışları ahiret anlayışına, sevap ve günaha bağlayarak, düşünceyi de imana bağlayarak ilâhî alana taşımaktadır.⁵⁰³

⁵⁰¹ Bkz. el-Bakara: 2/261; el-En'âm: 6/160

⁵⁰² Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 247-249

⁵⁰³ Bkz. Âl-i İmrân: 3/103

Düşüncenin ilâhî alana taşınmasından bahsetmek için düşüncenin unsurlarını bilmek gerekmektedir. Düşünce sadece reel bir faaliyet olarak anlaşılmamalıdır. Yoğunluk farkının olmadığı bir sistem düşünce üretemez. Bunun için hayal, tasarım, imge gibi bütün beşerî unsurlar düşüncenin elemanlarıdır. Düşünme melekesinin kendisi beşerî bir fiildir. İnanmayan insan olabilir; ancak düşünmeyen bir insan tasavvur edilemez.

Hız. Peygamber (s.a.v) Allah'ın zatını düşünmeyi yasaklamakta, sıfatlarını ise ibret için düşünmeyi tavsiye etmektedir.⁵⁰⁴ Düşünce çeşitliliğinden bahsedilebilir, ancak iman çeşitliliğinden bahsedilemez. Bunun için Allah'ın zâtı düşüncenin konusu değildir. Mümkün varlıklar düşüncenin konusudur. Allah'ın sıfatları arasında farklılıklar olduğundan düşünmenin konusu olmaktadır. Tabiattaki bir hadise, Allah'ın sadece bir sıfatına binaen anlaşılmaya çalışılırsa doğru anlaşılamayabilir. Belki de Allah'ın diğer sıfatlarını da hesaba katmak gerekir. Bundan dolayı tabiattaki bir olayın herkes tarafından farklı derinlikte kavranması imkân dâhilindedir.⁵⁰⁵ Âlem yaratılan olması itibarıyla Allah'ın (c.c) sıfatlarıyla ilgilidir. Bu açıdan âlemin bilime taalluk eden tarafı vardır. Yaratılış fikri içinde bilimsel teorilere yer açılabilir. Ehl-i Sünnete göre “Yaratma” fiili Allah'a/zatına ait olduğundan bilimin konusu değildir.

2.1.7. Bir Kimlik Olarak Mü'min Olmak

Düşüncenin beşerîlikten ilâhîliğe irtifa etmesinin hareket noktası Kur'an'daki şekliyle imandır. Ahiret inancından bağımsız bir davranış ilâhî nitelikli olmadığı gibi, imandan bağımsız bir düşünce de ilâhî nitelikte olamaz. Mü'min olan kişi dünyayı ve hayatı ilâhî seviyeye yükseltmiş sayılır. Ancak, insan sadece düşünerek ilâhî alana geçiş yapamaz. Düşünmekle iman çizgisine ulaşır, oradan da ilâhî alana geçişi sağlayabilir. Düşünme fiilinin imanla aynı kabul edilmesi imanın beşerîleşmesine kapı açar. Tasavvufta söylenen “tatmayan bilmez” sözü bir anlamda iman için de geçerlidir.

Mü'min olmayan, ontolojik güvenin ne olduğunu bilemez. İman ile düşünce arasındaki çizgi belirgindir. Ancak mü'min olmayan bu çizgiyi ayırt edemez; Kur'an'da anlatılan tarihi hakikatleri esatir, uzanamadığı yerleri tanımlanamaz olarak görme

⁵⁰⁴ Bkz. İhlâs 112/1-5; En'âm 6/103; Şûrâ 42/11

⁵⁰⁵ İmam Matûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60-64)

eğilimindedir.⁵⁰⁶ Velid b. Muğire ile alakalı olduğu rivâyet edilen Müddessir Suresi'ndeki hususlar, düşünme ile iman arasındaki keskin sınırı ortaya koymaktadır. Müğire imana, yani ilâhî alana çok yaklaşmış olmasına rağmen, yine beşerî alanda kalmıştır.⁵⁰⁷ Aynı şekilde Al-i İmran Süresindeki “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-i selim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır.” Âyetler, iman ile düşünce arasındaki ilişkiyi ve farkı ortaya koymaktadır. Kur'an düşünceyi imana götüren bir araç olarak tanıtmaktadır.⁵⁰⁸

Enam Suresi'nin 104.âyetinde “ Doğrusu rabbinizden size besair gelmiştir. Artık her kim hakikati görmek isterse kendine iyilik etmiş olur. Her kim de bunu görmezden gelirse kendine kötülük etmiş olur. Ben sizi ille de imana getirmekle görevli değilim.” buyrulmaktadır. Âyette zikredilen besair deliller demektir. Deliller düşünmenin hareketini ve yönünü sağlayan unsurlardır. İnsan beşerî planda delilleri iyi anlarsa imana geçiş yapabilir. Bu yüzden Kur'an bu âyette imanı insana nispet etmektedir.⁵⁰⁹

Nahl Süresinin 91. ve 92. âyetlerinde bir davranışta ilâhî olanla beşerî olanın bir arada bulunma tarzına iyi bir örnektir. Âyette Allah adına yapılan ahdin yerine getirilmesi istenmekte, sayısal çoğunluğa ve ekonomik güce dayanarak yeminlerin fesad unsuru olarak kullanılması yasaklanmaktadır. Bu ayette yemin Allah'a (c.c) karşı yapılan bir ahit olarak tanıtılmaktadır. İlâhî nitelikli bir davranışın temel dayanağına işaret edilmektedir. Bir fiilin ilâhî hitap kapsamına girmesi için Allah adına yapılan yemin yeterli görülmektedir. Münafığın şekli yemini yemin kapsamına girmektedir. Dolayısıyla insana ait davranışın mutlak manada ilâhî olması beklenemez/zaten mümkün de değildir. Önemli olan Allah'ın (c.c) bir davranışa “değer” biçmiş olmasıdır. Sosyal meselelerde şahitlik müessesesi hukuki zemini sağlamlaştırmaya yönelik bir düzenlemedir. Şahitsiz yemin bu dünyada hukuki sonuç doğurmasa bile, mutlak manada uhrevi müeyyideyi doğurur. İnsanın mutlak manada haklı veya haksız oluşu doğrudan şahitlik müessesesiyle ilişkilendirilemez. Fakat fıkıhtaki şekliyle şahitlik müessesesi sosyal davranışa ilâhî nitelik katmaktadır.⁵¹⁰ İnsan yalan şahitlik yüzünden “haksız”

⁵⁰⁶ Bkz. en-Nahl: 16/24; el-Furkan, 25/5; E. Boutroux, Çağdaş Felsefede İlim ve Din, 50

⁵⁰⁷ Bkz. Müddessir, 74/11-25

⁵⁰⁸ Bkz. Âl-i İmrân: 3/190

⁵⁰⁹ Yazır, *Hak Dini*, III, 2018-2019

⁵¹⁰ Bkz. el-Bakara: 2/283;el-Mâide: 5/106-108.

duruma düşse de bu duruma rıza göstermesi gerekir. Aksi durumda Allah indinde kendisi haksız duruma düşer.

Nahl Süresinin 91 ve 92. ayetlerinde vurgulanan ikinci önemli husus, çoğunluğa dayalı beşerî gücün mutlak manada hak doğurmadığıdır. Kur'an insanların sosyal pozisyonlarını güce transfer ederek hak elde etmelerini meşru görmemektedir. Hak bizzat Allah'tandır. Allah'ın insana verdiği hak başlı başına ilâhî bir meseledir. Bu hakka karşı sosyal baskıyı kullanmak beşere karşı bir fiil olsa bile, Kur'an Allah'a karşı yapılan hak ihlali olarak adlandırmakta ve bu hak ihlali yapan toplumu bundan sorumlu tutmaktadır. Fıkıh kamu hakkını/kamunun tasarrufundaki eylemleri "hakkullah" olarak vasıflandırmaktadır.⁵¹¹

Beşerî olan durumla ilâhî olanın bir arada oluşuna diğer bir örnek de annesinin bebekken Musa'yı (a.s) Nil Nehri'ne bırakmış olmasıdır.⁵¹² Olayın sonuçlarını Kur'an'dan öğrendiğimizden dolayı, olayın beşerî tarafı, yani olayın herkes tarafından gözlemlenebilen yanı bize çok anlamlı gelmektedir. Ancak annesine ilham verildiğini ve sonraki aşamaları bilmeyen biri için, kundaktaki bebeğin Nil'e bırakılması hiç de anlaşılır değildir. Annesi çocuğunu Nil'e bırakırken yaşananların hepsini bilmek mümkün değildir. Ama buna şahit olanların, en azından bazılarının buna engel olmak istediklerini tahmin edebiliriz. Beşerî ölçülerde "havada duran" bir mesele olarak görülen bu olayda, ilâhî vahiyle her şey yerine oturmaktadır. Bu açıdan "huzursuzluğun" kaynağı, insanın afak ve enfustaki olayları tam olarak yerli yerine oturtamamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü afak ve enfustaki olayları arka planlarıyla kavrayamadığından zihnin sorun olarak algıladıklarına cevap olamamaktadır.⁵¹³

Kehf Suresi'nde anlatılan Hz. Musa-"Hızır" kıssası düşünce ile iman arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bir diğer misaldir. Hızır'ın yaptıklarına beşerî çerçevede karşı çıkılmış, yapılanların arkasındaki gerekçeler anlatılınca da yapılanlar itiraz konusu olmaktan çıkmıştır.

Bu kıssada esas konumuzu ilgilendiren, bir olay karşısında alternatif durumların tasarlanabilir olmasıdır. Bir tabîî olayın insan idrakinde tutarlı ve bütüncül bir tasavvur oluşturması alternatifsiz olduğu anlamına gelmez. Beşerî olarak isimlendirilebilecek her

⁵¹¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 161.

⁵¹² Bkz. el-Kasas, 28/7

⁵¹³ Bkz. el-Kehf 18/60-82

bir alternatif, ilâhî bilginin kapsamındadır. Meşru emretme yetkisine sahip birinin emrini yerine getiren kişi görevini yapmış olur; ancak gerçek fail emredendir. Aynı durum tekvinî iradede de geçerlidir. Tekvîn “kadîm” sıfat olduğundan hâdis olan mükevvenden ayırır; dolayısıyla tekvîn beşerî/aklî sınır kabul etmez.⁵¹⁴

Kur’an’da kullanılan nur ve zulumat ifadeleri kısmen konumuzla ilgilidir. Kur’an nur ifadesini tekil kullanarak hak ve gerçeğin tek oluşuna, diğer ifadeyle ilâhîliğine vurgu yaparken, karanlık ifadesini çoğul kullanarak batılın çokluğuna, çeşitliliğine/beşerîliğine işaret etmektedir.⁵¹⁵ Çoğul ve alternatifli olan düşüncenin, yani beşerî olanın konusuna girer. İyiliğin Allah’tan, kötülüğün insanın kendisinden sayılmasında buna işaret vardır.⁵¹⁶

Bazı Arap müşrikleri hayatı dünya hayatından ibaret sayıyorlardı. Bu inançları vahyi anlamalarını engelliyordu. Bu Araparda düşünce bir faaliyet olarak vardı; ancak yanlış işletiliyordu. Bundan dolayı Kur’an’ın tefekkür emri mutlak manada düşünmeyi değil, ilâhî amaca/doğruya yönelik olan düşünmeyi ifade etmektedir. İmana götürmeyen düşünce beşerî sınırların dışına çıkamamış, bilimsel aşamaya takılmış düşüncedir.

Kur’an’da insanla ilgili bütün tanımlamaları iki alanla ilişkili olarak görmek gerekir. İnsanın melekî ve şeytanî yönü yaratılışının menşei değil, varlığının birer sıfatıdır. Şeytanî yönün faaliyet alanı şehadet âlemdir. Yani Şeytan insanı şehadet âleminde etkilemeye çalışmaktadır. Bu âlemde yanlış düşünmesine yol açacak zahiri argümanları önüne koymaktadır. Şeytan’ın iman alanında mutlak etkinliği yoktur. Ancak düşünme biçimini yönlendirerek imana etki edebilmektedir.⁵¹⁷

Mü’min olma sorumluluğunu ortadan kaldıracak derecedeki temyiz gücünün azlığı, küfür durumunu ortadan kaldırmaktadır. Akılsız bir insan küfürle vasıflanamaz. İnsan düşünme alanıyla ilgili bir hususu imanın konusu haline getirirse, bu durum bir kilitlenmeye yol açabilir. Bu, dinin tam anlamıyla beşerîleşmesinin bir ifadesidir. Bu durumda iman dogmatik bir nitelik kazanabilir. “Dogma” düşünce alanında ihdas edilen

⁵¹⁴ Frithjof Schuon, *Manevi Perspektifler*, (1. Baskı), (Trc. Nebi Mehdiye), İnsan Yay., İstanbul 2013, 149-150.

⁵¹⁵ Bkz. el-Mâide: 5/15; İbrahim: 14/1; eş-Şûrâ: 42/52; ez-Zümer: 39/22; en-Nûr: 24/35, 40; el-Furkan, 25/61; el-En’âm: 6/1, 93, 122; el-Bakara: 2/257; el-Enbiyâ: 21/87; Yâsîn: 36/37

⁵¹⁶ Bkz. en-Nisâ: 4/79

⁵¹⁷ Bkz. el-Bakara: 2/208; el-Mâide: 5/90-91; el-İsrâ: 17/53, 61, 64; el-A’raf: 7/27; el-Mücadele: 58/19; en-Nisâ: 4/117-121; en-Nahl: 16/68-100; Hicr: 15/28-43.

görece “iman”dır. İman Allah’a delalet eder, dogma ise “nassa” delalet eder. Nass vahye delâlet edip etmeme bakımından müşterek klafızdır. Her nass vahye dayanmayabilir.⁵¹⁸

Kur’an insana tefekkür yoluyla gayb âlemine açılmanın yollarını göstermektedir. İnsan sadece insiyaki düşünceyle tabiata bakarsa ileri seviyeye ulaşamaz. Evrenin gaybî cephesi evrenin geçmiş ve geleceğine mütealliktir. Kur’an evrenin yoktan yaratıldığını bildirmektedir.⁵¹⁹ Yaratılış fikri her konuda olduğu gibi evren konusunda da önemlidir. Evrenin yaratılmış olması, varlıkları özellikleri açısından düşüncenin konusu yapmaktadır. Varlıklar arasında farklılıklar olduğundan, varlıklar arasında bilimsel ilişkiler kurulabilmektedir. Ancak yaratılmış olmasının kendisi bir iman meselesidir.

Şems Suresi insana, kendi varlığı ile tabiat arasında gaybî ilişki kurmasına kapı açmaktadır. Dış gözlemlerle sıradan tabiat olayları olarak gözlemlenen olaylar, ilâhî arka planlarıyla insanın dikkatine sunulmaktadır. Burada konu imandan daha çok düşünceye atıf yapmaktadır. Surenin sonunda Semud milletinin helak edilmesinin sebeplerine işaret edilmektedir. İnsan, tabiat ve tarih birbiriyle iç içe ilişkili olarak insanların nazarlarına sunulmaktadır.

İnsan bu üç unsur arasında düşünce yoluyla bilimsel alaka kuramaz. Kur’an iman açısından bir arada bulunabilecek unsurları düşünce alanına çekmekle, insana gayb âlemine geçiş yolunu açmaktadır. Aynı şekilde Fecr Suresinde, fecr, hac geceleri, varlık âlemi, gece ve Allah bir arada insanların idrakine sunulmakta, düşünme ile gaybî alana geçiş istenmektedir. Hiçbir beşerî tasarım bu unsurları sistematik bir bütünlük içinde ele alamaz. Tarık ve İnfitar Süresi’nde gökyüzü, insan ve kıyamet bir arada yine insanın nazarına sunulmakta, zihnî düşüncenin dar determinist yapısından ileriye geçmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Kur’ân, tabiatın ve olayların determinist sisteme göre değil, tekvinî emre göre işlediğini bildirmektedir. Dolayısıyla tabiatla her zaman “benzer” durumların aynı sonuçlarla sonuçlanmasını beklememek gerekir. Sünnetullahı “dar manada” bilimsel/beşerî yasalar olarak anlamamak gerekir.⁵²⁰

⁵¹⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 362.

⁵¹⁹ Bkz. Bakara 2/117, Nahl: 16/40, En’am 6 /101, Zariyat, 51/47.

⁵²⁰ Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, 2. Baskı, Fecr Yay. İstanbul Şubat 1999, 65-72.

Kur'an Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğunu bildirmekte,⁵²¹ bunun yanında “Melekler ve Ruh, oraya miktarı ellibin yıl olan bir günde yükselip çıkar” buyurmaktadır.⁵²² Bu mutlak manada zaman ve mekânın bilimsel tasarımının dışında tasavvur edilmesinin gerekliliğine atıf yapmaktadır. Allah'ın yüceliği ve evrenin muazzam büyüklüğü bir arada verilmektedir. Düşünebilmenin alt ve üst sınırları verilmekte, şehadetten gayba geçişin kapısı açılmaktadır. Yağmurun yağması, meyve bahçeleri, yeryüzünün yeşillenmesi, gemilerin denizlerdeki seyri, hayvanlar âlemindeki mükemmellik gibi hususlar hem bilimin hem gaybın alanına giren hususlardır. İnsan bunlardan hem pratik sonuçlar hem teorik esaslar çıkarabilmektedir.

“Yemin olsun ki onlara: Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı emri altında tutan kimdir?” diye sorsan, mutlaka “Allah” derler. O halde nasıl haktan çevrilip döndürülüyorlar?”, “Onlara gökten su indirip onunla ölümünün ardından yeryüzünü canlandıran kimdir? dersin, mutlaka Allah derler. De ki: O zaman hamd da Allah'a mahsustur. Fakat onların çoğu düşünmezler.”⁵²³ âyetlerinde ilâhî hitap karşısında insanların beşerî telakkileri öne çıkarmış olmaları eleştirilmekte, doğru idrak için düşünce fiilinin tamamlanamadığı belirtilmektedir.

İnsanlar bazen Allah'ın evren olayları üzerinde hâkimiyet sahibi olduğunu kabul etseler bile, kendi hayatlarına hâkim olmasını ya istememekte, ya da bu meseleyi anlayamamaktadırlar. İnsanların temel amaçları hayatlarını beşerîleştirmek ise, sadece evren idaresinin Allah'a ait olduğunu kabul etmek, onlar açısından problem teşkil etmeyebilir. İnsan, hayatının beşerî cephesini iptal etmemek şartıyla dinî hayata toleranslı davranması bu anlama gelmektedir. Bu anlayış tam bir beşerîleşme sürecinin bir aşamasına işaret etmektedir. Kur'an bu davranışı mantıkî tutarsızlıkla suçladığına göre, işaret edilen mantıkî tutarsızlığı kavramak gerekir.

Eğer bir din algısı hayatın dinamikleriyle ters düşüyorsa prensip olarak iki durum söz konusu olabilir: Söz konusu din gerçek bir din değildir, dolayısıyla hayatın gerçekleriyle uyuşamamaktadır. İkinci söylenebilecek husus, din doğru olmakla beraber hayatın, üzerinde yükseldiği temel yapı rasyonel olmadığı halde, rasyonel olarak zannedilmektedir. Her iki durumda dini hayata şartlı evet denmesinin mantıkî bir

⁵²¹ Bkz. Kaf, 50/16

⁵²² Bkz. el-Meâric, 70/4; es-Secde: 32/5

⁵²³ Bkz. Ankebût: 29/61, 63

dayanağı yoktur. Bu noktada dinî hayatı tamamen marjinal görmenin kendi içinde tutarlılığı vardır. Bu noktada din hayatın gerçeklerine uymadığından bertaraf edilmelidir denebilir. Ama dinî hayata sözde şartlı meşruiyetin tanınması büyük bir çelişkidir. Burada belirtilmesi gerekli olan husus, söz konusu çelişkinin tek boyutlu olmadığıdır. Gökleri ve yeri yaratanın, gökten su indirip yeryüzünü imar edenin Allah olduğu ancak vahiyle bilinebilir. Vahiy olmadan bu husus tam olarak anlaşılamaz. Eğer Allah'ın yaratıcı olduğu, evrenin tedbiratını sağladığı biliniyorsa, vahiy bilgisinin meşruluğunu kabul etmek gerekir. Vahyin meşruluğu kabul edildikten sonra, insanın vahyî bilgileri kendince sınıflamaya tabi tutması mantıklı olamaz. İnsanın, ben vahyin şu kısmına uyarım ama şunlara uymam demesi meşru değildir.

Bir diğer husus, bu anlayış putları Allah yanında aracı olarak gören bir zihnin yansıması olabilir. Yani Allah vardır, ancak putlar Allah'a yaklaştıran unsurlardır şeklindeki yanlış inançtır. Böyle bir zihin rahatlıkla Allah göklerin ve yerin yaratıcısıdır, evrenin idaresi de ona aittir; ancak insanın hayatı putlar aracılığıyla Allah'la ilişkilidir diyebilir.

Bizzat vahye ait bir husus delilsiz olarak beşerî yoruma tabi tutulursa bu tam bir beşerîleşmedir.⁵²⁴ Çünkü bu davranış nassı/vahyi “ibtal” etmektedir. Allah'a (c.c) inanmak kısmen bilimsel düşüncenin kapsamında bir konudur. Yani vahiy olmadan da insanın Allah'a (c.c) inanabileceğini prensipte bazı mezhepler kabul etmişlerdir. Ancak vahiy olmadan bu inancın tamamen şirkten arındırılması zordur. Bu bakımdan vahiy dışında gelişen bilimsel nitelikli teolojik tartışmalara bu alanın bir tartışması olarak bakılabilir. Mükevvenden hareketle düşünceyle ortaya çıkan “imân” beşerîdir; ancak ilâhî hidayetle gerçek imân haline gelir.⁵²⁵ İman insanla ilgili olduğundan içinde beşerî unsurları barındırabilir. Yani insan genel kural olarak, imanın düşünce zeminini bir anda kazanamadığı gibi, bir anda da kaybetmez. Önemli olan, beşerî sebeplere dayalı bu unsurların epistemolojik bakımdan kontrol altında tutulmasıdır.⁵²⁶

Düşünce beşerî bir alandır; ancak imanın altyapısıdır. Bu açıdan düşüncenin teşekkül süreci sağlam temellere dayanılarak oluşturulmalıdır. Düşünce zeminini kaybetmiş iman havada asılı kalmış bir iman olup, müsemmasına uygun olamaz.

⁵²⁴ Sülün, *Kur'ân'ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, 66.

⁵²⁵ İmam Eş'ârî, *Lum'a*, 39.

⁵²⁶ Sülün, *Kur'ân'ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, 66-67.

İmanda beşerîleşmenin kendi içinde aşamaları vardır. Vahyedilmiş bilgiyi düşüncenin bir unsuru olmaktan çıkarmak beşerîleşmenin ilk başlangıç noktasıdır. Bu, beşere ait düşüncenin yapısal olarak bozulmaya başlamasının ilk adımıdır. Düşünce yapısal bozulmaya uğrayınca kavramsal yapı değişmeye başlar. Buna şahid olanlar başlayan sürecin mağdurlarıdır; çünkü en ciddi epistemolojik kavgayı bu kesim yaşar. İkinci nesil eğitim yoluyla yeni kavramsal çerçeveyi kabullenmiş olmalarından dolayı, zihni açıdan ilk nesil gibi problemlili değildirler. Bu kesim sürecin kurbanlarıdır denebilir. Çünkü itirazın meşruiyeti ortadan kalkmıştır. Kaybettikleri şeyi bilmekle beraber kıymetinden habersizdirler. Üçüncü nesille imandaki beşerîleşme artık sürecini tamamlamıştır. Üçüncü nesil kaybettikleri şeyin kıymetini bilmek bir yana, neyi kaybettiklerini bile bilememektedirler. Bundan dolayı bir ideolojinin veya beşerî sistemin temel taşıyıcı unsuru üçüncü nesildir. Burada İbn Haldun'un toplumsal değişim nazariyesini hatırlamak gerekir. İslam ilimlerinin teşekkül dönemi olan Tedvin Faaliyeti ihtiyacının üçüncü nesille başlamış olması, dolaylı olarak aynı konuyla ilişkilidir denebilir.⁵²⁷

Bakara Suresindeki şu âyetler beşerî şuur ile iman arasındaki farkı ve ilişkiyi ortaya koymaktadır: “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün peş peşe gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerin yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her türlü canlıyı yaymasında, rüzgarları ve yerle gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için âyetler vardır. İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinir de onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise daha fazladır. Keşke zâlimler azabı gördükleri zaman bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu önceden anlayabilselerdi. İşte o zaman, kendilerine uyulup arkalarından gidilenler, uyanlardan hızla uzaklaşırlar ve azabı görmüş, aralarındaki bağlar kopup gitmiştir. Uyanlar şöyle derler: Ah keşke bir daha dünyaya geri gitmemiz mümkün olsaydı da, şimdi onların bizden uzaklaştıkları gibi biz de onlardan uzaklaşsaydık. Böylece Allah onlara, işlerini, pişmanlık ve üzüntü kaynağı olarak gösterir ve onlar artık ateşten çıkamazlar.”⁵²⁸ Burada ferdi, sosyal ve kozmik hususlar bir arada

⁵²⁷ Şerîf, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c. 3, 184-185.

⁵²⁸ Bkz. el-Bakara: 2/164-167.

verilmiştir. Zaten müstakil kısa sürelerde bile genel olarak gaybî ve müşahede alanına ait hususlar bir arada/içkin olarak verilmektedir.

İnsanlar uyan ve uyulanlar şeklinde iki grupta ele alınmaktadır. Nasıl ki insan fert olarak düşünüyorsa toplum da düşünebilmektedir. Diğer eş deyişle toplum reel bir özelliğe sahip bir varlık olarak anlatılmaktadır. Toplumun dünya hayatındaki zan ve kanaatleri, yani beşerî telakkileri “gerçek” bilgi değildir. Dinde aslolan ferdi idrak olmakla beraber, sosyal yapı belli ölçüde insanı yönlendirmektedir. Ferdi sorumlulukla kollektif sorumluluk bir arada ele alınmaktadır.

Bu noktada siyasi ideolojilerin yönlendirici vasfına dikkat etmek gerekir. İnsan toplumun gayri meşru müeyyidesi karşısında iradesine sahip çıkmalıdır. Tek başına bu faaliyet bile ilâhî yöne doğru bir hareket sayılabilir. Yani insan ne yapacağını bilemese bile, mevcut gayr-i meşru durumdan memnun kalmaması fitratındaki olumlu bir özelliğin dışı vurumudur. İnsan içinde bulunduğu mevcut şartları bilemediğinde ne yapacağını bilemez. Ne yapacağını bilemese de, neye itiraz edeceğini bilebilmelidir. Çünkü mevcut durumla ilgili bir şeyi gereği gibi yapmak kısmen istikballe ilgili bir durumdur; dolayısıyla gaybîdir. Oysa mevcutla ilgili itiraz an ve geçmişe yönelik bir faaliyettir. Dolayısıyla şuur bakımından gayr-i meşru bir duruma itiraz etmek gereğini yapmaktan daha kolaydır. “İtiraz” edemeyen bir zihnin duruma uygun yapılacak olanı anlaması mümkün değildir. Gayba imanın mü’min olmanın bir şartı olması bu açıdan önemlidir. Çünkü geleceğe yönelik doğru fiil, geçmişe yönelik doğru itiraza bağlıdır. Geleceğe yönelik doğru davranışın içinde gayba ait bir iz vardır. Cahiliye döneminde hanif olanların müslümanlığa daha kolay geçiş yapmaları muhtemelen böyle bir zihni alt yapıdan kaynaklanmıştır.⁵²⁹

Yine bu âyetlerden şu husus ortaya çıkmaktadır denebilir: İnsan prensip olarak kendini toplum müeyyidesinden koruyabilirse de, bu genel geçer bir durum değildir. İnsanların bir kısmı bu müeyyideden çok az etkilense bile, toplum müeyyidesinin fertler üzerinde yönlendirici etkisi vardır. Toplum ilişkileri bu gerçek üzerinden anlaşılmalıdır. İnsanlar üç ana kategoride ele alınabilirler. Vahiy eksenli toplum, mutlak manada beşerî eksenli toplum ve konjoktürel şartlara göre bu iki eksen arasında gidip gelen, sürekli yön değiştiren istikrarsız toplumdur. İmân toplumdaki ağırlığı nisbetinde çekim alanı

⁵²⁹ Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 254-270.

oluşturup, toplumun şekillenmesinde merkezî rol oynar. Aynı şey tam sekülerleşmiş toplumlar için de geçerlidir. Bu açıdan tam seküler toplumlar ilk bakışta oldukça istikrarlı bir görüntü verirler. Ancak bu bir yanılmadır; çünkü yanlış üzerinde toplumun sürekli kalması düşünülemez. Bazı âlimlerin Peygamberimizin ümmetine “inanmayanları” da dâhil ettikleri göz önüne alındığında, müslüman olmayan toplumların da “aynı tür” hatalar üzerinde kalmayacakları söylenebilir. Dolayısıyla “imân” ve “seküler”lik arasında toplumsal salınımın devam ettiği söylenebilir. Bizzat bu durum “sünnetullah” ın kapsamında değerlendirilebilir.⁵³⁰

Araf Suresi 33, 34, 35.âyetlerde “De ki: Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil getirmediği bir şeyi, Allah’a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kıldı. Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar, ne de bir an ileri gidebilirler. Ey Ademoğullar. Size kendi içinizden âyetlerimi anlatacak peygamberler gelir de kim sakınır ve kendini ıslah ederse, onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir” buyurmaktadır. Bu âyetlerde Allah tahrir ve tahlilin kendisine ait olduğunu bildirmektedir. Tahrir ve tahlil ilâhî nitelikli tasarruflardır. Eğer insan bu alana müdâhil olursa beşerî olanın ilâhî olarak idrak edilmesini gerektirir. Zaten insan Allah’ın emirlerine denk emirler ihdas edemez. Ancak kendi beşerî mülâhazalarını o makama taşıyabilir. Bu bakımdan mutlak manada tahlil ve tahrir beşerî formatta sunulsa bile ilâhî niteliklidir. Hükümlerin menşei anlamında hâkimin Allah (c.c) olduğunda âlimler fikir birliği içindedirler. Hükümlerin idrak tarzı üzerine tartışmalar vardır.⁵³¹

2.1.8. Kur’an’da Toplum ve Tarih Felsefesi

Bazı ayetler, ümmetlerin siyasi iniş ve çıkışlarını ilâhî iradeye bağlamaktadır. Bu husus hem inşai hem ihbari olarak anlaşılabilir. Hangi türlü anlaşılırsa anlaşılın Kur’an’ın ruhuna aykırı düşmez. Eğer bir toplum Allah’a itaat ederse Allah o toplumu tekvinî olarak yüceltir şeklinde düşünülebilir. Bundan farklı olarak, konu “adetullah”

⁵³⁰ Özsoy, *Sünnetullah*, 178-179. Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, 30.

⁵³¹ Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 273-274.

çerçevesinde konu ele alınıp, Allah kendine itaat eden toplumların beşerî sosyal şartlarını değiştirerek onları aydınlığa çıkarır şeklinde de anlaşılabilir.⁵³²

Bir diğer husus, peygamberlere uyma ile kendini düzeltme bir arada verilmektedir. İnsanlar ilk önce peygamberlere ittiba etmelidirler. Bu ittiba aynı zamanda pratik sonuçlar doğurmalıdır. İnsanlar ve toplumlar peygambere uyduktan sonra kendilerini düzeltme yoluna girmelidirler. İnsanlar bazen beşerî telakkilerle peygamberlere uyduklarını iddia edebilirler. Cahiliye Araplarının Kâbe'nin kutsiyetini ekonomik menfaatlerine tahvil ettikleri gibi, peygambere ittiba beşerî menfaatlara tahvil edilebilir. Bu bakımdan peygambere ittibayı, peygamberin üsve-i hasene olarak kavranması şeklinde anlamak gerekir. İnsanda ve toplumda ahlâki dönüşüm yapmayan peygamber inancı beşerî nitelikte bir imandır. Böyle bir imana iman demekten daha çok “inanç” demek daha uygundur.⁵³³

Toplum mahiyet itibariyle fertten farklıdır. Bu noktada toplumun bir “ferde” uymasının anlamını iyi kavramak gerekir. İnsan kendini toplum içinde beşerî özellikleriyle ortaya koyar. Toplum sosyolojik anlamda canlı bir realitedir. Peygamber gerçek kimliğiyle bir toplumda “tecessüm” edebiliyorsa, bu toplum mükemmel bir toplumdur. Çünkü peygamberin/nübüvvetin bir toplumda tecessümü oldukça zordur. Bir anlamda toplumun zirve noktasıdır. Bir kere toplumun nitelikli/etkin çoğunluğu peygamberi kabul etmiş olmalıdır. Ayrıca bu çoğunluğun siyasi/sosyal erki elinde bulunduruyor olması gerekmektedir. Bu, meselenin siyasi yönüdür. İkinci olarak ise, peygamberin ortak bir zeminde, doğru anlaşılmış olması gerekir. Bu da meselenin “ilmî” yönüdür. İslam tarihi sürecinde, halifeler daha çok siyasi erkin, âlimler ise Sünnet'in ilmî olarak anlaşılmasının peşinde olmuşlardır. Önce nebevî bilginin tanınması şarttır. Bu aşamadan sonra korunması önem kazanır. İlk dört halife döneminde âlimlerle yönetenler arasında kurumsal ayırım yoktu. Mezhebîleşme sürecinden itibaren, prensip olarak kurucu âlimlerin siyasilerden daha etkin oldukları söylenebilir. Şiada bu iki kurum iç içe olmuştur/gelişmiştir.

Bir insan kendi ferdi sınırlarında geliştirdiği doğru/yanlış peygamber tasavvuruyla peygambere ittiba edebilir. Bu insanın yaptığıının gerçekten peygambere

⁵³² Bkz. el-Bakara: 2/117; Âl-i İmrân: 3/47, 59, 164; el-En'âm: 6/17,73; Hicr: 15/98; el-Bakara: 2/286;

⁵³³ Bkz. el-En'âm: 6/91; ez-Zümer: 39/67

uygun olup olmadığını test etme imkânı yoktur. Her bir insan kendi peygamber tasavvuruyla sünnet-i seniyyeye uyduğunu ileri sürebilir. Ancak bu insanlar bir toplumsal saikle bir araya gelip kendi tasavvurlarına dayalı sünnet-i seniyyeyi ortaya koymaya çalıştıklarında iki durum ortaya çıkar. Fertlerin sünnet-i seniyye anlayışları temel esaslarda aynı ise, nebevî ittiba toplumun olumlu özelliklerini, yani ilâhî karakterini pekiştirir. Ancak temel esaslarda birbirinden farklı nebevî ittiba anlayışları varsa, nebevî ittiba olarak idrak edilen sünnet-i seniyye toplumu “kargaşaya” sürükleyebilir. Bunun en anlamlı örneği bizzat Hz. Peygamber (s.a.v) dönemidir. Cahiliye Arapları dünyevî bakımdan normal sosyal hayatı yaşamaktaydılar.⁵³⁴ Bu açıdan sosyal, siyasi ve ilmi esasların beraberliği/insicamı olmadan peygamber toplumunda tecessüm edemez. Bir toplumun peygambere tabi olmasının çok derin anlamı vardır. Söylenmesi kolay fakat uygulamaya geçilmesi çok zordur. Peygamberin toplumda tecessümü ile ilgili ferdi, sosyal ve siyasi çabalar her türlü beşerî felaketi tetikler. Kur'an'ın diliyle bütün şeytanlar oturdukları yerlerden kalkıp en görkemli halleriyle insanların arasına yayılırlar.⁵³⁵ Bu açıdan, Peygamberi toplumda tecessüm ettirmenin yolu ilmi, sosyal ve siyasi “cihad”dan geçmektedir.

Yasin Süresinde anlatılan olay buna örnek olarak verilebilir. Allah (c.c) uyarmaları için bir topluma iki elçi gönderir. Ardından bir elçiyle de takviye eder. Elçiler geldiklerinde insanlar itiraz ederler, uğursuzluk getirdiklerini iddia ederler. Elçilerle topluluk arasında tartışmalar cereyan eder. Olayı haber alan iman ehli biri koşarak gelir ve topluluğa hiçbir menfaat beklemeyen elçilere uymalarını söyler; ancak bu kişi topluluk tarafından öldürülür. Âyette anlatılan olay her zaman gerçekleşebilecek bir olaydır. Buna benzer olayların günümüzde de yaşandığı rahatlıkla söylenebilir. Olayın meydana geliş tarzından o günün toplum yapısıyla ilgili şu muhtemel sonuçlar çıkarılabilir:

Topluluk elçilerin insan olmalarını ileri sürerek elçi olamayacaklarını iddia ederler. Bunun temel zihni dayanağı dinin beşerî alanda normatif olamayacağına dair inançtır. Bu tarz anlayışın bir ölçüde günümüzde de mevcut olduğu söylenebilir. İkinci olarak, iman ehli olan kişi samimiyyetin bir ifadesi olarak koşarak gelip halkını uyarıyor,

⁵³⁴ Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 90; Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 116-117.

⁵³⁵ Bkz. el-En'âm: 6/112-113; el-A'raf: 7/27; Meryem, 19/83

ancak öldürülüyor. Her zaman toplumda ilâhi kaynağa bağlı kalan insanlar vardır, bunlar insanlar arasında marufun temsilcileridir.

Burada toplumun temel karakterini anlatması açısından en önemli husus iman ehli olan adamın öldürülmüş olmasıdır. Bir toplumda herhangi bir adamın öldürülmesi vaka-i adiyeden kabul edilebilir; ancak buradaki öldürme tarzı, olayı vaka-i adiyeye olmaktan çıkarmaktadır. Toplum elçilere karşı oldukça kaba davranmakta, öldürmekle tehdit etmektedir. Toplumun bu tavrından azgın grubun etkin ve müeyyide ehli oldukları anlaşılmaktadır. İlâhî mesaja kapalı topluluğun ortak beşerî iradesi Kur'an tarafından eleştirilmektedir. Burada bazı kişilerin bu adamın öldürülmesinden rahatsızlık duymuş olmaları mümkündür; ancak etkin bir irade ve güç ortaya koyamamışlardır. Dolayısıyla hükmi şahsiyet niteliğindeki toplumsal iradenin Kur'an tarafından önemsendiği anlaşılmaktadır.

Elçilerin tutumu Hz. Peygamberimizin ilk açık davetini andırmaktadır. Peygamberimiz ilk aleni davetini toplumsal iradeye yönelik yapmıştır. Peygamberlerin teker teker her ferde davette bulunmaları pratik açıdan mümkün değildir. Bütün davetler toplumun ortak iradesine yönelik yapılmış, İslam bu şekilde insanlara ulaştırılmıştır/kavratılmıştır. Hiçbir insan “peygamber şahsi olarak bana davette bulunmadı” deme mazeretine sahip değildir. Ümmet herhangi bir şeyin bir araya getirdiği topluluktur.⁵³⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere, topluma yapılan davet insanlara karşı yapılmış olmaktadır.

Peygamberlerin davetlerini toplumun hükmi şahsiyetine karşı yapmaları sadece pratik sebeplere bağlanamaz. Yani peygamberler herkese daveti ayrı ayrı ulaştıramayacaklarından dolayı onlara toplu halde davette bulunmuşlardır denilemez. Peygamberler davetlerini ilk olarak ortak dil ve kültüre sahip olan topluma yapmışlardır; bu topluluk daveti anlayıp kavradıktan sonra diğer toplumlara ulaştırmışlardır. Burada esas anlaşılması gereken husus şudur. Toplum insanlardan oluşur, ancak toplumun oluşması için insanların bir araya gelmesi yetmez. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.v) ilk davetini “insanlara” yapmıştır denemez; Mekke toplumuna veya cahiliye Arap toplumuna yapmıştır demek gerekir. İlk/kurucu davetin ümmet –sosyolojik anlamda toplum özelliğine sahip olmayan “kalabalık”a yapılması

⁵³⁶ İsfahanî, *Müfredât*, 99.

mümkün değildi.⁵³⁷ Yani sosyolojik anlamda toplum ölçülerine sahip olan sosyal varlık davete muhataptır. Diğer bir ifadeyle, sosyolojik özellikleri bakımından toplumsal bir birime yapılan davet, o birimi oluşturan fertleri kapsar. Beşerî nitelikte kabul edilebilecek toplumsal birim, vahyin muhatabıdır. Diğer bir deyişle vahye muhatap olmanın ilk aşamasını oluşturmaktadır. Peygamberimizin davet mektupları bu çerçevede düşünülebilir.⁵³⁸

Ta-Ha Süresinde Allah Hz. Musa'nın (a.s) sarayda geçen ve herkesçe malum olan beşerî hayatını kendine nispet etmektedir. Annesine verilen ilhamdan dolayı olay kısmen mucize niteliği taşısa da, diğer insanlar için normal trajik bir hadisedir. Buna benzer bazı olayların meydana gelmiş olması ihtimal dâhilindedir. Daha da önemlisi Kur'an'ın Hz. Musa'nın yetişme tarzını ve şeklini Allah'a nisbet etmiş olmasıdır.⁵³⁹

Genel çerçevede değerlendirildiğinde toplumların idaresi iyi veya kötü olarak vasıflanabilir. Kur'an toplumların siyasi ve sosyal dalgalanmalarını ilâhî iradeye bağlamaktadır. Gözlem metoduyla bakıldığında tamamen beşerî olarak anlaşılabilecek durum, ilâhî iradeye bağlı gelişmeler olarak anlatılmaktadır.

Bedir ve Uhud Savaşı'nın baştan sona kadar seyri normal tarihi bir olay iken, Kur'an meseleyi ilâhî iradeye bağlayarak ortaya koymaktadır. Bedir ve Uhud'la ilgili Kur'an'ın bir değerlendirmesi olmasaydı insanlar tıpkı diğer tarihi olaylar gibi değerlendirip, meseleye beşerî çerçevedeki sebep-sonuç ilişkisiyle bakmış olacaktı. Aynı şekilde, her savaşta “vaka-i adiyeden” olabilecek insani durumlar, ilâhî iradeye bağlı gelişmeler olarak anlatılmaktadır. Hâlbuki sosyal gözlem yoluyla bu hususların müşahede edilmesi mümkün değildir.

Bu iki savaştaki gelişmeler Kur'an'ın tanımlamasının dışında tarihi birer olgu olarak sadece dış gözlemle ele alındığında, farklı sonuçlara gidilebilir. Yani bu iki savaşın beşerî yönü diyebileceğimiz bütün savaşlardaki ortak unsurlardan hareketle yapılacak değerlendirmeler eksik kalır; ancak bu savaşlarla ilgili âyetler göz önüne alındığında doğru değerlendirme yapılabilir. Bu açıdan bu iki savaş tarihi bir olay olarak müşahade edildiği şekliyle bilinebilir; ancak tam olarak kavranamaz. Tam olarak kavranması için bu iki olay hakkındaki ayetleri ilişkilendirmek gerekir. Belki de

⁵³⁷ Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, 123-125)

⁵³⁸ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdu'l Meâd*, c. 4, 229-239

⁵³⁹ Bkz. Tâhâ, 20/38-39

buradan şöyle bir sonuca gidilebilir: Geçmişte ve günümüzde yapılan savaşlar sadece beşerî cephesiyle ele alındığında bu savaşlar hakkında belli açıdan bilgi sahibi olunabilir, ancak anlamak ve kavramak için, ayetlerle irtibatının kurulması gerekmektedir. Tarihi, sosyal ve siyasi zemin ancak bu şekilde doğru kavranabilir. Dolayısıyla Kur'an'dan bağımsız bir tarih anlayışının ne ölçüde rasyonel olabileceği tartışılması gereken önemli bir konudur.

Rum Suresi'nde Sasâniler'le Bizans arasındaki savaşta geleceğe yönelik bir değerlendirme yapılmaktadır.⁵⁴⁰ Bu olay iki açıdan önemlidir. Bu savaş doğrudan müslümanlarla ilgili olmadığı halde Kur'ân'ın ele almış olması önemlidir. İkinci olarak, savaşan iki taraf müslüman olmadığı halde mesele ilâhî iradeye bağlanarak anlatılmıştır.

Burada esas konumuzu ilgilendiren husus, ilk bakışta doğrudan müslümanlarla ilgili olmayan, günümüzde İslam tarihinin kapsamında görülmeyen bir olayın, ilâhî iradeye bağlı olarak ele alınmış olmasıdır. Oysa Bizanslılar'la Sasaniler arasındaki savaşın "2. Dünya Savaşı"ndan bir farkı yoktur. Doğal olarak 2. Dünya Savaşı'nda, daha genel ifadeyle bütün savaşlarda ilâhî iradeyi ve hikmeti aramak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle beşer elinden çıkmış bütün savaşların siyasi ve sosyal sonuçları ilâhî iradenin dışında ele alınamaz.

Doğrudan konumuzla ilgili olmamakla beraber, tarih ile İslam tarihi arasındaki ilişkinin bu noktada ele alınması gerekli olabilir. Tarihi sürecin ilâhî ve beşerî şeklinde düalist bakışla ele alınamayacağı ortaya çıkmaktadır denebilir. Bu ilişkinin nasıl kurulacağı ayrı bir konudur. Tarihi meselelere bu açıdan bakıldığında, günümüzde hiçbir sosyal ve siyasi olayın mutlak manada ilâhî iradenin dışında kalmadığı kavranmış olur. Konu teolojik tarih tezini andırırsa da, aynı değildir. Teolojik tarih tezinde, beşerî realiteye ilâhî mananın giydirilmesi söz konusudur. Burada ise kastedilen, ilâhî/vahyî gerçeğin idrak edilmesidir.

2.1.9. Mucize ve Sosyal Erk

Kur'an'da toplumla ilgili olarak beşerîlik ve ilâhîlik çerçevesinde ele alınabilecek bir diğer konu, mucize ve "sosyal erk" konusudur. Mucizeler ortaya çıkış şekli

⁵⁴⁰ Bkz. er-Rûm: 30/1-7

itibariyle, insanı aciz bırakan ilâhî nitelikli olaylardır. Mucize bazen beşerî bir yoruma tabi tutularak asıl işaret ettiği gayesinden uzaklaştırılabilir.⁵⁴¹

Mucize bizzat peygamberle ilgili olduğundan, olgusal yönü peygamberin dönemiyle sınırlıdır. Asıl önemli olan mucize ile teyid edilmiş peygamberin sünnetinin insanlar tarafından kavranmış olmasıdır. Eğer mucize sadece bir olgu ve olay çerçevesinde anlaşılırsa amacından uzaklaşır. Günümüzde peygamberimizi kavrayamamış, ona ittiba etmemiş biri için peygamberimizin işaretiyle ayın ikiye ayrılmasının hiçbir anlamı yoktur. Bu olayın o gün peygamberimizle beraber olanlar için büyük önemi vardır. Bu mucizeyle onun sıdkına hükmedebildiler. Ancak günümüzde ona ittiba etmeyenler, bu olayı ya kabul etmeyecekler, ya da bir göz yanılması olarak değerlendireceklerdir. Çünkü şahid olunmayan bu olay ancak nakil ve tevatür yoluyla kabul edilebilir. Zaten nakil ve tevatür kabul edilince problem ortadan kalkar.⁵⁴²

İnanmayanlar rahatlıkla bizzat peygamberimizin ve önceki peygamberlerin hayatını tamamen beşerî bir algı ile ele alabilirler. Kur'an, Sünnet ve kısmen icmâ ortadan kaldırılınca peygamberin hayatı ve daveti tamamen seküler veya mitsel bir tarihin konusuna dönüşür. Nebvî davet sosyal ve siyasi bir doktrin haline gelir.

Burada konuyla ilgili ele alınabilecek diğer bir konu “sosyal erk” konusudur. Her sosyolojik birimde mutlaka bir erk sistemi vardır. Liderlik ve yöneticilik toplumla içkindir. Toplumda liderlik sisteminin nasıl oluştuğu doğrudan konumuzu ilgilendirmemektedir. Ama pratik açıdan liderlik toplumla beraber kaim olduğundan beşerî olarak kabul edilebilir.⁵⁴³ Yani toplum olmasaydı liderlik meselesi de olmayacaktı.

Peygamberler toplumun içerisinde yetişen insanlardan seçilmiş, ilâhî davetle görevlendirilmişlerdir. Peygamberlerin mensup oldukları toplumsal birim, muhalifleri tarafından her zaman problem olarak algılanmıştır. Bu algılayış, içinde birçok problemi barındırmaktadır. Ama burada bizim için önemli olan husus, peygamberi beşerî bir

⁵⁴¹ Cebeci, *Kur'â'a Göre Melek Cin Şeytan*, 199-200.

⁵⁴² Metin Özdemir, *Mutezile'nin Kur'an Müdafası*, Fecr yay. 1. Baskı, Ankara 2011, 32-33.

⁵⁴³ Günay, *Din Sosyolojisi*, 419-420.

açından algılamış olmalarıdır. Yani temel problem peygamberin davetinin etkinliğini, dönemin konjoktürel şartlarına bağlama eğiliminde olmalarıdır.⁵⁴⁴

Bu, nübüvveti kabul etmeme ile tamamen aynı değildir. Nübüvvet sadece beşerî koşullara bağlı olarak kabul edilmiş olmaktadır. İşin başında ilâhî davet “sosyal şartlara” havale edilmiş olmaktadır. Yakından bakıldığında anlaşılacağı üzere, davet Allah’a ait bir husus olmaktan ziyade, beşere ait bir “aydınlanma” olarak görülmektedir. Yani peygamber aydınlanmış bir kişidir, bu haliyle insanları uyarmakla görevli olmalıdır. O zaman sosyal açıdan etkin olan bir gruba mensup olması daha makuldür. Burada nübüvveti kavrayamamanın getirmiş olduğu bir kafa karışıklığı söz konusudur.⁵⁴⁵

İslam düşüncesinin en bariz özelliği vahyî/gerçekçi oluşudur.⁵⁴⁶ Vahiyle beşerî gerçeklik arasında makul ilişkinin kurulması fıkıh usûlünün temel meselesi olmuştur. Her şey beşerî gerçeklik veya beşerî gerçeklik olarak algılanan durum üzerinden ele alınırsa, böyle bir yapı nebevî bilgiyi temsil edemez. Buna karşı, her şey vahiy veya vahiy olarak algılanan ile yapılmaya çalışılırsa vahyin toplumda karşılık bulması zorlaşır. Kur’an her iki duruma uygun düşebilecek tarihi örnekler vermektedir. Bu iki unsur arasındaki ilişkiyi anlatabilecek en uygun ifade ilim ve hikmet olabilir.

Allah’ın ilim ve hikmetle yarattıklarını ne kadar kavrayabilirsek, o ölçüde bu bağlantıyı kurabiliriz. Peygamberlerin sıfatlarından tebliğ bu ilişkinin peygamberler tarafından tam olarak kurulduğunu göstermektedir. Tebliğ sadece anlatma olarak anlaşılmamalı, tebliğin esas anlamı kavratmaktır.⁵⁴⁷

Peygamberler yaşadıkları toplumun etkili ailelerine mensupturlar. Bununla beraber en büyük muhalefeti yine kendi ailelerinden görmüşlerdir. Bu durum iki açıdan önem taşımaktadır. Birincisi, bu sayede peygamberler ilâhî daveti tebliğ edebilecek beşerî imkânları bulmuşlardır. Peygamberimize başta amcası Ebu Talip olmak üzere mensup olduğu Haşimî Kabilesi önemli sosyal ve siyasi destek sağlamıştır. Burası davetin beşerî tarafıdır. Çok alt sosyal gruba mensup olan birisinin nitelikli davet yapması gerçekçi değildir.

⁵⁴⁴ Bkz. ez-Zuhruf: 43/30-35.

⁵⁴⁵ Bkz. Ankebût: 29/18; Hûd: 11/17; en-Nisâ: 4/115; el-Fetih: 48/10; el-Ahzab, 33/21

⁵⁴⁶ İsmail r. Farûkî, *tevhid*, Trc. Dilaver Yıldırım, Latif Boyacı, 4. Baskı, İnsan Yay. İstanbul 2006, 56-57.

⁵⁴⁷ İsfahanî, *Müfredât*, 167.

Diğer taraftan Haşimîlerin üst sosyal kimliği olan Kureyşliler peygamberimize en büyük zorluklar çıkarmışlardır. Bu noktada, Kureyş'in muhalefeti dolaylı olarak İslam davetinin iyice kökleşmesini sağlamıştır denebilir. Bu sayede İslam daveti ilâhî vasfını korumuştur. Kureyş ilk anda İslam davetini kabul etmiş olsaydı, diğer Araplar İslam'ı iyice kavramadan kabul edebilirler, Hucurat Süresindeki iman-İslam konusu erkenden ortaya çıkardı.⁵⁴⁸ Araplar üzerinde etkin olan Kureyşin muhalefeti imanının diğer kabileler tarafından iyice kavranmasını sağlamıştır. Kureyşin nüfuzundan/korkusundan dolayı kabileler gerçekten mümin olduktan sonra İslam'a girmişler, İslam'a girdiklerini ilan edebilmişlerdir. Hudeybiye Anlaşması ve Mekkenin fethinden sonra bütün kabilelerin İslam'a girmesinin arkasında bu beşerî sebepler vardır. Beşerî sebeplerden kastımız, yukarıda belirtilen "gerçekçi" taraftır. Allah şahadet aleminin ve gayb aleminin Rabbi'dir. Bunun için sonuç olarak hepsi Allah'a racidir.⁵⁴⁹

Kur'an, "gerçekçi" olarak adlandırdığımız beşerî sebepleri kendine atfederek, beşerî süreçlerin de ilâhî iradeye göre şekillendiğini haber vermektedir. Beşerî sebepler ilâhî sebeplerin dışında değil, insanlara hüccet teşkil etmesi için ilâhî irade tarafından beşerî olarak teşekkül ettirilmiş şartlar ve sebeplerdir.⁵⁵⁰ Bundan dolayı İslam'ın inzalını "İslam'ın ortaya çıkışı", yayılışını da toplumsal şartların bir gereği olarak gören yaklaşımlar vardır. Bu görüşte olanlar meseleye "materyalist"/beşerî tarih tezine göre bakmaktadırlar. Peygamberimizin dönemi bile, vahiyden bağımsız ele alındığında, "sıradan"/beşerî bir sosyal ve siyasi olay da fazlasıyla seküler bir anlayışla ele alınabilir.⁵⁵¹

Özel anlamda sahabe, genel olarak her peygamberin davetine bizzat muhatap olanların temel farkı bu noktadan kaynaklanmaktadır. Peygamberlerin davetine bizzat muhatap olanlar sosyolojik açıdan sonrakilerden farklı değildirler. Yani insan ve toplum özellikleri itibariyle günümüz insanlarından ve toplumlarından bir farkları yoktur. Ancak burada şu sorunun sorulması durumunda durum farklı bir mecraya kayar. Toplum aynı olmakla beraber, daveti "kavratan" aynı değildir. İslam davetini peygamberin kavratmasıyla onun dışında birisinin kavratması aynı mıdır? Bu soruya aynıdır cevabı verilemeyeceğine göre, davete bizzat muhatap olanların İslam'ı

⁵⁴⁸ Bkz. el-Hucurat: 49/14

⁵⁴⁹ Bkz. el-Haşr: 59/22

⁵⁵⁰ Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, 67-70

⁵⁵¹ Şeriati, *İslam Bilim*, 42-46

kavrayışları özel bir anlam taşımalıdır. Vahye sonradan muhatap olanlar İslam'ı bilebilirler, ancak bizzat sahabe gibi kavrayamazlar. İslam daveti sahabe ile sona ermemiştir. (Sebe, 34/28) Burada vurgulanmak istenen, ashabın İslam'ı kavramasının nübüvvetin bir gereği olduğunu belirtmektir. Peygamberimiz veda haccında tebliği tamamladığını ifade etmiş ve buna ashabı şahid tutmuştur. Buradaki tebliğ “sözel” anlatımdan ibaret değildir.⁵⁵² Dolayısıyla ashab İslam'ı temsil eden/taşıyan toplumsal birimdir. Peygamberimiz badiyelerdeki müslümanları hicrete mecbur etmemişken, Mekkedeki müslümanların hepsinin hicret etmesini istemiştir. Bu şekilde nebevî bilgi ve uygulamaların/amelin teşekkülü sağlanmıştır. Sahabenin bu özel durumu göz önüne alınmadığında, bu dönem adeta “sekülerize” edilmiş olur. Şia sahabeye İslam'ı toplumsal seviyede temsil hakkı tanımadığından, ortaya çıkan “seküler” boşluğu özel anlam atfettikleri “imam” anlayışıyla dengelemek zorunda kalmıştır. Ehl-i Sünnet, ashabı sosyolojik açıdan sekülerize etmesi durumunda kendisi de sekülerize olmak tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. İmamsız Şia düşünölemeyeceği gibi, sahabeye İslam'ı toplumsal seviyede temsil hakkı vermeyen/idrak edemeyen Ehl-i Sünnet de düşünölemez.

Sahabenin bildiği İslam ile sonrakilerin bildiği İslam nesnel olarak aynıdır. Sadece kavrama derecesinin farklı olduğunu bilmek gerekir. Burada şu hususun da belirtilmesi gerekir: İslam sahabbeyle sona ermiş değildir, kıyamete kadar Allah'ın koruması altındadır. Burada asıl söylenmesi gereken husus, İslamın kıyamete kadar geçerli bir din oluşunun sahabilerin bu özelliğinden kaynaklandığının idrak edilmiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, nebevî daveti ancak bizzat vahye şahid olanlar kavradıklarından dolayı sonrakilere onlar aktarabilirler. Daha kısa bir ifadeyle sahabiler olmasaydı “İslam olmazdı.”⁵⁵³ Burada sahabileri hem ferdi kimlikleriyle hem de sosyal kimlikleriyle anlamak gerekir. Sahabilerin bu özelliği anlaşılamadığında, Sünnet'e ittiba atlanarak doğrudan insanın vahye muhatap olması durumu ortaya çıkmaktadır. Usûl açısından “Sünnet'i”/icmâi gerekli görmeyen İslam anlayışının temelinde bu algılayış yatmaktadır.⁵⁵⁴

⁵⁵² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 4. Baskı, Otto Yay. Ankara Nisan 2014, 260-261).

⁵⁵³ El- Cevziyye, *Zâdu'l Meâd*, c. 1, 42; Ateş, *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, c. 1, 509; el-*Mustasfâ*, c. 1, 243-244

⁵⁵⁴ Gazalî, *El-Mustasfâ*, c.1, 243-244, 257

Bu çerçevede, Kur'an'a dayalı müslüman kimliği inşası lâfzen ilâhî nitelikli ise de, içerik açısından beşerîleşmeye tekabül etmektedir denebilir. Bu noktada İmam Ebû Hanife'nin sahabe ve tabiinle ilgili "sahabeden mevsuk olarak geleni alırsınız, farklı gelenleri tercih ederiz. Ancak sonrakilere gelince biz de onlar gibiyiz" sözünü hatırlamak gerekir. Bu söz sadece ahlâkî bir söz olarak değerlendirilmemeli, İslam anlayışının bilgi yönüne işaret eden prensip olarak anlaşılmalıdır.⁵⁵⁵

Hız. Peygamberin vefatıyla din ortadan kalkmadığına göre, sahabenin olmamasıyla/vefatlarıyla da din ortadan kalkmaz. Ancak peygamber olmadan din olamayacağına göre, sahabe olmadan da din beşerî alanda teşekkül edemez ve nakledilemez. Sonuç olarak, prensipte "Sünnet"e uymayı kabul etmeyen/gerekli görmeyen İslam anlayışı beşerîleşme olarak görülmelidir. Sahabenin özel konumunu anlayamayan bir zihnin, İslam âlimlerinin meşruiyetini kabul etmesi ve âlimlere yer vermesi düşünülemez.⁵⁵⁶

İnsan sadece rasyonel davranışlarıyla kendini ortaya koymaz. İnsanın "hayallerinin" de özel bir yeri vardır. Muhayyile gücünün doğru kullanılması gerekmektedir. Hayal düşüncenin bir unsurudur. İnsan hayal ile düşüncesine manevra kabiliyeti kazandırır. Kur'an'daki meseller bu amaca matuftur. Kurandaki mesellerin çoğunun itikâdî konulara dair olması oldukça önemlidir. Böylece itikâdî/düşünmeye dair meseleler insanın zihnine daha yaklaştırılmakta, idrak etmesini kolaylaştırmaktadır. Mesellerde beşerî unsurlar ile ilâhî amaçlar/makâsıd bir arada bulunmaktadır.⁵⁵⁷

Allah, hakkı açıklamak için sivrisineği, hatta daha ötesinde bir varlığı misal olarak getireceğini; bununla iman ehlinin ne demek istendiğini anlayacakları, kâfirlerin ise ne demek istendiğini anlayamayacakları vurgulanmaktadır.⁵⁵⁸ Burada önemli olan husus, bir konudaki örneklemenin mü'min ve kâfirler tarafından farklı değerlendirilmeye tabi tutulmuş olmasıdır. İman ile küfür arasında sadece şekil düzeyinde bir fark olmayıp, muhteva farkının olduğuna işaret edilmektedir. Küfrün düşünce evreni ile imanın düşünce evreni muhayyile düzeyinde de farklıdır.

⁵⁵⁵ Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 239-240.

⁵⁵⁶ Tümer, Küçük, M. A. Küçük, *Dinler Tarihi*, 415.

⁵⁵⁷ İsmail Durmuş, "mesel", TDV, *İslam Ansiklopedisi*, c. 29, İstanbul 2004.

⁵⁵⁸ Bkz. el-Bakara: 2/26

Ankebut Suresi'nde⁵⁵⁹ Allah'tan başka dostlar edinenlerin durumu örümcek ağına benzetilmektedir. Bu kimseler dünyevi bazı sebeplerden dolayı kendilerini güven içinde zannedebilirler. Hayatın doğal akışı içinde sahip olunan bir takım beşerî güvenceler dışarıdan çok kuvvetli zannedilebilir. Oysa hiç de zannedildiği gibi değildir. Batılın belli seviyede hükmü olsa bile, sabit bir ilkesi yoktur. Bu durum geçicidir ve batılın kendisini izhar edebilmesi kadardır.⁵⁶⁰

Tevrat'la yükümlü oldukları halde onunla amel etmeyenler kitap yüklü merkeplere benzetilmektedir.⁵⁶¹ İlâhî kitabın temel amacı onunla “amel” edilmesidir. Kitaptaki her bilgi amele müsait olmayabilir. Ancak insanlardan istenen mükellefiyetlerini yerine getirmeleridir. Amel edilecek hususlar yerine getirilmediğinde, ilâhî kitap insan için nimet olmaktan çıkıp, külfet haline gelmektedir. İnsan ilâhî sorumluluğa muhatap olduktan sonra, beşerî saiklerle sorumluluğundan kaçmamalıdır.

Nur Suresi 35. âyette Allah temsilen nur olarak ifade edilmiş, içinde kandil bulunan lambaya benzetilmiştir. Kristal fanus içindeki lamba doğuya da batıya da nisbet edilemeyen yağla tutuşmaktadır. Nurun anlamıyla ilgili birçok yorumlar yapılmıştır. Konumuz açısından önemli olan husus, bir şekilde Allah ile yaratılan unsurlar arasında mesel yoluyla ilişki kurulmuş olmasıdır.

İnsan ilâhî hidâyetten yoksun kaldığında karanlıkta kalan insanın durumuna düşer. Etrafını göremez, nereye adım atacağını bilemez, neyin ne olduğunu kavrayamaz. Ama etrafından yalıtılmış olarak bir varlığa sahip olabilir. Burada insanın asgari yönüne işaret edilmektedir, denebilir. İnsan asgari sınırındaki haliyle kendini bir canlı olarak ortaya koyabilir. Bu seviyedeki insan his ve idrak yönüyle hayvan derecesindedir. Kulluğu idrak edebilecek kavrayışı sağlayamamıştır. Ancak ilâhî aydınlanma sayesinde kulluğa adım atabilir.

Nur benzetmesinden hareketle aydınlanma temsilinin kullanılması bir başka açıdan yorumlanabilir. İnsan ile vahiy arasındaki ilişkinin iki aşamalı olduğu düşünülebilir: Birinci olarak, insanın karanlıktan kurtulması için ışığa ihtiyacı vardır. Bu anlam ihbari olan anlamdır. Yani bunun ara dereceleri yoktur. İnsan vahiyle aydınlanmıştır veya aydınlanmamıştır. Karanlıktaki bir insanın elinde ışığın hem olması

⁵⁵⁹ Bkz. Ankebût: 29/41

⁵⁶⁰ İsfahanî, *Müfredât*, 149.

⁵⁶¹ Bkz. Cum'a, 62/5

hem olmaması diye bir durum düşünülemez. Nurun varlığı ve yokluğuna bağlı temsil itikâdî açıdan değerlendirilip, müslüman olmakla olmamak arasında kesin ayrımın olduğu şeklinde anlaşılabilir.

İkinci olarak, aydınlanma kendi içinde derecelendirilmeye müsait bir temsildir. Karanlıktaki bir insan ışığın azlığına ve çokluğuna, uzak veya yakın oluşuna, ayrıca kendinden kaynaklanan sebeplere göre az ya da çok aydınlanabilir. Burada aydınlanmanın farklı derecede olması müslümanların müttaki olma derecelerinin farklı oluşlarına hamledilebilir. Fanustaki yağ ne doğuya ne de batıya aittir. Buradaki temsil vahyin evrenselliğine ve “adalete” atıf yapmaktadır denebilir.⁵⁶²

İslam doğrudan Allah’a aittir, belli bölgenin ve zamanın insanlarına münhasır değildir. Allah’ın vahyine en iyi uyan, derecesini elde eder. İslam’da “mükteseb” hak iddiasında bulunulamaz. Bu âyetten hareketle, kutsiyetin belli zamana ve mekâna münhasır olmadığı söylenebilir. Burada örnek olarak Yahudilikte beşerîleşmiş nitelikteki arz-ı mevud ve seçilmiş millet anlayışını hatırlamak gerekir.

Kur’ân insanların kendilerinin cennete gireceklerine dair beşerî kuruntularını Allah’a izafe etmelerini eleştirmekte, gerçeğin onların zannettikleri gibi olmadığını, bunun va’d-i ilâhi çerçevesinde Allah’a ait olduğunu bildirmektedir.⁵⁶³ Bu âyetlerde belirtilen husus, her zaman geçerliliğini koruyabilecek türde tam bir beşerî telakkidir. İnsan bilgi, duygu ve vicdan seviyesinde kendine ait, kendinden menkul hususları Allah’a izafe etme yanılgısına düşebilir. Bu telakkinin temelinde kısmen ahlâkî zaafılar, kısmen de yanlış bilgi yatmaktadır.

İnsan Allah’ın azameti karşısında doğrudan İslam’a aykırı davranma aşırılığını gösteremeyebilir. Ancak dolaylı olarak bir yol bulduğunda⁵⁶⁴ Allah’a karşı ölçüsüz davranışta bulunabilir. İkinci olarak insanlarla Allah arasında müşterek kullanılan ifadelerden Allah’a izafe edileceklerle insana izafe edilecekleri birbirine karıştırabilir. İnsanlar kendi ideolojilerini sistematik bir sunumla kutsallaştırabilirler. Modern zamanlarda beşerî ideolojiler uğruna milyonlarca insanın ölmesi bunun bir sonucudur. İnsan/müslüman buna kanmamalı, evrensel nitelikteki esaslar vahyî esaslara göre ortaya

⁵⁶² Yazır, *Hak Dini*, c. 5, 3515-3523

⁵⁶³ Bkz. en-Nisâ: 4/122-125

⁵⁶⁴ Gazâlî, Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed et-Tûsî, *Batıniliğin İçyüzü*, Trc. Avni İlhan, T.D.V.Y. Ankara 1993, 23-24

konmalıdır. Genel ilke olarak insan davranışlarının iman, İslam ve ihsan ölçülerine uygun olması gerekir. Bu ölçülere uymayan davranışların olumlu olarak addedilmeleri vahyî esasa aykırıdır. Müslüman olmayanların şahsî ve toplumsal hukuku “Şerî’at”ın kapsamına girer. Şerî’at sadece müslümanlara yönelik değil, İslam’a/müslümanlara özgü bir uygulama biçimidir. Şerî’atı sadece müslümanların ferdî ve toplumsal maslahatıyla sınırlı görmemek gerekir. Bu çerçevede nassların uygulama alanı bulamadığı yerlerde, “akliselim” e dayalı maslahatlar, müslümanlar açısından fer’ kabilinden şerî’atın kapsamına dâhil edilebilir.⁵⁶⁵

Kur’ân vahye dayalı güzel sözü, kökü sabit dalları gökte sürekli gelişen, meyve veren ağaca, kötü sözü de gövdesi kökünden koparılmış meyvesiz ağaca benzetmektedir.⁵⁶⁶ İnsan fitrî kimliğini koruduğunda yaratılış amacına göre hareket etmiş olur. Aksi durum sergilediğinde insan kimliğini koruyamaz. İnsan ancak kulluğunu yerine getirerek insan-i kâmil yoluna girebilir.

Kur’ân ilk yaratılış ile îade arasında alaka kurmakta, bunun Allah için çok kolay olduğunu belirtmektedir.⁵⁶⁷ Burada beşer cihetinden insana cevap verilmektedir. Allah için ilk yaratmakla sonradan yaratmak arasında bir fark yoktur. Ancak insanın böyle bir şüphesi varsa, ilk yaratılışına bakarak ikincisinin daha kolay olduğuna kani olması gerekir. Bu âyet aynı zamanda insanın yaratılışının bilimsel olarak tam anlamıyla anlaşılamayacağına işaret etmektedir denebilir. Tekrar yaratılış ilk yaratılışa nisbet edildiğine göre, sonraki durum ilkine racidir. İnsan sonraki yaratılışını görmeden ilk yaratılışını ilmen tam olarak idrak edemeyecektir anlamına gelir.

A’raf Süresinde, âyetleri yalanlayıp onlara karşı kibirlenenlerin deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyecekleri bildirilmektedir.⁵⁶⁸ Bu âyet yalanlayanların cennete girmelerinin imkânsız olduğuna işaret etmektedir. Beşerî anlayışa göre devenin iğne deliğinden geçmesi mümkün değildir. Ancak belki ima yoluyla şuna işaret edilmiş olabilir: Devenin iğne deliğinden geçmesi mümkün olmasa da Allah istese geçirebilir. Yani insanın bütün beşerî telakkilerden kurtulup iman noktasına gelmesi gerekmektedir. Bu durumdaki insanların köklü bir zihni arınmaya

⁵⁶⁵ Bkz. Şûrâ 42/21.

⁵⁶⁶ Bkz. İbrahim: 14/24-29

⁵⁶⁷ Bkz. er-Rûm: 30/11

⁵⁶⁸ Bkz. el-A’raf: 7/40

ihtiyaçları vardır. Ne zaman ki Allah'ın mutlak gücüne inanırlar, o zaman kurtuluşa ererler. Böyle insanların zihni arınmayı gerçekleştirdiklerinin sembolik göstergesi devenin iğne deliğinden geçmesinin mümkün olduğuna kanaat getirmeleridir. İnsanın hangi noktada zaafî tebarüz etmişse, öncelikle o noktada aydınlanmaya ihtiyacı vardır. Âyetleri yalanlayan ve onlara karşı mütekebbir olanların tebarüz etmiş zaafî, Allah'ın güç ve kudretini idrak edememiş olmalarıdır. Bu husus belli derecede her dönem geçerli beşerî bir durumdur. Hurafeyi bir inanç olarak algılamış birinin iman noktasına gelmesi için yapması gereken zihni devrim, sembolik olarak devenin iğne deliğinden geçmesine denktir.

İman edip ardından bir şekilde sıyrılıp kaçan ve Şeytan'a tabi olup azgınlaşan kişinin durumu yine örnek olarak verilmektedir. Olay dış görünüş itibarıyla sıradan bir olaydır. Önce Hz. Musa'nın dinini kabul ediyor, fakat mensup olduğu toplumun baskısına dayanamayıp imandan çıkıp eski inancına dönüyor ve eski itibarını kaybediyor. Kur'an her zaman benzeri tekrarlanabilecek sosyal bir tutumun arkasından gelen itibar kaybını, ilâhî irade ile gerçekleşen bir eylem şeklinde adlandırmaktadır.⁵⁶⁹

Rad Süresindeki ayet⁵⁷⁰ imanin medluluna işaret etmesi açısından oldukça anlamlıdır. Müminin duası Allah'a yapıldığından tam bir davranıştır. Yani kökü ve dalları olan ağaç gibidir. Bu ağaç meyve verebilir. Allah'ın dışındakilere yapılan dua ise görünüşte duaya benziyor olsa da, dua değildir. Çünkü duanın insanî ve ilâhî tarafı tamamlanmış olmamaktadır; bundan dolayı eksik/"batıl" bir davranıştır. Tıpkı kökü olmayan ağaca benzer. Ağacın kökü toprakta olduğundan ilk bakışta köklü olan ağaçla köksüz olan ağaç ayırt edilemeyebilir; ancak aralarında dağlar kadar fark vardır. Beşerî bir telakkiye dayanan din ile ilâhî din arasındaki fark ve benzerlik köklü ağaçla köksüz ağaç arasındaki ilişkiye benzemektedir.

Sonuç olarak, Kur'an'da kullanılan beşerî ifadeler iki temel açıdan anlaşılabilir. Bu kavramların bir kısmı insanın ilâhî mesajı anlaması gayesine bağlı olarak olumlu anlamda kullanılmıştır. Diğer bir kısmı ise insandan neşet eden olumsuz inanç ve davranışları ifade etmek için kullanılmıştır. Konular insan realitesi etrafında ele alınarak

⁵⁶⁹ Bkz. el-A'raf: 7/175-176

⁵⁷⁰ Bkz. er-Ra'd: 13/14

anlatılmıştır. Bu ifadelerin anlamları olabilecek/gelebilecek anlamlara göre değil, kendi makamında anlaşılmalıdır.

2.2. KUR'ÂN'I KERİM'DE İLÂHİLİK

2.2.1. İlahilik İfadesinin Kullanılış Çerçevesi

Kur'an-ı Kerim, nazımının güzelliği ve manasının mükemmel oluşu yönüyle muhkem bir kitaptır. Yine anlamlarının ilâhî esaslar etrafında farklı ve birbirine üstün olması itibariyle de müteşabihdir.⁵⁷¹ Nitekim insanın hayatında bazı şeylerin tekliği mükemmelliğine işaret ederken, bazı şeylerin de çokluğu mükemmelliğine işaret eder. Bütün âlem tekil olarak Allah'a izafe edilebileceği gibi, âlemi oluşturan varlıklar ayrı ayrı da Allah'a izafe edilebilir.

Âlemdeki bu tekilik/çoğulluk dil ile ilgili bir meseledir. “Allah yeri yaratandır” ifadesindeki Allah idraki ile “Allah yerleri yaratandır” ifadesindeki Allah idrakı aynıdır. Varlık, mantık ve şuur olarak kısımlara ayrılmadan sarîh ilim teşekkül edemez. Kısmen teşekkül etse bile bu ilim başkasına aktarılamaz. Anlatılamayınca da ilim insanlar arasında yayılamaz. Birkaç kelimenin vaz-i delaletiyle âlem ve hayat anlamlandırılmaz. Farz-ı muhal, iki insandan biri yüz diğeri bin kelime bilse, bu ikisi ilk anda büyük ölçüde iletişim güçlüğü çeker. Çünkü her ikisi varlığı ve hayat idrakini kelimelerin farklı vaz-i delaletleri üzerine kurmuşlardır. Gökleri ve yeri sadece bir kelimeyle adlandıran biri ile her ikisini farklı kelimelerle adlandıran birinin evreni anlamlandırma tarzı aynı olamaz.

Anlam esas olup kelimeler varlığa işaret eden unsurlardır. Taşıyıcı unsurlar ne kadar çok olursa, her unsura düşen ağırlık o ölçüde az olur. Bütün ağırlık bir kelimeye kalırsa, o kelime bu ağırlığın altında “ezilebilir”. Kelimelerin vaz- i delaleti ile ilgili olan bu durum belli ölçüde dilin diğer unsurları için de geçerlidir.⁵⁷²

Arapçada bir eylem isim ve fiil cümlesi şeklinde iki farklı formda ifade edilebilir. Aynı fiili anlatıyor olsa da, tercih edilen form anlatanla ilgili bazı ipuçlarını ele verebilir. Herhangi bir eylemi gözlemleyip dile getirmeye çalışan kişi eğer yüklemi

⁵⁷¹ Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, Trc. M. Said Şimşek, Esrâ Yay. İstanbul 1994, 291

⁵⁷² Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 60-65

önemli kabul ediyorsa büyük bir ihtimalle fiil cümlesini, “özne”yi önemsiyorsa isim cümlesini tercih edecektir. Zaten bir eylemin içinde fiil ve fail temel unsurlardır. Önem bakımından duruma göre birisi diğerine tercih edilebilir.

Sadece tek anlatım formuna sahip olan bir dil ile Arapça arasındaki bu farkın göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Doğrudan birbirini karşılamasalar da açıklama yoluyla bu dil farkından kaynaklanan problem giderilebilir. Ancak bir fikir vermesi açısından belirtmek gerekirse, eylemde fiil veya failin tercih edilmesi stratejik önem taşıyorsa tek formda bunu diğer dile aktarmak oldukça zordur. Bu durumda tasvir ve temsil, te’vilî vaz’ zorunlu hale gelir.⁵⁷³

Delalette iki husus geçerlidir. Bir kelime müşterek anlamda kullanılırsa anlam farklılıkları ortaya çıkar. Aynı şekilde, bir anlam farklı kelimelerle ifade edilirse yine anlam karışıklıkları ortaya çıkabilir. Tefsir ve te’vilin ortaya çıkışının sebeplerinden biri bu durumdan kaynaklanmıştır denebilir. Kelimelerin farklı kullanımından dolayı asıl mananın tespit edilmesi te’vil iken, imkân dâhilindeki anlamlar tefsir olmaktadır. Te’vil geriye doğru ircâ iken, tefsir ileriye doğru ircâdır. Somut bir örnek vermek gerekirse, dünyanın ilk yaratılışı ile ilgili zihni sorgulama “te’vil”in alanına girerken, kıyametin nasıl olacağı konusu “tefsir”in alanına girmektedir. Burada tefsir ve te’vil ifadeleri terim anlamlarıyla değil, daha çok kelime anlamları çerçevesinde kullanılmıştır.⁵⁷⁴

Belli bir dönemden sonra te’vil yerine tefsirin öne çıkması ve tefsirin te’ville aynı anlamda kullanılma eğilimine girilmesi delalet ve mana arasındaki ilişkinin bir sonucudur. Bu anlatılanlardan hareketle, genel olarak te’vil İslam’ın “dâhili” düşünce yapısı iken, tefsir “harici” düşünce yapısıdır denebilir. Yani Kur’an, Arapçanın hâkim olduğu milletlerde daha çok te’vil, diğer milletlerde ise tefsir formunda açıklanmıştır. Burada tekrar te’vil ve tefsirin aynı anlamda kullanılabildiğine işaret etmek gerekir. Te’vil ve tefsirin benzer veya farklı anlamda kullanılması başlı başına bir “zihniyet” meselesidir.⁵⁷⁵ Peygamberimiz (s.a.v) İbnü Abbas (r.a) için “Allah’ım onu dinde “fakih” kıl ve ona te’vili öğret” buyurarak dua etmiştir.

Kur’an, vahyî kitap olduğundan, beşerîliğin Kur’ân’da ne anlamda kullanıldığı ve neyin kastedildiği öncelikle ortaya konmalıdır. Kur’ân’da “beşer” ifadesi insanın maddî

⁵⁷³ Özdemir, *Dil ve Varlık*, 83-84

⁵⁷⁴ İsfahanî, *Müfredât*, 796, 1009.

⁵⁷⁵ Yazır, *Hak Dini*, I, 26-30; İbn Hanbel, I, 266, 314

ve dış görünüşüne atfen kullanılmaktadır.⁵⁷⁶ Dil bilgisi olarak ilâhî/ilâha ait, Allah’a ait; beşerî ise insana ait, insan için demektir. İlâhî olan ifadesi, dil bilgisi olarak sadece Allah’a ait anlamına gelmemekte, aynı zamanda “ilâha” ait anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla işin başında anlam açısından müşkil durum ortaya çıkmaktadır. Kısaca “ilâh”ifadesi müşterek bir kelime olup, hem Allah hem de ilâh anlamına gelmektedir. Öncelikle bunun belirtilmesi gerekir.

İkinci olarak, bir şeyin insana ya da Allah’a ait olmasının anlamı tek cepheden ele alınamaz.⁵⁷⁷ Kur’ân’da insanın fail durumuna ait ayetler vardır. Bu manâlar daha çok Allah’ın (c.c) fiilî sıfatlarına ait manalardır. Dolayısıyla bu manalardan hareketle Allah’ın (c.c) zâtına dair te’viller yapılamaz. Fiilî sıfatların taallukunda/sonuçlarında ilme ait delâletler vardır. Örnek olması açısından “sebîlillah” Allah yolunda anlamına gelmektedir. “Allah’ın yolu” ifadesi teorik olarak ele alındığında somut bir sonuca gidilemez. Ancak Kur’ân bu ifadeyi insanın uygulama alanına dâhil etmektedir. Hz. Peygamber, "O deveye binerek haccet, çünkü hac da "fî sebîlillah (Allah yolunda)" sayılır" buyurmuştur" İnsanın yaratıcı Allah olduğuna göre aidiyet anlamında insan/yaratılanlar da “ilâhî” bir varlıktır. Dolayısıyla insan ilâhî bir varlık kabul edildiğinde, bizzat insanın beşerîliği/varlığı ortadan kalkar. Ancak insan sadece yaratılışının kaynağı açısından ele alınarak anlamlandırılmaz. İnsanın başka cephelerden de ele alınması gerekmektedir. Sadece yaratılış açısından meseleye bakılırsa “her şeyi Allah yaratmıştır; dolayısıyla her şey ilâhî niteliklidir” denilerek ilme/düşünceye giden yol kilitlenmiş olur. Bu üslup Kur’an’ın anlatım biçimine aykırı bir üsluptur. Kur’ân’daki delillerin çoğu fiilî sıfatlara dayanmaktadır. Bu deliller düşüncenin/ilmin konusuna girmektedir.⁵⁷⁸

Kur’an iman çizgisinde yaratmayı ifade eden müşterek ifadeler kullanmış olsa da, insanın cephesinden müşterek ifadelere yer vermemekte, detaylı denebilecek açıklamalara girmektedir. Konuyla ilgili birçok âyet olmakla beraber, “Allah göklerin ve yerin yaratıcısıdır” ifadesi oldukça anlamlı bir örnektir. İnsanın ilk elden muhatap olduğu âlem, iki farklı kelime ile anlatılıp insanın idrakine sunulmuştur. “Allah her şeyin yaratıcısıdır” dendikten sonra gökler ve yer kelimelerinin kullanılması, ayrıca yere

⁵⁷⁶ İsfahanî, *Müfredat*, 143.

⁵⁷⁷ İmam Gazâlî, *İtikatta Ölçülü Olmak*, 198-199 .Ebû Dâvud, Menâsik, 79. Tevbe 9/60.

⁵⁷⁸ Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Aktif Yay. İstanbul 2007, 31-35; Süleyman Gezer, *Kur’ân’ın Bilimsel Yorumu*, 1. Basım, Ankara Okulu Yay. Ankara 2009, 31-32.

delâlet eden dağ, nehir, yağmur gibi kendi içerisinde yeni detaylandırmaya gitmesi bilimsel düşünmenin önünü açmaktadır. Düşünce varlıkta detaylı ayrıma giderken, imân varlıkta “bir-leştirmeye” gider. Allah’ı (c.c) samed oluşu her iki hususu(düşünce –iman) kapsamına almaktadır. “Allah herkesten müstağni, herkes ona muhtaç”tır.⁵⁷⁹

İşin başında söylemek gerekirse, beşerîlik ifadesi belli ölçüde ilâhîlik ifadesi gibi müşterek bir ifadedir. Beşerîlik kelimesi tek bir anlama gelmemekte; farklı açılardan anlam derecelerine sahip olabilmektedir. Yaratılış itibariyle Allah’a ait olan bir şey insanî ve dünyevî gayeye matuf olabilmektedir. Bu açıdan varlıkların yaratılışlarına nispetle bir sınıflandırmaya tabi tutulmaları doğru olmadığı gibi, ilim bakımından verimli de değildir.

Sınıflandırmaya tabi tutulamayan varlık ve olaylar ledünnî ilmin konusu olabilse de, bilimsel bilginin konusu olamazlar. Bilimsel bilgi sebep-sonuç ilişkisi üzerine kurulmuştur. Ledün ilmi vasıtasız Allah’tan gelen bilgidir.⁵⁸⁰ İnsan varlıklar âlemine “mukarîn” yaşayabilen bir varlıktır. Yani âlem yaratılmamış olsaydı bugünkü insandan bahsedilemezdi. Allah (c.c) dünyada bilimsel müşahede yoluyla insana yer açmıştır. Bu husus peygamberlerin insanlardan seçilmesine kıyaslanabilir. Beşerî niteliklere sahip olmayan bir peygamber düşünölemeyeceği gibi, âlemden tecrid edilmiş bir insan da düşünölemez.⁵⁸¹

Peygamberlerin vahiy almaları ve insanlardan bu yönüyle farklı olmaları bir problem teşkil etmemekte, aksine maslahatın bir gereği olmaktadır. Aynı şekilde âlemin bilimsel düşüncenin konusu olması da onu yaratılış yönüyle Allah’a ait varlık olmaktan çıkarmamaktadır. Âlemin ilâhî düşünceden ve realiteden arındırılmadan bilimin konusu/nesnesi olamayacağı zanni, büyük bir yanılgıdır. Bilim Allah’ın insana verdiği bir nimettir. Kur’ân insanların beşerî çabalarla elde ettikleri faydaları Allah’a atfetmektedir.⁵⁸² İnsan imanı hurafeye dönüştürdüğü gibi, bilimi de “yanılgıya” dönüştürebilmektedir.

⁵⁷⁹ Yazır, *Hak Dini*, IX, 6307-6308.

⁵⁸⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 264.

⁵⁸¹ Yazır, *Hak Dini*, . 6, 4173-4174

⁵⁸² Bkz. Yusuf: 12/100; İbrahim: 14/32; el-Hicr: 15/22; en-Nahl: 16/8; el-Kehf, 18/93-98; el-Ahzab, 33/26-27; Sebe, 34/18; el-M’ümin, 40/82

Bir önceki konuda Kur'an'da beşerîlik konusu ele alınırken, birçok örnek verilmiş, bizzat Allah tarafından insana nisbet edilen hususlardan örnekler verilmişti. Kur'an'da insana nisbet edilen fiiller yaratılış itibarıyla değil, sonuçları itibarıyla ele alınmıştır. Kur'an'da insana nisbet edilen birçok davranış söz konusudur. Ancak şu hususun belirtilmesi gerekir: Kur'an'da insana nispet edilen hususlar bizzat vahiy ile ifade edildiğinden sadece bilimin bir konusu değildir. Kur'an'da insana dair ifadelerin bir kısmı müslümanlara yönelik iken, bir kısmı kâfirlerle ilgilidir. Müslüman imanı gereği her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu bildiğinden, açıkça Allah lafzı geçmemiş olsa bile gerçek failin Allah olduğunu bilmektedir. Ancak aynı durum kâfirler için geçerli değildir.

Allah (c.c) "...Arşı su üstünde iken gökleri ve yeri altı günde yaratandır..."⁵⁸³ ifdesinin müslüman zihnindeki anlamı ile kâfirin zihnindeki anlamı aynı olamaz. Dolayısıyla Kur'an'daki ifadelerin insanların zihnine aktarımı çok önemlidir. İnsanların kültürel olarak gölgelenmiş ortak zihni yapısı, ilâhî mesajı idrak etmeyi zorlaştırabilmektedir. Yani bütün insanlarda mevcut kültürel farklılıklar görmezden gelinerek, tasarlanacak ortak zihni yapı çok alt seviyede bir yapı olup, ilâhî daveti idrak edebilecek seviyede değildir.

İnsanın bu "düşük"⁵⁸⁴ epistemolojik seviyeden kaldırılıp makul bir seviyeye getirilmesi konusu iki taraflı bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Birincisi, akıl üzerindeki olumsuz "kültürel birikimin/kazanımların" ayıklanması gerekmektedir.⁵⁸⁵ "Kültür"ün iç dinamikleri tartışmaya açılarak, belli ölçüde kendi içinde ayıklama sağlanabilir. Bu sosyal bilimlerin, beşerî ilimlerin bir meselesidir. Ancak bunu bir sorun kabul edip etmeyeceği sosyal bilimlerin epistemolojik iç meselesidir. Bu da başlı başına önemli bir konudur. İkinci olarak İslam'ın kavranması ve kavratırılması meselesidir. Bu alan kendi içinde iki farklı zemine sahiptir.

"Sosyal bilimler" her toplumda ortaya çıkabildiğinden doğrudan İslam'la ilgili kabul edilmeyebilir. İkinci olarak, aklın üzerindeki olumsuz kültürel etkinin minimize edilmesi önemli olmakla beraber yeterli değildir. Toplumun bu hazır oluş haline ilâhî davetin ulaştırılması gerekmektedir. Burada sosyal bilimlerle vahiy arasında nasıl bir

⁵⁸³ Hûd: 11/7

⁵⁸⁴ Bkz. en-Necm, 53/23, 27, 28; Yunus, 10/36

⁵⁸⁵ Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, II, 386-387

ilişkinin kurulacağı ayrı bir konudur. Ancak bu ilişki kurulmadan Kur'ân'la toplum arasında irtibat kurulamaz. Peygamberimizin tebliğ döneminde Arap halkı “ümmi” idi. Ümmilik hem olumlu hem olumsuz anlamda kullanılmaktadır. Peygamberimize nisbetle ümmilik mucize hükmündedir. Araplarda sosyal hayat oldukça sade olup, karmaşık sosyal yapılar mevcut değildi. Kur'ân'ın hitabının doğrudan kendilerine yapıldığının idraki içindeydiler. Günümüzde “sosyal bilimlerin” vahyin yanında epistemolojik duruşu/vaziyeti netleşmiş değildir. Keskin bir epistemolojik dönüşümün yaşanması gerekli olabilir.⁵⁸⁶

Tabii gruplarla “dinî” gruplar arasında karşılıklı ahenk göz önünde bulundurulduğunda evrensel sosyal bilimin olup olamayacağı tartışılabilir.⁵⁸⁷ Bu durumda ortak metodolojiye dayalı sosyal bilimin teşekkülü iki şekilde mümkün olabilir: Toplumlar ya ortak inanca sahip olmalı, ya da asgarî ortak paydaya sahip olmalıdırlar. Sosyal/sosyoloji biliminin aydınlanma sonrası teşekkül etmiş olması bu açıdan oldukça anlamlıdır. Sekülerizm kavram olarak hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, asgarî ortak insanî paydayı ifade etmektedir. Tartışılması gereken temel mesele, “sekülerizm”e dayalı sosyal bilimin evrensel olup olamayacağı meselesidir.

Reform ve yenilenmenin sadece geleneksel din idrak tarzı üzerinden yapılması, sosyal ve kültürel alana taşınmaması tartışılması gereken bir husustur. Yani toplumun zihni kavramsal çerçevesini yapılandıran beşerî unsurlar tartışılmaya açılmamıştır. Kavramsal yapı beşerî olarak algılanan ilimlerle oluşturulmakta, “dinî idrak” bu kavramsal yapıya mahkûm! olmaktadır. Bu sürecin belli ölçüde hala devam ettiği söylenebilir.

2.2.2 İslam İlimlerinin İki Bileşeni Vahyedilmiş Bilgi ve Beşerî Bilgi

Vahiyle sosyal bilimlerde olması gereken ilişkinin kurulması oldukça önemlidir. Bu ilişki kurulmadan İslam davetinin topluma taşınması mümkün değildir. Bu açıdan sosyal bilimlerin metod konusu stratejik bir öneme sahiptir.

Vahiyle sosyal bilimlerde ilişki kurmanın ilk adımı te'vil ve tefsir meselesidir. Önemli olan ilimlerin muhtevalarıdır. Bu açıdan, yapılanma ister sosyal

⁵⁸⁶ Yazır, *Hak Dini*, IV, 2297-2298.

⁵⁸⁷ Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 72-73.

bilim adı altında yapılsın, ister sadece te'vil ve tefsirin içinde adlandırma ile yapılsın sonuç değişmez. Lâfzî tartışmaların içinde kalmadan mesele vahiy-toplum ilişkisinin sağlanması çerçevesinde ele alınabilir.

Vahiyle toplum arasında ilişkinin var olduğunun idrak edilmiş olması önemli bir aşamadır. Esbâb-ı nüzûl Kur'an'ı anlamak için mutlak manada gerekli olmamakla beraber, vahyin toplumla ilişkisini kavramada önemli ipuçları vermektedir.⁵⁸⁸ Bazı âyetlerin vesâil çerçevesinde arapların toplumsal tartışmalarına ışık tutması anlamlıdır. Bu bize vahiyle toplum arasında vahye dayalı ilişkinin olduğunu gösteren en etkili delildir. Aynı ve benzer ilişkilerin bütün toplumlar için geçerli olacağı düşünülebilir.

Kur'an'da mutlak manada ilâhîlik-beşerîlik şeklinde bir ayırım doğru değildir. Kur'an'ın ifadesiyle Allah şehadet ve gayb aleminin Rabbidir. Eğer böyle bir ayırım yapılacaksa kesinlikle Kur'an'daki ifadeye dayanarak yapılmalıdır. Kur'an insani cihetten âlemi şehadet ve gayb olarak tanımlıyorsa, aynı yere ait oldukları idrak edilmek kaydıyla beşerîlik-ilâhîlik ayırımı yapılabilir. Kur'an'da insana nisbet edilen hususlar zahiren sosyal bilimlerle ortak olan hususlardır. Kur'an sosyal realiteyi kabul etmekte, ancak sosyal bilimin algıladığı seviyede bırakmayıp ait olduğu temel kaynağına kadar götürmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ilâhîlik ve beşerîlik insan için birbirini tamamlayıcı bir nitelik arz etmektedir.

İnsan şehadet âlemini gayb âlemine kalbederek “insan” kalamaz.⁵⁸⁹ Her iki alanın farklarını ayırarak tanımalı ve ikisini Allah'a nisbet edebilmelidir. Burada en tehlikeli olan tasavvur, iki alanın birbirinden kopuk olarak algılanmasıdır. Bu algılayış bütün âlemi “şehadet âlemi” olarak görmekle aynı anlama gelir. Dolayısıyla her metafizik telakki vahyî nitelik taşımaz.

Ahkâma ve kıssalara dair âyetler toplumla ilgili olduğundan, doğrudan sosyal bilimlerin metotlarıyla algılanma yoluna gidilebilmektedir. Mucizelerin ve bazı kıssaların “seküler” denebilecek tarzda anlamlandırılması buna örnek olarak verilebilir. Kur'an'da insana ve topluma dair âyetlerin bu şekilde ele alınmaları, bilimselleşmenin ötesinde “sekülerleşmeye” de kapı aralamaktadır. Böyle bir yola sapmanın değişik

⁵⁸⁸ Muhsin Demirci, “esbâb-ı nüzûl”, TDV, *İslam Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul 1995.

⁵⁸⁹ Bkz. el-Bakara: 2/30

sebepleri vardır. Sebeplerden biri, insana ve topluma ait Kur'ân'daki ifadelerin, Ku'an'ın bütünlüğünden ayrı ele alınmış olmasıdır.⁵⁹⁰

Sadece müteşabihlere sarılmayı Kur'an kalbi hastalık olarak tanımlamaktadır.⁵⁹¹ Ancak sadece muhkemlerden hareket edildiğinde de tersinden kısmen aynı durum geçerlidir. Yani bu durumda da Kur'an'ın insana ait kavramsal çerçevesi tarihsel bir anlamlandırma olarak anlaşılabilir. Bu bakımdan muhkem âyetlerden ayrı olarak müteşabihlere dalmak ne kadar tehlikeli ise, müteşabihatı bir tarafa bırakıp sadece “muhkemata” dayalı metot da farklı açıdan sakıncalıdır. Çünkü Kur'an hem muhkem hem de müteşabihlerden oluşmaktadır. Müteşabihatın bırakılması neredeyse Kur'an'ın yarısının bırakılması demektir. Müteşabihatın bilinmemesi bilimsel bir meseledir, yoksa muhkematla hiçbir ilişkisi yoktur demek değildir. Ayrıca hangi âyetlerin muhkem, hangilerinin müteşabih olguğu kesin sınırlarla ayrılmış da değildir.

Kur'an'ın ahkâm ve kıssaları üzerine müslümanlar ve müslüman olmayanlar tarafından çok yönlü araştırmalar yapılmakta, birçok değişik görüşler ileri sürülmektedir. Ancak Kur'an'ın müteşabihatına, özellikle huruf-i mukataa ile ilgili bir metot ortaya konulamamıştır. En yetkili müslüman âlimler bile, konu hakkında bazı değerlendirmeler yaptıktan sonra “Allah âlem” demeyi şiar edinmişlerdir. Bir anlamda, lisan-i hal ile Kur'an'ın emrini yerine getirmişler, ilim namına bazı ifadeleri serdetmiş olsalar bile kesinlik ifade eden hüküm ortaya koymaktan kaçınmışlardır.

Kur'an üzerine samimi ve gayr-i samimi araştırmalar yapan müsteşriklerin konuyla ilgili değerlendirmeleri ise, iyimser bir ifadeyle oldukça yüzeysel seviyede kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle müteşabihata bir yol bulamamaktadırlar. Bu nokta oldukça önemli olup adeta Kur'an'ın muciz oluşuna bir delildir.

Kur'an'da müteşabih âyetler olmasaydı, çok daha kolay bu kitabın “beşerî” olduğunu iddia edebilirlerdi. Kur'an'ın müteşabih yapısı, dolaylı olarak mucizliğiyle alakalıdır. Bir şeyi anlamak onu “fethetmek”le eş değerdir. Bu açıdan Kur'an'ın müteşabih yönü ilâhî yapısını koruyan önemli bir unsurdur. Konunun daha somutlaştırılması açısından, şöyle bir temsil kullanılabilir: Bir insan kendi kendisini imtihan edip değerlendirebilir mi? Bu mümkün değildir. Kur'an kıyamete kadar öğretici

⁵⁹⁰ Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 1014

⁵⁹¹ Bkz. Âl-i İmrân: 3/7

niteliğe sahip olduğuna göre, insanın ulaşamayacağı bir manası olmalıdır. İnsanın Kur'an'ın her tarafını anladığını iddia etmesi, örtülü olarak onu “vahy kitabı” olmaktan çıkardığı anlamına gelir.⁵⁹²

Al-i İmran Süresinin 7. âyetinde rasihundan olan âlimlerin müteşabihlerin manasını bilip bilemeyecekleri, meselenin ana eksenini oluşturmaktadır. Tefsir ilmi içinde konu tartışılmış ve üç ana görüş ortaya çıkmıştır:

1. Bazı müteşabihlere vukuf mümkün değildir.
2. İnsanlar bazı vasıtalarla bir kısım müteşabihleri bilebilir.
3. Sadece ilimde rasih olanların bilebileceği ve başkalarının bilmesi mümkün olmayan müteşabihler vardır.⁵⁹³

Müteşabih âyetlerin bir kısmının te'vil edilebileceğini savunanlar bazı ölçüler ortaya koymuşlardır. Hiçbir âlim bu konuda keyfi davranmanın önünü açmamıştır.

Bazen bir konu hakkında yakîne dayalı bilgi elde edilebilir; ancak bir başka konuda sadece zan seviyesinde bilgi ile yetinilir. Önemli olan bu iki bilgi türünün bir birine karıştırılmamasıdır. İnsan iktisabî bilginin zan olduğunu bildikten sonra onu doğrudan Allah'a izafe etmesi doğru değildir. Ancak yakîn seviyesindeki bilgiyi Allah'a izafe edebilir, etmelidir de.⁵⁹⁴

Müteşabih âyetlerin -zan seviyesinde kalmak şartıyla te'vilinin yapılması pek mahzurlu olmayabilir. Eğer konu hakkında peygamberimizin muhkem bir hadisi varsa, zaten âyet müteşabih olmaktan çıkar. Âlim sahabilerin te'vil hakkındaki görüşleri zan olarak kaldığına göre, sonraki âlimlerin görüşleri de zan seviyesini geçemeyecektir. Dolayısıyla müteşabih âyetlerin te'vili hiçbir zaman zanni bilginin üzerine çıkamaz.

Rasihundan olan âlimlerin müteşabihleri muhkem âyetlerin manaları gibi bilemeyecekleri ortadadır. Ayrıca âyette rasihundan bahsedilmesi, bunların kısmen özel statüye sahip olduklarına işaret etmektedir.⁵⁹⁵ Sonuç olarak rasihun müteşabihlerin te'vilini ekser insanlardan farklı seviyede bilebilir, ancak gerçek te'vilini bilemezler. Rasihunun bildiği te'vilî bilgi yakînî olmayıp zan seviyesindedir.

⁵⁹² Koç, *Din Dili*, 7

⁵⁹³ Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, 293

⁵⁹⁴ İmam Gazalî, *İtikatta Ölçülü Olmak*, 134

⁵⁹⁵ İsfahanî, *Müfredât*, 426.

Âyette Allah'ın müteşabihin te'vilini bildiği belirtildikten sonra, rasihunun durumuna geçilmektedir. Rasihun bu noktada iki farklı tutumla aynı sonuca gidebilir: Müteşabih olan âyetleri gördüklerinde te'vile gitmeden, “onlara iman ettik hepsi Allah'tandır” derler. Bu, yadırganacak bir durum değil, övünülecek bir davranıştır. Aynı şekilde müteşabihlerle karşılaşan rasihundan âlimler, zanni bazı mülahazalardan sonra da “iman ettik hepsi Allah'tandır” diyebilirler. Her iki rasihun grubu aynı sonuca gitmiş olmakta veya aynı sonuca gitme imkânına sahip olmaktadır. Konuya ışık tutması açısından iki peygamber kıssası örnek olarak verilebilir.

Hız. İbrahim (a.s) Allah'tan, ölüyü nasıl dirilttiğini göstermesini,⁵⁹⁶ Hız. Musa da Allah'tan kendisini göstermesini ister.⁵⁹⁷ Bu iki peygamberin talepleri özel nitelikte olup, peygamberliğin esasıyla ilgili değildir. Allah'tan böyle bir talepte bulunmaları peygamber oluşlarına bir hâlel getirmemiştir. Ama kötü niyete bağlı olarak bazı milletlerin Allah'ı görme arzusunu dile getirmeleri, ufalmış kemiklerin nasıl yaratılacağını sorgulamaları haddi aşmak olarak vasıflanmıştır.⁵⁹⁸ Sonuç olarak prensipte rahatlıkla şunu söyleyebiliriz: Müteşabihleri müslüman olanlarla olmayanların idrak şekli çok farklıdır. Vahye muhatap olan peygamberin açıklamadığı bir müteşabih meseleyi insanın ilme'l yakîn olarak bilmesi mümkün değildir. Allah(c.c) hikmete aykırı bilginin kapısını insana açmamışsa insan bu kapıyı zorlamamalıdır. Zaten zorlarsa da açamayacaktır.

Rasihundan olan âlimler müteşabih âyetin te'vilini yaptıklarında bunu başkalarına açıklamaları durumunda ortaya çıkacak durum tartışılmaya değerdir. Âyet te'vili rasihunun yapabileceğini bildirmektedir. Rasihundan olan âlimler müteşabihatın te'vilini yapar ve bu te'viller rasihundan olmayanlara ulaştığında durum ne olacaktır? Âyet te'vilin sadece rasihuna ait olduğunu bildirmekte, oysa te'vil rasihun olmayanlara da ulaşmış olmaktadır. Bu durumda Allah bir bilgiyi insanlara kapatmakta, ancak bu bilgi rasihun aracılığıyla izhar olmuş olmaktadır. Burada çelişkili zannedilebilecek bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu noktanın anlaşılması gerekmektedir. Yani rasihunun

⁵⁹⁶ Bkz. el-Bakara: 2/260

⁵⁹⁷ Bkz. el-A'raf: 7/143

⁵⁹⁸ Bkz. en-Nisâ: 4/153; Yâsîn: 36/77-83;

te'ville elde ettiği bilgiler diğer insanlar için hüküm kaynağı olabilir mi, yoksa sadece sahibini mi bağlamaktadır?⁵⁹⁹

Allah bir şeyi kesin olarak bildirmeyi murad etmişse o şeyi kesin olarak anlaşılacak şekilde bildirir. Eğer zanni olarak anlaşılmasını murad etmişse, yine o şekilde anlaşılacak şekilde bildirir. Bilginin yakinî veya zanni oluşu “medlulu” ile ilgili değil, insanın idrakıyla ilgilidir.⁶⁰⁰ Bu durumda müteşabih âyetler hakkında Allah'ın muhkem bilgiler vermesi anlamsız olurdu; çünkü âyetlerin müteşabih olarak nazil olmasının bir anlamı kalmazdı. Aynı durum bir ölçüde peygamberimiz için de geçerlidir. Dolayısıyla Kur'an'daki müteşabih âyetlerin anlamlarını peygamberimizin tamamen açıklamış olabileceği beklentisinde olmak doğru değildir. Bu durum aynı şekilde müteşabih âyetlerin inzal gerekçesini ortadan kaldırır. Ancak aynı durum sahabiler için geçerli değildir. Müteşabihlerle ilgili açıklamaların daha çok peygamberimizin duasını almış olan ibn Abbas'tan (r.a) gelmesi anlamlıdır. Müteşabihlerle ilgili açıklamaların ibn Abbas'tan gelmesi, müteşabihliği ortadan kaldırmamış, ancak sonraki tartışmalara bir ölçüde çerçeve çizmiştir. Böylece muhkem nasslardan kopuk, aşırı denebilecek sonuçlara gitmenin önüne geçilmiştir. Hiçbir âlim delilsiz olarak ibn Abbas'ın konuyla ilgili açıklamalarını “bay pas” edemez.

Âlim sahabiler müteşabihlere kısmen çerçeve çizdikten sonra, sonraki âlimler açılan bu yoldan gitmeye çalışmışlardır. Gaybî bilgiler ihbari olduğundan başka bir yol da yoktur. Diğer ifadeyle, bu yolun dışına çıkmanın hiçbir makul sebebi bulunmamaktadır. Sonraki âlimler her ne şekilde te'ville bulunurlarsa bulunsunlar kanaatleri kesinlikle zanni bilginin ötesine geçemez, itikâdî açıdan hüküm kaynağı olamaz. Dolayısıyla rasihundan bile olsalar, onların te'villeri âyetleri müteşabih olmaktan çıkarmamaktadır.

Bu bakımdan yöneticilerin ve âlimlerin, müteşabihlerin te'villerinden birini ölçüsüz bir şekilde öne çıkarmaları meşru kabul edilemez. Çünkü te'villerden birini mutlak manada ölçüsüzce öne çıkarmak âyeti müteşabih olmaktan çıkarır “muhkem” haline sokar. Bu bir bakıma Allah ve rasulünün hakkını irtikab etmek anlamına gelir.

⁵⁹⁹ Şa'bân, *İslâm Huku İlminin Esasları*, 106, 390.

⁶⁰⁰ Hz. Peygamber(s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Hâkim(müctehid ictehad edip de doğru sonuca varırsa iki sevap, yanılırsa bir sevap kazanır.” (Buhârî, İ'tisâm, 21; Ebû Dâvud, Akdiye, 2.

Te'villerden biri ancak âlimler arasındaki ağırlık derecesine göre maslahatlar çerçevesinde zanni seviyede kalmak şartıyla öne çıkarılabilir.

Müteşabihlerin toplum seviyesindeki durumuna değindikten sonra, ferdi seviyedeki durumuna da değinmek gerekir. Bir insanın rasihundan olması için önce ahlak-ı hamideye sahip olması, sonra da ilim sahibi olması icab eder. Rasihundan olma seviyesine gelen birine Allah bazı müteşabihatın te'villerine rüya, "ictihad", tefekkür vb. yoluyla muttali' kılabilir. İmam Şâfi, Allah'ın ictihadı insanları imtihan etmek gayesiyle farz kıldığını belirtmektedir.⁶⁰¹ Te'ville bu tarz bir bilgiye vakıf olanın yapacağı iş, bunları kendi makamında değerlendirebilmektir. İlhamî bilgi sadece sahibi için geçerlidir.⁶⁰² Belki de erbabına gerektiği kadar ölçülü bir şekilde izhar edilebilir.

Vahyin insanlara karşı kullandığı dilin benzeri bir dil ve üslup kullanılabilir. Örnek olarak bu tür bilgiler erbabına hüküm cihetiyle değil, ima ve işaret yoluyla söylenebilir. Peygamberimizin rüyalarla ilgili beyanı bu tutuma bir örnektir.⁶⁰³ Prensip olarak bu te'vilî bilgilerin korunması daha doğrudur. Çünkü o kişiyi müteşabihatın te'viline mülaki kılan Allah, gerekli görürse diğerlerini de mülaki kılabilir. Ama te'vilî bilgi bir başkasını ilgilendiriyorsa ima ve işaret yoluyla söylenebilir. Bu tür bilgilerin genel geçerliliği bulunmamaktadır. Genel geçerliliği olmaması bilginin yanlışlığından veya eksikliğinden değil, özel nitelikli olmasındandır.

Müteşabihlerin te'villerinden birisinin hükme mesned teşkil edecek şekilde öne çıkarılması uygun olmadığına göre, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili yapılan te'villeri nasıl anlamak gerektiği önemli bir konudur. Bazı âlimler haberi sıfatları olduğu gibi kabul edip te'vil yoluna gitmemişlerdir.⁶⁰⁴ Bunlara genel bir adlandırmayla Müşebbihe denmektedir. Diğer bazı âlimler ise, sıfatları te'vil ederek manalandırmışlardır; bunlar da Mutezilîlerdir.⁶⁰⁵ Müşebbihe ve Mutezilenin sıfatlarla ilgili "te'villeri"/anlayışları ilk ortaya çıktığında, "zanni bilg"i hükmündeydi. Ancak bu te'viller istilâhi anlamlar kazanınca, öne çıkan te'viller durumuna gelmeye başladılar. Böylece ölçsüz öne

⁶⁰¹ Eş- Şâfi, *er-Risale*, 12.

⁶⁰² Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 121

⁶⁰³ Rasûlullah (s.a.s) bir hadislerinde şöyle buyuruyor: "Ey insanlar! Peygamberliğin belirtilerinden yalnız güzel rüya kaldı. O rüyayı müslüman kişi görür (Sahii Buharî)

⁶⁰⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 99-100

⁶⁰⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 57-58

çıkarılan te'villerin dengelenmesi ve olması gereken seviyeye çekilmesi ihtiyacı ortaya çıktı.

Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde geliştirilen anlayışın teşekkülünü buna bağlamak gerekir. Yakından bakıldığında te'vile karşı çıkan Müşebbihenin metodu ters yönden aynı kapıya çıkmıştır. Çünkü Kur'an müteşabihlerin muhkem âyetlerden bağımsız olarak te'vilini yasaklamaktadır. Bir âyetin anlamının müteşabih oluşu lâfız veya mana açısından olabilir. Lâfız olarak muhkem olan bir âyet mana yönüyle müteşabih olabilir. Bu bakımdan lafız yönüyle muhkem olan âyetlerin olduğu gibi kabul edilmesi te'vil ile ortaya çıkacak yanlışlıklardan daha fazla yanlışlığa yol açabilmektedir. Bu durumda "ummu'l kitap" olan âyetlere dayanarak ölçülü te'vilin yapılması gerekir ki Ehl-i Sünnetin yaptığı da budur.⁶⁰⁶

Müteşabihatın doğrudan te'vil edilmesiyle "ummu'l-kitaba"⁶⁰⁷ bağlı olarak te'vil edilmesi aynı değildir. Yapılacak te'vil temelde dilin anlam çerçevesinde kalmalıdır. Dilin anlam çerçevesinin içinde doğal olarak "mantık" da vardır. Ancak dilin anlam çerçevesi bir tarafa itilerek sadece mantık çerçevesinde te'vilin yapılması maksada hizmet etmez. Muhkem nasslara dayalı yapılan te'ville elde edilen "bilgi" fer' durumundadır ve doğal olarak zannî bilgi kapsamındadır. Muhkem nassın doğrudan işaret ettiği mana ile ictihadî olarak işaret ettiği mana aynı değildir.

İnsan şunu iddia edemez: Muhkem âyetlere inandıktan sonra müteşabihleri istediğim gibi te'vil edebilirim; çünkü muhkem âyetlere inanmak insanı yanlışlığa düşmekten korumaktadır. Bu iddia ilk bakışta makul bir iddia gibi gözükse de, içinde potansiyel yanlış barındırmaktadır. Birinci olarak, muhkem âyetlerle müteşabihlerin hangileri olduğu kesin olarak bilinmediğinden "muhkem olanlarına uyarım" sözü mutlak manada geçerli değildir. Müşebbiheden bir âlimin muhkem kabul ettiği âyeti Mutezile muhkem olarak görmeyebilir.

Batınîler bir tarafa konacak olursa ehl-i bid'atın hemen hepsi iman meselesini "muhkem" âyetlere dayandırdıklarını ileri sürmüşlerdir. İkinci olarak, müteşabih âyetler muhkem olanlardan ayrı tutulduğundan mutlak manada kontrolsüz bir te'vil metodu ortaya konulmuş olmaktadır. Muhtemelen prensip olarak müslüman felsefecilerin te'vil

⁶⁰⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 89-90

⁶⁰⁷ Bkz. Âl-i İmrân: 3/7

anlayışı ile kelâm âlimlerinin te'vil anlayışı bu noktada farklılaşmaktadır. Kelâmcıların te'vil anlayışı dilin imkânlarına bağlı iken, felsefeciler mantığa bağlıdır. Dolayısıyla temel soru şudur: Muhkem âyetlerden bağımsız, sadece müteşabihlere dayanan te'vil ile ortaya konulan bilginin değeri nedir? Bu tür bilgi için üç ihtimal söz konusu olabilir.

1. Bu bilgi bilimsel nitelikli bilgidir.
2. Âyetlere dayandığından ictihadî, dolayısıyla İslam'a dayalı bilgidir.
3. Muhkemlere dayanmadığından İslam'a dayalı bilgi olarak görülemez.

Bu bilginin bilimsel nitelikte olması mümkün değildir, çünkü müşahede alanının dışındaki öncüllere dayanmaktadır. Bu bilginin geriye kalan iki çeşitten hangisine girebileceği tartışılmaya değer bir konudur. Bu konu doğrudan tezin alanına girmemektedir. Ancak konumuz açısından şu kadarını söylemek gerekir:

Kur'an olmasaydı müteşabih âyetler olmayacaktı. Müteşabih âyetlerin te'viline dayalı bilginin başka şekilde ortaya çıkması mümkün değildir. Bu yönüyle bu bilginin kaynak yönüyle İslam'a dayalı bilgi olduğu ileri sürülebilir. Diğer açıdan bakıldığında ise, Kur'an sadece müteşabihlere dayalı te'vili zeyğ olarak nitelendirdiğinden, bu bilgi vahye dayalı bilgi olarak görülmebilir. Buradaki temel metodolojik mesele, te'vilin hangi esaslar çerçevesinde meşru olduğuna dayanmaktadır. Müslümanın, şartlarına uygun yaptığı te'vilin zanni bilgi kapsamında vahye dayalı/fer'î bilgi kapsamına girdiği söylenebilir.⁶⁰⁸

İslam ilimlerinin vahyî ve "beşerî" yönü hangi metot çerçevesinde ortaya konulabilir sorusu bizi doğrudan Al-i İmran Süresinin konuyla ilgili âyetine götürmektedir. Sadece müteşabihlere dayalı bilgiyi İslam'a dayalı bilgi olarak gören bir zihin ile muhkemata dayalı te'vilini bile kabul etmeyen bir zihnin ortak eksende bir bilgi anlayışında buluşması mümkün değildir. Doğruluğu yanlışlığı bir tarafa, arada aşılması gereken iki duvar vardır. Günümüzün temel stratejik meselesi budur. Bilgi klasmanını meşruiyeti ve hiyerarşisi bu noktadan geçmektedir.

Kur'an beşere ait bir dille nazil olmuştur. Kelimeler ve kavramlar şahadet âlemindeki delaletleriyle teşekkül etmiştir.⁶⁰⁹ Yani şahadet âlemi bir ölçüde insanlar arasında ortak müşahedeye dayandığından, kelimeler ve kavramlar bu âlemdeki yapıya

⁶⁰⁸ Yazır, *Hak Dini*, II, 1035-1036

⁶⁰⁹ Yazır, *Hak Dini*, IV, 2849

göre şekillenmiştir. Örneğin yerçekiminin olmadığı bir yerde “düşmeyi” ifade edecek bir kelime teşekkül etmez. Yer çekiminin olduğu yerde düşme kelimesinin anlamı anlaşılabilir iken, olmadığı yerde bu kelime “müteşabih” bir kelimedir. Yer çekimine muhatap olmamış veya şahit olmamış insanların düşme fiilinin ifade ettiği anlamı kavramaları kolay değildir. Dolayısıyla yer çekiminin olduğu yer ile olmadığı yer arasında kelimelerin anlam delaletleri farklı olmak zorundadır. “Çocuk balkondan düşerek yaralandı” gibi herkesin anlayabileceği sıradan bir cümle, diğer yerde yaşayanlar için mefhumu öyle kolay anlaşılacak bir cümle değildir. Sadece yer çekimine bağlı olarak şahadet âleminde bu kadar dile bağlı farklar ortaya çıktığına göre, gayb âleminin şahadet âlemine taşınmasında daha çok dile bağlı problemlerin ortaya çıkacağı bellidir. Bütün mesele gayba ait hususların şahadet âleminin diliyle nasıl anlaşılacağı/anlatılacağı meselesidir.

Allah her iki âlemin maliki olduğundan bu iki âlem arasındaki ilişkiyi ifade edecek dil ancak vahiy dili olabilir. Vahiy sadece gaybdan haber verilmesi değil, aynı zamanda gaybın anlaşılmasıdır. Kur'an'ın muciz oluşu sadece insanın muttali' olamayacağı bilgileri vermiş olmasında aranmamalıdır. Bunun kadar, belki daha önemlisi dil olarak muciz oluşunda aranmalıdır. Kur'an'ın dil bakımından muciz olduğu anlaşıldığında, gaybın dilinin Allah'a ait olduğu da anlaşılmış olur. Dolayısıyla vahiy dili ihdas edilen dil değil, bizzat var olan bir dil olup, Allah'ın mükellim sıfatına racidir.⁶¹⁰

Beşerî dil insan/toplum tarafından ihdas edilen dildir. Yani kıyas olması bakımından insanla Allah arasındaki fark neyse, vahiy dili ile beşerî dil arasında ki fark da odur. Vahiy dili tahrif olduğu anda gayb âleminin dili de anında tahrif olmaya başlar.

Burada bir husus ortaya çıkmaktadır. Gayb, sadece muhkem olarak anlaşılan âyetlerin anlamlarıyla anlaşılamaz. Eğer insan tarafından tam olarak anlaşılıyorsa bu mana beşerî dille ortak olduğu alandır. Vahiy dili hem gayb hem de şahadet âlemine şamil olduğundan, muhkem âyetler şahadet âleminde delaletleri olan anlamlardır. Muhkem âyetlere inanmakla insan iman dairesinin içinde kalır. Ancak sadece muhkem âyetlerin anlamlarına dayalı bir gayb anlayışı ortaya koymaya çalışılırsa bu, problem olabilir. Sadece muhkem âyetlerden hareketle gaybın dilini ihdas etmek doğru değildir.

⁶¹⁰ Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidaye*, 31

Bu, gayb âleminin beşerîleştirilmesi anlamına gelir. Aynı şekilde, gayb âleminin diliyle şehadet âlemini ihdas etmeye kalkmak da probleme yol açabilir. Bu da vahyin ve vahiy dilinin beşerîleşmesi demektir. Halku'l Kur'an tartışmalarının arka planında bu tür telakkilerin olduğu söylenebilir. Kelâm Allah'ın zâtî sıfatıdır, peygamber göndermek ise fiili sıfatıdır.⁶¹¹

Muciz olan vahiy dili beşerî dilin imkânlarını da kapsayarak gaybı anlatmaktadır. Vahiy dili harf ve kelime malzemesi/yapısı itibarıyla beşerîdir. Yani insanların kullandığı Arapça kelimelerle Kur'an'daki Arapça kelimeler aynıdır. Vahiy dilinin mucizliği, ifade ve nazmından kaynaklanmaktadır. Aynı kelimelerden muciz alana geçiş yapmak meselenin odak noktasıdır. Üzerinde derin derin düşünülmesi gereken nokta burasıdır. Bu nokta anlaşılmadığında vahiy dilinin ilim/beşer açısından değeri anlaşılamaz. Bir insan bir konuda başkasının tam benzeri bir metin meydana getiremez. O zaman bu ayetlerdeki meydan okuma, nazma ve dolaylı olarak vahye dayalı bilgiye dairdir. Kur'ân Arapçadır; ancak Kur'ân için Arapça olması yeterli değildir. Başka bir ifadeyle, Arapça belirleyici/zorunlu etken değildir. Dolayısıyla Kur'ân hem Arapça hem Arapça dışı/üstüdür. Arapça oluşu Kur'ân'ın ilme/düşünceye açılan kapısı iken, Arapçanın fevkinde/dışında olması imana açılan kapısıdır.⁶¹²

Beşerî dil lugavî vaz'ı anlayabilir; şer'î vaza geçiş için vahiy dili şarttır. Vahiy dilinin olmadığı bir dinde ibadet mükellefiyeti olamaz. Bunu değişik şekilde ifade etmek gerekirse, ibadeti olmayanın vahiy dilini idrak etmesi zordur. İnsanın vahiy diline nüfuz etme derecesi yaptığı ibadetin derinliği kadardır. Bu açıdan, ibadetsiz bir din anlayışının meşruiyeti savunulamaz. İbadetsiz dindarlığın olabileceğini savunan kişi, vahiy dilini beşerî bir dil/sosyal bilim seviyesinde algılıyor demektir.

Vahiy dili algı düzeyinde beşerîleşince ibadetlerin dayandığı temel esas da beşerîleşir. İbadet Allah'a karşı yerine getirilmesi gereken görev olmaktan çıkar "insan hakkı" haline gelir. Günümüzde fevkalade olumlu bir arguman olarak öne çıkan ibadet hak ve özgürlüğü vahiy dilindeki beşerîleşmenin bariz bir örneğidir. Vahiy dili beşerîleşince, mahalli dillerde ibadet etmenin meşruiyetinin önü açılır. Bazı insanlar mahalli dilde ibadeti kötü niyetle savunuyor olsalar bile, herkes için aynı şey

⁶¹¹ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, 241-244.

⁶¹² Bkz. el-Bakara: 2/23; el-İsrâ 17/88.

söylenemez. Eğer vahiy dilini beşerî bir dil olarak anlıyorsa böyle sonuca gitmesi doğaldır/gerekir. Önce vahiy dilinin beşerî dilden farkını idrak etmesi gerekmektedir.

Vahiy dilindeki beşerîleşme önce ibadet sahasını dönüşüme uğratar; namaz, oruç, hac gibi temel ibadetleri hayatın merkezinden çıkarır, tâli/periferik alanın fenomenleri olarak anlamaya başlar. Bu aşama önemli kırılma noktasıdır. İbadetler tâli alanın fenomenleri olarak görülünce esas unsur olmaktan çıkarlar. Bir şeyin aslı unsur olmaktan çıkması doğal olarak başka bir şeyin asıl unsur haline gelmesine yol açar. Bu aşama ibadetlerde beşerîleşmenin son aşamasıdır. İbadetler Allah'a karşı yapılan görev olmaktan çıkıp, insanın yapmalarından dolayı mazur görülebileceği davranışlar haline dönüşür. İbadet alanında beşerîleşme süreci tamamlanınca sıra toplum hayatındaki beşerîleşmeye gelir. Ferde veya topluma ait hiçbir şey olumlu ve olumsuz haliyle asıl mecrasına ulaşmadan yerinde kal(a)maz. Her sistem kendini tamamlamak ister. Bu açıdan bir sistemin hangi aşamada olduğunu bilmek stratejik öneme sahiptir. Vahiy dilindeki beşerîleşme ibadet aşamasından sonra sosyal aşamaya gelmek zorunda kalır.

Kur'an ve hadisler insan ve topluma yönelik hayat çerçevesi sunmuştur. Peygamberimiz İslam'ı sadece anlatmakla kalmamış, aynı zamanda kavratmıştır da. Peygamberimizin sünnetini bu çerçevede anlamak gerekir. Geçmiş dönemlerde aynı dönemde iki peygamberin birlikte gönderilmiş olmaları anlamlıdır. Mesele sadece vahiyleri anlatmak olsaydı bir peygamber yeterli olurdu. Biz buradan vahyin anlatılmasının yeterli olmadığını, aynı zamanda kavratırılması gerektiğini çıkarabiliriz.

Peygamberimiz vahyi kavratmış ve buna göre bir toplum teşekkül etmiştir. Peygamberimizin tebliğ görevinin içinde vahye dayalı toplum oluşturmak da vardır. Bu durumda, hiyerarşi içinde Kur'an ve Sünnet temel kaynak olarak ortaya çıkmış olmaktadır. Âlimler Kur'an ve Sünnet esaslarına göre toplumu yapılandırmışlar, Sünnet'i asıl delil olarak kabul etmişlerdir.⁶¹³

Şu iki soruyu sorarak konuya girmek yararlı olabilir: 1. Peygamber olmadan Sünnet teşekkül edebilir mi? 2. Bir peygamber ne kadar uzun süre yaşarsa yaşasın makul sayıda toplumsal grup oluşturacak nitelikte iman edeni olmayınca Sünnet teşekkül edebilir mi?

⁶¹³ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 79-82

Vahiy dili olmadan şer-i vaz olamayacağına ve peygamber olmadan da vahiy dili olamayacağına göre, peygambersiz Sünnet'in teşekkülü mümkün değildir. Sünnet'in teşekkülünde vahiy-peygamber-sahabiler sıralaması vardır. Biri olmadan diğer ikisi Sünnet'in teşekkülünü sağlayamaz. Ayetlerde genellikle üç unsura beraber işaret edilmektedir.⁶¹⁴ Bu çerçevede Sünnet ifade ettiği bilgi ve amel bakımından İslam'a has bir yaşama ve bilme/tefekkür tarzıdır. İkinci sorunun belli seviyede tartışılması gerekebilir. Teorik olarak bir insanın sosyal hayatın bütün unsurlarını temsil etmesi mümkün değildir. Ferdi hayat sosyal hayatı tamamen şümülüne alamaz. Asgari seviyede bir toplumun varlığı gereklidir.

Asgari seviyedeki toplumda⁶¹⁵ tasavvur edilebilecek bütün örnek davranışların temel esasları ortaya çıkabilir. Bu toplum temsil bakımından bütün sosyal imkânlarla sahip sayılır. Yani asgari seviyedeki toplumda kıyamete kadar ortaya çıkabilecek bütün kozmopolit toplumların bile örnek davranışları vardır. Dolayısıyla sosyal imkânlar bakımından eşik değeri geçmiş toplum olmadan peygamberin Sünnet'i teşekkül edemez. Böyle bir toplum zorunludur.

İkinci olarak, teşekkül eden Sünnet'in toplumda uygulama alanı bulabilmesi için nebevî siyasi gücün olması da gerekir. Bu anlatılanlar çerçevesinde, peygamberimizin sünnetinin sahabilerle teşekkül etmiş olduğunu söylemek gerekir. Peygamberimiz olmadan Sünnet'in teşekkülü imkânsız olduğu gibi, sahabiler olmadan da Sünnet teşekkül etme zemini bulamaz. Bu durumda sahabiler beşer olmaları yönüylü değil, ancak bulundukları ve temsil ettikleri görev itibarıyla "ilâhî" bir değer taşımaktadırlar denebilir. Sahabilerin temsil ettikleri görevin alternatifi yoktur. Sonraki toplumlardan hiçbirisi alternatifsiz değildir. Bu açıdan Sünnet'e uymak ifadesi "cevamiu'l kelim" anlamında peygamberimize uymak anlamına gelir. Ancak bu anlamın içinde sahabilere uymak anlamı da mündemiçtir. Sahabiler sosyolojik manada İslam "milletinin" kurucu temsilcileridir. İmam Malik sahabe'nin fetvasını, amel edilmesi vacib olan bir "hadis" olarak kabul ederdi. İmam Şafî, sahabe'nin görüşlerinde ister ittifak ister ihtilaf etsinler,

⁶¹⁴ "Allah'a itaat edin, Rasûle itaat edin ve kötülüklerden sakının" (Bkz. Mâide 5/92). "Kim Rasûle itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur" (Nisâ 4/80). "Peygamber size ne veriyse onu alın ve size neyi yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir" (Bkz. Haşr 59/7). "Deki: Eğer Allahı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir" (Bkz. Âl i İmrân, 3/31).

⁶¹⁵ Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 58

Kitap ve Sünnet'e aykırı hareket "edemeyeceklerini" söylemektedir. İmam Ahmed b. Hanbel de, sahabenin ihtilafını meselenin çeşitli yönlerden izahı, tabilerin ihtilaflarını da meselenin vecihleri saymaktaydı.⁶¹⁶

Bu durumda sahabiler Sünnet'in temel unsuru olmaktadır. Sahabiler dönemi doğru anlaşılmadan Sünnet'in anlaşılması neredeyse imkânsızdır. Sahabiler dönemi atlanarak veya gerekli görülmeyerek teşekkül edecek "Sünnet" anlayışı vahiyden kopuk, dolayısıyla beşerî nitelikli olmak durumundadır. Kur'an'ın peygamberimizin öncülüğünde topluma yansımaları görmeden ve anlamadan sonraki ve günümüzdeki toplumlara yansımaları görmek imkânsız denecek kadar zordur. Sünnet insanın Kur'an'a dayanarak geliştirdiği/ortaya koyduğu hayat değil; peygamberin Kur'an'a dayanarak sahabilere kavrattığı hayattır.

Sünnetin menşei hakkında üç görüş vardır. Sünnet'in tamamen vahiy olduğu, Kur'an'dan başka vahyin olmadığı ve Sünnet'in bir kısmının vahiy bir kısmının Hz. Peygamberin "ictihatları" olduğu şeklindedir. Sünnet bu üçünden hangisine hamledilse edilsin, sonuç olarak nebevî bilgiyle teşekkül etmiş hayattır.⁶¹⁷ Sahabilerin İslam açısından konumlarının sonrakilerden farkını anlayamamak vahiy dilindeki idrakın beşerîleşmesinin bir sonucudur.

Sahabilere karşı bu beşerîleştirme tutumu belli aşamadan sonra peygamberin de beşerîleşmesine kapı açar. Bu şekilde yapılanmış bir zihin, İslamî hayat için ya Sünnet'i gerekli görmeyecek ya da teşekkül etmiş olan Sünnet'i, İslamın yegâne biçimi değil, Kur'an'da insanlar için öngörülen hayatın birçok alternatifinden biri olarak görecektir. Bu anlayış Sünnet'i özel isim olmaktan çıkarıp cins isim haline getirir.⁶¹⁸

Sünnet'in teşekkülü sahabilerden bağımsız ele alınınca doğrudan toplum tanımlamalarıyla ilgili kavramlar da doğru anlaşılabilir. Toplum hayatına bağlı kavramlar beşerî ve ilâhî nitelik taşımaktadır. Bir kavramın teşekkülü için sadece toplumun varlığı yeterli ise buna beşerî kavram, İslam hayatının toplumda yaşanmış olmasını gerekli kılıyorsa buna da ilâhî kavram denebilir. Örnek olarak; sosyal sistem, lider, davranış, müeyyide, ceza, kanun, örf, evlilik gibi kavramlar beşerî kavramlardır çünkü toplumun olduğu yerde vardılar. Buna karşın, günah, haram, nikâh, millet, resul,

⁶¹⁶ Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi İtikadi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 298, 336, 411.

⁶¹⁷ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 2. Baskı, T.D.V.Y. Ankara 2000, 200.

⁶¹⁸ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 40-43

şariat gibi kavramlar ise ilâhi nitelikli kavramlardır. Çünkü bu kavramlar ancak vahyin diliyle teşekkül edebilen kavramlardır. Her iki toplum türünde ortak olan kavramlar vardır; ancak bunların anlam delaletleri, benzer tarafları olmakla beraber farklıdır. Burada esas konumuzu ilgilendiren kısmı, bu kavramların anlam dönüşümüne uğramalarıdır.⁶¹⁹

2.2.3. Hilafet Anlayışında Dönüşüm

Sahabiler peygamberimize Seyyidina, Allah'ın Rasulü gibi ifadelerle hitap ediyorlardı. Peygamberimizin irtihallerinden sonra seçtikleri liderlerini peygambere atfen halife, emirul müminin olarak adlandırdılar.

İslam düşüncesinde ümmet ve halifeden hangisinin “asıl” hangisinin “fer” olduğu konusu teorik açıdan tartışmalı bir meseledir. Halifenin Kur’ân’a/peygambere tabi olma zorunluluğu kısmen problemin aşılmasında etkili olabilmektedir. Müslüman(devlet) yöneticilere ilk zamanlarda “Peygamberin halifesi” deniliyorken, sonraları “Allah’ın halifesi” ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. Konu, sahabenin “siyasi” tasarruflarının nasıl adlandırılacağına odaklanmaktadır. Daha çok tasavvuf ehli, insanı “Allah’ın vekili” olarak gördüğünden bu ifadeyi kullanmışlardır. Buradan hareketle “peygamberin halifesi”nden “Allah’ın halifesi”ne geçiş yapılmış olabilir. Allah’ın halifesi olmak tabiri tasavvufta “batını” manada kullanıldığından, siyasi içeriğiyle eş anlamlı değildir.⁶²⁰

Halifenin peygambere tabi olma prensibinden Kur’an’a tabi olma prensibine geçilmesi pratik açıdan “problem” çıkarmıştır denebilir.⁶²¹ Sünnet’siz bir İslam hayatı tasavvur edilemeyeceğine göre, peygambersiz bir hilafetin de olmaması gerekir. En azından prensipte hilafetin peygambere ait bir kurum olarak görülmesi gerekmektedir. Çünkü sadece Kur’an’a dayalı olarak pratik hayatın ikamesi zordur. İkinci olarak teokratik bir alana kaymanın yolu açılmış olmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, halife Allah adına toplumu yöneten kişi mi yoksa peygamber adına yöneten kişi mi olmalıdır?

⁶¹⁹ Örnek olarak “günah” kavramı her inançta farklı içeriklere sahiptir.(Adil Bebek, “günah”, TDV, *İslam Ansiklopedisi*, 14, İstanbul 1996.) Şinasi Yavuz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 1. Basım, Vadi Yay. Konya, 1998, “ilahiyat” ve “ilhad” md. Orhan Hançerlioğlu, *İnanç Sözlüğü*, 1. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, “kutsal” md. “İnanma fenomenini temel boyutlarıyla incelemek felsefenin işidir.” Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, (9. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2005, 23.

⁶²⁰ Süleyman Uludağ, *İslâm Siyaset İlişkileri*, 2. Baskı, Dergâh Yay. İstanbul Eylül, 2008, 49-51.

⁶²¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 186

Hilafetin Sünnet'in alanından çıkarılmış olması tartışılması gereken önemli bir meseledir. Konu teorik olarak, Sünnet'le ictihadi bilgi arasındaki ilişkiye dayanmaktadır.

Halife doğrudan Kur'an'a, dolayısıyla Allah'a karşı sorumlu görülürse sosyal ve siyasi alanda bu yönde bir yapılanma öne çıkar. İslam hayatının teorik alt yapısını âlimler ortaya koyduklarından, âlimlerin öncülüğünde bir hayatın ikame edilmesinin önü açılmıştır denebilir. Yani siyasi erk, şeriata aykırı bir tasarrufta bulunmadığı sürece âlimler tarafından meşru görülmüştür. İmam Ebu Yusuf'la başlayan "şeyhu'l-İslamlık" benzeri kurumlaşma buraya dayandırılabilir. Maksat İslam'a uygun hayatı ikame etmek olduğuna göre, siyasi erkin teşekkül tarzı önemsenmeyebilir. Bu bakış açısına göre "saltanatın" biçimsel yönünü sorgulamanın bir anlamı kalmamaktadır. Önemli olan sosyal alandaki tasarrufların İslam'a uygun olmasıdır.⁶²²

İslam tarihinde prensip olarak İslam'ın sosyal yönü hiçbir zaman tartışma alanı oluşturmamıştır. Bütün tartışmalar siyasi erkin teşekkül biçimiyle ilgili olmuştur. Burada tartışılan konu, olanın yanlışlığı doğruluğu değildir. Konumuzu ilgilendiren, hilafetin tarihteki dönüşümünün arka planına işaret etmektir. Bu hususlar göz önüne alındığında saltanatla hilafet arasındaki ilişki reel olarak anlaşılabilir.

Tartışmanın odak noktasını sahabilerin özel konuma sahip olup olmadıkları noktası oluşturmaktadır. Eğer sahabeler özel konuma sahip değillerse onların siyasi nitelikli tasarruflarıyla sonrakilerin tasarrufları arasında bir farkın olmadığı ileri sürülebilir. Eğer sahabenin özel konumu varsa, onların siyasi tasarrufları da özel nitelikli olmak durumundadır. Kısaca sahabenin icmâi ile sonrakilerin icmâi arasında bir farkın olup olmadığının ve icmânın çerçevesinin açıklanması gerekmektedir.⁶²³

⁶²² Muslihiddin, *İslâm ve Sosyoloji*, 184; Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 22; İmam(halife) müslümanların maslahatlarını korumakla yükümlü olduğuna göre, bu yönde yapacağı her türlü tasarrufu meşru kabul edilebilir. Bunun içinde kendinden sonra "yönetici" tayin etme de vardır. Ancak buradaki tasarrufun Allah adına değil, müslümanların maslahatına atfen yapıldığı belirtilmelidir. Yapılan tasarruf maslahata uygunsa sevap, uygun değilse günah kazanılmış olur. Bu tasarrufun ilâhîliği veya beşerîliği tartışılmaz; daha doğrusu konu bu çerçevede ele alınamaz. Çünkü bu durumda sekülerizm veya "teokrazi"ye kayma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.(Uludağ, *İslâm Siyaset İlişkileri*, 54-55) Buradaki temel konu, asl- fer' ilişkisini doğru kurmaktır. Asl olan "devlet" ise, yönetim tarzı fer' hükmündedir. Bu durumda devletin maslahatına uygun olan ne ise, meşru olan o olmalıdır. "Fer'i hukuk" ikâme eden değil, ikâmeliliği sürdüren hukuktur.

⁶²³ İmam Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 278-279

Fıkıh ilmi sahabilerin icmâını özel nitelikli icmâ olarak görmektedir.⁶²⁴ Canlı bir örnek olması bakımından şu söylenebilir: Madem sahabiler emirlerini “seçimle” iş başına getirdiler, genelleme yapılarak bütün emirler aynı metotla iş başına getirilmelidir denebilir. Ancak bir başka açıdan bakıldığında, yeni fetihlerle topraklarını genişletmiş müslümanların aynı metodu uygulamaları stratejik açıdan bir iflas olurdu; çünkü hâkim oldukları topraklarda fethin ilk yıllarında, müslümanlaşma süreci tamamlanmadan çoğunluğu elde etmeleri söz konusu olamazdı. Günümüzde yabancılara oy verme hakkının birçok prosedûre tabi tutulması benzer problemlerden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan meşruiyeti çoğunlukta aramaları, maslahata uygun olamazdı. Emir, ümmetin İslam’a dayalı hayat sürmelerini sağlamakla yükümlü ise bu saltanatla gerçekleşebiliyorsa bu şekilde sağlanmasında niçin bir problem olsun? Tam aksine, ümmetin seçtiği emir İslam’a dayalı hayatı ikame etmiyorsa veya edemiyorsa sadece şekil olarak sahâbilerin seçim tarzına uyduğu ileri sürülerek meşru olarak görmek ne derece doğrudur!

Müslümanların belli süreden sonra “saltanata” geçmelerinin siyasi sebepleri yakından tahlil edilmelidir. Eğer hilafet ile saltanat arasında rasyonel ilişki kurulamazsa/anlaşılmazsa bütün İslam tarihi manipûlasyonla karşı karşıya kalabilir.⁶²⁵

Bu noktada müslümanların saltanata geçmek istemeleri ile geçmek zorunda kalmaları arasındaki farkın tefrik edilmesi gerekmektedir. Peygamber efendimizin “saltanat” ile ilgili hadis⁶²⁶ tarihte önemli rol oynamış siyasileri mahkûm etmenin bir aracı olarak kullanılmamalıdır. İslam tarihi boyunca etkili olmuş temel bir kurumun her yönüyle iyi anlaşılması gerekir. Sadece teorik esaslarla değil, daha çok pratik açıdan konuya bakılmalıdır. Tarihteki olaylar reel olduklarından istenmesi halinde konu anlaşılabilir. Konu Kur’an’daki kıssalar çerçevesinde ele alınabilir. Kıssalar doğrudan sosyal hayatla ilgili olduğundan bu konuya ışık tutabilir.

Kur’an peygamberimizle ilgili olarak içinizden birisinin babası değil, Allah’ın peygamberidir buyurmaktadır. Bu âyet peygamberimizin temel kimliğine vurgu

⁶²⁴ Ebu Zehra, *İslâm’da Siyasi İtikadi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 419-420

⁶²⁵ Uludağ, *İslâm Siyaset İlişkileri*, 58-59

⁶²⁶ Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmaktadır: "Hilâfet, ümmetim arasında otuz yıl devam edecektir." EbuDavud, Sünne,8:Tirmizî, Fiten,49

yapmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v) insan olarak, baba, komutan, yönetici gibi beşerî özellikler taşısa da, temel vasfı “Allah’ın peygamberi” olmasıdır.⁶²⁷

Kur’an peygamber lafzını, hem Allah lafzıyla hem de “ümme”e izafet halinde kullanmakta, peygamberliğini Allaha izafe etmektedir.⁶²⁸ Peygamberimiz tamlamasında bu ayrıntıyı göz önünde bulundurmak gerekir. Peygamberimizin peygamberlik yönü Allah’a, mübelliğ oluşu/risaleti ise ümmete racidir. Belki ilk bakışta bu detay pek önemli olmayabilir, ancak kavramların zamanla yumuşak bir şekilde zihniyeti dönüştürdüğü bilinen bir husustur. Evim, arabam, dünyamız, devletimiz gibi izafetler insana dayalı adlandırmalardır. Bu adlandırmada örtülü bir “mülkiyet” anlamı saklıdır.

Daha canlı bir örnek olması açısından “öğretmenimiz” tamlaması örnek seçilebilir. Öğretmenimiz tamlamasında iki farklı sonuca götürecek anlam saklıdır. Öğretmenimiz tamlaması, bize bilgi öğreten, bizi iyi hale sokan, aydınlatan anlamlarıyla olumlu bir ifadedir. Aynı tamlama, bizim mülkümüzde olan, istediğimizi ve bize uygun olanı anlatmakla “yükümlü” olan kişi anlamıyla kısmen olumsuz bir anlama da sahip olabilir. İzafetin yapısı buna müsaittir. Öğretmenimiz ifadesinde öğretmen ifadesi “aktif” anlama gelebileceği gibi, “pasif” anlama da gelebilir. Bu durum bir bakıma, “cemaate imam olmakla, cemaatin imamı olmak” arasındaki ilişkiye de benzemektedir. Cemaate imam olmak ifadesinde, imamın liderlik yönü öne çıkmaktadır. Cemaatin imamı ifadesinde ise cemaatin liderliği öne çıkmış olmaktadır. Şimdi aynı izafet yapısını peygamberimiz tamlamasına taşıdığımızda, “ümme peygamber mi” yoksa “ümme’nin peygamberi mi” şeklinde anlamak gerekir sorusu önem kazanmaktadır.

Kur’an’daki ifade aktif anlamıyla “ümme peygamber” olarak anlamamızı istemektedir.⁶²⁹ Klasik ifadeyle, peygamberimiz “ümme’nin peygamberi” değil, biz peygamberimizin ümmetiyiz. Asıl unsur ümmet değil, peygamberdir. Bu izafetteki anlam dönüşümü kökü derinlerde olan bir meseledir. Peygamber ümmete nisbet edildikten sonra; dinimiz, milletimiz, Kur’anımız, mezhebimiz ifadeleri de beşere nisbet edilmiş olur. “Benim dinim İslamdır” ifadesi ile “ben müslümanım”, “benim mezhebim

⁶²⁷ Ateş, *Kur’an-ı Kerîm Tefsiri*, c. 4, 525

⁶²⁸ Bkz. el-Ahzab, 33/40; el-Bakara: 2/247, 248, 279; en-Nisâ: 4/13, 136

⁶²⁹ Bkz. el-Fetih: 48 /28, 29; Müzzemmil, 73 /15; el-A’raf: 7/158; Âl-i İmrân: 3/32, 164; el- Haşr/ 59/7; el-Mâide: 5/67; en-Nisâ: 4/59; el-Ahzab, 33/6, 21, 36; et-Tevbe: 9/128; el-Enbiya, 21/107

Hanefî mezhebidir” ifadesi ile “ben Hanefî mezhebindenim” ifadesi içerik olarak aynı değildir.

Kur’an’ın emrini yerine getirmekle mükellef olan insan, iki farklı yol takip edebilir. Birinci olarak, insan Kur’an’daki emirleri bizzat Kur’an’a dayanarak yerine getirme yoluna gidebilir. Yani emirlerin kavramsal çerçevesini Kur’an’a dayandırarak mükellefiyetlerini yerine getirmeye çalışabilir. İkinci olarak, insan sadece Kur’an’ın emrini yerine getirmekle kendini yükümlü görür, ancak kavramsal çerçeveyi Kur’an’a dayandırma gereğini görmez, Kur’an’ın emrin kavramsal çerçevesini insana bıraktığını ileri sürebilir. Somut bir örnekle konu şöyle ortaya konabilir: Kur’an marufu, adaleti, iyiliği emretmekte; taşkınlığı, aşırılığı, ahlaksızlığı yasaklamaktadır. Kur’an’da emredilen ve yasaklanan hususlarla ilgili kavramların muhtevaları bizzat Kur’an’la mı oluşturulmalı, yoksa bu görev tarihin akışına göre insana mı bırakılmalıdır. Diğer bir ifadeyle her toplumun kendine göre oluşmuş değer yargıları vardır. İnsan bu değer yargılarına göre amel ederse Kur’an’ın emrini yerine getirmiş sayılır mı?

Kur’an’ın insan ve toplum hayatıyla ilgili kavramsal ifadeleri doğrudan insanın fıtratıyla ilişkilendirilirse, her toplumdaki “akl-i selim”⁶³⁰ davranışın Kur’an’ın bir emri olarak anlaşılması mümkündür. Buna göre, dünyanın her yanında kendi değerlerine göre akl-i selim davrananların Kur’an’ın emrini “yerine getirdiği” ileri sürülebilir.

Kelâm ilmi Kur’an’ın Allah’ın mütekellim sıfatına ait kısmını konu edinmiş, meseleyi bu açıdan ele almıştır. Fıkıh ise, Kur’an’ın sonuç kısmını konu edinmiştir. Kur’an kelâmın ve fıkıhın değerlendirmesiyle beraber idrak edilmeye çalışılmalıdır. Kur’an sadece kelâmın bakış açısıyla ele alınırsa, beşerî amaca yönelik bilgilerin çıkarılması zorlaşabilir. Yani bir bakıma gaybın şehadet âlemine kıyaslanması söz konusu olabilir. Yani gayb esas şehadet ise fer’ olur. Sadece fıkıhın diliyle anlaşılması durumunda ise, şehadet esas gayb fer’ olur. Sonuç olarak şu söylenebilir: Kelâmla fıkıhın birbirinden ayrılması durumunda Kur’an’ın bütünlüğü bakımından insan idrakinde çatallaşma ortaya çıkabilir. Kelâmla fıkıh bu konuda birbirlerini tamamlayan iki disiplindir. Biri olmadan diğeri sağlam bir zeminde hareket edemez.

Fıkıh Kur’an’ın ilâhî kaynaklı bir kitap olduğunu kabul eder ve insanın mükellefiyetlerine yönelik hükümler ortaya koyar. Ancak Kur’an’ın müteşabihat

⁶³⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 235-236; İsfahanî, *Müfredât*, 692.

kısımının dayandığı ilâhî yapı ayrıştırılır ve sadece ahkâm âyetleri ile Kur'an idrak edilmeye çalışılırsa doğru olmaz. Kur'an'daki ahkâm âyetlerinin uygulamadan kaldırılması İslama dayalı hayat için ne kadar tehlikeli ise, müteşabihatın ilim sahasından kaldırılması da düşünce dünyası için o ölçüde tehlikelidir.

İslamı sadece ahkâm âyetleriyle açıklamak İslam'ı bir sosyal düzen doktrini olarak görmekle aynıdır ki bu beşerîleşmeye giden yoldur. Ahkâm sağlam bilgi ile desteklenmezse zaman içinde işlevselliğini yitirir, muhteva değişikliğine uğrayarak beşerîleşebilir. Bu durum ilâhî ahkâmın beşerî kavramsallaşmaya tabi tutulması sonucunu doğurur. Bu açıdan Kur'an'da insana sorumluluk yükleyen her beyanın ilâhî beyan olduğu bilinmelidir. Kur'an insana kurucu olma görevini vermemekte, kurulmuş yapıyı ikame etmesini, ayakta tutmasını istemektedir.⁶³¹

2.2.4. Hikmet ve Ahlâk Dili

İnsanın mutlak olarak hürriyete sahip olması ile sorumluluğunu yerine getirebilmesi çerçevesinde hürriyete sahip olması arasındaki farkın ortaya konulması gerekmektedir. İnsanın mutlak manada hür olduğunu savunmak tam bir beşerîleşme ideolojisine götürür. Böyle bir özgürlük anlayışı Kur'an'ın istediği değer yargılarını üretmez. Çünkü Allah'ın ahlâkî alandaki talepleri mutlak özgürlükle bir arada bulunamaz. İbadetleri ve sorumlulukları iptal eden bir özgürlüğün Allah tarafından insana verilmiş olması düşünülemez.⁶³²

İnsan tam vakıf olamadığı bir duruma uygun sağlam bir kavram geliştiremez. Ancak fikir verebilecek düzeyde “yaklaşık anlamı” işaret eden kavram geliştirebilir. Dolayısıyla insan realitede olmayan bir durumu ihdas etmekle maluldur. Yani insan mutlak manada özgür olmadığı halde, bu ifadeyi ait olduğu anlamın dışında kullanabilir. Ontolojik açıdan geçerli olmayan bir durumu varsaymak, ya kavramı ya da kavramın delalet ettiği anlamı bozar. Her iki durum düşünce karışıklığına işaret etmektedir. Gayb âleminin işleyişi ile şehadet âleminin işleyişi aynı değildir. Bu durumda her iki âlemin işleyişini ifade edecek şekilde, kapsayıcı ortak bir beşerî dil düşünülemez. Bu dil ancak muhkem ve müteşabih anlamlardan oluşan vahiy dilidir. Çünkü her iki âlemin künhünü

⁶³¹Bkz. Âl-i İmrân: 3/18; el-Mâide: 5/8

⁶³² İmam Mâtûrîdî, *Kitabu't Tevhid*, 69

bilen sadece Allah'dır. İnsan bu iki âlem arasında düşünceye dayalı dengeyi kuramadığında, “realizm” ile “idealizm” arasındaki mesafeyi kapatamaz.⁶³³

Kur'an'ın hem kaynak itibariyle ilâhî yönüne, hem de amaç itibariyle beşerî yönüne işaret eden en önemli husus ahiret ve dünya hayatıyla ilgili beyanlarıdır. Kur'an sadece ahiret hayatıyla ilgili âyetler içerseydi, ahkâmla ilgili âyetler olmasaydı şeriat teşekkül etmezdi ve Kur'an sadece düşünce boyutunda kalırdı. Kur'an'ın sadece düşünce boyutuyla ele alınması ve bunun tek başına öne çıkarılması bilinçli bir bakış olarak görülmemelidir. İnsanın fiilleri, düşüncesine oranla daha gerçek bir zemine dayanmaktadır.

Belli bir derecede fiili sonuç doğurmayan bir düşünce ortaya konulamaz. Her düşüncenin bünyesinde potansiyel bir fiili durum saklıdır. Bütün düşünceler bir eylem veya durum formuyla ortaya çıkarlar. Diğer bir ifadeyle düşünceler cümle formundaki sözlerden oluşur. İnsanın bir dilin çerçevesinde düşünmesi bunu göstermektedir.

İnsan etrafındaki varlıkları ve olayları bir dille ifade ettiği gibi hayallerini ve düşüncelerini de aynı dille ifade eder. Dolayısıyla insanın şehadet âlemi ile gayb âlemi arasında ilişki kurması aynı yapısal çerçevede teşekkül etmektedir. Şehadet âlemini yok ederek gayb âlemi hakkında gerçekçi bir anlamlandırma yapılamaz. Düşünceyi uçukluktan kurtaracak ve gerçek olanla ilişkisini sağlayacak olan şehadet âlemidir. Bu açıdan şehadet âlemi yok varsayılarak gerçekçi düşünce geliştirilemez.

Bu durumda bir din şehadet âlemi hakkında bir değer hükmü bildirmiyorsa, hayatla ilgili bir çerçeve çizmiyorsa bu dinin gayb hakkında gerçekçi bir değerlendirme yapması imkânsızdır. Yani varlık olarak kendisine daha yakın olan şehadet âlemini gerçek zemininde ele alamayan bir zihin, daha mesafeli olan bir varlığı ele alamaz.

Teorik olarak, dünyayı ait olduğu gerçeklik düzeyinde idrak etmek, ahireti idrak etmeyi mündemiçtir. Ahiretin “yaratılmış” olması Allah'ın fiili sıfatı kabul edildiğinde, dünya ile ahiret arasında doğrudan aklî bir ilişki kurulamayabilir. Ancak dünya hayatını doğru kavramak için vahye ihtiyaç vardır. Vahiy de ahret hayatından haber vermektedir. Dolayısıyla dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında aklî değil, “şer’î illî” ilişki vardır. Yani ahiret inancından yoksun bir zihin değer anlamında dünya hayatını idrak edemez,

⁶³³ Seyyid Yahyâ Yesribî, *İrfan Felsefesi*, (1. Baskı), Trc. Kenan Çamurcu, İnsan Yay., İstanbul 2010, 567-569.

velev ki idrak etmiş olduğunu zannetse bile.⁶³⁴ Bu farklı iki durum şu şekilde ifade edilebilir: İnsan ilâhî mükellefiyet inancıyla beşer olarak kendini ifade eder; çünkü mükellefiyet Allah’a imanla bir arada olabilir. İkinci olarak, mükellefiyetin içinde ilâhî olanla beşerî olan içkin olarak bir arada bulunmakta ve biri diğerini iptal etmemektedir. Eğer insan kendisini Allah’a karşı mükellef hissediyorsa insan olarak kalıyor demektir; çünkü kendini beşer kabul etmeyen Allah’a karşı kendini mükellef olarak göremez. İkinci husus kendisini karşısında mükellef olarak gördüğü varlık ilâhî nitelikte bir varlık olmak zorundadır. Çünkü ilâh olarak görmese ona karşı mükellefiyetlerini yerine getirme gereği görmez. Bu açıdan insanın mükellefiyet durumu, hem ilâhî hem de beşerî yöne açık olması bakımından en objektif durumu ifade eder.

Ahret inancından bağımsız olarak Allah’a karşı mükellefiyetlerin yerine getirilebileceğini ileri sürmek gerçekçi bir düşünce değildir. Yani insan takvası gereği Allah’a güvenip sevaplarına kıymet vermeyebilir; Allah korkusundan dolayı ahirette “cennet” beklentisi içerisinde olmayabilir; ancak ahret hayatını bir bütün olarak yok sayamaz. Çünkü bu düşünce Allah’ın hükmüne karşı gelmek anlamına gelir. Bu durumda, insan sarîh bir şekilde teşriî emre, örtülü olarak da tekvinî emre karşı çıkmış olur. Teşriî emir insana yöneliktir, dolayısıyla farklı anlama söz konusu olabilir. Ancak tekvinî emir Allah’a ait olup insanın te’vil etme hakkı yoktur.⁶³⁵

Kur’an şirki en büyük zulüm olarak tanıtır.⁶³⁶ Zulüm bir şeyi kendisine ait olanın dışında bir yere koymaktır. Her şeyin bir yeri vardır, insan vüsâtı ölçüsünde her şeyi yerli yerine koymakla mükelleftir. Şirk Allah’ın hakkını ait olduğu yere koymamak olduğundan büyük bir zulümdür.⁶³⁷

İnsan beşerî olanla ilâhî olan arasındaki ilişkiyi ve dengeyi kuramaması durumunda, şirke kapı açılmış olur. İbadetin, yapısı gereği insana bakan tarafı var, Allah’a ait tarafı da vardır. İbadetin insan üzerinde mutlak manada etkileri vardır. İnsan bu etkileri Allah’a atfetmekle kendine atfetmek arasında tearuz yaşayabilir. Bu noktayı ahlâkî tavrıyla bir ölçüde problem olmaktan çıkarabilir. Temsili anlatımla, üzerine pis su dökülen birisinin yine suyla temizlenmesine benzetilebilir. Yani bir ibadetin yerine

⁶³⁴ Bkz. Âl-i İmrân: 3/185; Nahl: 16/107.

⁶³⁵ Bkz. Bakara: 2/67-71, 107, 108)

⁶³⁶ Bkz. Lokman: 31/13

⁶³⁷ İsfahanî, *Müfredât*, 548.

getirilmesinden ortaya çıkan şirk, başka bir ibadetle etkisizleştirilebilir. Yoksa şirke sebep olan ibadeti iptal etmekle şirk ortadan kalkmış olmaz.

Büyük şirk konunun dışında bırakılırsa,⁶³⁸ düşünce seviyesinde şirk olmasa bile şirki andıran durumlar her zaman geçerliliğini korumaktadır. Sağlam bir düşünce ve murakebeyle kontrol altında tutulabilir, ancak yok edilemez. İnsan potansiyel olarak içinde şirki barındırmayan, diğer bir ifadeyle beşerî vasıflardan tamamen arındırılmış bir davranışı ortaya koyamaz.⁶³⁹

İnsan âlemdeki ilâhî iradeyi idrak edebildiği ölçüde şirkten uzaklaşabilir. Şirk iman ile ilgili bir durum olmakla beraber, düşünce dünyasıyla da iç içedir. Varlığı ve değeri ait olduğu makamın dışında düşünme faaliyeti olarak “bilim felsefesinin” alanına dâhil edilebilir.⁶⁴⁰ Sonuç olarak, insan Kur’an’daki haram, helal, muhkem ve müteşabihatı şirkten arındırdığı ölçüde ilâhî/doğru idrak tarzına yaklaşır. Kur’an’daki bu hususları şirkle uzlaştırdığı ölçüde ise beşerî idrak tarzına yaklaştırmış olur. Bu aşından vahye dayanmayan her düşünce tarzı, adlandırılmamış olsa da, içerik olarak “şirke” dayanmak zorundadır. Çünkü şirk “realitenin” dışında tasavvur edilen bütün durumları kapsamaktadır.⁶⁴¹

Kur’an’da insana sorumluluk yükleyen âyetlerin manaları sebep-müsebbeb ilişkisine hitap etmektedir.⁶⁴² Yani bu âyetlerin manaları düşüncenin alanına girebilen hususlara işaret etmektedir. Fakat âyetlerin bir kısmı sebep-müsebbeb ilişkisi çerçevesinde anlaşılamaz. Bu âyetlerin anlamları düşüncenin konusu olmaktan çıkmış; sadece imanın konusudurlar.⁶⁴³

Realitede var olduğu halde sebeplerle ilişkilendirilemeyen hususlar doğrudan ilâhî alanla ilgili hususlardır. Realitede var olan bir durumla ilgili sebepler zinciri tasavvur edilebilirse, konu düşüncenin alanına taşınmış olur. Ancak realitenin olduğu

⁶³⁸ Bkz. en-Nisâ: 4/16; Peygamberimiz, “Allah’ın dinde en büyük günah hangisidir?” sorusuna O, “Seni yaratana şirk koşmandır” diye cevap vermiştir. (Müslim, İmân 37-38; Buhari, Tevhid, 40)

⁶³⁹ Hz. Ebu Bekir(r.a)’dan naklen Hz. Peygamber(a.s) “Şirk sizin aranızda karıncanın kimıldamasından daha gizlidir.” buyurmaktadır. Aynı şekilde Hz. Ebu Bekir’e hitaben şu tavsiyede bulunur: “Her gün üç defa: Allah’ım bile bile şirk koşmaktan sana sığınırım. Bilmediklerimden de senden af dilerim.” Dersin. Şirk, “Bana filan ve Allah verdi”, “Eğer filan olmasaydı, beni falanca öldürecekti” demendir.

⁶⁴⁰ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 46.

⁶⁴¹ İsfahanî, *Müfredât*, 296-297.

⁶⁴² Bkz. el-Bakara: 2/213, 286; en- Nahl: 16/93; Hûd: 11/34; eş-Şûra: 42/44, 46; es-Secde: 32/13;

⁶⁴³ Bkz. el-Bakara: 2/215, 281; en-Nisâ: 4/11; et-Tevbe: 9/82; en-Neml: 27/92; el-Ahkaf: 46/13-15; es-Secde: 32/17

gibi idrak edilmiş olması gerekmektedir. İnsan düşünce alanına giren hususlarda fail durumunda iken, imana taalluk eden hususlarda fail durumunda değildir; en azından fail olma durumu belirgin değildir.

İnsan sebep-müsebbeb çerçevesinde düşünebildiği bir konuyu insiyatifinde görür. Bugün itibariyle çözebildiği bir problemin benzerini yarın da çözebileceğini düşünür. Ancak, iman konusunda aynı kolaylığa sahip olduğu söylenemez. Bu noktada iman ile ilim arasındaki farka işaret etmek gerekir. İlim Allah ve insan için kullanılan müşterek bir kavram olup ilâhî ve beşerî anlamda karşılığı vardır. İlmin delaleti hem lügavî hem şer'î iken, imanın delaleti sadece şeridir. İlmin müşahede alanındaki delaleti lügavî, gayb alanındaki delaleti ise şer'îdir. İmanın ise her iki alandaki delaleti şer'îdir. Burada imanın delaleti ile ilmin gaybî delaleti çakışmış olmaktadır.

İman ile ilim gayb alanında beraber iken, şehadet âleminde ayrılmaktadır. İman ile ilim şehadet âleminde ayrıştığından, gayba imanı olmayanlar bu ayrışmayı iki farklı alan olarak görebilmektedirler. Bu noktada iki farklı zıt durum ortaya çıkmaktadır. Bir taraf iman ile ilmi tamamen birbirinden kopuk ve alakasız olarak görmektedir. İkinci taraf ise, iman ile ilmi aynı minvalde ele almakta, birini diğerinde eritme yoluna gitmektedir. Halbûki gayb âleminde bir arada bulunsalar da iman ve ilim aynı şeyler değildir. Aynı şekilde şehadet âleminde ayrışmalarına rağmen yine ikisi birbiriyle alakasız değildir. Yani şehadet âlemiyle gayb âlemi farklı olmakla beraber her ikisi Allah'a aittir.

Burada şu husus ortaya çıkmış olmaktadır; ilim Allah'a ve insana nisbet edilirken, "iman" sadece insana nisbet edilebilir. İman fiil yönüyle tamamen beşere, delalet ettiği mana itibariyle de tamamen ulûhiyete yönelik bir idraktır. Yani insan olmasaydı iman diye bir mefhum olmazdı.⁶⁴⁴

Konu dilin mantığı çerçevesinde şu şekilde ortaya konabilir. Bir isim cümlesinde mübteda ve haberden hangisi daha önemlidir? Bu soruya tek bir cevap verilemez. Her ne kadar hüküm haber üzerinde teşekkül etse de, her zaman haberin önemli olduğu anlamına gelmez. İman bir tasavvur değil, bir hükümdür. Dolayısıyla hükmün iki unsuru vardır. Bütün mesele, hükmün insan üzerine mi, yoksa Allah üzerine mi ikame edileceği hususudur. İmanın asıl sebebi Allah'ın varlığıdır. İnsan imanın izhar olmasına

⁶⁴⁴ Bkz. el-Bakara: 2/30

sebeptir. Dolayısıyla imanın ikamesi bizzat Allah'ın varlığıyla. İnsan imanı ikame eden değil, izhar edendir. Benzetme yoluyla bu bilimsel keşiflere benzetilebilir. Bilim adamı bilimsel yasaları ikame eden değil keşfedendir. Bilim adamı şu yasayı keşfettiğinde insan fail olarak anlaşılmış olur. Ancak buradaki failiyyetin neye delalet ettiği önemlidir.

Sonuç olarak, Kur'an'daki bütün ifadeler aidiyet anlamında Allah'a aittir. Allah bazı ayetlerde doğrudan kendi şanına işaret eden ifadeler kullanmıştır. Bu ifadeler Allah'ın azametini kavratmaya matuftur. Dolayısıyla doğrudan imana müteallik ifadelerdir. Bu ifadeler düşünce dünyasıyla ilgili olmaları itibariyle ilâhî nitelikli olarak vasıflanabilir. Yine Allah'a ait beyanlar olmakla beraber insan için ameli sonuçlar doğuran hükümler beşerî olarak vasıflanabilir. Kısaca vahyin doğrudan Allah'ı anlattığı ifadeler ilâhî, insana hitap ettiği ve yaratılmışlara ait ifadeler de beşerî olarak adlandırılabilir. Dolayısıyla ilâhî ve beşerî adlandırması vahiy bilginin iki sıfatı olarak anlaşılmalı, birbirinin karşısı veya alternatifi olarak görülmemelidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KELÂM DÜŞÜNCESİNİN YAPISI VE GENEL İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

3.1. KAVRAM OLARAK DÜŞÜNCE

3.1.1. Kelâmın Düşünce Üretme İmkânı

Kelâmın düşünce üretme imkânını ve hangi alanlarda düşünce üretebileceğini ele almadan önce genel olarak düşüncenin teşekkülünden bahsetmek gerekir. İnsan fitrî özelliğinden dolayı tefekkür eder.⁶⁴⁵ Düşünme temelde “kıyasa” dayanır.⁶⁴⁶ İnsan karşılaştığı yeni bir durumu idrak etmek için önceden bildikleri ile benzerlik kurarak problemi aşmaya çalışır. Hiçbir şey bilmeyen bir insanın yeni bir durumla karşılaştığında göstereceği tavır tam bir şaşkınlıktır. İnsanın bu durumu, iradesiz bir şekilde “düşmesi” ve “savrulması” olarak görülebilir.

Mantık insanın yeni durumlara uyarlamak için bildiği önceki bilgileri/“cümleleri” önerme olarak adlandırmaktadır.⁶⁴⁷ İnsan yeni problemler karşısında önermeler arasında ilişki kurarak yeni bilgiler elde eder. Bu faaliyet bir yandan yeni bilgi elde etme faaliyeti iken, diğer yandan zihnin karşılaştığı sorunu aşma faaliyetidir.

İnsan yeni durumlarla çoğu kere gayri iradi olarak karşılaşır. Karşılaşacağı şeyin ya da durumun içeriğini önceden tam olarak tasavvur edemez. Önceden bildiklerini temsil yoluyla yeni durumlara uyarlamaya çalışır.⁶⁴⁸ Örnek olarak yağmurla ilk kez karşılaşan biri bu olayı adlandırmada ve idrak etmede zorluk çeker. Birçok unsurdan hareketle değerlendirmelerde bulunur. Muhayyilesiyle çok farklı sonuçlar tasavvur edebilir. Fakat her bir tasavvuru muğlâk olup sağlam dayanaktan yoksundur. Bu olayla karşılaşmazdan önceki hali ile şimdiki hali aynı olmamakla beraber, zihin tam bir doygunluk/tamlık durumunu elde etmemiştir. Bu sonuçlardan hangisinin doğru olabileceğine dair kesin delili yoktur.

⁶⁴⁵ İsfahanî, *Müfredât*, 805.

⁶⁴⁶ İmam Şafii, *er-Risâle*, 257; Kıyas lafzını farklı değerlendiren alimler de vardır.(İbn Hazm, *Usûl-i Dîn*, 68-69)

⁶⁴⁷ Taylan, *Mantık*, 105

⁶⁴⁸ Cürcanî, *Ta'rîfât*, 65.

Burada birçok muhtemel sonucu elde etmesinin temelinde, farklı bilgiler arasında ilişkilendirmeye gitmiş olmasıdır. Aynı önermelerle düşünen iki insan farklı önermeleri ilişkilendirmek suretiyle farklı sonuçlara gidebilir. Dolayısıyla bilginin arkasında bir düşünme faaliyeti olsa bile, her düşünmenin arkasından bilgi teşekkül etmez. Burada bilgiyi doğru olan, vakıya mutabık şuur olarak anlamak gerekir. Muhayyilenin muhtemel her tasavvuru “bilgi” olarak anlaşılırsa her düşüncenin doğal olarak bilgiyi ortaya çıkardığı söylenebilir.⁶⁴⁹

Bu durumda bilgide “gereklilik” bağıını ele almak gerekir. Yani birçok tasavvur edilebilen durumdan hangisinin uygun geldiğini tespit etmek önem kazanmaktadır. Bu çerçevede muhayyel her tasavvurun bilgi kabul edilip edilemeyeceği teorik bir mesele olup tezin esasını etkilememektedir. “Yağmur” örneğinden hareketle, bu konuda muhtemel faraziyeler ileri sürülebilir. Yağmurun gökte birikerek bir şekilde aşağıya döküldüğü, yağmurun yerden buharlaşıp tekrar yere indiği, evrenin kozmik bütünlüğüne bağlı bir olay olduğu, putlara adanan kurbanlardan ötürü yağdığı v.b. gerekçeler düşünülebilir. Eğer bunlardan her biri bir bilgi olarak anlaşılırsa hangisinin yağmurun yağmasına tetabuk ettiğini bulmak gerekir. Bu durumda her bir tasavvur bir bilgi olmakla beraber biri doğru bilgidir. Eğer sadece uygun olan tasavvur bilgi kabul edilirse diğer tasavvurlar bilgi olma niteliğini yitirmiş olur.

Teorik bilgi ile pratik bilginin farklılaşmasını bu noktada aramak gerekir. Teorik düşünce iki ve daha fazla önerme arasında tasavvur edilebilecek bütün ihtimalleri kapsar. Eğer ihtimallerin her biri bilgi olarak kabul edilirse teorik düşünmenin meşruiyetine geçiş yapılabilir. Yani Kur’an’da insanlara emredilen tefekkür etme emri⁶⁵⁰ bu çerçevede teorik düşünme olarak anlaşılabilir.

Bunun aksine iki “önerme” arasındaki muhtemel her sonuç bilgi kabul edilmeyip de sadece uygun/reel olan ilişki bilgi olarak kabul edildiğinde, teorik/spekülatif düşünceye yer olmaz; sadece realiteye uygun pratik düşünceden söz edilebilir. Bu durumda iki ve daha fazla önerme arasında sadece reel olarak uygun olan bağlantıyı kurmak bilgi olarak kabul edilebilir. Bu durumda Kur’an’ın tefekkür emri teorik

⁶⁴⁹ Açıkgeç, *Bilgi Felsefesi*, 95

⁶⁵⁰ Bkz. Âl-i İmrân: 3/190; en-Nahl: 16/11; er-Ra’d: 13/3; en-Nahl: 16/69; er-Rûm: 30/21; ez-Zümer: 39/42; el-Casiye, 45/13

düşünmenin konusu olmaktan çıkar, belli amaca matuf pratik bir düşünce talebi haline gelir. Konu ilmin maduma taalluk edip etmeyeceğine çıkmaktadır.⁶⁵¹

Teorik düşünme ile pratik düşünme arasındaki ilişki bir açıdan tümevarımla tündengelim düşünce arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Sadece birine yoğunlaşıp diğerini ortadan kaldırmak uygun bir yol değildir. Önemli olan her birini uygun alanlarda uygun şekilde kullanabilmektir.

Teorik düşünme biçimi ihmal edildiğinde bilimsel gelişmelere kapı açılmaz. Zihni herhangi bir ihtimal üzerine yoğunlaştırmak diğer unsurların düşünülmesini engelleyebilir. Teorik düşünce her alanda vakıaya mutabıklık olmasa bile, zihni gelişim açısından önem taşımaktadır. Bu açıdan, teorik düşünme tarzının bilimsel alanda ufuk açıcı olduğu söylenebilir. Teorik arka plan olmadan bilimsel gelişmeler olamaz. Aynı durumun metafizik alanda da geçerli olup olmadığı, önemle üzerinde durulması gereken bir husustur. Ancak, konunun detayına girmeden metafizik alanda bilimsel alan kadar teorik düşünmeye yer olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü müşahede âleminde varlıkların çeşitliliğine rağmen ortak bir paydadın bahsedilebilir. Müşahede âlemindeki varlıklar arasında tasavvur edilebilecek bütün ihtimallerin akıl çerçevesinde karşılığı olması imkân dâhilindedir. Yani her bir ihtimal mevcut olmasa bile aklın kabul edebileceği ihtimaldir.

Buradaki temel sorun “olanla” “akla uygun” olan arasındaki ilişkidir. Her olan akla uygundur; ancak her akla uygun olan mevcut olmayabilir. Bu durumu ifade etme açısından en yakın anlamı verebilecek “zan” kelimesi kullanılabilir. Zan, içinde alternatifler taşıyan bilgidir.⁶⁵²

İslam âlimleri zannî bilgiyi inanç alanında geçerli kabul etmemişlerdir.⁶⁵³ Bu konumdaki zannî bilgi inanç dışında delil olabilme mesabesinde olan bilgidir.⁶⁵⁴ Tecrübe edilebilir alanda zanni bilginin geçerliliği vardır.⁶⁵⁵ Bir “davada” insan zanni delille mahkûm edilebilir. Ancak bu durumun aydınlanma ihtimali oldukça yüksektir. Fakat meleklerin “dişi varlık” olduğuna dair inancın dünyada aydınlanma imkânı

⁶⁵¹ Neseff, *Tabsıratu'l Edille*, I, 11.

⁶⁵² Cürcanî, *Ta'rîfât*, 148.

⁶⁵³ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 72-73

⁶⁵⁴ Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 344.

⁶⁵⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 490

yoktur. Aynı şekilde sudur nazariyesinin doğruluğuna veya yanlışlığına dair bir kanıt bulmak mümkün değildir.

Zannî bilginin geçerli olduğu alanlarda teorik düşünmeye yer verilebilir; buna karşın zanni bilginin geçerli olmadığı alanlarda teorik düşünmeye sınırlı düzeyde yer vermek gerekir. Bu durumda da teorik düşüncenin esas hükümler ihdas edemeyeceğini belirtmek gerekir.

Şu halde teorik düşünme tarzı belli ölçüde kartezyen düşünmeye kapı açmaktadır. İki ve daha fazla eleman arasında tasavvur edilebilen ilişkilerin her biri bilgi ise ve tasavvur edilebilecek bütün ihtimallerden sadece biri doğru ise, doğru bilgi bizzat bu ilişkilendirmelerin içinde olmalıdır; zira dışında olması mümkün değildir.⁶⁵⁶ Bu düşünme tarzı olguculuğa ve bilimsel dogmatizme⁶⁵⁷ götürebilir. Mademki doğru olan, tasavvur edilebilenler arasındadır ve doğru olan da deney ve gözlem yoluyla tespit edilmiştir, o zaman tek doğru “bu”/görülebilene, sadece müşahade edilebilen olmalıdır.⁶⁵⁸

Bilimsel düşünceye biçilen aşırı güvenin arka planında bu teorik düşünme biçiminin yattığı söylenebilir. Teorik düşünme bir düşünme sistemi olarak kalır ve mutlak anlamda bilgi üretmenin bir yöntemi olarak görülmez ise, pek sakıncası olmayabilir. Lakin teorik düşünme biçimi bu sınırı geçip bizzat bilgi “üretmeye” başlarsa ciddi sakıncalar ortaya çıkarabilir. Doğrunun, ahlâkın, aklın çatallaşması teorik düşünmenin bu yapısından ortaya çıkmaktadır denebilir.⁶⁵⁹

Teorik düşünme tarzı için geçerli olan bu sakıncaların benzeri, bir ölçüde pratik düşünme tarzı için de geçerlidir. İki ve daha fazla eleman arasındaki ilişkiyi sadece tek seçeneğe indirgemenin kendi içinde dogmatik sonuca yol açması imkân dâhilindedir. Aslında tek seçenekli düşünce diğerine oranla daha gerçekçidir denebilir. Burada cevaplanması gereken husus hangisinin doğru olduğu sorusudur. Madem bilgi sadece tek ilişkilendirmeye dayanmaktadır, o zaman alternatiflere yer olmamalıdır. Ayrıca kurulan ilişki doğru kabul edilmek zorundadır. Diğer açıdan, kurulan bu ilişki doğru

⁶⁵⁶ Demir, *Bilim Felsefesi*, 155-156.

⁶⁵⁷ Descartes, Renatus, *Meditations De Prima (Metafizik Üzerine Düşünceler)*, (1. Baskı), Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınlar, İstanbul 2013, 133-134.

⁶⁵⁸ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 274.

⁶⁵⁹ Demir, *Bilim Felsefesi*, 88.

olmasa bile doğru kabul edilme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü eldeki tek bilginin doğru olmasıyla, doğru zannedilmesi veya doğrunun yerine konulması aynı şey değildir. Felsefî düşüncenin materyalizmle idealizm arasında olması/olmak zorunda kalması buna bağlanabilir.⁶⁶⁰

Her iki düşünme tarzının tek seçenek olarak görülmesi durumunda problemlere kapı açtığı görülmektedir. Teorik düşünmede “fazlalığın” pratik düşünmede ise “eksikliğin” ortaya çıkardığı problemler vardır. Teorik düşünmenin hâkim olduğu yerlerde bilimsel disiplinlerin fazlalığı, buna karşı pratik düşünmenin hâkim olduğu yerlerde ise bu disiplinlerin az oluşu manidardır. Halbûki bilgiye konu olan alan/nesne her iki yerde aynıdır. Bu bakımdan bilimlerde isimlendirme ve alan tespiti tamamen düşünme tarzıyla ilgili konulardan/metotlardan kaynaklanmaktadır. Kanaatimize göre başta din bilimleri olmak üzere çağdaş bilgi disiplinlerinin ilk önce batıda ortaya çıkması buna bağlanabilir. Her teorik bilgi “bilgi disiplini” olmak için meşruiyet zemini bulabilmektedir. Aynı şekilde, burada ortaya çıkan yeni bilgi disiplinlerinin müslüman dünyada epistemolojik bakımdan ilişkilendirilme sorunu yaşamaları da yine buna bağlanabilir.

Bu açıdan konuyu teorik düşünme, pratik düşünme şeklinde kategorize etmek çok kullanışlı değildir. Yukarıda söylendiği gibi her ikisini kendi mecrasında kullanmak en doğru olanıdır. Hatta her ikisinin kendi mecrasında kullanılmasını yeterli görerek teorik ve pratik şeklinde bir adlandırma bile gerekli görülmeyebilir. Yapılan ayırım sadece pedagojik seviyede tutulabilir.

Teorik ve pratik düşünce ayrımı pedagojik seviyede tutulduğunda iki düşünme biçimi sadece bilgi elde etmenin metodu olur, elde edilen bilgiyi delil olma seviyesine getirmez. İslam düşüncesi, çoğunluğu teşkil eden halk seviyesinde pratik düşünme ile ilim erbabı arasında ise teorik düşünme ile kurumsallaşmıştır denebilir. Dolayısıyla genel olarak halkın çoğunluğu zihinlerini pratik sonuçları açısından, ilim erbabı ise muhtemel sonuçları açısından işletmişlerdir. Teorik düşünme ile pratik düşünme bu iki kesim arasında temsil edilmiş, bir anlamda denge sağlanmıştır denebilir.

Bu iki tür düşünce arasındaki ilişki bütün toplum biçimlerinde geçerlidir. Pratik düşünme kısa vadeli sonuçları gerekli görmesinden ötürü “beşerî” niteliklidir denebilir.

⁶⁶⁰ Demir, *Bilim Felsefesi*, 115.

Yani insanların çoğu dolaylamaya girmeden bir sonraki aşamayı hesaba katmadan düşünme eğilimindedirler. Teorik zihniyet bir sonraki aşamayı da tartışma konusu yaparak sonuçlar ürettiğinden pratik düşünce kadar sade değildir. Düşünmenin bu şekilde çift yönlü işlemesi her yönüyle homojen bir toplum içinde bile tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Toplumda teşekkül eden bu zihniyetin fertteki karşılığı düşünmede tearuzdur. Yani teorik bilgi ile pratik bilgi arasındaki tercih sorunudur. Diğer bir ifadeyle “akıl” ile “kalp” arasındaki mesafenin açılmasına bağlı bir problemdir. İnsan zaman zaman kendi içinde düşünce alanında tearuzlar yaşadığı gibi, toplum seviyesinde de bu tearuzlar ortaya çıkabilir. Bu tabii bir durumdur. Bilgiye konu olan alanda farklı idrak aşamaları olmadan düşünceden söz edilemez. Bu durum düşünmeye, dolaylı olarak da sosyal hayata hareketlilik kazandırmaktadır.

Tüm bu açıklamalardan sonra denilebilir ki, pratik düşünme büyük ölçüde “beşerî” nitelikte iken teorik düşünce beşerilikten kısmen uzaktır. Burada “beşerilikten uzak” olmasını mutlak anlamda ilâhî nitelikli olduğu anlamında anlamamak gerekir. Teorik düşünce muhtemel tasavvurlara dayandığından, hangi tasavvurun nasıl bir delillendirmeye bilgi vasfını kazanacağı izah edilmesi gereken bir husustur. Bir yerde karşınızdaki kişileri ikna etmek, inandırmak sorumluluğuyla karşı karşıyasınız. Karşınızdakini ikna ederken kullanacağınız deliller zihin yapınız hakkında ipuçları verir. Sizin açınızdan gerçek olan bir delil karşınızdaki kişi tarafından delil olarak görülmeyebilir.

Burada şunu söylemek gerekir ki insanın sahip olduğu akıl, zeka, ahlâk ve tecrübeleri konuyu belli seviyede idrak etmesini sağlayabilir. Ancak karşısındaki kişilerin aynı düşünme dolayımından geçip aynı sonuca varmaları zordur. Bu durumda karşısındaki kişinin ileri sürdüğü delillere ya “inanma” veya “anlamadan kabul etme” durumu ortaya çıkar. Sonuç olarak her iki kabul etme biçimi “güven”e dayanması dolayısıyla dini içerikli bir kabuldür denebilir. Örneğin uluslararası bilimsel başarılarla imza atmış, ödüller almış bir bilim adamının kendi alanının dışındaki tezlerine dahi itiraz etmek bilim adamları için bile kolay değildir. İtirazlarını topluma izah etmeleri ise daha zordur. Zira teorik düşünmeye dayalı sonuçların pratik açıdan kabul edilmesi

kısmen “populizme” dayanmaktadır. Populizmin etkilerinden tamamen uzak kalmak ise çok zordur.

Burada kullanılan populizm ifadesini sosyal, siyasi ve ahlâki etkileri olan her türlü etki unsurlarını kapsayacak şekilde geniş anlamda anlamak gerekir. Örnek olarak sivil örgütler, siyasi etkenler, esoterik algılar, takvaya dayalı olduğu varsayılan hayat, hepsi populizm kapsamına dâhil edilebilir. Buradaki populizm ifadesi etken olma bakımından İbn Haldun’un “asabiyet” teorisine benzetilebilir.⁶⁶¹

Asabiyet “doğal” bir güç olup toplumsal sonuçlar doğuracak etkilere sahiptir. Her toplumda asabiyeti andıran “odaklar” vardır. Bunlar toplum zihniyetini oluşturan önemli etkenlerdir. Toplumsal ve ferdi zihniyet tanınmadan bu zihniyete uygun tezler geliştirilemez. Teorik zihniyet asabiyeti tartışabilir; ancak pratik zihniyet doğrudan tartışma konusu yapmaz.

Osmanlı devletindeki saltanat tartışmaları buna örnek olarak verilebilir. Osmanlının saltanat yapısına dayalı idaresi aydınlar ve âlimler tarafından tartışmaya açılmış; oysa halkın saltanatla bir sorunu olmamıştır.⁶⁶² Bu dönemdeki fikri akımlar hep geleceğe yönelik projelerin içinde olmuşlar, sosyal hayatın bizzat içinde olan hususlar görmezlikten gelinmiştir. Diğer bir ifadeyle, bu dönemin fikir akımları pratik zeminden daha çok teorik zeminde hareket etmişlerdir. Bu çerçevede, iyiliği kötülüğü bir yana tanzimat dönemi gelişmeler teorik düşünmenin bir projesi olarak değerlendirilebilir. Saltanata karşı olanların ortaya koyduğu tezler mensupları açısından çok “yalın” düşüncelerdir. Çünkü kendi inandıkları önermelere dayanmaktadır. Oysa bu tezler halk için aynı yalınlıkta değildi ve hiçbir zaman da yalın hale gelmemiştir. Bu dönemin bütün fikir akımlarında teorik düşünme tarzının “maceraları” müşahade edilebilir. Bu süreçte teorik düşünme tarzının orantısız bir şekilde öne çıkarıldığı söylenebilir. Hele bu noktada bir de “iyi niyet” işe dâhil edilince, hemen hemen teorik düşünceyle meşrûiyet kazandırılmayacak hiçbir meselenin kalmadığı görülebilir.⁶⁶³

Günümüzün geçmişle ilişkisini kurarken “şimdi” ile geçmişin benzer ve farklı yanlarını bilmek gerekir. İnsan tabiatının aynı kalması “benzer” tarafı oluşturmaktadır. Dolayısıyla insanın temel düşünme sistemi aynı kalmaktadır. Günümüzün geçmişten

⁶⁶¹ Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 74-75; Karadağ, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 43

⁶⁶² Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, 27-28

⁶⁶³ Mümtaz’er Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yay., İstanbul Mayıs 2011, 135-139.

önemli bir farkı okullaşmanın artmış olmasıdır. Geçmiş dönemlerde bilimsel eğitim daha dar alanda idi; oysaki günümüzde oldukça yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla eğitim ve öğretimin içeriği kısmen konumuzla ilgili olmaktadır.

Eğitim ve öğretim programları belli ölçüde teorik düşünceli insan tipini ortaya çıkarmaktadır. Aynı konuda insanların bir kısmı oldukça iyimser düşünürken, diğer bir kısmı tam ters istikamette düşünebilmektedir. Bu durum her kesimin farklı paradigmayı öne çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Bu tarz zihniyet yapılanmaları farklı epistemolojik yapıya dayalı kurumsallaşmayı da beraberinde getirmektedir.

Halkın çoğunluğu pratik/gerçekçi düşünme eğiliminde olduğundan⁶⁶⁴ ancak asabiye dayalı bir erk etrafında toplanabilmektedir. Temel soru günümüzde bu asabiyet kurumunun ne olduğu ve nasıl teşekkül ettiği sorusudur.

Asabiyet erkinin ortaya çıkışı ve adlandırılışı zihniyetin temel bir yansımasıdır. Bu noktada asabiyeğin var oluşu ile meşru oluşu arasındaki farkı bilmek/ayırt etmek gerekir. Yani her dönemin asabiyet erki toplumda hazır bir şekilde mi ortaya çıkmaktadır; yoksa insanlar tarafından mı ihdas edilmektedir? Bu erk insanlar tarafından ihdas ediliyorsa bu erkin beşerî bir realite olduğunu söylemek gerekir. Aksine bu erk insanların iradesinden bağımsız olarak ortaya çıkıyorsa o zaman bu erkin “ilâhî nitelikte” olduğu düşünülebilir.

İnsan, kendi iradesinden bağımsız ortaya çıkan veya çıktığını düşündüğü toplumsal olayı beşerî nitelikte göremez. Bu durumda iki farklı tutumdan bahsedilebilir: Bazı insanlar ilâhî realiteye beşerî olduğu zannıyla karşı gelmek durumunda kalırlar veya beşerî bir realiteyi ilâhî nitelikli zannettiklerinden dolayı sineye çekerler. Hem günümüze hem de geçmişe yönelik bu minvalde değerlendirmelerin yapıldığı görülebilir. Emevî’lerin siyasi tasarruflarıyla kader inancı arasındaki ilişkilendirmeler buna örnek olarak verilebilir.⁶⁶⁵

Asabiyet erkinin ortaya çıkışının ilâhî nitelikte adlandırılabilir tarafları olduğu gibi, beşerî idrakla alakalı tarafının da olduğunu söylemek gerekir. İnsanların, devletlerin, toplumların stratejik davranışları ve konumları insanların iradelerinden

⁶⁶⁴ Halil İbrahim Bulut, “ümme”, TDV, *İslam Ansiklopedisi*, c.42, İstanbul 2012.)

⁶⁶⁵ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 1. Basım, Ankara Okulu Yayınları, Ankara Ocak 2005, 85-86; Rahman, *Ana Konuları Kur'an*, 67-68

bağımsız olarak onları asabiyet erki haline getirebilir. Bu erk bazen olumlu anlamda bazen olumsuz anlamda işlevini yerine getirir. Yani asabiyete dayanan bir erk bazen “itaatın” bazen de “itirazın” gereği/sebebi olabilir.⁶⁶⁶

Bu ilâhî nitelikteki erkin işlevsel olması, en azından toplumun işini kolaylaştırması beşerî nitelik taşır. İnsanlar sahip oldukları zihniyete göre var olan bu erki daha yücelttikleri gibi zayıflatabilirler de. Ayrıca bu erkin etkin, göz önünde bulundurulması gereken bir unsur olarak görülmesiyle “kurucu unsur” olarak görülmesi aynı değildir. Zira zihin düşünme sistemini oluştururken ana belirleyici olarak gördüğü unsurları açık veya örtülü hesaba katmak zorunda kalır. Bu noktada, zihnin ana unsurları hangi esaslara göre idrak ettiği önem kazanmaktadır.

3.1.2. Düşünce İle Bilgi Arasındaki İlişki

Düşünce, iki bilgi arasındaki ilişkiden yararlanıp yeni bilgiler elde etme işlevi olarak tanımlanmaktadır. Tefekkür etmenin bu mekanizması göz önüne alındığında, iki asıl durum ortaya çıkmaktadır. Birincisi, tefekküre yol açan bilgilerin neye göre teşekkül edeceği, ikincisi ise bu bilgiler arasında ilişkilerin nasıl kurulacağı meselesidir.

Önceki konularda tartışıldığı üzere, temel bilgiler vahye, akla, sezgiye, deney ve duyuma dayanmaktadır. Bu konu bilginin kaynakları ile ilgili konudur. Her bilgi çeşidi kendi sınırlarında kimliğini oluşturur. Ancak bu bilgi türleri kendi içinde ilişkilendirildiğinde, diğer bir ifadeyle yeni bilgiler oluşturulduğunda aynı kimliği taşıyıp taşımadıkları çok açık değildir. Yani zihin iki vahiy bilgi arasında öyle bir ilişki kurar ki, teşekkül eden yeni bilgi vahiy kimliği taşımayabilir. Aynı durum akli ve diğer bilgi türleri arasında da geçerlidir. Bu noktada ilişkilendirmenin nasıl yapılması gerektiği hususu önem kazanmaktadır.⁶⁶⁷

İlâhî kitap/mushafı sadece bilgi müktesebatı yönüyle değil, metot(deliller) açısından da anlamak gerekir. Kur’ân ve Sünnet asıl kaynaklardır. İcmâ ve “kıyas” vahyî bilgiyi taşımak/nakletmek için zorunlu beşerî bilgi kaynakları olarak kabul edilirse, vahyî kaynak ister istemez kesintiye uğrar. Ancak icmâ ve kıyas bizzat vahyî bilgiyi taşıyan “ilâhî” bilgi kaynakları olarak anlaşılırsa vahyî bilgi inkita’a uğramaz.

⁶⁶⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 195-196

⁶⁶⁷ İmam Şafî, *er-Risale*, 22.

Mevcut durum aynı olsa bile kaynaklara atfedilen değere göre bakış açısı değişebilir. Örnek olarak, “icmâ” müslüman olmayan bir “âlim” için en iyimser ifadeyle “gelenekten” öte bir anlam ifade etmez. Ancak Kur’ân’ın bizzat Allah (c.c) tarafından korunması Allah’ın iradesine bağlı beşerî tasarruflar olarak görülürse, icmâ belli çerçevede “ilâhî” nitelik kazanır.

Düşünme iki önerme arasındaki ilişki sonucu ortaya çıktığına göre, kelama göre önermelerin bilgi “oluşturma” kaynakları; vahiy-vahiy; vahiy-akıl; akıl-akıl şeklinde üç ana esasta sınıflandırılabilir. Burada deney ve duyum aklın, sezgi de ilham/“vahyin” kapsamında ele alınmıştır.⁶⁶⁸

Zihin iki aklî bilgi arasında kurduğu ilişki ile yeni aklî bilgi elde eder. Prensip olarak zihin iki aklî bilgi ile vahiy bilgisi elde edemez. Burada şu hususa işaret etmekte fayda vardır: Zihin iki aklî bilgi ile vahiyedilmiş bilginin talebini idrak edebilir; ancak bu idrakın kendisi vahiy seviyesinde bir bilgi değildir. Bu bilgiye, önceden işaret edildiği üzere fitrî bilgi anlamında ilâhî nitelikli bilgi denebilir. Buradaki can alıcı soru, iki aklî bilgi arasında ikame edilen ilişki ile ortaya konan her bilginin aklî olup olmayacağı meselesidir. Yani zihin iki aklî önermeye dayanarak her zaman aklî bilgi elde edebilir mi? İki aklî önerme sonucu aklî bir bilginin teşekkül edeceğini savunan mantıksal pozitivistler olmuştur. Ancak bu ekol ilk ortaya çıktığı dönemdeki ağırlığını koruyamamıştır. Dolayısıyla iki aklî bilgiden zihin her zaman aklî bilgi oluşturamaz; oluşturduğunu ileri sürerse bile bu bir iddiadan öteye gidemez.⁶⁶⁹

Vahyin tefekkür dünyalarına girmemiş olduğu toplumlarda ortak düşünme paydasının olmaması bunu doğrulamaktadır. Aynı insan aklının birbirinden farklı “doğu” ve “batı” metafizik anlayışları ortaya koyması yine bu tezi doğrular niteliktedir. Aynı akıl aynı düşünce evreninde farklı idrak şekilleri ortaya koyabilmektedir. Kısaca iki aklî önerme arasında “aklî ilişki” kurulamadığı sürece aklî önermelerden her zaman aklî bilgiler teşekkül etmez. Burada, ilişki kurma tarzının bizzat kendisi de bilgi kabul edilmektedir.

Zihin iki aklî önerme arasında esoterik bağ kurarak bilgi oluşturma yoluna giderse hurafeye dayalı bir bilgi oluşturabilir. Böyle bir zihin, burada hurafe olarak adlandırılan

⁶⁶⁸ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 35.

⁶⁶⁹ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 265.

bilginin gerçekten hurafe olduğunun farkında olamaz. Tarihte ortaya çıkmış olan esoterik anlayışların ve türevlerinin zihin yapısı buna örnek olarak verilebilir. Yani aklî önermelere dayalı olarak aklî ve esoterik bilgiler elde edilebilir. Düşünce tarihinde ortaya çıkmış olan meşşailik, ihvan-ı safa, platonculuk gibi akımlar bu tarz ilişkilendirme biçimlerinden ortaya çıkmıştır denebilir. Oysa bu akımların hepsi felsefî bilgi kapsamında ele alınmaktadır.⁶⁷⁰ Aynı realitenin farklı aklî okunması sonucu felsefî sistemler, aynı nassların farklı istidlâli sonucu da hak ve batıl mezhepler teşekkül etmektedir. Mezheple sistem aralarında formel benzerlik taşısa da aynı değildir.⁶⁷¹

Konu bu çerçevede ele alınınca doğal olarak iki vahiy bilgiye dayanan bilginin vahiy bilgisi olup olmadığı hususu da önem kazanmaktadır. Soru daha yalın olarak şu şekilde sorulabilir? Zihnin iki vahiy bilgiye dayanarak elde ettiği yeni bilgi her zaman vahye dayanan bilgi olabilir mi? Eğer zihin vahiy bilgisine dayanan yeni bilgiler elde etme imkânına sahipse, bunun başka bir yolu yoktur. Dolayısıyla soru insan nasıl vahye dayalı bilgi elde edebilir şeklinde sorulsa, vahyedilmiş bilgilere dayanarak elde edebilir şeklinde olabilir. Bu açık olan bir husustur. Ancak zihnin vahye dayandırdığı her bilgi vahiy niteliklidir şeklinde bir hüküm bazı problemlere kapı açabilir.

Kelam ilmi vahiy-vahiy ve vahiy-akıl ilişkilendirmesine dayalı oluşturulan bilginin karakterini tartışma konusu yaparak, bu tarz bilginin değerini ve meşruiyetini ele almaktadır. Burada konunun daha iyi anlaşılabilmesi için konuya üç soru çerçevesinde bakılabilir. Birinci olarak, zihin iki vahiy bilgi arasında nasıl bir ilişki kurarsa elde edilen bilgi meşru olur? İkincisi, önermelerden biri aklî diğeri vahiy ise bu iki önerme arasında nasıl bir ilişkilendirme yapılırsa elde edilen bilgi meşru ve geçerli olur? Üçüncü olarak, iki aklî önerme arasında sadece müslüman zihnin geliştirdiği ilişkinin sonucu olarak teşekkül eden bilginin değeri ve meşruiyeti nedir?

Konuya bu çerçevede yaklaşıldığında kelam; İslam ilimleri, felsefe ve diğer bilim disiplinlerin alanlarıyla yakın bir ilişki içinde olmaktadır. Burada asıl konumuzla alakalı olan taraf, kelamın dayandığı zihni yapının teorik çerçevesidir. Kelam bu ilişkilerini tarihte te'vil ve mantık çerçevesinde yapmıştır. Kelam bu iki alanda oldukça geniş müktesebata sahiptir. Bu iki alanda düşünce geliştirmesinin kısmen kolay olduğu

⁶⁷⁰ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 83-84;

⁶⁷¹ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 91.

söylenbilir. Kelam için bir ölçüde yeni ve zor olabilecek durum ise sosyal bilimlerin dayanmakta olduğu epistemolojik yapıya yönelik düşünce geliştirme işlevidir.

Kelamla sosyal ilimlerin ilişkisini ele alırken ele alınacak ilk konu, iki vahiy bilgi arasında aklî ilişki kurulmak suretiyle elde edilen bilginin niteliğiyle ilgilidir. Bu tarz bilgi vahiy bilgi kapsamına mı, yoksa aklî bilgi kapsamına mı girer. Diğer bir ifadeyle insan tarafından “üretilmiş vahiy” bilgi mümkün müdür?

Burada şunu söylemek gerekir ki, zihnin ortaya koyduğu bilginin tek bir ifadeyle/lâfızla isimlendirilmesinin bazı problemleri vardır. Zihnin ortaya koyduğu bilgi somut olarak çerçevelendirilemediği sürece bir kelimeyle adlandırılması doğru değildir. Yani bilginin bütün insanlara şamil ortak tanımı yapılmadan ortak bir tabir üretilmez. Dolayısıyla düşünme yoluyla elde edilen bilginin ilâhî mi yoksa beşerî mi olduğunu ileri sürmek pek o kadar önemli değildir. Önemli olan her insanın bu bilgiden anlamış olduğu içeriktir.

Zihin bilgiyi var olanlara atfen ürettiğine göre, varlığın idrak edilme tarzı ile bilgi türü arasında ilişki kurulabilir. Bir müslüman varlığı ilâhî ve beşerî şeklinde bir ayırıma tabi tutmaz. Çünkü yaratılanların hepsi Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmiştir. Kelamda mümkün varlık olarak adlandırılan varlık türü insan tarafından meydana getirilmiş olmayı ifade etmez. Kelamda mümkün varlık tabiri yaratılmışların vacip varlıktan farkını ortaya koymaya matuf bir adlandırmadır. Oysa yaratılışı idrak edemeyen bir zihin için “mümkün varlık” tabiri aynı anlam içeriğine sahip değildir. Bu noktadan hareketle, bilginin karakterinin obje üzerinden değil, zihnin işleyiş ve algılayış tarzına göre şekillenmekte olduğu söylenebilir.⁶⁷²

Müslüman bir insan ile müslüman olmayan bir insan karşısındaki “ağacı” aynı şekilde görür; ancak her iki zihin bu idrakı farklı şekilde hisseder. Her iki idrak aynı ifadeyle tesmiye edilemez. İki tür zihin arasındaki bu fark çok önemli yapısal bir farktır.

Burada zihin düşünce üretirken iki farklı durum ortaya çıkmaktadır. Müşahede alanında zihin bir varlığı aynı şekilde idrak etmekte, buna karşın farklı adlandırmalarda bulunmaktadır. Aynı realite farklı dillerde farklı tabirlerle ortaya konmaktadır. Zihnin

⁶⁷² Bkz. el-A'raf: 7/179; Yusu, 12/108; el- Kıyamet, 75/14; el-Haşr: 59/2; Ayrıca Bkz. Resulullah şöyle buyurmaktadır: "Allah bir kulu hakkında iyilik murad ederse, ona, kendi kusurlarını görme kabiliyetini verir. " (Müslim, Kader, 4,5).

müşahede alanındaki bu işleyişi düşüncenin “objektifleşmesi” olarak adlandırılabilir. Temsili anlatımla bu, aynı şeyin farklı renklerde zarflara konulmasına benzer. Zarflar farklı olsa da mazrufun objektif bir gerçekliği vardır. Fakat zihnin karşısında objektif bir varlık olmadığında objektif bir anlam üretme imkânı ortadan kalkacağından dolayı bu anlamın içine konulacağı objektif bir tabirin üretilmesi imkânsızdır. Zihin karşısında ilkinde olduğu gibi objektif bir varlık görmediğinden, zihin kendi idrak tarzını objektifleştirme yoluna götürmek mecburiyetinde kalmaktadır. Halk deyişiyle “o bir şeye benzemiyorsa sen benzet.” Hal böyle olunca da zihin bu objektifleşme sürecine nasıl girebilir?

Müşahede düzeyinde varlık o kadar barizdir ki, zihin normal durumuyla karşısındakini idrak edebilmektedir. Burada bahsedilen idrak mutlak manada bir idrak değil, varlık olduğunun idrakidir. Yoksa mahiyetine dair idrak değildir. Zihin tasavvur edebildiği bütün manaları dışarıda tutarak yeni bir ifade arayışına girdiğinde kendini objektifleştirebilir. Bu mütekaddimin döneminin düşünme biçimlerinden biridir. Bu düşünceye göre zihin bütün “olmazları” eledikten sonra geriye kalan anlam objektif anlam olarak kalmaktadır.⁶⁷³

Bu noktada zihin iki durumla karşı karşıya kalmaktadır. Bir yandan bütün olumsuzlukları eleyerek manayı müşahede alanının dışına çıkarmakta, müşahede alanındaki işleyişi ifade eden hiçbir anlamla benzeşmeyi kabul etmemekte, diğer yandan idrak ettiği durumu ortak bir dille adlandıramamaktadır. Çünkü adlandırma için “örnekten” yoksundur. Bu durumda, zihin kendi dışında “ödünç” bir kavrama ihtiyaç duymaktadır. Bu tabir dilsel niteliği itibarıyla beşerî, içerik itibarıyla ilâhî nitelikte olmak zorundadır. Mana olarak bu tabir “yaratma” tabiridir. Bu tabir her dilde farklı şekilde ifade edilse de delalet yönüyle aynıdır.

Yaratma kelimesi farklı içeriklerle anlamlandırıldığında anlam kaymalarına yol açılabilir. Ancak burada kastettiğimiz özel durumu iyi ortaya koymak gerekir. Eğer zihin öncelikli olarak müşahede alanına ait işleyişleri ifade eden bütün ifadeleri eledikten sonra geriye kalan anlamı “yaratma” olarak anlarsa kelime doğru anlamlandırılmış olur. Zihnin ilk durumu ilmin, ikinci durumu ise imanın konusudur. Zihnin eleyici hareketi müşahade alanında meydana geldiğinden bilginin konusu olup

⁶⁷³ Curcanî, *Ta'rifât*, 120.

beşerîdir. Zihnin bundan sonraki adlandırma aşaması ise müşahede alanının dışında olduğundan “ilâhîdir”.

İman ile bilgi arasındaki ilişkinin mahiyetine dair tartışmalar muhtemelen bu noktadan kaynaklanmaktadır.⁶⁷⁴ Konuyu daha somut olarak ortaya koyabilme açısından şu örnek verilebilir. “Evren nasıl oluşmuştur?” sorusunu ele alalım. Bu soruya müslüman olmayan zihin iki açıdan cevap vermeye çalışabilir. Birincisi esoterik zihnin vereceği cevaptır. Esoterik zihin “kuralsız” bir yapıda olduğundan cevap “esatir” cinsinden olacaktır. İkincisi tabiatın iç işleyişinden hareketle oluşturulan bilimsel cevaptır. Bilimsel cevabın kendi içinde bir mantığı vardır. Bu mantığın evren düzeyinde genel geçer bir mantık olup olmadığı ayrı bir konudur. Müslüman zihin bu soruya “Allah yaratmıştır” şeklinde cevap verir. Bu cevap bir açıdan problemi ortadan kaldırmaktadır. Ancak diğer yönden farklı bir problemi bünyesinde bulundurabilmektedir.

Müslüman zihnin “Allah yaratmıştır” tabiri bilimsel anlayışın dışında/üstünde bir anlam ifade etmesi anlamında doğrudur. Esas maksat da budur. Fakat bu ifade evrenin nasıl yaratıldığının anlamını vermez. Yaratma fiilini insanın gözlemleyebildiği tabiatın iç işleyişini andıracak bir mana ile anlamlandırmak, bu alanda beşerîleşmenin önünü açar.

Yaratma tabirinin hem imana hem de bilgiye delalet edecek sözlük anlamları vardır.⁶⁷⁵ Bu anlamlardan Allah’a sadece bilimsel içerikteki anlamların nispet edilmesi anlam karışıklığına yol açabilir. Örnek olarak, yaratma hem yoktan hem de bir varlığa dayanarak meydana getirmeyi ifade eder. Buradaki anlamlardan sadece ikincisi ile sınırlı tutmak yaratma fiilinin esas anlamını ortadan kaldırır. Burada en tehlikeli durum ise, zihin için iki anlamdan hangisini tercih edeceğine dair bir delilinin olmamasıdır. Oysa yukarıda değindiğimiz zihnin müşahede âlemindeki anlamları eledikten sonra geriye kalan anlam kabul edilirse yaratmanın gerçek anlamı tespit edilmiş olur. Bu anlatılanlar zihni süreç objektif hale getirilmeden doğru idrakın oluşamayacağını ortaya koymaktadır.

⁶⁷⁴ Neseî, *Tabsiratü'l Edille*, II, 405-406.

⁶⁷⁵ İsfahanî, *Müfredât*, 359; Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 128-129

Yaratma anlayışı üstünden bilgi üretmek kelamın alanına girmektedir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Bütün müslüman zihinler yaratma tabirini kullandıklarına göre bütün müslümanların yaratma fiilinden anladıkları aynı mıdır? Konu biçim olarak imanın artıp artmayacağı konusunu andırmaktadır. Fakat konuya daha yakından bakıldığında her müslüman zihninin aynı seviyede idrak etmediği söylenebilir. Konuya ışık tutması açısından kelime-i tevhiddeki mana örnek olarak verilebilir.

“Allah’tan başka ilâh yoktur” ifadesinde iki idrak alanı vardır. Önce zihin sahip olduğu ilâh anlayışını tanımakla yükümlüdür. İnsan tanımadığını/bilmediğini inkâr edemez. Birinci aşama kısmen kültürel olup her toplumdaki ilâh tasavvuru farklı olabilir. Bu aşamada zımnen gerçek ilâhın “ne olmadığı” anlaşılmış olur.

İkinci aşama gerçek ilâhın tanınmasına kapı açmaktadır. Konumuz açısından burada dilin önemli olduğunu belirtmek gerekir. Batıl ilâhlar müşahede alanındaki işleyişten mülhem olarak zihninin ortaya çıkardığı beşerî inançlardır. Müşahede alanındaki işleyişe bağlı olarak teşekkül etmiş bu ilâh anlayışı bertaraf edilmeden gerçek ilâh anlayışına yol bulunamaz. Zihin gerçek ilâhın batıl ilâhlardan hiç birini andırmadığını idrak ettiği anda, geriye kalan idrak gerçek ilâh anlayışı olabilir. Çünkü zihin müşahede âlemine bağlı kalmadan tasavvur oluşturamaz.

Sonuç olarak müşahede âleminde teşekkül etmiş batıl ilâh anlayışını aşmak birinci şarttır. Bu aşama geçilmeden teşekkül edecek ilâh anlayışı beşerî nitelikte olmak mecburiyetindedir. Bu örnekten hareketle şu söylenebilir: Müslüman’ın müşahede alanına dair bilgileri arttığında yaratmaya dair anlayışı daha kavileşir. Çünkü zihin daha fazla unsuru elemeye tabi tutabilir. Zihninin her bir elemesi bir bilgi değeri taşır. Bu da gerçeğe yakınlaşmaya yol açar.

3.1.3. Düşünce ve Metafizik Bilgi

İlmî müktesebat ile ilim arasındaki ilişkinin iyi anlaşılması gerekir. Bu ince ayırım yapılamadığında mutlak manada bilimsel bilginin imana götürdüğü zannedilir ki, bu büyük bir yanılgıdır. Zihninin bilimsel bilgiye sahip olması yetmez, bu bilgiyi doğru kullanabilmesi de gerekir. Bilimsel bilgi zihninin eleme yaparken kullanabileceği araçsal bilgidir. Eğer zihin bilimsel bilgiyi kelam alanında önerme olarak kabul ederse yanlış düşünceye sapabilir. Bilimsel bilgi metafizik alana girdiğinde ortak duyuya hitap

edemez. Dolayısıyla her farklı zihinde farklı manalar oluşturur. Bunun için ortak bir metafizik idrakten bahsedilemez.

Müslüman zihin, alternatifler arasında “en objektif zihin” olma özelliğine sahip olduğundan ancak müslüman zihniyet en makul ortak bir metafizik idrak ortaya koyabilir. İslam felsefesinin metafizik anlayışında bu görülebilir. İslam felsefesi alanında eser vermiş farklı filozofların ortak bir paydada birleşecek metafizik anlayışları vardır denebilir. Batı felsefesi geleneğinde farklı sistemler arasında aynı derecede ortak metafizik anlayışlar yoktur. Burada bizi asıl ilgilendiren konu müslüman zihniyetin metafizik alandaki etkin durumudur. Bu sadece bu alandaki filozofların kişisel başarılarıyla açıklanamaz. Bütün bunların üzerinde müslüman zihniyetin özgünlüğünü görmek gerekir.⁶⁷⁶

Metafizik bilginin imkânı sorunu ayrı bir konudur; ancak eğer ortaya konulabilecekse bu objektif zihinle mümkün olabilir. Yoktan/ken yaratma tabirinin gerçek anlamı burada anahtar rol oynamaktadır. Yoktan yaratmayı kabul etmek kişiyi dine dayalı zihniyete götürür.⁶⁷⁷ Bu açıdan yoktan yaratma konusunda Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam ortak anlayışa sahiptirler.⁶⁷⁸ Ancak ulûhiyet konusundaki farklılık asla ait farklılığa yol açmaktadır. Bundan dolayı sadece yoktan yaratma konusunda benzer inanca sahip olmak ortak bir metafizik anlayış için yeterli değildir.

Her bilim disiplinin nihai gayesi hayata dair değerlendirme yapmaktır. Hiçbir zihin bundan bigâne kalamaz. Evrenle ilgili tasarrufların ilk bakışta doğrudan insanla ilgili olmadığı ileri sürülür. Ancak bu faaliyetin içinde hayatın daha konforlu hale getirilmesi amacı vardır. Bu açıdan teknolojik gelişmeyi besleyen bilimsel arka planın dünyevileşmeyi taşıdığını söylemek gerekir. Buradaki dünyevileşme ifadesi konuya olumlu ya da olumsuz değer atfetmek anlamında değil, insanî sebep anlamında kullanılmaktadır. Teknolojik gelişmeyi ortaya çıkaran zihin insan hayatının açılımını ifade etmektedir; yoksa tabiatın tabii bir açılımı değildir. Konuya bu açıdan bakıldığında, teknolojik akıl doğrudan dini idrak etmekle ilgili değildir. Yani teknolojik aklın dini daha iyi idrak edebileceği ileri sürülemez. Ama dünya hayatını daha nitelikli yaşamanın kapılarını açtığı rahatlıkla söylenebilir.

⁶⁷⁶ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 107-108

⁶⁷⁷ Rahman, *İslâm*, 165

⁶⁷⁸ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, Trc. Kasım Turhan, Kitabevi Yay. İstanbul Ekim, 2001, 59

Burada şu hususun altını çizmek gerekir. Teknolojiyi üreten zihinle din arasındaki ilişkinin türü önemlidir. İnsan hayatı yaşamak ve ilerlemek için bütün potansiyel imkânlarla sahip olmakla vasıflanırsa, bilimsel düşünce ile beşerî ilerleyiş arasında dinî bir ilişki kurulabilir. Yani insanın gerçekleştirdiği her ilerleme insandaki ilâhî vasfın bir açılımı olarak görülebilir. Dolayısıyla her bilimsel düşünce ve buna bağlı ilerleme “ilâhî nitelik” taşımakla vasıflanmış olur. Protestanlığın içinde hayat ve din realitesinin iç içe bir arada olmasının temelinde bu zihni yapı vardır. Dolayısıyla dinden uzak kalmış ve teknolojik zihniyete sahip bir toplum ilk önce “Protestanlığa” adım atmak zorundadır. Bundan dolayı kelam ilminin teknolojik zihniyete karşı sağlam paradigma ortaya koyması gerekmektedir.

Şu bir gerçektir ki diğer İslam ilimlerinden daha çok kelamın bilgi kaynakları bütün beşerî disiplinlerle ilişkiye girmesini sağlamaktadır. Felsefî düşünce metot olarak kayıt altında değildir. Bu noktada, felsefî düşüncenin bu özelliğinin bu bilgi türünü özgürleştirdiği ileri sürülebilir. Zihin hiçbir kayıt altında olmadığından en olumlu sonucu elde edebileceği savunulabilir. Bu görüş kendi içerisinde oldukça tutarlıdır. Bu nokta aslında felsefî düşüncenin iki paradoksal durumunu ortaya koymaktadır.

Bir açıdan bakıldığında felsefî düşüncenin bu özelliği gerçekten çok önemli bir özelliktir. Zihnin çalışma sistemi baskılanmışsa zihnin kendinden beklenen amacı gerçekleştirmesi beklenemez. İlk önce zihnin üzerindeki bu sistematik baskılanmanın ortadan kaldırılması gerekir. Diğer açıdan bakıldığında ise, felsefî düşüncenin temel ekseninin neye göre şekilleneceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada felsefî sistemlerden hangisinin diğerine oranla daha meşru/geçerli olduğu epistemolojik olarak temellendirilememektedir.⁶⁷⁹

Kelamın dayandığı bilgi kaynakları uygun şekilde kullanılmadığı zaman zihin üzerinde baskılama meydana gelebilir. Oysa vahiy, akıl ve tecrübe sağlam bilgi elde etmenin kaynaklarıdır. Ancak bu kaynaklar insan tarafından yanlış şekilde kullanılırsa problem ortaya çıkabilir. Buradaki problemler bizzat bilgi kaynaklarının kendilerine atfedilemez. Buradaki problem müslümanın idrak tarzını yerinde işletememesinden ortaya çıkmaktadır.

⁶⁷⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 28-29

İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmış olan mezhep ve firkalar bu gerçeği ortaya koymaktadır. Ehl-i bid'at ve ehl-i dalâl anlayışları vahyî bilginin yanlış temellendirilmesinden ortaya çıkmıştır.⁶⁸⁰ Dolayısıyla insanın vahye dayandığı her bilginin mutlak manada meşru olacağı ileri sürülemez. Vahye dayanmak kadar, vahye “vahiyde belirtildiği” şekilde dayanmak da önemlidir.⁶⁸¹

Konuyu daha somutlaştırmak gerekirse, bir müslüman vahiy ve Sünnet'e dayanarak bir sonuç elde etse bu bilginin meşruiyet derecesi ne kadardır? Aynı şekilde, müslüman olmayan bir zihin de “vahiy” ve “Sünnet'e dayanarak bir bilgi elde etse bu bilginin meşruiyet derecesi ne olabilir? Bu iki tür bilgi arasında bir farktan bahsedilebilir mi edilemez mi?

Burada ele alınan hususları ele almak için vahiyden ne anlamak gerektiğini belirtmek gerekir. Sadece kavramsal düzeydeki benzerliğe takılıp kalmamak gerekir. Kur'an'ın ana karakteri insana bilgi vermek ise, diğer bir ifadeyle insana düşünebilmesi için ana önermeler sunmak ise, her bir ferdin vahye dayanarak elde ettiği bilgi meşru kabul edilebilir. Aksi takdirde, insanlar Kur'an'ın hidayetinden faydalanamazlar. Bu yönüyle Kur'an sadece müslümanlara değil, bütün insanlara hitap eden bir kitaptır.

Kur'an'ın bütün insanlara hitap ettiği konusunda bir tartışma yoktur. Ancak burada işaret edilen husus, Kur'an'dan müslüman olmadan bilgi elde edilip edilemeyeceği sorusudur. Yani müslüman olmayan bir zihin Kur'an'dan bilgi elde edebilir mi, buna bağlı olarak bu ne ölçüde mümkündür ve elde ettiği bilginin değeri nedir?

Konuyu detaylandırmadan söylemek gerekirse, müslüman olmayan bir zihin de belli ölçüde Kur'an'dan bilgi elde edebilir. Esas tartışılması gereken husus bu bilginin nereye kadar mümkün olduğudur. Daha yalın bir ifadeyle, müslümanlıktan bîhaber bir toplumda yaşayan bir insana kendi dilinde bir “Kur'an meâli” verilse, ilâhî teklif teşekkül eder mi? Günümüzde müslüman olmayan toplumlara “Kur'an meâli” göndermek tek başına tebliğin ulaştırılması anlamına gelir mi? Eğer Kur'an sırf bilgi kitabı olarak kabul edilirse, bu teklifin teşekkül ettiği söylenebilir.

⁶⁸⁰ Bkz. el- Eş'ârî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmâil, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (2. Baskı), Daru'n-Nefâis, Lübnan, 2010, H. 1431, 29-30

⁶⁸¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Mülehhas İlmi-Tevhid*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1962, 9

Kur'an müttakiler için bir hidayet kaynağıdır. Buradaki "ittika" geniş manada ele alınırsa insandaki fitrî özelliklerin işletilmesi olarak anlaşılabilir.⁶⁸² Eğer insan hayatı ciddiye alır, nereden geldiğini, ne olduğunu ve nereye gittiğini hayatının temel sorunları kabul ederse, bu kişi "müttaki" şahsiyet olarak görülebilir. Bu sorulara gerçekten cevap arayan kişi müslüman olmadan Kur'an'la muhatap olsa ve Kur'an'ı okusa akıl ve vicdanı aydınlanabilir. Diğer bir ifadeyle bu kişi Kur'an yoluna girmiş sayılır; ancak her zaman için yoldan çıkma tehlikesi/ihtimali vardır. Daha önce bahsedildiği üzere, insan teorik düşünceye dayalı olarak hakikatin peşine düşüp bu minvalde arayışını sürdürürse tasarladığını bulamayabilir. Teorik düşünce her mümkünü aklın sınırlarında görebilir, oysa her akla uygun durum vaki değildir.

Kelam vahiy ve akıl seviyesinde karşılaştığı durumların benzerini tecrübe alanında da yaşamaktadır. Her bilgi kaynağının kendi içinde vahiy, akıl ve tecrübe alanları vardır. Yani insan vahye, vahiy bilgi ve tecrübe çerçevesinde yaklaştığı gibi, aklî ve tecrübî bilgiye de vahiy, akıl ve tecrübe çerçevesinde yaklaşabilir. Aslında bilgi tek bir şuur halidir. Dolayısıyla parçalanması mümkün değildir. İnsan için sırf vahiy, sırf akıl ve sırf tecrübî bilgi mümkün değildir. Vahiy insanın akıl ve tecrübesine hitap ettiği gibi, akıl ve tecrübe de birbirinden müstağni değildir. İnsan bu bilme yollarından elde ettiği bilgileri "tek bilgi" olarak kompoze/idrak eder.⁶⁸³

İnsanın çeşitli yollardan elde ettiği bilgiler tek şuur hali olduğuna göre bu bilgiyi nasıl adlandırmak gerekir? Burada birkaç yol önerilebilir. Vahiy, akıl ve tecrübe hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi tutulup en üst alanda bulunan bilgi kaynağına göre bir adlandırmaya gidilebilir. Bu durumda hiyerarşinin üstünde vahiy varsa bu bilgi vahyî, akıl varsa aklî, tecrübe varsa tecrübî olarak adlandırılabilir. Kelam tarihinde Ehl-i Sünnet ve Mutezilenin bilgi anlayışları bu çerçevede adlandırılmıştır. Yoksa Ehl-i Sünnet akli gereksiz görmediği gibi, Mutezile de vahiyden müstağni bir bilgi anlayışını savunmamıştır.⁶⁸⁴ Konu biraz daha ileri götürülüp, bu bilgilerden hangilerinin ilâhî hangilerinin beşerî olduğunu sınıflandırma yoluna gitmek aynı problemi

⁶⁸² Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 60

⁶⁸³ Bkz. Ankebût: 29/69

⁶⁸⁴ Gölcük, Toprak, *Kelam*, 41-42

barındırmaktadır. Böyle bir sınıflandırmanın yapılamamasının aslında olumlu tarafının olduğunu da görmek gerekir.⁶⁸⁵

Daha önce söylendiği üzere ilâhî ve beşerî bilgi şeklindeki ayırım pedagojik bir ayırım olup, kesinlikle epistemolojik bir ayırım değildir. Buradaki temel sorun, insanın teorik olarak imkânlar dâhilinde gördüğü hususların bilgi kabul edilip edilemeyeceği hususudur. Bu bizzat reel durumdan değil, konunun insanın düşünme alanına girmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan iki nesne/alan arasında farkı göremediğinde ikisini kıyaslayamaz.

İnsan eliyle ortaya konmuş beşerî bilgi sistemleri kelamın savunduğu yoktan yaratılış anlayışını kabul ettikleri sürece adlandırmadan kaynaklanan bütün problemler belli ölçüde ortadan kalkar. Müslüman zihin beşerî ifadesini “ilâha ait olmayan” olarak anlamaz. Aynı şekilde “ilâhî” ifadesini de insanın sorumluluğunu ortadan kaldıran bir anlayış çerçevesinde ele almaz.

Varlıkları adlandırırken kullanılan ifadelerin delaletleri bir fikir verebilir. İslam düşüncesinde mutlak kutsiyete sahip sadece Allah’dır. Yaratılan varlıklarda kutsiyetin kaynağı bizzat varlığın kendisi değil, varlığa delalet eden vahiy lâfzıdır.⁶⁸⁶ Varlık yaratılmış olması cihetiyle zaten “kutsiyet” taşır. Yerlerin ve göklerin tesbihatı buna delâlet eder.⁶⁸⁷ Bir realitenin kesin/vahyî gerçekliği de aynı şekilde kutsiyet taşır. Çünkü gerçek Allah’ın “Hakk” sıfatının tecellisiyle ortaya çıkmaktadır.⁶⁸⁸ Fıkıh usûlünün epistemolojik dili varlık alanına teşmil edilerek “derecelendirilmiş” kudsiyet anlayışı ortaya konabilir. Bunun gibi günün her anına farz ve nafile ibadetin tahsis edilmesi de zamana kutsiyet kazandırmaktadır. Burada şuna dikkat etmek gerekir ki zaman bizzat kendisi kutsal olmamakta, vahyin işaretiyle kutsalın mahalli olmaktadır.⁶⁸⁹ İnsan Kur’an’da “ahsen-i takvim” olarak tanıtılan insanı kasdederek insana hakarete bulunsa kutsiyeti ihlal etmiş olur. Ancak insanın “belhum adal” vasfını düşünerek bu vafına yönelik eleştiri getirirse insanın kutsiyetini ihlal etmiş olmaz. Kanaatimize göre

⁶⁸⁵ Bkz. Rahman, *İslâm*, 93

⁶⁸⁶ Bkz. el-Mâide: 5/2; el-Hac, 22/32; el-Bakara: 2/198

⁶⁸⁷ Bkz. el-İsrâ: 17/44; en-Nahl: 16/9

⁶⁸⁸ İsfahanî, *Müfredât* “ s.296. Afîfüddîn Süleyman et-Tilmsânî, *Esmâu’l Hüsnâ*, 4. Baskı, (Trc. Selahattin Alpay), İnsan Yay. İstanbul 2002, 165

⁶⁸⁹ Bkz. el-Mü’min: 40/55; Kâf, 50/40

buradaki asıl nokta insanın kutsiyetini vahye dayandırmaktır; yoksa kutsiyeti bizzat insanın kendisinde aramamaktır.

Kutsiyet bizzat insanın kendisinde aranırsa iki zıt durumu bir varlıkta tasavvur etmek durumu ortaya çıkar. İnsan bizzat kutsal olduğu için değil, vahiy kutsal kıldığı için kutsal niteliktedir. Yaratılış itibarıyla bizzat kutsal kabul edilse bile, kutsiyeti Allah'ın yaratmasına bağlı olduğundan sonuç aynı kapıya çıkmaktadır. İlkinde Allah'ın mütekellim sıfatına bağlı olarak kutsiyet kazanırken, ikincisinde tekvinî iradeye bağlı olarak kutsiyet kazanmış olur. Dolayısıyla insanın kutsiyetini müslüman zihinle müslüman olmayan zihin aynı tarzda değerlendiremez. Takdîs Allah'ın emirlerine uyma şeklinde anlaşıldığı gibi, Onu takdis etme olarak da anlaşılmıştır. İlk anlamında kulluk zaten bizzat takdisin içine girmektedir. İkinci anlamında ise, yaratılanlar tarafından Allah'a "anlam atfı" söz konusudur. İnsanın bu özelliği/fitratı muhtemelen yanlış takdîsin de kaynağını oluşturmaktadır. İnsan bu özelliğini Allah yerine başka varlıklara teşmil edebilmektedir. Takdîs şirki bertaraf eden bir unsur olması gerekirken, bizzat şirkin bir unsuru haline gelebilmektedir. Totem ve tabunun kaynağı bu noktaya dayandırılabilir.⁶⁹⁰

Kelam sosyal bilim alanında bilgi üretirken doğal olarak ilâhîlik beşerîlik alanıyla/alanlarıyla karşılaşır. Önceden ifade edildiği üzere, bilgi tek şuur halini ifade ettiğinden mutlak bir ayırma tabi tutmak söz konusu değildir. Bununla beraber kelam sosyal bilimlerin ürettiği bilgilere insanın sorumluluğu çerçevesinde değer atfeder.

Bu bağlamda kültürel zeminde oluşmuş kavramlar ilâhîlik ve beşerîlik şeklinde bir ayırma yol açmamalıdır. İnsanın adlandırmasıyla kutsal ve kutsal olmayan, beraberce İslam'ın /vahyin içindedir. Nitekim toplum içinde vahye dayalı bilgilere delalet etmesi dolayısıyla "dinî içerikli" olarak kullanılan kavramlar vardır. Bunlar doğrudan vahye dayanmadığı sürece kutsiyet ifade etmezler. Diğer bir ifadeyle bu kavramların kutsiyeti kültürel olup genel geçerliliği yoktur. Söz konusu kavramlar ne kadar dinî içerikte kullanılmış olsalarda bu kavramlar toplum tarafından ihdas edilen kavramlar olduklarından doğrudan kutsiyet ifade etmezler. Buna karşın bazı kavramlar toplum içinde anlam kaymalarına uğramış olsalar da, nasslarda kesin delaletleri olduğu için kutsiyet ifade ederler. Burada hemen belirtmek gerekir ki kavram ile kavramın

⁶⁹⁰ Bkz. el-Bakara: 2/30; (el-Hac, 22/62

delelet ettiği anlam arasındaki ilişkinin türü öne çıkmaktadır. Yani insan bir ifadeden neyi anlıyorsa o ifadenin anlamı odur. Ancak şeâir cinsinden kavramların naslardaki anlamları asıl anlam olarak kabul edilmelidir. Çünkü bunlar İslam'ın tamamına işaret eden lafızlar/anlamlardır.⁶⁹¹

Bu hususta doğrudan insanın ürettiği bilgilerde de bu konuda esnek davranılabilir; ancak dinin taşıyıcısı hükmündeki kavramlar hakkında esnek davranılamaz. Bu kavramların asıl anlamları korunup ortak din algısının teşekkülü sağlanabilir. İslam'ın taşıyıcı ve kurucu kavramlarının asıl anlamları korunmalıdır. Örnek olarak iman, peygamber, namaz, oruç, zekât gibi temel kavramların oluşmuş ıstılahî anlamları korunmalı, bu kelimelerin sözlük anlamlarından hareketle farklı anlamlandırmaya gidilmemelidir. Bu kavramların ıstılah anlamlarının teşekkülünde kesin bağlayıcı bilgiler varsa bu kavramlarla oynamak bizzat naslarla oynamakla eş değer olup aynı zamanda tam bir tahriftir. Kelam düşüncesiyle “felsefî” düşüncenin ayrışmasına sebep olan sebeplerden birisi işte budur. Felsefî düşünce kutsalı tartışma konusu yapabilir, ancak kutsalı taşıyacak epistemolojik imkâna sahip değildir. Felsefe bütün değer yargılarını beşerî/“atfedilen” görüp sosyolojik zeminden başka meşrûiyet dayanağı yoktur. Örneğin “mükâfat” ve “ceza” ele alabilir, ancak “sevap” ve “günah”ı kavramsal dönüşüme uğratmadan ele alamaz.⁶⁹²

Felsefî düşünce analitik olup eleştirel niteliğe sahiptir. Her felsefî bilginin kendi içerisinde doğruluk/tutarlılık değeri olduğu gibi eleştirel tarafı da vardır. Felsefî bilgi mantıksal zemine dayanması itibarıyla sistematik bir “doğruluk” değeri taşımaktadır. Aynı zamanda, bu bilginin eleştirel tarafı da mantıksal zemine dayandığından en az ilki kadar meşruiyete sahiptir.

Bir felsefî bilginin kendisi mi yoksa eleştirel yönü⁶⁹³ mü daha geçerlidir? sorusunun kesin cevabı verilemez. Kelam düşünme sistemini vahye dayandırmakla işe başladığından işin başında kaynaklardan elde ettiği bilgilerinde “seçici” davranması bir zorunluluktur. Her “akla” dayalı bilgiyi geçerli kabul etmek durumunda değildir. Kelam hem akla hem de vakiya uygun olanı bilgi olarak kabul etmektedir. Akıl bir durumu

⁶⁹¹ Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “S. 293.

⁶⁹² Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 65. Özcan, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, 160-161.

⁶⁹³ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), 1. Baskı, Ekim, Paradigma, İstanbul 2000, 4-5.

geçerli kabul etse bile, bunun realitede var olup olmadığına bakar. Kısaca felsefî bilgi bütün akla dayalı bilgileri kapsarken, kelim hem akla hem de vakıya uygun/reel olanı kapsamaktadır.⁶⁹⁴

Akıl kelim ile felsefenin ortak bilgi kaynağıdır; ancak neyin vakıya uygun olduğunu vahiy bildirir. Bu açıdan bakıldığında, teorik olarak kelim felsefî bilginin “rasyonelleşmesini” sağlayan bir ilimdir denebilir. Kelamın bakış açısına göre şekillenmiş bilginin felsefî nitelik taşıyıp/taşıyamayacağı sorusu teorik bir mesele olup pratik açıdan çok önemli değildir.⁶⁹⁵

Kelim kavramsal yapısını sadece akla dayalı olarak ortaya koymamaktadır; zaten bunu yapması da mümkün değildir. İslam’ın temel inanç ilkeleri vahye dayandığından bu kavramsal yapıyı korumak kelamın öncelikli meselesidir. Kelamın vahiyden sonra sadece mütevatir haberleri hareket noktası olarak görmesi oldukça önemlidir. Kelamın mütevatir bilgiyi öne çıkarması ahad haberlerin bilgi ifade etmediğini göstermez. Mütevatir haberler inanç esaslarının dayandığı kavramların manalarını koruyan fiili durumları ifade etmektedir.

Anlamı atomize ederek, bir sözün karşımızdaki kişi tarafından olduğu gibi anlaşılabilmesi kabul edilirse aynı sözün taşınabileceği de söylenebilir. Bir kelime insanın zihninde bir anlama delalet edebilir. Ancak bu bu anlamı bir başkasına iletmek için kelimenin söze dökülmesi gerekir. Bu yapılabildiğinde bu anlamın taşınması ve nakledilmesi imkân dâhilinde olur. Bu çerçevede, “icmâ”yı reddetmek bilgi seviyesinde “nihilizm”e giden yolu açar. Septikler dışında, bilginin imkân dâhilinde olduğunu kabul eden herkes mütevatir haberi kabul etmek zorundadır. Zaten bilginin başka imkânı da yoktur. Vahye dayalı mütevatir bilgi kaynağına genel anlamda İslam ilimleri, özel manada sadece kelim sahiptir.

Yukarıda vahiy, akıl ve tecrübî bilgilerden teşekkül eden ortak tek bilginin nasıl isimlendirilebileceğine dair bazı öneriler dile getirilmişti. Tekrar aynı konuya işaret etmek gerekirse şu söylenebilir. İlim tek şuur hali olduğundan ilâhî ve beşerî olarak ayrılması doğru değildir. Ancak elde ediliş şekli açısından bir sınıflandırma yapılacak olursa “sadık habere” dayanan ve dayanmayan ilimler şeklinde bir sınıflandırma

⁶⁹⁴ İmam Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 57-58

⁶⁹⁵ İmam Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 8

yapılabilir. Bu sınıflandırma sadece bilgi düzeyinde de yapılabilir. Örnek olarak sosyoloji bir tezini mütevatir bilgiye dayandırıyorrsa bu bilgi İslam’a dayalı bilgi olarak kabul edilebilir. Aynı durum antropoloji, psikoloji, tarih gibi ilimler için de geçerlidir.

Burada en problemli husus vahye dayalı bilgi ile sadece akla dayanan bilginin eşit seviyede bilgi değeri taşıdığını savunan “paralel” görüştür. Kelam için en problemli olan konu burasıdır. Vahye dayanmadan elde edilen bilgilerin kuşkusuz bir bilgi değeri vardır. Ancak vahye dayanmayan bilginin tam anlamda bir bilgi olduğunu ileri sürmek vahyin gerçek değerini zedeleyeceğinden savunulması zordur. Vahiy dışında gelişimlerini ortaya koymuş disiplinler objektif zeminde gelişimlerine devam ederlerse gelebilecekleri son aşama ne olabilir? Bu soruya verilebilecek cevap vahiy ile bilim arasındaki ilişkiye dair bir fikir verebilir.

Daha önceden insanda fitrî objektif alanın varlığına işaret edilmişti. İnsan bu objektif alanını aktifleştirerek kendini Kur’an’ın hidayetine açabilir. Bu noktadan hareketle vahiyden bağımsız bilimlerin tamamen realiteden kopuk olmadıkları söylenebilir. Benzer bir ifadeyle her ilim disiplininin kendi içinde pozitif bir alanı vardır. Bu pozitif alan vahiy ile temas ettiğinde kendisi ile vahiy arasında geçiş sağlayayıp epistemolojik köprü kurabilir.

3.1.4. Kelamdaki Yenilik Anlayışının Epistemolojik Arka Planı

Çağdaş bilimsel gelişmeler karşısında kelamda yenilik anlayışları başlamıştır. Yenileşmenin hangi esaslar çerçevesinde yapılması gerektiği konusunda bazı tezler ileri sürülmüştür. Konu ile ilgili tartışmalar günümüzde de önemini korumaktadır. Konu ile ilgili birçok görüş ileri sürülebilir. Ancak burada temel iki yaklaşım vardır ve bu iki yaklaşım iki noktaya dayandırılabilir. Bu iki yaklaşımı şöyle ifade edebiliriz. Asıl kaynakları “eleştirel” olarak ele alan “sosyal bilimci” yaklaşım ve sosyal bilimlere asıl kaynaklara göre yapılandırmacı “teolojik” yaklaşım.⁶⁹⁶

Diğer ilimler arasında kelamın ileri sürdüğü görüşlerin epistemolojik tutarlılığı ve gerçeklik değeri konunun önemli tarafını oluşturmaktadır. Kelamın bu alanda başarı sağlaması ilk adım olup kelamî bilginin tutarlı oluşuyla ilgilidir. Kelam için birincisi

⁶⁹⁶ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 5-43.

kadar önemli diğerk nokta, beşerî seviyede gerçeklik değeri taşımasıdır. Kelamî bilgi ferdi ve toplumsal gerçekliğin dışında kaldığı sürece en doğru bilgiler üretse bile işlevsel olamaz. Zira insan en trajik bir film seyrederken dahi sahip olduğu dünya görüşüne göre olayın bir tarafında kendini konumlandırır. Bunu yaparken kendi tutumunun gerçeklikle ilişkisinin olmadığını bilir. İşte bundan dolayı, belkide ileri bir ifadeyle, kelamî bilgi ferdi ve toplumsal idrakin merkezine gelmediğinde sanallaşma sürecine girebilir. Bu açıdan kelamî bilgide yapılacak yenileşmeyi tek taraflı olarak sadece kelam sahasında yapmayı düşünmek en azından eksik bir bakıştır. Bu yenileşmeyi kelamla epistemolojik ilişkisi olan bütün ilim alanlarında yapmak gerekmektedir.

Kelamî düşünceyle ilgili önerilen geniş perspektif, ilişki içinde olduğu ilimlerin alanlarına müdahale olarak görülmemelidir. Zira günümüzde ilimlerin alanlarının belirlenmesi önemli bir sorundur. Bu konunun tatışılmaya açılması gerekmektedir.

Öyleyse kelamın özellikle beşerî ilimlerin epistemolojik dayanakları ve pratik uygulamaları karşısında çekimser kalmasının mümkün olamayacağını belirtmek gerekir. Hal böyle olunca, epistemolojik olarak kelamî bilginin beşerî/sosyal ilimlerle ilişkisi idrak edildikten sonra, sorunun bir ölçüde kendiliğinden ortadan kalkacağı söylenebilir.

Kelamla beşerî ilimler arasında epistemolojik bağ kurulabildikten sonra, beşerî ilimler alanında epistemolojik dönüşümün başlayacağı söylenebilir. Bu değişim beşerî ilimler için bir problem teşkil etmez/etmemelidir. Beşerî ilimlerin bu değişimin ardından otonomluklarını yitirecekleri gibi bir vehme kapılmaları yersiz bir endişedir. Peki, beşerî ilimlerdeki bu endişenin, otonomik yapılarını kaybetme korkusunun kaynağı ne olabilir?

Konu hakkındaki endişenin iki noktadan kaynaklandığı söylenebilir. Endişenin birinci kaynağı, aydınlanma felsefesinin bilgi algısıdır. Aydınlanma felsefesi bilgiyi beşer merkezli olarak algıladığından ve “vahiy” esasına dayanan bilgiyi geçerli bilgi görmediğinden, vahye dayalı bir sosyal bilim algısını tasavvur edememekte; bu bilginin gerçek bilgiyi “bozacağını” düşünmektedir/zannetmektedir.⁶⁹⁷ Burada simetrik bir durum söz konusudur. İslam bilgisi/kelam hurafeden çekindiği ölçüde aydınlanmaya dayalı sosyal bilim de o ölçüde vahiyden çekinmektedir. Bunu iradi bir tutum olmaktan

⁶⁹⁷ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 27

ziyade normal zihni bir refleks olarak yapmaktadır. Dolayısıyla müslüman bir zihni, “aydınlanma”⁶⁹⁸ paradigmasına dayalı sosyal bilim anlayışıyla uzlaştırmak neredeyse mümkün değildir. Çünkü bu anlayış müslümanın zihin yapısına tamamen yabancı bir anlayıştır. Uzun vadede birinin diğerini dönüştürmesi kaçınılmaz bir durumdur.

Endişenin ikinci kaynağı ise “paralel hakikat” anlayışıdır. Bu ilkinin göre daha az problemlidir. Bu anlayışı kısmen İslam dünyasında bazı ilim adamları savunmuştur. Bu anlayış aklın bulduğu hakikat ile şeriatın vahiy ile bildirdiği hakikatin aynı olduğunu savunan görüştür. Bu teori yakından incelendiğinde felsefî nitelikli bir teoridir. Çünkü temelinde akıl yoluyla hakikatin bulunacağına dair kesin inanç yatmaktadır.⁶⁹⁹ Bu anlayış beşerî ve vahyî metotla farklı yollardan aynı gerçeğe varılabileceğini savunmaktadır. Madem akıl yoluyla gerçeğe varılmaktadır, o zaman beşerî sosyal bilimlerin insan için hedeflenen bütün olumlu sonuçları üretebilir. Bu anlayış en iyimser tabirle kalamî bilginin tarihselliğini ileri sürüp bu çerçevede yapılandırmayı amaçlamaktadır.⁷⁰⁰

Bu görüş geçmişte kalamın yerine getirdiği işlevi günümüzde sosyal bilimlerin yerine getirebileceğini savunmak durumundadır. Aslında her şey düşünce alanında başlamakta ve bir anlamda burada bitmektedir. Paralel hakikat anlayışına sahip bir zihin bu sonuca gitmek durumundadır. Batı dünyasının İbn Rüşd’ü kendine daha yakın bulmasının temelinde muhtemelen savunduğu çifte hakikat metodu/anlayışı vardır. Büyük bir fıkıhçı olmasına rağmen İbn Rüşd’ün kalamî düşünceye karşı olması oldukça manidardır.⁷⁰¹

Burada dile getirilen hususlara bağlı olarak kalamî düşünceyle ilgili üç temel yaklaşım söz konusu olabilir. 1. Kalamî düşünce vahye dayanan bir ilim olup mesâil kısmı tarihsellikten uzaktır. 2. Kalamî bilgi tamamiyle tarihseldir. 3. Kalamî bilginin/düşüncenin idrak edilmesi mümkün değildir. Birinci görüş geleneksel görüş olup aydınlanmacı eğitimden uzaklıkları ölçüsünde müslümanlar arasında yaygın bir görüştür. İkinci görüş ise müslüman entelektüeller arasında yaygınlık kazanma

⁶⁹⁸ Burada “Aydınlanma”, geleneği ve inancı dışlaması yönüyle kullanılmaktadır.

⁶⁹⁹ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 156; İmam Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 107.

⁷⁰⁰ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 66-67

⁷⁰¹ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 235

eğilimindedir. Üçüncü görüş müslüman dünyanın dışında kalan bir görüş olup müslüman olmayan bir zihnin bariz bir özelliğidir. Kelam bu üç görüş etrafında düşünce geliştirmekle yükümlüdür. İlk iki görüş müslüman zihnin ve dolayısıyla müslüman toplumun bir iç meselesidir. Kelam geçmiş dönemlerde bu mücadelesini ehl-i bid'at ve mezhepleşme çerçevesinde yapmıştır. Üçüncü görüş ise kelamın müslüman olmayan zihne karşı bir mücadelesidir.

Eğitim ve öğretim nihayetinde zihin eğitimiyle ilgili olduğundan kelamın ilgileneceği alanlardan birisi eğitim felsefesidir. Eğitim felsefesi şuurlu ve belli amaca yönelik davranışların kazandırılmasını amaçlar, bundan dolayı doğrudan insanla ilişkilidir. Günümüzde birçok felsefi anlayışa göre eğitim anlayışları geliştirilmektedir. Bu durumda kelamın da “tasarlanan” insan anlayışlarına kayıtsız kalması düşünülemez.⁷⁰²

Kelam tarihi incelendiğinde kelami bilginin teşekkülünde iki önemli faktörün işlevsel olduğu görülür. Bunlar siyasi otorite ve medreselerdir.⁷⁰³ Bazılarının yaptığı gibi parçalanmış bir zihinle konuya bakarak siyasi otoriteyi ve medreseleri birbirinden bağımsız iki alan olarak görme yanılışına düşeriz. Bundan daha büyük yanılış ise, siyasi otoriteyi vahiyden tamamen kopuk anlamında “beşerî”, medreseleri ise “ilâhî” olarak görmektir. Bize göre bu adlandırma/anlayış, İslam tarihini beşerî alanla ilâhî alanın mücadele alanı olarak görme yanılışına götürebilir.

İslam tarihinde siyasi otoriteyi “olumsuzlayıcı” nitelikte kapsamlı bir anlayış teşekkül etmiş olmasına karşın, medreselerin yapısıyla ve işleviyle ilgili aynı ölçüde bir anlayışın teşekkül etmemiş olması düşündürücüdür.

Medreseler yetiştirdiği en “yetkin”alimleriyle özdeşleşirken, siyasi müesseseler en “kötü” yöneticileriyle özdeşleşmiştir. Olabildiğince objektif bir anlayışla, tarihte siyasi otorite ile ilmî hayat arasındaki ilişkinin sağlam bir şekilde ortaya konması gerekir. Geçmişe yönelik bu değerlendirme yapılamadığında, günümüzde de merkezi/siyasi otorite ile bilgi üretimi arasında sağlıklı ilişki kurumsallaşamaz.

Tevhid, nübüvvet, iman, hürriyet, mead ve imamet konuları kelamın ele aldığı konulardır. Bu konuların temel dayanakları vahye müstenid olmakla beraber, aklî tarafı

⁷⁰² Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 30-31.

⁷⁰³ eş- Şafî, *Kelama Giriş*, 124-125; Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 123.

da vardır. Konu vahiy temelinden soyutlanıp sırf aklî esaslara dayandırılırsa beşerî bir din telakkisine kapı açılmış olur. Daha önce belirtildiği üzere, zihin müşahade âleminin işleyişine paralel işleyeceğinden beşerî alanın dışına çıkması mümkün değildir. Konuya bu çerçevede yaklaşıldığında, vahyi fer'î kaynak olarak gören bir zihin ancak beşerî bir din algısını ortaya koyabilir. Bu işleyişini İslam dini üzerinde yaptığında ise İslam'ın sekülerleştirilmesi söz konusu olabilir.⁷⁰⁴

Sekülerize olmuş bir dinde ibadetler asıl unsur olmaktan çıkıp sembolik bir yapıya dönüşürler. Dolayısıyla ibadetten soyutlanmış ve sadece düşünce sahasında kalmış İslam beşerîleşmiş bir yapıya dönüşür. Bu yapıdaki bir İslam anlayışını aslına ircâ etmek için vahiy bilginin fer' olmaktan çıkarılıp asl durumuna getirilmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle zihin prensip olarak vahyi merkeze alıp düşünmelidir. Vahyin nasıl anlaşılması gerektiği, bu konudaki usulün nasıl olması gerektiği ayrı bir meseledir.

Tevhid için geçerli olan bu durum kelamın diğer konuları için de geçerlidir. Vahiyden tecrid edilmiş nübüvvet anlayışı insanın pozitif imkânlarıyla sınırlı beşerî bir alana dönüşür. Yani nübüvvet insanın maksimum pozitif değerini ifade eder. Bu yapıda işleyen bir zihnin “nebevî” olarak adlandırdığı bilgi, vahye dayalı zihnin değerlendirmesiyle adlandırılan nebevî bilgi ile aynı olamaz. Nebevî kavramının iki farklı zihindeki delalet şekli aynı olamaz.⁷⁰⁵

Yüzeysel bakışla her iki anlayışın nübüvveti kabul ettiği sonucuna gitmek eksik bir değerlendirmedir. İslam düşüncesinde kavramsal yapının işleyişini iyi gözlemlemek gerekmektedir. Ortak zihniyetin oluşturduğu kavramsal yapı başka sosyal alanlara taşındığında “simetrik eşleştirme” yapılabilir. Yani ilkinde kavramsal yapı zihinsel yapının bir sonucu iken, ikincisinde kavramsal yapı zihnin kurucu yapısı olabilmektedir. Sebep ve sonucun yer değiştirmesi düşüncede yapısal dönüşüme yol açmaktadır. Bu nahivde mübtedayla haberin yer değiştirmesine benzer. Asl fer', fer' asl haline gelmiş olmaktadır. “Allah'a inanıyorum” tabiri ile “inandığım Allah'tır” tabiri aynı anlamı tazammun etmez.

Diğer yönden tevhid gibi hürriyet konusu da insan anlayışından ayrı olarak ele alınamaz. Kelamın insan anlayışı hürriyet konusunun ele alınışında belirleyici unsurdur.

⁷⁰⁴ İlyas Çelebi, *Kelam'ın İlimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), (3. Baskı), Grafiker Yay., Ankara Haziran, 2013, 42

⁷⁰⁵ İmam Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 136-137

Yani Kur'an'da insan anlayışını ortaya koyan ayetler bir tarafa bırakılıp sadece hürriyet konusuyla ilgili ayetlerden hareketle doğru sonuca gidilemez.⁷⁰⁶ Diğer bir ifadeyle Kur'ânda lâfzî açıdan “cebr” ve “hürriyet” ifade eden anlamlar müslümanın sorumluluğuna işaret etmektedir. Müslüman olmayan bir zihin bu ayetlerin anlamlarını çelişik anlamlar olarak görmek zorundadır. Müslüman zihin bu ayetlerin anlamlarını Allah'a atfederken, müslüman olmayan zihin “insana” atfetmek durumundadır. Yani Müslüman olmayan zihin bu anlamları sosyal hayatta beşerî ilişkiler çerçevesinde nasıl anlaşılıyorsa öyle anlamak zorunda kalmaktadır.⁷⁰⁷

Kur'an insanı vahye göre temellendirdiğinden hürriyetle ilgili ayetleri bu çerçevede anlamak gerekir. Anlam itibariyle doğrudan cebr ve hürriyetle ilgili görülen ayetlerden hareketle birbirinden kopuk iki farklı anlayışa kapı açılabilir.⁷⁰⁸ Bu durumda ya beşerî bir anlayışa veya beşerî realiteden kopuk anlamında “ilâhî” anlayışa kapı açılmış olur. “Ta'tîlî” ve “teşbihî” dil bunun bir sonucudur.

İnsanın yaratılış şekli ve yapısı konusunda kelâmda tam bir mutabakat mevcut değildir. Ancak anlayış farklılığı temelde konuyla ilgili vahyin algılanış tarzından ortaya çıkmaktadır. Kelamdaki bu farklılaşma meselenin düşünceye konu yapılmasından kaynaklanmaktadır. Oysaki kelam insanla ilgili sorunu hem ortaya koymakta hem de vahiy çerçevesinde açıklığa kavuşturmayı amaç edinmektedir.⁷⁰⁹

İnsanı önemsemeyen, ciddiye almayan bir anlayış insana dair çözüm önerileri sunamaz. İnsanla ilgili somut bilimsel çözüm arayışında olanlar kelamda bu tarz bir cevap bulamayabilirler. Ancak insanla ilgili somut bilimsel cevaplar üretilebileceğini ileri süren teorilerin eski itibarlarını kaybettiklerini bilmek gerekir.

Kelamın önemli konularından olan mead ve sevap- günah konularının bir yandan doğrudan vahyin, diğer yandan ahlâkın bir konusu olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Çünkü insan için değer yargılarının hangi ölçülere göre teşekkül edeceği ahlâkın konusudur. İnsanla ilgili bu alan vahiyden tecrid edilmiş ahlâk ile ortaya konulmaya çalışılırsa tam anlamıyla beşerî bir ahlâk yapısıyla karşı karşıya kalınır. Ferdi ve toplumsal hayatta vahyî müeyyideye yer kalmaz.

⁷⁰⁶ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 72

⁷⁰⁷ Bkz. el-Enfâl, 8/3 1; en-Nahl: 16/24, el-Müminûn, 23/83; el-En'âm: 6/25

⁷⁰⁸ Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, 62-65

⁷⁰⁹ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 88

Bu noktada yapılabilecek aşırı tutumdan biri din adına beşerî alana yer açılmasıdır. Bu noktada vahye dayalı gerçek fıkıhın “sosyolojiye” ve “psikolojiye” dönüşmesi söz konusu olur. Bu aşamadan sonra vahyî usul-i fıkıh dili tamamen beşerî dile dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Nedir? Sorusuna “yaratılandır” şeklinde cevap verilebileceği gibi, “müşahade edilendir” şeklinde de cevap verilebilir. Birinci cevap “fıkıh usûlüne” dayalı cevap iken ikincisi sosyal bilimlerin kapsamına girmektedir.

Vahye dayalı/geleneksel fıkıhın farz, vacip, sünnet gibi kavramsal yapısı yine usûl-i fıkıhın çerçevesinde bulunan mübah alanına dönüşmesi durumunda beşerî düşünce ile İslam bir araya getirilmiş olur. Yani efal-i mükellefinin ana eksenini “mübah” olur. İnsanlar dindar oldukları algısıyla diledikleri gibi yaşama imkânına kavuşmuş olurlar. Burada bariz bir şekilde kavramsal yapının tersine dönmüş olma durumu söz konusudur.⁷¹⁰

İşte bu noktada kelamın bu tarz bir dönüşüme onay vermesi ve kayıtsız kalması düşünülemez. Kelam düşüncesi stratejik bir kavrayışla vahiyden tecrid edilmiş beşerî ilimlerin gidebilecekleri potansiyel sınırları tasavvur edebilmelidir. Sadece kendisini dönüştürmeyi bir metot olarak görmemelidir. Diğer bir ifadeyle ilk önce epistemolojik açıdan “mef’ul” olmaktan çıkıp “fail” durumuna geçmelidir. Sadece başkalarının söylediği sözleri tahlil etmekle yetinmemeli, sözü bizzat kendisi söylemelidir.

3.1.5. Kelam Siyaset ve Kozmoloji

Devlet başkanlığı/imamet meselesi kelamın bir diğer konusudur. İslam düşüncesi geleneğinde meşru siyasi otoritenin teşekkül şekliyle ilgili iki ana görüş vardır. Biri Şiânın savunduğu nass ile tayin, diğeri Ehl-i Sünnetin savunduğu seçim sistemidir. Şia imameti nübüvvetin bir devamı olarak görmekte, Ehl-i Sünnet ise konuya ictihadi çerçevede bakmaktadır. İctihadi bilginin değeri ne ise Ehl-i Sünnetin siyasi otorite anlayışı da o minvaldedir. Bu açıdan Ehl-i Sünnetin siyasi otorite anlayışını mutlak manada “beşerî”, Şiâninkini ise mutlak manada “ilâhî” nitelikte anlamak yanlış/eksik bir değerlendirmedir.

⁷¹⁰ Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 140.

Ehl-i Sünnet siyasî otoriteyi zannî bilgiye dayandırırken, Şia “nassa, “kat’î” bilgiye dayandırmaktadır. Diğer bir ifadeyle imamet Şiada tekvînî, Ehl-i Sünnette ise teşrî’ iradeye dayanmaktadır. Ancak Şia imamlara ait ilhamla peygambere gelen vahyi aynı kabul etmediğinden kesin “kat’îlikten” söz edilemez. Muhtemelen bu konuda kendilerini Ehl-i Sünnetten ayrı tutmak için böyle bir anlayış geliştirmişlerdir.⁷¹¹

Burada anahtar konumda olan kavramlar nass ve ictihaddır. Şia anlayışında ilk on iki imamın ve niyabeten bu görevi üstlenenlerin müctehid kabul edilmeleri önemlidir. Yeni kabul edilen velâyet-i fakih teorisi de ictihada dayanmaktadır.⁷¹² Yani bu imamların tasarrufları ictihadi tasarruflardır. “Tayin edilme” şekli “nassla” olsa da, söylediklerinin bağlayıcı oluşu nas olmalarına değil ictihadi olmalarına dayanmaktadır. Bu durum “ictihadî nass” olarak adlandırılabilir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnetin siyasi otorite anlayışını seküler bir anlayış olarak görmek yanlıştır. Bu değerlendirme Ehl-i Sünnet’in siyasi otorite anlayışını Şia anlayışının simetriği olarak görmenin getirdiği bir yanlış anlamadır. Bu anlayışın arka planında ise, mefhum-i muhalifinden hareketle “ilâhî” olanın zıddının “beşerî” kabul edilmesi yatmaktadır. Velâyet-i fakih anlayışına “ümmetin velayeti bütün fakihlere aittir” gerekçesiyle şîî âlimlerden karşı çıkanlar olmuştur. İlk halifeyi seçen sahabenin ileri gelenleri fakih kabul edildiğinde aslında Şiadakine benzer durum ortaya çıkmaktadır. Yani konu “ictihadî bilgi”nin meşruiyetine dayanmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnetin seçim anlayışı mutlak anlamda sekülerliğe yol açan bir anlayış olarak yorumlanamaz.

Konu bizzat Ehl-i Sünnet anlayışı içerisinde değerlendirildiğinde siyasi otorite anlayışının mutlak anlamda seküler olmadığı anlaşılır. Siyasi otorite anlayışında Şianın gaib imamla başlattığı süreci Ehl-i Sünnet sahabeler dönemi ile başlatmıştır. Dolayısıyla siyasi otorite konusu vahyin ve aklın esasları çerçevesinde her zaman tartışılmaya ve değerlendirmelere açıktır. Konu geniş çerçevede ele alındığında formel yönü fikhın maslahatlarına dahil edilebilir. Maslahatlar vahiyle beşerî reel durumların uyumunu fer’î delillerle sağlamaya çalışır. Mesalih-i mürseleyi fer’î delil kabul edenler için bu esasa dayalı siyasî tasarruflar İslam’ın kapsamına girerken, delil kabul etmeyenler için

⁷¹¹ Abdullah Cevadî Âmulî, *Kur’ân ve Rivayetlerde Velâyet*(Trc. Kadri Çelik), 1. Baskı, Önsöz Yay. İstanbul Ağustos, 2014, 284; Metin Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İSAM Yay. İstanbul Haziran 2009, 129.

⁷¹² İsmail Safa Üstün, “velâyet-i fakih”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 43, TDV, İstanbul 2013.

İslam'ın kapsamına girmez. Bu çerçevede, bütün siyasî yönetim teorileri iki farklı açıdan değerlendirilebilir.⁷¹³

İmamet anlayışının ortaya çıkardığı müceddid ve tecdid konuları da bu bağlamda zikredilmesi ve ele alınması gereken konulardır. Nitekim Peygamberimiz her yüzyılda bir Allah Tealanın ümmete bir müceddid göndereceğini haber vermektedir.⁷¹⁴ Dinde tecdid geniş kapsamlı bir konu olup, bütün yönleriyle konumuzla doğrudan ilişkili değildir. Burada konumuzla ilgili olan kısım, peygamberimizin müceddidin gönderilmesini Allah'a atfetmiş olmasıdır. Nübüvvet kapısı kapalı olduğuna göre gönderilecek kişi bir beşer olmak durumundadır. Tarihi süreci ve olguları değerlendirme açısından bu kişinin sahip olacağı kimliğin nasıl adlandırılması gerektiği önemlidir.

Müceddid insan olduğuna göre tecdid beşerî bir faaliyet olarak değerlendirilebilir mi? Yani müceddid vahiy almadığına göre faaliyetleri tamamen beşerî faaliyetler olarak ele alınabilir mi? Bu durumda Peygamberimizin müceddidi Allah'a atfetmesinin anlamı nedir.

Müceddidin beşerî bir kimliğe mi yoksa ilâhî bir kimliğe mi sahip olduğunu tartışmak verimsiz bir tartışmadır; çünkü cevabı bakış açısına göre şekillenir. Tecdid konusunun ortaya koyduğu iki yönlü önemli bir gerçek daha vardır. Birincisi, potansiyel olarak insan vahye dayanarak makasıda göre düşünebilme özelliğine sahiptir. Müceddide yeni vahiy gelmediğine göre Peygamberimize nazil olan vahye göre ictihad yapmak durumundadır. Buradan hareketle ictihadi bilginin murad-ı ilâhîyi yansıtabileceği, dolayısıyla ilâhî nitelikli olduğu söylenebilir. Çünkü müceddidin yaptığı nasslardan hareketle ictihaddan başka bir şey değildir. İkincisi, her asırda toplumun genelinde vahyin doğru idrakini engelleyen beşerî gelişmelerin ve değişmelerin olabileceğine işaret etmesi açısından önemlidir. İnsan potansiyel olarak vahye dayanarak doğru düşünebilme imkânına sahip olsa da burada fert düzeyinde insan değil, cins düzeyinde insan kastedilmiş olmalıdır. Yani insan bozulduğunda yine insan eliyle düzelmesi ilâhî iradenin içinde mündemiç olmaktadır.⁷¹⁵

⁷¹³ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 82-83.

⁷¹⁴ Peygamber Efendimiz bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmaktadır: "Şüphesiz ki, Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinî işlerini yenileyecek bir müceddid gönderecektir." (Ebu Davud, Melahim, 1).

⁷¹⁵ Bkz. er-Rum, 30/41; el-A'raf: 7/127; Ayrıca el-Kehf: 18/94; el-Mü'min: 40/26; el-Bakara: 2/205; en-Neml: 27/34; Hûd: 11/116

Konu bu noktaya gelmişken Tedvin asrında teşekkül etmiş mezheplere bu çerçevede bakmak faydalı olur. Evet, her müctehid insandır; ama her insan müctehid değildir. Allah(c.c) dolaylı olarak müceddide ittiba etmeyi işaret ettiğine göre, ehl-i hak mezhepleri mutlak manada beşerî oluşumlar olarak değerlendirmek pek isabetli değildir.

Nitekim önceki konularda işaret edilen teorik düşünce biçimi burada konuya ışık tutabilir. Bir konu vahye dayandırılarak birçok bakış açısı geliştirilebilir. Ancak bu bakış açılarından her birinin aynı derecede murad-ı ilâhîyi ifade ettiği söylenemez. Müceddid toplumsal algıyı yeniden değiştirip düzenlemekle yükümlü olduğundan, bir geçiş sürecinin yaşanması gerekmektedir. Ehl-i bid'atın zaman içerisinde Ehl-i Sünnet etrafında organize olması bu minvalde algılanabilir.⁷¹⁶

Şu halde kelamın ilgi alanına giren konuların bir kısmı bazı beşerî disiplinlerin konusuna girmektedir. Bu konuların ait oldukları disiplinlerde tartışılmaları dolaylı olarak kelami bir tartışma sayılabilir. Kelam bu disiplinlerdeki tartışmaları yakından takip edebilir. Bu konulardan beşerî disiplinlere ait olmaları gerekçesiyle uzak kalamaz.

Tecdid düşüncesi kapsamında ele alınabilecek bir diğer konu kıyametin alametleri, mehdi ve nüzül-i İsa anlayışlarına dönük geleceğe yönelik nasslardır.⁷¹⁷ Her birinin geniş tartışması yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.⁷¹⁸

Kıyamet alametlerinin bir kısmı doğrudan insan ve toplum hayatıyla ilgili iken bir kısmı kozmik olaylarla ilgilidir. Aynı şekilde mehdi ve nüzül-i İsa konusu da biçimsel açıdan müceddid konusunu andırmaktadır. Müceddidin gönderilişi İslam için bir nakısa olmadığına göre “nüzül-i İsa” neden bir nakısa olsun! Belki de nüzül-i İsa konusundaki endişelerin bir kısmı Hz. İsa'nın(a.s) müslüman bir peygamber olduğunun iyice kavranamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Yani nüzül-i İsa ile hristiyanların yüceltildiğinin zannedilmesidir. Kanaatimize göre, günümüzde kelam düşüncesinin en önemli meselelerinden biri de toplumsal seviyedeki bu algının ortadan kaldırılmasıdır.

Kur'an insanın ve toplumun hayatını Hz. Âdem'in yaratılışı ve Habil-Kabil kıssasıyla başlatmaktadır. Farklı görüşler olmakla beraber genel kabul gören görüş

⁷¹⁶ Özler, *Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Kültür Eğitim Vakfı Yay., Erzurum 2001, 23-26

⁷¹⁷ Bkz. Âl-i İmrân: 3/55; en-Nisâ: 4/157, 158, 159; ez-Zuhuf: 43/57-61

⁷¹⁸ Zeki Ünal, *Hiz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, 1. Baskı, TDVY, Ankara Mayıs, 2011, 90-128

budur.⁷¹⁹ Aynı şekilde kâinatın yaratılışı hakkında birçok açıklamada bulunmaktadır. Bir an için düşünüldüğünde bu geçmiş olayların doğrudan insanın pratik hayatıyla ilişkisi yoktur. Ancak insan, toplum ve evrene dair hareket noktası sunması açısından oldukça önemlidir. Bir anlamda insana geçmişi, evreni vahiy penceresinden düşünmeye çağırmaktadır. İlginçtir pozitivist bilim adamları bile insanlığın düşünce aşamalarını din, metafizik ve bilim olarak kategorize etmektedirler.⁷²⁰

Geçmişe yönelik vahyi bakış açısının geleceğe de bir bakış açısı sunması kendi içerisinde tutarlıdır. Her şey bir tarafa bunların ortaya koyduğu önemli bir gerçek vardır. Allah(c.c) tarihin her döneminde iradi olarak insan, toplum ve evrene müdahale edecektir/etmektedir. Gelecek geçmiş kadar ilâhî iradenin tasarrufundadır. Tarihin son aşamasına dair üretilen sosyal bilim teorileri mutlak değildir; bu teoriler vahyin esaslarına göre ele alınmalıdır. Yani te'vilin sınırları makul seviyede tutulup modern “batınîliğe” kapı açılmamalıdır.

Kelamın düşünce üretme imkânlarını tartışırken son olarak vahiy ile düşünce arasındaki ilişkiye kısaca temas etmek yararlı olabilir. Konuya şu şekilde başlanabilir: Düşünce iki şey arasındaki ilişkiye dayandığına göre bu ilişki nasıl ortaya çıkmaktadır. Bu konunun kaynağı akıl-vahiy ilişkisine dayanmaktadır. Felsefedeki sudûr nazariyesi kemalattan dolayı gayri iradi taşma⁷²¹ ile temsili olarak anlatılmaktadır. Bu teoriye göre tanrı kemalatından dolayı doğal olarak taşmakta ve “birden bir çıkar” esasına göre varlıklar âlemi oluşmaktadır.

Kelamdaki yaratma ise iradi olarak meydana gelmekte, yaratanla yaratılan arasında “doğal” bir ilişki bulunmamaktadır.⁷²² Burada iki zihnin temel ipuçları vardır denebilir. Sudur anlayışında iki unsur arasındaki ilişki gayri iradidir ve iki unsur arasında “kimyasal” ilişkiye benzer bir ilişki söz konusudur. Zihin unsurlardan birinde olanın benzerini diğerinde de tasavvur etmektedir. Kelamdaki yoktan yaratmada ise iki unsur arasında kimyasal ilişkiyi andıran bir ilişki söz konusu değildir. Dolayısıyla yaratanla yaratılan arasında ittisalı kabul etmemektedir.

⁷¹⁹ Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, I, 121-122.

⁷²⁰ Comte, Auguste, *Pozitivizm İlmihali*, (Çev.: Peyami Erman), M. E. B. Yayınları, İstanbul 1952, 137-138

⁷²¹ Yaşar Aydın, *Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, (2. Baskı), İz. Yay. İstanbul 2008, 52

⁷²² İmam, Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 61

Sudur sistemine göre yapılanmış bir zihin vahyi bilgiyi kendi sistematığı içinde beşerî olarak görmek zorundadır. Sudur nazariyesinde varlıkta müştereklik problemini aşmak mantık açısından mümkün görülüyor. Her ne kadar vacib varlık mümkün varlık ayırımını yapmış olsa da, mümkün varlık vacib varlığın bir “devamı” olarak gözükmetedir.⁷²³

Varlıktaki bu “ittisaliyet” bilgiye taşındığında iki durum ortaya çıkar. Birinci durum, “kıdemiyet kudsiyeti gerektirmez”. Kudsiyet olmadığından dolayı ilâhî bilgi ile beşerî bilgi arasında bir fark yoktur ve bilgi beşerî nitelikli olmalıdır. İkinci durum ise, “kıdemiyet kudsiyeti gerektirir”, dolayısıyla beşerî bilgi ilâhî nitelikte olup varlığa delaleti tamdır. Burada dogmatik bilginin teşekkülüne giden zihin yapısı ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde yapılandırılmış bir zihin varlık âlemini alternatifsiz, olması gereken tek seçenekli âlem olarak görmek durumundadır.

Sudur sisteminde tanrısallıkta kabul edilen ilk vacip varlığın sebep olma ile cevher olma durumu açık değildir.⁷²⁴ Vacip varlık sebep olarak kabul edildiğinde görünürde bir problem söz konusu olmayabilir. Ancak buradaki sebep taşmaya bağlı zorunlu bir faaliyet olarak görüldüğünde sebep gerçek sebep olma niteliğini yitirmiş olmaktadır. Kısaca sebebiyetin vacib varlığa mı yoksa mümkün varlığa mı ait olduğu açık değildir. Diğer bir ifadeyle varlıkta ve oluşta sebebî illetle gaî illet arasında sağlam bir ilişki kurulamamaktadır. Varlık âleminin başlangıç esasına göre mi yoksa amaca göre mi yapılanmakta olduğu insan tarafından bilinemez.⁷²⁵

İttisala dayanan zihin ilâhî/vahyî bilgi ile beşerî bilgiyi ontolojik ortak ilişki içinde görmek durumundadır.⁷²⁶ Kelamın yoktan yaratma anlayışı varlıkta müşterek oluşa kapı açmaz; dolayısıyla varlıkla tek tip bir ilişkiyi savunmaz. Teorik olarak birçok ilişkiyi kabul eder, ancak var olanı geçerli kabul eder. Buradan çıkacak sonuç şudur: Her akla dayanan tez doğrudur ancak geçerli değildir. Akla uygunluk mantıklı oluşu ifade ederken, geçerli oluş gerçek oluşunu ifade eder.⁷²⁷ İleriya dönük kurgulanan “aklî hayaller” gerçekleşme ihtimali olabilen hususlardır. Ancak sadece ortaya çıkan durum gerçek/geçerli olandır.

⁷²³ *Filozofların Tutarsızlığı*, 41

⁷²⁴ *Filozofların Tutarsızlığı*, 54

⁷²⁵ Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 150; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, 206-207.

⁷²⁶ İmam Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 86

⁷²⁷ İmam Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 38-39; Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 144

Varlığın bugünkü şeklinin alternatifsiz olup olmadığı meselesi önemli bir tartışma konusudur. Ancak kelamî anlayış varlığı alternatifsiz olarak görse bile, bunu ilâhîiradeye bağlı bir fiil olarak anlar. Dolayısıyla kelam varlıkta zorunlu alternatifsizliği kabul etmez. Alem alternatifsiz tek “aklî” seçenek olsaydı, birden çok “tanrının” mutabakatı imkân dâhilinde olabilirdi.⁷²⁸ Kur’ân bu deliliyle Allah’ın irade sıfatına atıf yapmaktadır.⁷²⁹ İlâhi meşiet ile beşerî irade arasındaki fark bu noktada ortaya çıkmaktadır. Müslüman bir zihin âlemdeki mükemmeliyeti imana ve ilme dayalı olarak iki farklı açıdan ele alabilir. İmana dayanarak evreni Allah’ın birliğini ve kudretini işaret eden ayet olarak görür; bu yönüyle evren mükemmeldir. İlme dayanarak Allah’ın başka evrenleri yaratma kudretinde olduğunu bilir. Hem ilmi hem imani bakış Allah’ın kudretine atfen yapılır.

İşte tam bu noktada müslüman zihnin evrene bakışının ilmi olmaktan uzak olduğu akla gelebilir. Yani ilmi bakışın kesin bir sonucu gerekli gördüğü, âlemin hem alternatifli hem alternatifsiz olmasının bir arada düşünülemeyeceği ileri sürülebilir. Bu hususta konunun detaylarına girilmeden kısaca şu söylenebilir. Evren statik bir varlık olarak kabul edilirse, evrende mükemmel tek biçimlilik savunulabilir. Ancak evren oluş halinde bir realite olarak kabul edilirse tek biçimliliğin savunulmasının imkânı ortadan kalkar. Dolayısıyla evren hakkında ortak kavramsal algı olmadığı sürece verilecek cevabın pek kıymeti yoktur. Bu açıdan bakıldığında evrenin alternatifli olup olmadığı sorusu bilimsel nitelikte bir soru olmadığından cevabının bilimsel olması beklenmemelidir. Konuya bilimsel cevabın verilememesi insan zihninin yapısal durumundan kaynaklanmaktadır. Zira zihnin bilimsel cevap talebi/kurgusu varlığı “manipüle/sekülerize” etmesinden ileri gelmektedir.⁷³⁰

Kelam düşüncesi ilk önce aklî selim⁷³¹ olarak adlandırılabilen pozitif zihni yapıyı oluşturmayı hedef kabul eder. Ortak zeminde bir zihniyet oluşturduktan sonra varlığa dair tartışmalara girer. Bu açıdan kelam, her türlü beşerî düşünceyi konusu kabul

⁷²⁸ Mehmet Keskin, *İmam Eş’ârî ve Eş’ârîlik*, 1. Baskı, Düşün Yay. İstanbul Mart 2013, 179-180.

⁷²⁹ Enbiya 21/22;)

⁷³⁰ “Doğa ile insan doğasının kesişim alanı olan “insanbilim” insanın sorgulanmasını mümkün kılmıyor.” Faucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 435) Buna karşın evrendeki olaylar Allah’ın sıfatlarına atfedilebilirse kelâm ilmine-kelâmî bakışa gidilmiş olur. Allah-âlem ilişkisinde âlemden çok Allah(c.c) üzerine yoğunlaşmak gerekir. Allah-âlem ilişkisinde Mu’tazile “suje” üzerinde yoğunlaşırken, Ehl-i Sünnet “obje” üzerine yoğunlaşmıştır.(Kelam, ed. Şaban Ali Düzgün, 126)

⁷³¹ Ateş, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, IV, 158.

etmekle beraber, her tür zihni yapıyı meşru görmez. Kelami düşüncede “ilâhîlik” objektifleşmeyi ifade eder.⁷³² Zihni objektifleşme bir süreci çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla sürece ait bir alanın ve derecelenmenin olması gerekmektedir.

Zihindeki bu ayrışmanın davranışlarda da karşılığı vardır. Zihin ile varlık arasında tek tür bir ilişkiyi savunan, bu ilişkiyi mutlak kabul eden bir zihin davranışlarda haram ve helal çizgisini algılayamaz. Helal ve haram Allahın emriyle ortaya çıkan hükümlerdir. Ancak haram ve helâlî idrak eden insanın zihin yapısıdır. Bir zihnin kelami alana yükseldiğinin en bariz göstergesi haram ve helal ayırımını idrak etmesidir.

Haram ve helal algısı kelamın temel hareket noktasını oluşturmaktadır denebilir. Bu anlayışta olan bir zihin potansiyel olarak kelami bilgiyi taşımaktadır denebilir. Mezheplerin itikadi ve fıkhi şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutulması kısmen bu noktadan kaynaklanmaktadır. Fıkıh alanında teşekkül eden mezheplerde ittifak edilen hususlar daha fazla iken, kelami mezheplerde ittifak alanları daha azdır. İkisi arasındaki fark şudur: Fıkıh alanındaki mezhepler tamamen müslüman zihne dayalı olarak ortaya çıkmak zorundadır. Haram ve helal ayırımını yapabilmiş bir zihnin ürünüdürler. Kelami mezhepler düşünce alanında ortaya çıktıklarından ve pratik davranışlarla doğrudan ilgili olmadıklarından fıkıh mezheplerine nazaran daha çok ihtilafa açık olmuşlardır. Bu noktada teorik düşünce ile pratik düşünce arasındaki bariz fark gözlemlenebilir.

Fıkıh ile kelamın ayrışmasının sebeplerini bilmek şüphesiz önemlidir. Bu ayrışmanın sebepleri bilirse çağdaş bazı tartışmalar daha iyi anlaşılabilir. Konunun alanı tespit edildikten sonra ilimlerin isimlendirilmesi meselesi ikinci derecede bir husustur.

Günümüzdeki anlamıyla selefi anlayışın prensip olarak kelama karşı olması bu açıdan değerlendirilebilir. Konunun detaylarına girmeden, kelama karşı olmakla kelamın bir konusuna karşı olmak birbirinden farklıdır. Ayrıca kelamın konuları başka bir disiplin altında ele alındığında kelama karşı olmanın pratik bir anlamı olmayabilir. Tartışma, kelam, “salih amel” kapsamında mı yoksa” ilim” kapsamında mı ele alınmalıdır? sorusuna verilen cevaptan kaynaklanmaktadır. Yani düşünce ile fiil birbirinden mutlak manada ayrı olarak kabul edilebilir mi edilemez mi?

⁷³² Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 217.

Şirkten arınmış şekliyle salih amel imandan ve dolayısıyla düşünceden tecrid edilemez ise salih amelin içinde sahih imanın ve düşüncenin var olduğu söylenebilir. Yani bir insan salih amel işlemişse bu kişi doğal olarak iman ehliendir. Aksi durumda bu kişinin ameli salih olarak vasıflanamaz. İman salih amelin bir vesilesi olarak görülür ancak imanın zorunlu olarak salih ameli doğurmayacağı kabul edilirse kelamın sadece ilim ve iman üzerine kurulması gerekir. Bu durumda her salih amel müslümanın ameli olsa da, iman zorunlu olarak salih ameli ortaya koymaz.

Konu insanın akıl ve iradesinden hangisinin hareket noktası kabul edileceğiyle de ilgilidir. Akıl öne çıkarılırsa kelim müstakil bir disiplin olurken, irade öne çıkarılırsa kelimla fıkıh iç içe geçmiş olur. İnsan “nasıl düşünmeliyim” sorusundan hareket ederek ilim elde etme yolunu seçerse “kelam” alanına, “nasıl ve ne yapmalıyım” sorusundan hareket ederse “fıkıh” alanına çıkarılır. İnsanın akıl ve iradesinden hareketle ortaya konulacak bütüncü tevhidi bilgi İslam bilgisi olarak adlandırılabilir. Bu konuda irade ile aklın ilişkisini idrak etme biçimi belirleyici olmaktadır.

İrade ve akıldan birini diğerine indirgemek çok kolay değildir. İrade iyi bir seçim kabiliyeti ise akılsız bir iradede söz edilemez. Bu durumda akıl iradenin içinde mündemiçtir. Ama her akli bilginin iradi sonuç doğurmadığı da bilinen bir husustur. Akli seçim bir ölçüde seküler iken, iradi seçim “değere” dayanmaktadır.⁷³³ Sabr doğrudan müslüman karakterine ait bir özellik olup hem imâna hem de amele taalluku vardır.⁷³⁴

Hürriyet konusundaki tartışmalar akıl ile iradenin kesişme alanıdır denebilir. Akıl iradeye nisbetle daha “seküler” niteliktedir. Müslüman ile müslüman olmayan insan arasında temel fark “tercih” noktasında ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı toplumsal olayların temelinde iradeye dayalı tercihler belirleyicidir. Düşünce seviyesinde kalan her farklılık herkes tarafından tolere edilebilir; ancak iradeye dayanan tercihler sosyal alanı gerekli gördüğünden kolay tolere edilemez.

İnsan sadece düşünce çerçevesinde kulluk görevini ifa edemez. Ferdi düzeyde bile kulluğunu ortaya koyması için sosyal alana ihtiyaç vardır. Bu açıdan iradede yalnızca, tamamen akıl ile çerçevelenmiş bir dindarlık anlayışı beşerleşme sürecine

⁷³³ Bkz. er-Rûm: 30/8; el-A'raf: 7/184; er-Ra'd: 13/3; Bkz. el-Bakara: 2/177; el-Hac: 22/35; el-Ahzab, 33/35; Âl-i İmrân: 3/200; Meryem: 19/65; el-Furkan: 25/75; Yûsuf: 12/18; et-Tûr: 22/48.

⁷³⁴ İhyâ, IV, 117; Zâdu'l Meâd, c. 3, 20-21.

girmiş sayılır. Düşünce özgürlüğü kısmen “sanal” bir alanı ima ederken, “irade özgürlüğü” tamamen “reel” alanı işaret eder. Düşüncenin taalluku “iman” iken, iradenin taalluku “iman-amel”dir.⁷³⁵

Kelam toplumda ortak iradenin teşekkül biçimini tartışmaya açabilir. Yani bu konuda görüş ortaya koyabilir. Kitap ve Sünnet ışığında toplumda teşekkül etmiş iradenin yapısını ve çerçevesini inceleme konusu yapabilir. Bu sayede iman sadece kişisel bir fenomen/idrak olmaktan çıkarılmış olur. İmanın elbette kişisel yanı esastır. Ancak iman kişisel çerçevede kaldığında insana tam bir güvenlik alanı sağlayamaz.⁷³⁶

Sonuç olarak kelamın düşünce ve dolaylı olarak amel üretme imkânı Kur'an ve Sünnet'i idrak tarzıyla ilgilidir. Nasların delalet sınırları çok geniş tutulursa kelamın alanı te'vil yoluyla her konuya teşmil edilebilir. Ancak nasların delalet sınırları sınırlı tutulur te'vile gidilmez ise kelamın alanı daraltılmış olur. Bu iki yoldan hangisinin daha geçerli olacağı önemli bir tartışma konusudur. Her iki yolun geçerli ve kusurlu tarafları vardır. Bu sınırların pedagojik maksatlara bağlı olarak zamana ve zemine göre ayarlanması en uygun olanıdır. Bir kavram aşırı derecede atomize edildiğinde özelliğini yitirdiği gibi, aşırı genelleme yoluyla da benzer problem ortaya çıkabilir.

3.2. TEORİK DÜŞÜNCE

3.2.1. Kelâm Düşüncesinin Teorik Yapısı

İslam düşüncesinin ana dayanağı vahiydir. Bu durumda İslam düşüncesinin teşekkül devri Hz. Peygamberin (s.a.v.) devriyle başlar. Ancak insan, yaratılışından itibaren vahyin muhatabı olduğundan, İslam düşüncesinin ikinci derecedeki kaynağı insanlığın bütün tarihi sürecidir.⁷³⁷

Aslında sahih tarihi materyali değerlendiremeyen bir aklın gözü önündeki bir olayı doğru anlaması mümkün değildir. Bir olayın bugün meydana gelmiş olması ile geçmişte meydana gelmiş olması arasında tek fark tanıklıktır; bunun dışında bir fark yoktur. Hâlihazırda meydana gelen bir olay müşahade alanına girdiğinden, en azından

⁷³⁵ İsfahanî, *Müfredât*, 1126.

⁷³⁶ İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 112-113.

⁷³⁷ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, (4. Baskı), Trc. Salih Şaban, Düşünce Yay., İstanbul 2012, 249

olayın zahiri sebepleri manipüle edilememektedir. Bu açıdan müşahade etme başlı başına delil hükmündedir. Günümüzdeki bir olayın üzerinden belli bir zaman geçince olayın müşahade alanına getirilmesi başlı başına bir problemdir. Diğer bir ifadeyle, tarihi olay vesikaya dayanırken sosyal olay müşahadeye dayanmaktadır.

İnsanlık tarihini İslam düşüncesinin ikinci derecede kaynağı olarak kabul etmek önemli bir hareket noktasıdır. Her peygambere ait bir “İslam tarihi”/kıssası olduğuna göre, teorik olarak insanlık tarihi “İslam tarihlerinin” bir bileşkesidir denebilir.⁷³⁸

İnsanlık tarihinin ikinci derecede bir kaynak kabul edilmesi, İslam düşüncesine daha geniş bir düşünce zemini sunmaktadır. Önceki peygamberlerin hayatları ve mücadeleleri tarihin asıl bir unsurudur; dolayısıyla İslam tarihinin kapsamı dışında tutulamaz. Aksi durumda tarihi sürecin parçalanması durumu ortaya çıkar. Dolayısıyla doğruluk değeri taşıyan her tarihi olay İslam düşüncesinin alanına girer. Kur'an kıssaları bize bu kapıyı açmaktadır. Kıssalar geçmiş dönemde yaşanmış beşerî olayları vahyin şahitliğiyle ortaya koymaktadır. Vahiy yoluyla anlatılmış olsalar bile, meydana geliş şekli olarak günümüzdeki “beşerî” olaylarla aynı niteliklere sahiptirler.

Kur'an kıssalardaki insana ait hususları vahyin şahitliğiyle aktarırken, tevatürde ilâhi olan bilgiler beşerî şehadetle aktarılmış olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında beşerî unsurlar vahyin mahalli unsuru olmaktadır. Dolayısıyla mütevatir bilginin beşerî olduğunu ileri sürmek, kıssaların beşerî olduğunu ileri sürmekle aynıdır.

Tarihi süreci doğru ele almadan mezheplerin teşekkül şekli ve tarzları doğru anlaşılamaz. Yani mezheplerin teşekkülü tarih felsefesinden bağımsız olarak ele alınamaz. Mezhep konusu düşüncenin ilâhî ve beşerî unsurlarının bir arada bulunduğu stratejik bir konudur.⁷³⁹

“Vahiy olmasaydı” itikâdî ve fıkhi mezheplerin ortaya çıkması mümkün olamazdı. Bu yönüyle mezhepler kaynak olarak ilâhî nitelikli sistemlerdir demek gerekir. Ancak vahye dayanmakla beraber ortaya çıkan mezheplerin hepsi en azından aynı ölçüde geçerli değildirler.

⁷³⁸ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, 249.

⁷³⁹ Şehristânî mezheplerin ortaya çıkışını dört esasa dayandırmaktadır. 1. Sıfatlar ve Tevhid; 2. Kader ve Adl; 3. Va'd, vaîd, esmâ ve ahkâm; 4. Sem', akıl, risâlet ve imâmet. (*Milel ve Nihal*, 27-28).

“Vahye dayanan bütün mezhepler geçerlidir” sözü ile bir “mezheb geçerli olabilmesi için vahye dayanmalıdır” sözü aynı anlama gelmez. Vahye dayanan bütün mezheplerin geçerli olması gerektiği değerlendirmesi ilk bakışta oldukça mantıklı ve kendi içinde tutarlı görünmektedir. Ancak bu noktada şu soruyu sormak gerekir: Vahiy yalın şekliyle bir bilgi kaynağı ise niçin mezhepler ortaya çıkmıştır? Bundan dolayı mezheplerin kısa süre denebilecek bir zamanda ortaya çıkmış olması dinin içinde mündemiç olduğu anlamına gelmektedir denebilir. Çünkü mezheplerin teşekkülüne sebep olan unsurlar dini en iyi kavrayan sahabilere dayanmaktadır. Mezhep imamlarının hocalarının silsilesi sahabilere “/yedi fakih” dayanmaktadır.⁷⁴⁰ Bu bakış açısıyla mezhepler ilâhî nitelikli düşünce ve hayat sistemleridir. Ancak bu arada vahye dayalı olduğu iddiasıyla birçok heterodoks mezhep de ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede bütün bunların meşru kabul edilmesi mümkün değildir. Bu durumda ortaya çıkan zıt durumun bağdaştırılması gerekmektedir. Sözü edilen zıt durumun konunun kendisinden değil, insanın idrak biçiminden ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Mezheplerin kimliklerini belli ölçüde bu noktada aramak gerekir. Söz konusu mezhepler, kavramlaştırma ile beşerî olarak tanımlansa bile, sosyal bilimlerdeki ile aynı zemine dayanmamaktadır.

Peygamberimizin fırkai naciye⁷⁴¹ hadisi bu çerçevede anlaşılabilir. Bu hadis, tarihi süreçte bütün beşerî vechelerin etkili olacağını/olduğunu göstermektedir. Ayrıca yahudilerin içine düştükleri bütün durumların hristiyanlar için de geçerli olduğuna işaret edilmektedir. Bunun yanında tüm bozulmalara rağmen Hristiyanlığın Yahudilikten ayrı kendine özgün bir tarafının da var olduğunu bu hadisten anlayabiliriz. İslam’da ise, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki benzer bozulmalar olmakla beraber İslam’ın kendine ait özgün tarafının baki kalacağını da bu hadisten anlayabiliriz. Konuya bu şekilde bakıldığında hem İslamın tarihi süreçle ilişkisi kurulmuş olur, hem de müslümanlar arasında cereyan eden sosyal ve siyasi olayların kadim kökleri hakkında bir değerlendirme yapılabilir. Diğer bir ifadeyle, insanın temel karakteristik özellikleri her zaman aynı minvalde hareket etmektedir. Yahudiliğe ve Hristiyanlığa muhatap olan insanla İslam’a muhatap olan insan aynı insandır. Bu hadis tarihin rasyonel/sünnetullah olarak değerlendirilmesi gerektiğine dair önemli bir delildir.⁷⁴²

⁷⁴⁰ Ebu Zehra, *İslâm’da İtikadi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, 34.

⁷⁴¹ Tirmizi, İman, 18; Ebu Davud, Sünnet, 1.

⁷⁴² İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, 249-252.

Bir diğerk önemli husus, “fırka-i naciye” olarak adlandırılan Ehl-i Sünnet tanımlamasının⁷⁴³ temel dayanağı ortaya çıkmaktadır. Bir sorun ortaya konduktan sonra herkesin belli ölçüde verilecek cevaba katkı sunması normaldir, ancak cevaplama süreci tamamlandıktan sonra kendi içinde ayıklamaya gidilmesi gerekir. Cevaplar arasında doğru olanın ve en makul olanının tespit edilmesi bir zarurettir. Bu açıdan kelâm ilminin Ehl-i Sünnet ve ehl-i bi'dat ayırımına gitmesi önemli bir aşamayı ifade etmektedir.⁷⁴⁴

“Vahye dayanan her mezhep doğrudur” şeklindeki tanımlama ehli bid'atın durumuna uygun düşerken, “hak olan vahye dayanmalıdır” sözü Ehl-i Sünnet tanımlamasına uygun düşmektedir. Bu ayırıma sonradan gidilmiş olması bir problem oluşturmaz; bu ayırımın sonradan yapılmış olması konunun tabiatından kaynaklanmaktadır. Hak belli olduktan sonra kesin bir ayırıma gidilebilir. Adlandırmanın sonradan yapılması Ehl-i Sünnetin muhteva olarak sonradan teşekkül ettiği anlamına gelmez. Aksine var olan bir durumun belli aşamalardan sonra kavranıp kurumsallaştığını gösterir.

Mezhepler arasındaki teorik tartışmalar daha çok ilim çevreleriyle sınırlı olarak devam etmiştir. Mezheplerin çok olması konuyla ilgili tartışmaların çeşitliliğine işaret etse de, doğrudan ümmetin parçalanmışlığına işaret etmez. Mezhepleşmenin ümmeti parçaladığına dair görüş eksik idraka dayalı yüzeysel bir değerlendirmedir. Çünkü her mezhebin mensubu olabildiğince sınırlı sayıda kalmıştır. Genel olarak ümmetin çoğunluğu denebilecek tebası makul olan ana görüşün etrafında birleşmiştir.⁷⁴⁵ İlmi tartışma seviyesindeki tartışmaların çeşitliliği makuliyet sınırının dışında ümmetin farklılaşmasına yol açmamış, söylenebilecek her sözün söylenmesi sonucu Ehl-i Sünnet çizgisinin daha belirginlik kazanmasına katkı sağlamıştır denebilir.⁷⁴⁶

Fırka-i naciye hadisinin işaret ettiği bir diğerk önemli husus, İslam'ın Sünnet'e uygun temsilinin mümkün ve geçerli olduğuna işaret etmiş olmasıdır. Sadece bu hadise dayanarak bile, İslam'ın Sünnet'e uygun şeklinin her zaman mevcut olduğu/olacağı anlaşılabılır.

⁷⁴³ Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 fırka Anlayışı*, 88.

⁷⁴⁴ Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, 86.

⁷⁴⁵ Hz. Peygamber(s.a.v): "Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez" (İbn Mâce, Fiten, 8). "Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir" (Ahmed b. Hanbel, I, 379) buyurmaktadır.

⁷⁴⁶ Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, 74.

İslam'ın bilimle/sosyal bilimle ilişkisi ele alınırken genel eğilim olarak İslam'ın ilmi teşvik ettiği şeklinde olmuştur. Ki en makul olanı budur. İslam'ın tecrübî bilgiyi emrettiğini ileri sürmek doğru değildir, zaten sınırlı bir kesim dışında kimse böyle anlamamıştır. İslam'ın tecrübî ilimlerle ilgili yönlendirmesini emir dili olarak değil, teşvik ve tavsiye dili şeklinde anlamak gerekir. Aksi takdirde ibadet kapsamına girerdi. Modern dönemde tecrübî bilimi “farz” seviyesinde anlayan, işi bu noktaya getiren anlayışlar vardır.⁷⁴⁷

Kelâm tecrübî bilginin verilerini metodu gereği kabul eder, bu tür bilgileri problem olarak görmez. Ancak bu tür bilgilerin bilgi hiyerarşisindeki yerinin nasıl belirleneceğini tartışma konusu yapar. Yani konu bilim felsefesinin alanına girdiğinde kelâm bu tartışmaya katılmak zorunda kalır.

Kelâm bu tartışmayı akıl nakil ilişkisi çerçevesinde yapmak durumundadır. Bütün İslam mezhepleri naklin bilgi değerini kabul ederler. Bununla beraber akıl nakil ilişkisinin bir sorun olarak ele alınması kelâmın tecrübî ve akli bilgiyi hiyerarşik konumlandırma probleminden kaynaklanmaktadır.

Kelâm düşüncesinde ilâhîlik beşerîlik ilişkisine ışık tutabilecek diğer bir tartışma kelâmulullah, tekvin ve irade meselesidir. Mutezile Allah'ın mütekellim oluşunu, ilâhî kelâmın bir mahalde yaratılması sonucu ortaya çıkacağı şeklinde anlamaktadır.⁷⁴⁸ Dolayısıyla Mutezileye göre kelâm sıfatı yaratılmış bir sıfat olmaktadır. Bu anlayışa göre varlık yaratılmadan kelâm sıfatına mahal teşkil edecek bir unsur olamayacağından Allah'ın kelâm sıfatı yok hükmündedir. Mutezileye göre varlığın yaratılmasıyla kelâmın mahalli ortaya çıkmış olmakta; Allah kelâmını irade ettiği bir mahalde yaratmakta ve böylece Allah mütekellim olmaktadır.

Ehl-i Sünnet ise Allah'ın ezelden beri mütekellim olduğunu kabul etmekte,⁷⁴⁹ Allah'ın varlığını kelâmın mahalli olarak görmektedir. Allah'ın mütekellim olması için mümkün bir mahalli gerekli görmemektedir. Ehl-i Sünnete göre Allah(c.c) doğrudan doğruya mütekellimdir. Allah'ın(c.c) varlıklar yaradılmadan mütekellim oluşuyla varlıkların yaradılışından sonra mütekellim oluşu arasında bir fark görmez.

⁷⁴⁷ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*, 100.

⁷⁴⁸ en-Nesefî, *et-Temhîd Li Kavaidi't Tevhîd*, 112.

⁷⁴⁹ en-Nesefî, *et-Temhîd Li Kavaidi't Tevhîd*, 111-112.

Tekvin ile mükevvenin ilişkisi ikinci önemli noktayı oluşturmaktadır. Mutezile Allah'ın fiili sıfatlarını Allah'ın zatından ayrı kabul ederek tekvin sıfatını mahlûk olarak değerlendirir.⁷⁵⁰ Bu konuda eşarilik de kısmen Mutezile gibi düşünmektedir. Tekvini müstakil bir sıfat olarak görmemekte, bu sıfatı kudret ve iradenin taalluku olarak anlamaktadır.⁷⁵¹ Maturidiyye ise, tekvin sıfatını Allah'ın zatıyla kaim müstakil bir sıfat olarak görmektedir.⁷⁵²

İrade sıfatı Ehl-i Sünnete göre kadim, Mutezileye göre ise hadistir. Ehl-i Sünnet iradeyi kadim kabul ettiğinden irade sıfatının insana taallukunu kesb nazariyesiyle temellendirmeye çalışmıştır. Mutezile ise iradeyi hadis bir sıfat gördüğünden, insanı iradenin mahalli olarak görmektedir. Yani Mutezileye göre irade insan olmanın tabiatında tab'an bulunmaktadır. Benzetme yapmak gerekirse akıl gibi iradeyi de insanın tabii bir özelliği olarak görmektedir. Mutezileye göre aklın insana aidiyeti hangi minvalde ise irade de aynı minvalde insana aittir.

Kelâm, tekvin ve irade sıfatları insan ve kozmoloji anlayışların ana eksenini oluşturmaktadır. Bir bakıma insan bu üç sıfatı nasıl anlıyorsa o kişinin “insan” ve “kozmozoloji” anlayışı o minvaldedir denebilir.

Mutezileye göre kelâm sıfatı hadis bir sıfattır. Hadis olmayı beşerî çerçevede anlamak imkân dâhilindedir. Ancak burada beşerî oluşu mutlak manada insana ait olarak anlamamak gerekir. Yaratılanlarla beraber kaim olması olarak anlamak gerekir.⁷⁵³ Yani Mutezileye göre eğer evren yaratılmamış olsaydı Allah'ın mütekellim olmasından söz edilemeyecekti. Kelâmın mahalli mahlûk olunca kelâmın kendisi de mahlûk, diğer bir ifadeyle “beşerî”dir.

Mutezilî anlayışa göre varlık olmadan mahalsiz kelâm olamadığına göre, evrenin ilâhi yönü daha öne çıkmaktadır denebilir. Yani varlık kelâmın sebebi olduğundan teorik olarak varlık kelâmdan öncedir. Varlık kelâmdan önce olunca yaratılan varlığın ilâhi olana delaleti kelâmdan önce gelmektedir. Mutezilenin aklı naklin önüne geçirmesinin teorik arka planı muhtemelen bu noktadan kaynaklanmaktadır. Akıl nakle

⁷⁵⁰ İmam Mâtûrîdî, *Kitâbu't Tevhîd*, 68.

⁷⁵¹ İmam Eş'ârî, *el-İbâne*, 121.

⁷⁵² en-Nesefî, *Tabsîratü'l Edille Fî Usûli'd Dîn*, 402.

⁷⁵³ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, (4. Baskı), İz Yay. İstanbul, 53.

göre yaratılış önceliğine sahip olmaktadır.⁷⁵⁴ Bir bakıma mutezilî anlayışta akıl “vahiy” niteliği kazanmaktadır. İmam Gazali akılla şeriatı ayrılmaz bir bütün olarak kabul etmektedir.⁷⁵⁵ Bunlardan hangisinin “mübteda” hangisinin “haber” olacağı Ehl-i Sünnetle Mutezile arasındaki tartışmanın temelini oluşturmaktadır.

Mutezilenin bakışına göre varlığın yaratılışı ve işleyişi akıl/“ilim” esasına göre ise,⁷⁵⁶ varlığın da kelâma önceliği varsa doğal olarak aklın nakle önceliği olmalıdır. İlâhi kelâm mahlûk olunca en iyimser kabulle ilâhi kelâmın muadili, yaratılışın sistemi olan akıl olmak durumundadır. Dolayısıyla mutezili bakış açısının akıl nakil ilişkisi konusunda geleceği en üst seviye, akıl ile naklin mutabık oluşunu savunmasıdır. Ama hiçbir şekilde nakli aklın önüne geçirebilmesi teorik olarak mümkün değildir.

Bu bakımdan Mutezileye göre varlık, dolayısıyla akıl ilâhi alana nakle oranla daha yakın durmaktadır. Diğer bir ifadeyle kâinat kitabı ilâhi kitapla aynı seviyededir, hatta teorik olarak ilâhi kitaptan bir adım öndedir. Mutezilenin akıl anlayışı ile ilâhi kelâmı anlama biçimi arasında doğrudan ilişki kurulabilir. Mutezile beş esası te’vil-akıl-“nass” yoluyla oluşturmuştur.⁷⁵⁷

İlâhi kelâm mahlûk olarak kabul edilince doğrudan Allah’a ait kelâm olmaktan çıkıp “dolaylı olarak” Allah’a ait bir kelâm haline gelmiş olmaktadır. Kelâm dolaylı olarak Allah’a ait olunca kelâmın ilâhi nitelikli oluşunun anlamı muhteva değişimine uğramak zorunda kalmaktadır.

Yaratılan varlıkların hepsi Allah’a ait olması bakımından bütün varlıklar âlemi “ilâhi” olarak anlaşılabileceği gibi, tam tersi tamamen “beşerî” varlıklar âlemi olarak anlaşılması da imkân dâhilindedir. Şia düşüncesinin ilk görüşe, felsefî düşüncenin ise ikincisine temayül gösterdiği söylenebilir. Bu noktada mutezili metot hem Şia düşüncesine hem de felsefî düşünceye öncülük etmiştir.⁷⁵⁸

Şia “ilâhi âlem” tasavvuruna giderken, felsefe “seküler âlem” tasavvuruna gitmiştir. Mutezilenin tekvin anlayışı aynı şekilde iki farklı âlem telakkisine kapı açmaktadır. Eşarilik tekvin konusunda Mutezile gibi düşünse de, bu sıfatı irade ve

⁷⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, *Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri, Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*, 1. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul Aralık, 2013, 37; Rahman, *İslâm*, 126.

⁷⁵⁵ İmam Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricu'l Kuds)*, 49-50.

⁷⁵⁶ Yüksel, *Sistematik Kelâm*, 46.

⁷⁵⁷ Yusuf Şevki Yavuz, *Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*, 37-38.

⁷⁵⁸ Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 110-111.

kudretin taalluku olarak gördüğünden Mutezileden ayrılmaktadır. İmam Eşariye göre Allah'ın zatıyla kaim kudret ve irade sıfatı vardır; mükevven bu iki sıfatın taalluku olduğundan yaratılan varlıklar hadistir. Yani eş'arilere göre Allah âlemi tekvinle değil irade ve kudretiyle yaratmıştır. Eşarilere göre âlem hadis olduğundan varlık yönüyle mümkün varlıktır. Varlığın sürekliliği ve kaimiyeti Allah'ın irade ve kudretiyle devam etmektedir. Yani âlemdeki ilâhi düzen yaratılanların tabii özelliklerine değil, bizzat Allah'ın sürekli emrine dayanmaktadır. Mükevven ilâhi varlık olmamakla beraber ilâhi özellik taşımaktadır ki, bu Allah'ın kelâm sıfatının taallukundan ortaya çıkmaktadır. Eşariliğin âlem görüşü varlık yönüyle beşerî, işaret ettiği mana yönüyle ise ilâhî nitelik taşımaktadır denebilir. Maturidilik tekvini zamandan bağımsız olarak değerlendirip kadim, mükevveni de hadis olarak görerek eşarilikle aynı âlem anlayışını ortaya koymaktadır.

“İnsan olmasaydı din olur muydu?” sorusu konumuz açısından önemlidir. Eğer din insanın varlığıyla kaim ise dini beşerî bir realite olarak görmek gerekebilir. Din ilk insanla ortaya çıktığına göre insanla din arasında köklü bir ilişki olduğu kesindir.

“Din insan için gönderilmiştir” sözü ile “insan din için yaratılmıştır” sözü arasında hareket noktası açısından önemli fark vardır. Hangisinin esas hangisinin fer' kabul edileceği teorik bir meseledir. Ancak en azından konunun iki farklı açıdan ele alınabileceğinin imkân dâhilinde olduğuna işaret etmekte fayda vardır. Burada asıl konumuzu ilgilendiren taraf dinin Allah'ın mütetekellim sıfatına dayanıp dayanmayacağı meselesidir.

İslam eğer kelâm sıfatının bir gereği ise Mutezileye göre beşerî bir realite, Ehl-i Sünnete göre ise ilâhî bir realitedir. Yani din fiili sıfatın bir taalluku ise beşerî, kadim sıfatın taalluku ise ilâhidir. Ehl-i Sünnete göre din insanla kaim değildir, insan olmadan da din vardır.⁷⁵⁹ Mutezileye göre ise insan olmadan dinden bahsedilemez.⁷⁶⁰ Mutezili görüş insanı dinin mahalli olarak anladığından insani nitelikleri dinin idrak edilmesinin yeterli şartları olarak değerlendirmektedir. Mutezileye göre insan kulağıyla duyduğu, gözüyle gördüğü gibi, başta akıl olmak üzere insani nitelikleriyle de dini idrak edebilmektedir.

⁷⁵⁹ Taftazanî, Sa'duddîn Mes'ûd ibn Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, (4. Baskı), Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul Ekim, 1999, 167; Kılavuz, *İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, 90.

⁷⁶⁰ Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, 316.

Bu açıdan mutezili çerçevede teşekkül eden bir zihnin ilâhi kelâmı müteşabihatın olabileceğini kabul etmesi mantıken mümkün değildir. Ancak dini Allah'ın zati sıfatlarından kelâmın bir taalluku olarak anlayan Ehl-i Sünnetin bu konuda Mutezile gibi yalın düşünmesi beklenemez. Din zati sıfatın bir taalluku olduğuna göre, müteşabih unsurlar taşıması gereklidir. Diğer zati sıfatlar anlaşılamadığı gibi dinin de tam olarak anlaşılmasını beklememek gerekir. Daha doğrusu böyle bir beklentinin içine girmemek gerekir. “İlmen idrak etmek” her şeyin gerekli bir şartı olarak anlaşılırsa bu metodun bazı alanlarda problem çıkaracağı açıktır.

Kelâm sıfatının din-vahiy ile tekvin sıfatının kâinat ile ilişkisi neyse, irade sıfatının da insanla ilişkisi odur. Kâinatın yaratılmış olduğu konusunda mezhepler arasında ittifak vardır.⁷⁶¹ İslam filozofları da kendi sistemleri çerçevesinde yaratılışı kabul etmektedirler. Esas mesele yaratılışın gerçekleşme biçimine dair yorum farklarından ortaya çıkmaktadır.

Eski yunan düşüncesi yoku/yokluğu varlığın bir unsuru saymaktadır. Mutezileden bazıları da madumu şey olarak kabul etmektedir.⁷⁶² Ehl-i Sünnet “mümkün madumu” malumun konusu olarak görmekte, görmenin konusu yapmamaktadır.⁷⁶³ Madum zihnin dışında varlığı olmadığı sürece bilinemez. Buradaki bilinmenin sadece akli olarak görülmemesi gerekir. Maduma şey'iyet atfedilince varlık hükmünü kazanmış olmaktadır.

Mutezile şey'iyet atfettiği madumu yaratılmış âlemin mahalli olarak anlamaktadır. Yani Allah (c.c), kelâmını bir varlıkta yarattığı gibi, âlemi de bir mahalde yani “madumda” yaratmış olmaktadır.⁷⁶⁴ Yine Mutezileye göre Allah maduma ol diyerek âlem yaratılmıştır. Burada Allah'ın hitabına mazhar olan “madum” varlık niteliğine sahip bir realitedir. Yani madum ol emrinden sonra önceki haliyle mevcut olmayıp değişime uğramıştır. Bununla beraber ol emrine muhatap olandır. Mutezilenin bu yaratma anlayışı filozofların yaratma anlayışıyla benzeşmektedir. Temel mesele

⁷⁶¹ Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, Dem Yay. İstanbul 2009, 119

⁷⁶² Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “ma'dûm” md.

⁷⁶³ Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, 120.

⁷⁶⁴ Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, 121.

tekvinin fiili sıfat olarak ortaya konulmasından kaynaklanmaktadır. Tekvin fiili bir sıfat olarak görüldüğü sürece yoktan yaratma fikrini temellendirebilmek mümkün olamaz.⁷⁶⁵

İnsanın yaratılışı Allah'ın hangi sıfatının/sıfatlarının taalluku olarak görülürse insan anlayışı o minvalde gelişir. Alemde taalluku olmayan/olmayacak bir sıfat tasavvur edilemez. Aksi takdirde ta'tile gidilir.⁷⁶⁶ İnsanın biyolojik yapısı ilkesel düzeyde bilimin konusudur. Çünkü olabildiğince geniş çerçevede tecrübi niteliklere sahiptir. İnsanın bu yönü vesail türünden bilgilerdir. Kelâmın asıl konusu insanın ortaya çıkışı meselesidir. “İnsan nasıl ortaya çıkmıştır?” sorusu zımnen bilimsel nitelikli bir cevabı talep eden bir sorudur. Kur'an insanın bu sorusunu bilimsel zeminin dışına taşıyarak yaratma anlayışı ile cevap vermektedir.⁷⁶⁷ Kur'an bu tarz cevabıyla hem insana gerekli cevap vermekte, hem de örtülü olarak soruyu “düzeltmektedir.” Yani bu sorunun cevabının beşerî eksenli olmadığını belirtmektedir.

Bu hususta en önemli nokta insanın yaratılışında “ilâhi nefha” aşamasıdır.⁷⁶⁸ İlâhi nefhanın nasıl anlaşılması gerektiği, ayrı bir konudur; ancak şurası kesin bir husustur ki “ilâhi nefha” vurgusu insanın asıl kimliğini oluşturan pozitif bir vurgudur. Burada önemli olan insanın yaratılışında bedensel aşamayı aşmış olmasıdır. İnsanın yaratılışında sadece “ruhî-esas” aşamaya takılıp bedensel aşama yaratmanın dışında-bilimsel alan olarak anlamak doğru değildir. Çünkü bedensel aşama esas aşamanın mebdei konumundadır. İlâhî nefhayı Allah'ın sıfatlarından bir diğerinin taalluku olarak anlamak gerekir. Allah'ın sıfatlarından insanın biyolojik varlığına taalluk edeni-leri vardır. Dolayısıyla insanın varlığını değer olarak maddî-manevî, beşerî-ilâhî, dünyevî-uhrevî, âlî-süflî şeklinde bir ayırıma tabi tutmak doğru değildir. İnsanı bir bütün olarak anlamak gerekir. İnsanın değer bakımından ayırımı ontolojik açıdan değil, “irade” çerçevesinde epistemolojik olarak yapılabilir.⁷⁶⁹ İlâhi nefha inancı, insanın ilk tarihinden itibaren aynı minvalde kaldığının da bir ispatıdır. Diğer bir ifadeyle ilâhi nefha insan olmanın tabii bir unsuru olup bütün insanlarda ortak payda niteliğinde bir

⁷⁶⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 176-177.

⁷⁶⁶ Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 278-279.

⁷⁶⁷ Yaşîn: 36/77-82.

⁷⁶⁸ Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İ.Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, III, 349.

⁷⁶⁹ Öztürk, *Din ve Fitrat*, 216.

özelliştir. İlahi nefha anlayışı bu yönüyle geniş manada “insan” olmanın kimliğini ifade etmektedir.

Konuya bu çerçevede bakıldığında insan ilke olarak “kutsal” bir varlıktır.⁷⁷⁰ Kutsiyeti yaratılış sürecindeki ilâhi nefha aşamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla insandaki kutsiyet zahiren insan olma kimliğiyle içkin olarak görülse de, “vehbi” bir kutsiyettir. Buradaki ilâhi nefhayı sadece canlılık olarak anlamak doğru değildir; çünkü hayvanlar ve belli ölçüde bitkiler de canlılık özelliğine sahiptirler. Burada kutsiyet ifadesi sadece insanın ilâhi nefha yönüne işaret etmek için kullanılmıştır.

Kur’ân insanın yaratılışını bir bütün olarak Allah’a(c.c) atfetmektedir. İnsan “kutsal” olması dolayısıyla varlığı o kadar barizdir ki, bizzat kendinden “kutsal” zannedilebilmektedir. Aydınlanma felsefesinin insana atfettiği “kudsiyet” buraya dayanmaktadır. İnsan kutsal varlık olduğundan, insana dair temel bakış bozulduğunda değiştiğinde kutsal sıfatı yeniden sıfatlanmaktadır. Bu çerçevede “seküler kutsal insan” tanımlaması ortaya çıkmaktadır. İnsan zihni iman düzeyinde tevhidden şirke kaydığı gibi, insan düzeyinde de kutsaldan “seküler kutsala” kayabilmektedir.

Teorik olarak insan kutsal olunca insandan sadır olacak bilginin de kutsal olup olamayacağı tartışılması gereken bir konudur. İlk önce insanın kutsiyeti mutlak nitelikte olmayıp bağıl niteliktedir. Ontolojik dille vacip varlıkla mümkün varlık arasında ki ilişki neyse mutlak kutsiyet ile bağıl kutsiyet arasındaki ilişki de odur.

Yaratılan bütün varlıklar mümkün olmakla beraber varlıklar bütün nitelikleriyle aynı değildirler. Varlıkların mümkün olması bu varlıklarda ki çeşitliliği ortadan kaldırmamaktadır. Ontolojik alandaki bu yapı epistemolojik alana taşındığında rahatlıkla şu söylenebilir: Mümkün bir varlık olan insan türünün bütün bilgileri aynı değerde değildir. Varlık alanındaki çeşitliliğin bir benzeri bilgi alanında da geçerlidir. Dolayısıyla her insan nevi şahsına münhasır olduğuna göre, her insanın bilgisi de nevi şahsına münhasırdır.

Burada söylenenlerin septik bilgi ile bir alakası yoktur. Sadece her insana ait özel nitelikli bilginin imkân dâhilinde olduğuna işaret etmektir. İnsanın kendini bilmesi ve tanınması önemli bir meseledir. Madem her insan farklı bir kimliktir o halde her insanı

⁷⁷⁰Bkz. el-Hicr: 15/26, 28; et-Tin, 95/4; ez-Zâriyât, 51/56; el-Müminîn, 23/12-16

tanımaya denk gelen bir bilgi çeşidi olmalıdır. Burada insanın kimliği bilgi olarak anlaşılabilir. Bilgi tasavvur edilen bir sorunun cevabı olduğuna göre, “insanın kimliği nedir, nasıldır” sorusunun cevabı doğal olarak bir bilgidir.

Her insanın kendini bilme tarzı bir bilgi olarak görüldüğünde bilgide görecelik anlayışına kapı açılabilir. Herhangi bir konuda her insanın bilme derecesi farklı olacaktır. Bu noktada bilgide görecelik tehlikesinden kurtulmak için bir metoda ihtiyaç vardır. Çünkü evrensel düzen bilgide göreceliği ortadan kaldırmaktadır. Yani evrende herhangi bir tarzda düzen sağlanabilir denemez. Evrenin düzeni tek bilgi ile sağlandığına göre görecelik bilginin doğal bir vasfı olarak görülemez.

Bilgide görecelik bilginin bir ara aşaması olup bilginin bizzat bir sıfatı değildir. Bilgideki bu görecelik insanın donanımından kaynaklanmaktadır. Bu durumda insanın kendisi hakkındaki bilgisi genel insan bilgisinin ne tamamıdır ne de tamamının dışındadır. İnsan kendini tanımakla belli ölçüde başkalarını da tanımaya adım atmış olur. Başkalarını tam olarak tanıyamadığına göre kendini de tam olarak tanıyamaz. Allah insan hakkında tam bilgiye sahip olduğundan, Allah için görece bilgidен söz edilemez. İnsanların her birini tanıma imkânımız olmadığından, ayrıca yaratılacak insanları da bilme ve tanıma imkânına sahip olmadığımızdan, insanın efradını cami bütün vasıflarını bilmemiz mümkün değildir. Bu noktada bilgi sahibi olan sadece Allah'tır; dolayısıyla insanı tanımanın yolu vahiy bilgisinden geçmektedir. Bu hususta vahiy bilgisinin alternatifi bulunmamaktadır.

İnsan vahyi bilmeden insan hakkında tecrûbi yolla sadece seküler düzeyde bilgi elde edebilir. İnsan hakkındaki bu seküler bilgi formel olarak tam bir bilgi olmakla beraber insanın mahiyetiyle ilgili tam bir bilgi değildir. Vahye dayanmayan insana dair bilgiler mutlak “te’vili” bilgiler olarak ele alınabilir. Her te’vili bilgi de zannidir. Sonuç olarak insan hakkında vahiyden bağımsız gerçek bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla ihdas edilen insan teorilerini merkeze alarak vahiy bilgileri bu eksen etrafında düşünmek doğru bir metot değildir.

Kelâm insana ait değerlendirmelerini prensip olarak vahiy bilgisine dayandırmakla ontolojik bir meşruiyete sahip bulunmaktadır. Yani teorik hareket noktası doğrudur. Nasların te’viline dayalı olarak ortaya çıkabilecek problemler tarihi nitelikte olduğundan konunun anlaşılmasını tıkayıcı bir metot önermez. Diğer taraftan

insanla ilgili bilimsel teorilerin de daha akli selim bir şekilde ele alınmalarını sağlar. Çünkü İslam düşüncesinin te'vil anlayışı bünyesinde keyfiliği barındırmaz.⁷⁷¹

Yukarıda belirtildiği üzere insan mahiyeti itibariyle “tam” bir varlıktır. Allah insanı yarattığına göre insan müphem bir varlık olarak takdim edilemez.⁷⁷² Allah'ın emrinin taallukunda nakıslık düşünülemez. Allah'ın insana dair “kun” emri bütünlüğü ve kemalî ifade etmektedir. İnsanın mahiyetine yönelik bir nakısa farzedilmesi Allah'ın nakıs bir varlık yaratmış olduğu sonucuna götürür. Kur'an'da insanın mükemmelliğine işaret eden nasları bu çerçevede anlamak gerekir.

İnsan, muhkem naslar olmadan insanın mükemmelliğine dair delillendirme yapamaz. Hiçbir bilimsel teori din kadar pozitif insan anlayışı ortaya koyamamıştır; koyması da mümkün değildir. Dolayısıyla insanın kendi anlamını sadece tarihe havale ederek ortaya koymaya çalışmasına kelâmın teorik olarak sıcak bakamayacağını söylemek gerekir. İnsan sürekli olarak keşfedilmesini bekleyen, anlamlandırılması için tarihi sürecin zorunluluğuna mahkûm değildir.⁷⁷³

Eğer insan müstakil bir varlık değilse tekliflerin terettüp etmesi mümkün değildir. Kelâm insanı oluş içindeki bir varlık olarak görmez. Kelâmın şimdiye kadar takip ettiği yol bu minvaldedir ki bu kelâmın önemli bir başarısıdır. Tarihi süreç insanın mahiyetinin bir açılımı olup, sorumluluğunu icra etmesinin bir imkânıdır. Diğer bir ifadeyle tarih insana kendini açma, aşikâr olma/kılma imkânını sağlamaktadır. İnsan tarihi süreci yaşamakla mahiyetinde hiçbir değişim olmaz. Yani tarih insanın ontik yapısının bir elemanı değildir. İnsanın insan olması için değil, insan olarak kalması için tarihi sürece ihtiyacı vardır.⁷⁷⁴

Tarih insanın ontik yapısının bir elemanı olmadığı için tarihi sürece bağlı ilimler doğrudan insanın mahiyetiyle ilgili olamaz. Tarihi sürece bağlı olarak teşekkül eden bilimler insanın sadece tarihi sürece bağlı değişimlerini konu edinebilirler. Bu değişimler insanın özüne dair değişimler olmayıp insanın sıfatlarına bağlı değişimlerdir. İlk insan ile son insan arasında mahiyet farkı yoktur.

⁷⁷¹ Curcanî, *Ta'rîfât*, 56; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 169.

⁷⁷² Bkz. El-Hicr: 15/26, 28.

⁷⁷³ Bkz. Cinn, 72/13; ez-Zâriyât, 51/56.

⁷⁷⁴ Bkz. İnsan /1-3; Fussilet 41/53.

İnsan mahiyeti itibariyle ilk tarihten itibaren “gelişmemiş”, sadece “genişlemiştir”. İnsanın bu dünya hayatındaki rolünü temellendirme açısından “gelişme” ile “genişleme” arasındaki farkın ortaya konulması gerekir. İnsan sürekli olarak gelişen bir varlık olarak ele alınırsa, iki mantıksal varsayım ortaya çıkar: Birincisi, insan uzun süre sonra tam bir mükemmelliğe ulaşacaktır. Çünkü sonsuza açılan yol bütün imkânları bünyesinde taşır. Bu bakış mantıksal olarak insanın tanrılaşmasının yolunu açar. İkincisi, insan mükemmel varlık olan tanrının bir açılımı olup tanrı adına dünyada tanrısal faaliyetler ortaya koymakla yükümlü bir varlık olarak algılanmanın yolu açılmış olacaktır.

Her iki düşüncenin çağdaş dünyada karşılığı vardır. Ateist ve teist humanizm bu iki aşırı ucu temsil etmektedir.⁷⁷⁵ Aslında insanın tanrılaşmasıyla insanın tanrının bir açılımı olarak kabul edilmesi arasında bir fark yoktur. İnsanın tanrılaşma süreci ileriye dönük bir eylem planı içerirken, insanın tanrının bir açılımı olarak algılanması gelecekle beraber geçmişinin de tanrılaştırılmasını beraberinde getirmektedir.

Dile getirilen bu ifadeler çok itici ve oldukça aşırı görüşler olarak görülebilir; ancak bunların çağdaş düşünce yapısında merkezi bir alan işgal etmiş olduğu bilinen bir gerçektir. Her ne surette olursa olsun “tanrılaşma” kavramının olduğu bir alan doğrudan kelâmın bir meselesidir.

İnsan düşüncesinde bu aşırılığın ortaya çıkış sebepleri kelâmın temel meselelerindendir. Hayrın ve şerrin Allah’tan olmasının inceliği anlaşılacak⁷⁷⁶ insan merkezli her tür aşırılıkların kelâmı ilgilendirdiği rahatlıkla söylenebilir. İnsan düşüncesindeki bu aşırılıkların temel sebepleri hakkında birçok şey söylenebilir. Ancak burada bunların tartışılmasına girilmeyecektir.

Kebair ve kader konusu insanın pratik hayatına bağlı olarak ortaya çıkan temel kelâmi meselelerdendir. İnsanla ilgili olan kebair ve kader konusu zımnen ilâhi nitelikli konulardır. İnsanın kader ve kebair diye bir derdi varsa bu insan en azından asgari seviyede bir mümin sayılır. Çünkü kader ve kebair meselesi mümin olmayanın zihninde kendine yer bulamaz.

⁷⁷⁵ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 182.

⁷⁷⁶ en-Nesefî, *et-Temhîd Li Kavaidi’t Tevhîd*, 63-64.

Kelâm her iki konuyu metodu gereği teorik olarak nasslar çerçevesinde ele almaktadır. Burada şöyle bir soru sormak gerekir: İslam düşüncesinde kader çerçevesinde ele alınan konuların nasslardan bağımsız bir zihindeki karşılığı ne olabilir? Diğer bir ifadeyle kader meselesi sadece İslam'ın veya daha geniş anlamıyla dinin bir konusu mudur? Seküler bir zihinde kadere denk düşen bir mesele olamaz mı?

Bilindiği üzere kader meselesi kelâmın en zor meselesidir. Kelâm konuyu nasslar çerçevesinde ele almış olsa da “bilimsel” bir problem olarak kalmıştır. Nasslara dayanan bir zihin konuyu bir problem olmaktan çıkaramıyorsa sadece akıl ile bunun problem olmaktan çıkarılması mümkün değildir. Sadece problemin üstü örtülebilir.

Kelâm bu konuyu ciddi ve riskli bir zeminde ele almıştır. Felsefi düşüncenin yaptığı gibi keyfi davranmamıştır. Çünkü konu doğrudan imanla ilgili bir meseledir. Kader meselesi insanın ibadet hayatının yanı sıra, toplumsal hayatıyla ve evrenle ilişkisiyle de irtibatlıdır.

Kader meselesini nassların ortaya çıkardığını söylemek eksik bir değerlendirmedir. Gerçekten vahiy ve ilâhi teklifler olmasaydı kelâmdaki şekliyle bir kader meselesi olmazdı. Ancak ilâhi teklifler vahiyle ortaya çıkmış olsa bile, vahiyden bağımsız olarak insanın sosyal ilişkileri ve evrenle irtibatı bir problem olarak ortada durmaktadır. İnsan ibadet hayatının dışında kalsa bile bu iki şeyin dışında kalamaz. İnsan vahiyden habersiz kalsa bile kadere matuf problemlerle her zaman muhataptır. Dolayısıyla insanın “tanrılaşması” ve “tanrının beşerî açılımı” şeklinde ifade edilen aşırı görüşlerin temelinde kader meselesine matuf hususlar yatmaktadır denebilir.

Kelâm ilmi bu manada kader meselesini bilimsel seviyede çözememiş olmakla beraber, bahsedilen aşırı düşüncelerin ortaya çıkmasını önlemiştir ki bunun küçümsenmemesi gerekir. İslam düşüncesi geleneğinde ortaya çıkan hiçbir mezhep bu ölçüde aşırılığa gitmemiştir. İnsanlık hayatında kadere taalluk eden konuların olabilecek en makul değerlendirmelerini kelâm yapmıştır. Dolayısıyla bu tür aşırı düşüncelerin en önemli sebebi, genel anlamda İslam düşüncesinin özel anlamda ise kelâmın etkinlik alanı bulamamış olmasından kaynaklanmıştır denebilir. Kader konusunda “aşırı” denebilecek görüş Mutezileye ait olan görüştür ki yukarıda dile getirilen aşırılıklardan oldukça uzaktır.

Hristiyan teolojisi dogmatik anlayışa apolojik sebeplerden dolayı sahiplenmek zorunda kalmıştır.⁷⁷⁷ Yoksa epistemolojik bir dayanağı yoktur. Kısaca hristiyan teolojisindeki dogma anlayışı tevhidden monizme evrilmenin tipik bir örneğidir. Tevhidden sapmış bir anlayış ancak dogma ile korunmaya alınabilir, başka bir yolu olamaz. Dogma tevhide değil monizme dayanan bir sistematik metodun adıdır.

Dogma düşünce tarzı olarak din ile felsefenin ara kesitinde kendine yer bulabilir. Dogmatik bilgi temel aksiyomları yönüyle dini, metodu yönüyle ise felsefi karakterli bir bilgidir. Yani dogma temel aksiyomlarını inanç meselesi yapıp tartışma alanına taşımaz. İnsana bu temel aksiyomlar çerçevesinde kalmasını söyler.

Mantık ortak insani değer olarak görüldüğünde⁷⁷⁸ dogmatik anlayış örtülü yönlendirici bir düşünce tarzıdır denebilir. İctihad konusu olan meselede Allah indinde doğrunun tek olup olmadığı İmam Mâtûrîdî ile İmam Eş'ârî arasında tartışmalıdır.⁷⁷⁹ Bu noktada dogma ile muhkem âyetleri birbirine karıştırmamak gerekir. Dogmanın temel aksiyomlarını ortaya koyan kilisedir.⁷⁸⁰ Aynı durum muhkem âyetler için geçerli değildir. Muhkem âyetlerin var olduğunu Kur'an haber vermekte ancak hangilerinin muhkem hangilerinin müteşabih olduklarını belirtmemektedir. Dolayısıyla muhkem müteşabih manalar insanların iman ve bilgi seviyelerine göre çeşitlilik gösterebilmektedir. Değişmeyen durum ise, hiçbir insan için muhkem ve müteşabihliğin bir problem olmaktan çıkmamasıdır. İkinci olarak, insan iman ve bilgi seviyesine göre Kur'an'daki bazı manaları gerçek delaletleriyle anlayamadığında yine Kur'an'ın başka âyetlerine dayanarak bu eksikliği gidermesinin imkân dâhilinde olmasıdır. Kur'an'daki muhkem müteşabih ayrımı Kur'an'ın yine Kur'an'la anlaşılmasının yolunu açmaktadır. İki müslüman farklı muhkem ve müteşabihlerden hareket etse de "Allah inancı" hakkında benzer sonuçlara gidebilir.

Kur'an'da muhkem müteşabih âyetlerin anlam irtibatını normal bir metnin anlam ilişkisi olarak anlamamak gerekir. Kur'an'daki muhkem müteşabih anlam ilişkisi icazu'l Kur'an'la ilgili bir mesele olup, Kur'an'ın nazmıyla alakalıdır.⁷⁸¹ Sonuç olarak, Kur'an'daki muhkem manalar ile dogmalar aynı kapsamda ele alınamaz. Muhkem mana

⁷⁷⁷ Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 247-249.

⁷⁷⁸ Taylan, *Mantık*, 10.

⁷⁷⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 43.

⁷⁸⁰ Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 227-230.

⁷⁸¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 171.

bizzat ilâhi kelâmıda var olan, anlaşılabilen mana iken, dogma “ihdas edilen” bir mana olup beşerî niteliklidir.

3.2.2. Kelam ve ed-Din

İlahi din bir ümmete hitap ederek teşekkül eder. En geniş anlamıyla ilâhi din cemaat dinidir. Her zaman cemaatle yapılan ibadetler teşvik edilmiş, hatta emredilmiştir. İnanmak, erdem sahibi olmak, yardımseverlik ve hoşgörü gibi esaslar ferdi nitelikli esaslar olmakla beraber, bunların tecelli alanı toplumdur. Yalnız yaşayan bir insan teorik olarak olumlu niteliklere sahip olabilir; ancak bu özelliklerini ortaya koyması toplum hayatıyla mümkündür. Kur'an insanın amellerinin değerinin ortaya çıkması için yaratıldığını haber vermektedir. İlahi hikmet insanın fiili hayatından sonra ceza ve mükâfatı gerekli kılmıştır. Dolayısıyla ilâhi dinin bir “cemaat” dini olduğu hususu özellikle anlaşılması gereken bir husustur.

Toplum ve geniş manada insanlık tarihini kategorik olarak ele almak gerekirse konu ilâhi ve beşerî kavramlar ekseninde çözümlenebilir. Diğer bir ifadeyle sosyal olaylara muhatap olan insan, iki farklı ekseninde düşünce ortaya koyabilir. Aslında realitenin yaratıcı tek olduğundan konuyla ilgili bilgi/ıdrak de tek olmalıdır. Ancak insan yaratıcı düşünce aşamasına gelmeden, sadece deney ve gözlem yoluyla sosyal olayları mutlak beşerî nitelikte olaylar olarak görebilir. Zaten insan bu özelliğe sahip olduğundan dolayı Allah ilâhi kitaplar ve peygamberler göndermiştir. Dolayısıyla Kur'an insanın bilimsel çerçevedeki düşünce aşamasını bir realite olarak kabul etmekle beraber, bu durumu geçilmesi gereken bir aşama olarak görmektedir.⁷⁸²

Kelâm metodu gereği varlığın ilk ve son halini kendine konu edinmekte, bilimsel çerçevesiyle ilgilenmemektedir.⁷⁸³ Ancak bilimsel çerçeve kelamın alanına müdâhil olursa kelâmın sözünü söylemesi gerekir. Kelâm doğrudan atomların hareketleriyle, hücrenin yapısıyla v.b. ilgilenmez; ancak bilim atomların ve hücrenin ilâhi kudretin dışında kaim olduğunu ileri sürmeye kalkarsa bilimsel çerçevenin dışına çıkmış olur ve konu doğrudan kelâmın meselesi haline gelir. Aynı şekilde insanın psikolojik ve biyolojik yapısı, toplumun bilimsel alanla ilgili fonksiyonel yönü doğrudan kelâmın

⁷⁸² Bkz. en-Nisâ: 4/41; el-Bakara: 2/143; el- Maide: 5/117; en-Nahl: 16/84; el-Kasas: 28/75.

⁷⁸³ Yüksel, *Sistematik Kelâm*, 15

alanına girmez; ancak insanın ve toplumun menşei ile ilgili görüşler doğrudan kelâmın alanına girer. Dolayısıyla müslüman toplumlarda konu açısından kelâmın alanından tamamen soyutlanmış bir konu hemen hemen tasavvur edilemez.

Varlık “tek” ve yaratılmış olduğuna göre, teşekkülü ve fonksiyonları da ilâhi iradedden ve ilâhi kudretten ayrı düşünülemez. Allah’ın varlığını ve birliğini hareket noktası kabul etmiş bir ilmin varlığın bütünlüğüne yönelik görüşleri görmemezlikten gelmesi beklenmemelidir. Kelâm teşekkül sürecinin hiçbir döneminde, Allah ile kâinat arasını tefrik etmemiştir. Kelâmın temel hareket noktası Allah ile kâinat arasındaki irtibatı anlamak ve anlatmaktır. Hiçbir kelâm âlimi doğrudan Allah’ı kâinattan tecrid ederek anlatma yoluna gitmemiştir. Allah zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tevhidi anlayışla anlaşılmalı çalışılmıştır.⁷⁸⁴

Bu açıdan kâinatı beşerî bilimlere tahsis edip kelâmı sadece Allah’ın zatına inhisar ettirmek büyük bir yanılgıdır, hatta bir sapmadır. Kelâm ilk zamanlarında Allah’ın zat ve sıfatlarını konu olarak seçmişti. Ancak konuları ele alış biçimi kapsayıcı tarzdaydı. Kâinatı konu edinen bilimler yaratılış konusunu anlamış olarak konularını ele almalıydılar. Bu yapılamadığı sürece bu bilimler birer sorun olarak kalacaklardır. İnsanlığa zararı faydasından daha çok olacaktır.

Fıtrat bütün varlıklarda ki ilâhi mührü ifade eder.⁷⁸⁵ Bir yönüyle bu konu Allah’ın kayyum oluşuyla ilişkilidir.⁷⁸⁶ Yani hiçbir varlık ilâhi irade olmadan ayakta kalamaz; varlık olma keyfiyetini sürdüremez. Fıtrat itibarıyla insan ile diğer varlıklar arasında bir fark yoktur. Fıtrat “pasif” bir karakterdir. İnsan da diğer varlıklar gibi fitri çerçevede hayatını sürdürebilir. Vahiy insana dışarıdan bir müdahale olup aktif bir bilgi kaynağıdır. Kur’an’ın ifadesiyle bu çeşit vahiy/risâlet sadece insana yöneliktir.⁷⁸⁷

İnsan fitri özelliklerini doğumuyla beraberinde getirir; ancak vahiyle harici bir realite olarak sonradan muhatap olur. Peygamberimizin ifadeleriyle insan ergenlik dönemine kadar fıtrata dayalı hayatı yaşarken,⁷⁸⁸ ergenlikten sonra vahye dayalı hayatı yaşamaya adım atmaktadır. Fıtrat yeterli bir kabiliyet olsaydı, fıtratın en üst seviyede

⁷⁸⁴ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 285-294.

⁷⁸⁵ Bkz. Fâtır: 35/43; el-İsrâ: 17/77; el-Ahzâb: 33/62; el-Mümin: 40/85; el-Feth: 48/23.

⁷⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, II, 849.

⁷⁸⁷ en-Nesefî, *et-Temhîd Li Kavaidi’t Tevhîd*, 121.

⁷⁸⁸ Buharî, Kader, 25.

temsil edildiği çocukluk dönemi insanın en mükemmel dönemi olurdu. Bu açıdan fitratı insan kimliğinin başlangıç ması olarak anlamak gerekir.

Ayrıca Kur'an fitratın bozulmasından da bahsetmektedir.⁷⁸⁹ Dolayısıyla fitrat ile vahiy eş değer kabul etmek doğru değildir. Taşın üzerine yağın yağmurun bir faydası olmaz; aynı şekilde vahiy fitratı uygun olmayana bir fayda vermez. Yağmur ve toprak beraberce bir anlam ifade ederler; ancak ikisi aynı şeyler değildir. Vahiy ve fitrat da beraber bir anlam ifade eder; ancak ikisi aynı değildir. Fitrat-din ilişkisinin kurumsal seviyede çatışma/ilişki alanı bulunduğu dönem aydınlanma ve buna bağlı reform hareketleri olduğundan kısaca değinmek gerekir.

Reform hareketi "dini" ve siyasi hareket olarak iç içe gelişmiştir.⁷⁹⁰ Hristiyan teolojisinde vahiy ile fitrat-ilham arasındaki farkın tefrik edilememiş⁷⁹¹ olması reform hareketlerine meşruiyet kazandırmıştır denebilir.⁷⁹²

Hristiyan teolojisi açısından reformun iyi mi kötü mü olduğu meselesi doğrudan kelâmın bir meselesi değildir; ancak bu reformlarda kendini gösteren toplumsal ve siyasi davranışlar kelâmın alanına girmektedir. Fırka-i naciye hadisi hristiyan ve yahudilerin sosyal ve siyasi olaylarını kelâmın alanına dâhil etmektedir.

İslam Peygambere dayanan bir dindir. Yani peygamberimiz olmasaydı Kur'an da olmazdı. Dolayısıyla İslam nübüvvet etrafında şekillenen bir dindir. Dolayısıyla Kur'an, Peygamber ve Cemaat üç temel unsurdur. Bu üç unsur arasında sağlıklı ilişkinin kurulması meselenin odak noktasını oluşturmaktadır.

Birinci husus Kur'an meselesidir. Kur'an Peygamberimize vahyen inzal edilmiş kitaptır. İkinci husus nübüvettir. Allah'ın seçtiği bir insan peygamber olabilir. Onun insan olması vahiy almasına engel olmadığı gibi, sıradan bir insan olmasını da gerektirmez.

Kur'an, Peygamber ve Cemaat bir arada olabildiğinden prensip olarak İslam'da bilginin kutsallığını-profanlığını tartışmak anlamsızdır. Yani ilâhi bilgi ile beşerî bilgi arasında ayniyet veya gayriyet söz konusu değildir. Sadece bilginin derecesi söz konusu

⁷⁸⁹ Ateş, *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, I, 100-101; Öztürk, *Din ve Fitrat*, 204.

⁷⁹⁰ Tümer, *Küçük, Dinler Tarihi*, 414.

⁷⁹¹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 39-40.

⁷⁹² Öztürk, *Din ve Fitrat*, 212.

edilebilir. “İnsan ışık kaynağına yakın olduğu ölçüde aydınlanabilir”. Her insanın aydınlanma derecesinin farklı olması ışık kaynağının farklı olmasını gerektirmez. Nübüvvet/nebî ışık kaynağı olarak anlaşılabilir.⁷⁹³ Kur'an nübüvvetin içinde mündemiç olarak vardır. Allah ve peygamber kelime-i şهادetin iki asıl unsurudur.

Peygamberin kelime-i şهادetin asıl unsuru olması kelâmın bilgi kaynakları açısından önem arz etmektedir. İslam nübüvveti merkeze alan dindir. Peygamberi ve Kitabı birbirinden ayırmak yanlış bir hareket noktasıdır. Kitap ve Peygamber nübüvvetin iki asıl unsurudur. Nebi ve resul arasındaki farka dair tartışma bu noktadan ortaya çıkmaktadır.⁷⁹⁴ Kur'an'da yirmi yedi peygamberin adı geçerken, dört kitabın ve sahifelerin gönderildiği dört peygamberin adı zikredilmektedir. Sadece tebliğ bile nübüvvetin konusu olabilmektedir. Yani ilâhi kitap ortada olsa bile bu kitabın cemaate kavrattırılması için peygambere ihtiyaç duyulmaktadır. Tebliğ hem kitabı hem de cemaatı gerekli kılmaktadır. İlâhi kitabı muhataplarına kavrattıran peygamberdir. Aynı durum peygamberden sonraki dönem için de gereklidir. Peygamberin vefatından sonra kitabı insanlara kim kavrattıracaktı sorusu mezheplerin teşekkülünü sağlayan temel sorudur.

İslam bir nimettir ve peygamberimiz döneminde tamamlanmıştır.⁷⁹⁵ Bu duruma göre İslam nedir sorusunun cevabı peygamberimizin döneminde sahabilerin şahsında uygulama alanı bulan dindir şeklinde olacaktır. İslam Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen ve sahabiler tarafından da temsil edilen dindir. Sahabilerin toplumsal çerçevede İslam'ın temsilcileri olduğuna vahiy/Peygamberimiz şahitlik etmiştir.⁷⁹⁶ Peygamberimizin bu şahitliği somut bir realite olduğundan sahabilerin icmâi dinin temel kaynağıdır.

Bu çerçevede ilk halifenin seçimini sadece siyasi bir olay olarak görmemek gerekir. İlk halife “peygamberin vekili” olarak tanımlanmıştır. Buradaki temsili vahiy anlamında olması mümkün olmadığına göre,⁷⁹⁷ var olan dinin tebliğ edilmesi olarak anlamak gerekir. Yani ilk halifenin seçimini peygamberin tebliği ile sahabilerin temsil

⁷⁹³ Bkz. el-Ahzâb: 33/45-46.

⁷⁹⁴ Bkz. el-Hacc 22/52; el-Bakara: 2/246-248; en-Nahl: 16/36.

⁷⁹⁵ Bkz. el-Mâide: 5/3, Şia bu konuda farklı düşünmektedir. (Amulî, *Velâyet*, 208).

⁷⁹⁶ Bkz. el-Bakara: 2/143; Âli İmrân, 3/ 110; et-Tevbe: 9/100; el-Feth, 48/28; Peygamber Efendimiz: “Nesillerin en hayırlısı, benim neslimdir.” buyurmuştur. (Buhârî, *Fedâilü Ashabi'n-Nebî*, 1; Müslim, *Fedâilü's-Sahabe*, 210-215).

⁷⁹⁷ Bkz. el-Ahzâb: 33/40.

ettiği İslam nasıl ayakta kalacak ve insanlara nasıl tebliğ edilecektir sorusunun bir cevabı olarak anlamak gerekir.

İlk halifeler dönemi prensip olarak ümmet ile halifenin birbirine çok yakın olduğu, araya “yabancılaşmanın” girmediği bir dönemdir. Bu durum İslam’ın kavranmış olmasından kaynaklanan bir durumdur. Bu kavrayış o dönemi “Asr-ı Saadet” yapmıştır.

Tarihi olayların başlangıç ve bitişlerini milimetrik ölçülerle ortaya koyabilmek neredeyse imkânsızdır. Olayların başlangıç ve bitişleri hakkında ancak genel tanımlamalar yapılabilir. Mezhepler tarihi açısından problem olarak ortaya çıkan hususlar ilk halifelerden sonra “meşruiyet” alanı bulmuştur ki bu oldukça anlamlıdır.⁷⁹⁸ Bu aynı zamanda halife ile ümmet arasında yabancılaşmanın da başlangıç tarihidir. Ümmet ile halifeden hangisinin önce dönüşüme uğradığı konusu ayrı bir tartışma konusudur.

İslam “cemaata” dayanan bir din olduğundan ferdi telakkiler etrafında spekûlasyonlarla oluşturulacak bir anlayışa yabancıdır. Hiçbir spekûlatif bilgi toplumsal mutabakata dayanmaz. Yetkin bir âlimin icthadî olarak ortaya koyduğu bilgi burada ifade edilenden farklıdır. Fıkıh usûlü çerçevesinde elde edilen bilgi uygulama imkanı bulamasa da “spekûlatif bilgi” kapsamına girmez.⁷⁹⁹

İlk teşekkül eden mezheplerden olan hariciliğin ana karakteri ferdi nitelikli bir yapıya dayanmış olmasıdır. “Hüküm sadece Allah’ındır” sözüne atfettikleri anlam bunun bir ifadesidir.⁸⁰⁰ Prensip olarak, sahabilerin bu konuda ne düşündüklerini sorgulama gereğini bile görmemişlerdir. Haricilerin bu tutumu peygamber merkezli bir düşünceye sahip olmamalarına bariz bir örnektir. Hariciler bu tutumlarıyla Peygamberle başlayan tarih sürecini kestiklerinden dinin sonraki dönemlere aktarılmasının teorik arka planını zedelemişlerdir. “Toplum” gerçeğinden bağımsız bir din algısının önünü açmışlardır.

Benzer durum tersinden Mutezile için de geçerlidir. Mutezile aşırıya giden te’vil anlayışıyla benzer şekilde toplumsal realiteden kopuk bir din algısının yolunu

⁷⁹⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 33-40.

⁷⁹⁹ Aliyyu'l-Karî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 61.

⁸⁰⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 109-110.

açmıştır.⁸⁰¹ Haricilik daha çok sade halk düzeyinde etkili olurken, Mutezile aydın kesim arasında etkili olmuştur. Her ikisinin ortak tarafı “cemaati” bertaraf etmiş olmalarıdır. Burada kullanılan cemaat ifadesini günlük dilde kullanılan anlamının ötesinde daha geniş anlamda anlamak gerekir. Cemaat ashabın gittiği yolu ve o yola uyanları ifade eden bir terimdir.⁸⁰² Her dinin ve mezhebin kendi mensuplarının oluşturduğu topluluğa da cemaat denmektedir. Ehl-i Sünnet ve'l cemaat tabirindeki “cemaat” ifadesinin esas dayanağı sahabilerdir. Bu açıdan Ehl-i Sünnet tabiri sadece ictihadi birliği ifade etmez; selefi bir çerçeveye de sahiptir. Burada selefilik ifadesi belli bir mezhebi ifade etmekten daha çok, İslam’a dayalı gelişmelerin ana dayanağını oluşturan tarih dönemini ifade etmektedir.⁸⁰³

Ehl-i Sünnet ve'l cemaatin selefi arka planı hesaba katılmadan anlaşılması mümkün değildir. Ehl-i Sünnet sonradan ictihadi olarak ihdas edilen bir anlayış değildir. Ehl-i Sünnet anlayışında ictihad müessesesi geçmiş anlamaya dönük olarak işletilmiştir. Yani sahabiler şahsında temsil edilen İslam anlayışının nasıl nakledileceği/ıdrak edileceği üzerine ictihad yapılmıştır. Sadece Kur’an’ın nazmına dayanarak İslam anlayışı ortaya koyacaklar için böyle bir mecburiyet olamaz. Bu anlayışa göre Hz. Peygamber dönemindeki Kur’an/Mushaf ile şu andaki Kur’an arasında bir fark olmadığına göre, sonraki dönemlerde İslam anlayışını ortaya koymanın teorik imkânı bulunmaktadır.

Bu noktada en tehlikeli denebilecek durum ise, Sünnet’e dayalı İslam anlayışının mutlak değil, alternatif bir anlayış olarak anlaşılmasının teorik yolunun açılmış olmasıdır.⁸⁰⁴ Yani Sünnet’e dayalı İslam’ın en iyisi olsa bile mutlak İslam anlayışı olarak değil; sadece alternatiflerden biri olarak görülmesidir.

Bu şekilde dalalet üzerine oturmuş zihnin gidebileceği sonuç şudur: Somut anlamda bir İslam anlayışından bahsetmek mümkün değildir. Gerçek İslam Allah indindedir; beşerî alanda belli ölçüde temsil edilebilir. Temsil edilen anlayışlardan birinin diğerine bir üstünlüğü olamaz. Peygamber İslam’ı en iyi şekilde anlamış olsa

⁸⁰¹ Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara 1967, 65-66.

⁸⁰² el-Babertî, *Şerhu'l Akîdeti't Tahaviyye*, 137; Özler, *Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, 38-39.

⁸⁰³ Yazır, *Hak Dini*, I, 524-525; Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 65-66.

⁸⁰⁴ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Trc. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995, 18.

bile, dönemin insanları peygamberin bu anlayışını içselleştirme imkânına sahip olmadıklarından dolayı, sahabilerin İslam'ı en iyi temsil ettikleri söylenemez.⁸⁰⁵

Ehl-i Sünnet metot olarak bu anlayışların önünü tıkayan sağlam bir sistem ortaya koymuştur. Prensip olarak sahabilerin İslam'ı en iyi anladıklarını ve temsil ettiklerini kabul etmiş, bu ilkeden hareket ederek İslam anlayışını ortaya koymuştur. Ehl-i Sünnetin en büyük başarısı sahabiler topluluğunu İslam'ın kurucu unsuru olarak anlamış olmasıdır. Ehl-i Sünnetin başarısını ve önemini bu metotta aramak gerekir; yoksa sadece yaptıkları ictihadlara bağlamamak gerekir.

Konuya bu çerçeveden bakıldığında sahabilerin kurucu unsur olma özelliğini prensipte kabul etmeyen anlayış bid'at olup sapmayı ifade etmektedir. Bid'at konusunda kısmen farklı yaklaşımlar vardır. Bid'atı Ehl-i Sünnetin zıddı olan anlayış olarak görmek en uygun olanıdır.⁸⁰⁶ İslam'ın temsil edilmesinin gereğini kabul etmeyen bir aklın peygamberin temsilini de kavraması teorik olarak mümkün değildir. Ehl-i Sünnete göre Asr-ı Saadet esas dönem iken, diğer anlayışlarda bir ara dönemdir. Bundan dolayı İslam ile toplumsal realite arasında en sağlıklı ilişkiyi Ehl-i Sünnet geliştirebilmiştir. Cürcânî bid'atı sadece fert düzeyinde anlamamakta, siyasi-sosyal yönüne dikkat çekmektedir.⁸⁰⁷

3.2.3. Kelam ve Bid'î Düşünce

Kelâmda Sünnetin karşıtı bid'at ile ifade edilir.⁸⁰⁸ Hiçbir kelime ve ifade efradını cami ayyarını mani bir anlamda kullanılamaz. Sünnet iyi ve kötü yerleşik hayatı ve gidişatı ifade etmekle beraber, sadece Hz. Peygamberin hayat ve gidişatını ifade edecek şekilde tahsis edilmiştir. Aynı şekilde bid'at tabiri dine sonradan eklenen her türlü yeniliği ve fazlalığı ifade etmekle beraber, İslam'ın aslî esaslarına aykırı teşekkül eden “yenilikleri” ifade edecek şekilde özelleşmiştir.⁸⁰⁹

Bid'at konusu günümüzde kısmen ağırlığını kaybetmiştir denebilir. İslam'ın çağdaş gelişmelere uygun bir yapıda olduğu şeklindeki aşırı vurgu bid'atleri bir problem

⁸⁰⁵ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 42-43.

⁸⁰⁶ Özler, *Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, 57-60.

⁸⁰⁷ *Ta'rîfât*, “bid'at” md.

⁸⁰⁸ Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 48.

⁸⁰⁹ Özler, *Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, 64.

alanı olmaktan çıkarmıştır. Maslahatlara dayalı her yenilik maalesef dinde kendine yer bulabilmektedir. Ancak maslahatların hangi esaslara göre teşekkül edeceği konusu göz ardı edilmektedir. İslam'ın inşa ettiği veya etmek istediği hayatın maslahatlarıyla seküler anlayışın inşa etmiş olduğu hayatın maslahatları birbirine karışmıştır. Bu fark dikkate alınmazsa, maslahat adı altında İslam'ın seküler hayata meşruiyet kazandırması söz konusu olabilir. Bid'at konusu günümüzün en esaslı bir meselesidir. Bid'at konusunun çağdaş değerler çerçevesinde yorumlanması gerekmektedir. Sosyal bilim teorilerine dayalı bütün pratik sonuçların kelami açıdan irdelenmesi gerekmektedir.

Bid'at konusu ibadet ve amel açısından fıkıhın bir meselesidir. Kelâm bid'atlerin arka planıyla ilgilenmek durumundadır. Bid'atların konumuz açısından önemi, düşüncede beşerîleşmeye kapı açmış olmasıdır. Her bid'atın arka planında beşerî dini telakki bulunmaktadır.

Bid'at hem dini hem de beşerî unsurları bünyesinde taşımaktadır. Bir insan bir davranışa bid'at diyebiliyorsa bu kişi dini bir kimliğe sahiptir demektir. Tıpkı bir davranışa haram diyen kişinin durumuna benzer. Diğer yandan dine ait olmayan bir realiteyi dine eklemlemekle sanal bir dini alan ihdas edilmiş olmaktadır ki bu da bid'atı andırmaktadır.

İctihad ve te'vil konusu bid'atle ilişkili olan temel esaslardır. İctihad ve te'vilin çerçevesi ne kadar sağlıklı çizilebilirse o nisbette bid'at meselesinin önüne geçilebilir. Sağlam esaslara dayanmayan bir icthad anlayışı bid'atlerin kaynağı olabilir. Diğer yandan teşekkül etmiş bid'atlerin ortadan kaldırılması yine icthadla mümkündür.

Bid'atler İslam'da temel bir sorundur. Sosyal hayatın dinamikleri tabii olarak bidatlerin teşekkülüne yol açmaktadır. Bir sosyal davranışın teşekkülü veya ortadan kalkması bir anda gerçekleşemez. Birde insanların farklı mizaç ve kapasiteye sahip oldukları hesaba katılırsa sorun daha da derinlik kazanır.

Günümüzde oldukça farklı psiko sosyal özelliklere ve farklılıklara sahip toplum öbekleri bir arada yaşamaktadır. Bir toplum öbeği için önemli olmayan bir husus diğeri için önemli olabilmektedir. Bütün bu farklı unsurlara aynı zaman diliminde aynı yoğunlukta hitap edebilmek oldukça zor, neredeyse imkânsızdır. Olumlu ya da olumsuz olması bir yana, toplum öbeklerindeki değişim ve dönüşüm aynı hızda gerçekleşmemektedir. Bütün bu hususlar bid'atlerin sürekliliğini sağlamaktadır.

Bugün her toplumun kendine özgü “bid’atleri”nin olduğu söylenebilir.⁸¹⁰ Bid’at inanç ve amel etrafında bir değişimi ve dönüşümü ifade eder. Sosyal bilimlerdeki analogik karşılığı “gelenek” ve “değişimdir”. Bu iki kavram sosyal bilimlerde de “sorun” teşkil etmektedir.⁸¹¹ Yani değişim ve dönüşümün olduğu yerde açıktan söylenmese de örtülü olarak bid’atlerin kapsamına giren hususlar olmak zorundadır.

Toplumdaki bu değişim aşamasında ortaya çıkan hususların bid’at olarak adlandırılmaları bir bakıma toplumun sosyal hayat düzeyinde dini kimliğe sahip olduğunu gösterir. Ancak bid’at kelimesinin toplum muhayyilesinde yer bulamaması oldukça tehlikeli bir durumdur. Toplumun bu aşamaya gelmiş olması tam anlamıyla sekülerize olduğunun bir ifadesidir. Artık böyle bir toplumda bırakın dini, bidatler bile kendine yer bulamaz. Bir toplumda bid’atlerin olmaması gerçekten olmadığı anlamına gelmez; aksine bid’atlerin görülemediği ve tanınmadığı anlamına gelir. Bu başlı başına bir problemdir.

Bid’at tanımlaması Ehl-i Sünnet anlayışının bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Bütün bid’at ehli de peygambere bir iman esası olarak inanmışlardır. Ancak sahabiler cemaatını dinin merkezine alan Ehl-i Sünnettir. Bunun bir sonucu olarak, Ehl-i Sünnet sahabiler cemaatının yaşayış biçimini “asl”, sonraki hayat biçimlerini ise “fer” kabul etmiştir. Her Ehl-i Sünnet mensubu prensip olarak dindar olmayı “sahabilerin yaşadığı İslam” olarak anlar ve onlara benzemeyi hedefler.

Ehl-i Sünnet anlayışında İslam teorik bir mesele değil, sahabilerin şahsında yaşanmış ve temsil edilmiş “somut” bir meseledir. Bu anlayışın bir sonucu olarak, sahabilerin İslam anlayışına uymayan her davranış Ehl-i Sünnette bid’at hükmünde görülmüştür.

Bid’at İslam’ın esas yolundan sapmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla İslam’da bid’at anlayışının teşekkül etmiş olması önemlidir. Peygamberin öncülüğünde sahabilerin şahsında temsil edilen İslam anlayışını merkeze almayan bir anlayışta bid’a t ortaya çıkmaz; çünkü esas örnekten/usvei hasene yoksun bulunmaktadır. Bid’at anlayışı prensip olarak bir doğru yolun varlığını gerekli kılmaktadır; çünkü doğru yol olmadan bir sapmadan söz edilemez.

⁸¹⁰ Özler, *Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid’at Adlandırmaları*, 96.

⁸¹¹ Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Şûle Yay. Kasım, 2007, 158; Muhammet Yazıcı, *Bir Mantıksal Paradoks, Bid’at-i Vâcibe*, (1. Baskı), İlâhiyât, Ankara 2006, 97.

Sünnet'i Hz. Peygamberin yolu olarak tanımlamak prensipte doğrudur. Ancak sahabileri peygamberden ayrı tutmak pratik hayat açısından bazı problemler ortaya çıkarır. Sahabiler olmadan Sünnet'in teşekkül etmesi ve nakli mümkün olmadığından sahabileri pratik olarak Sünnet'in çerçevesinde görmek gerekir. Ehl-i Sünnetin cemaat anlayışı bu ilkeye dayanmaktadır.⁸¹²

Sahabiler cemaatı doğrudan dinin kurucusu değildirler; ancak sahabiler olmadan da İslam'ın bir realite olarak ortaya çıkması mümkün değildir. Bid'atı kabaca Sünnet'e uymayan davranış olarak anlarsak, sahabilerin hayatında pratik karşılıklar bulunarak hangi davranışların bid'at olduğu hakkında akıl yürütülebilir. Ancak sahabilerin hayatı hareket noktası olarak görülmediğinde, "asl" ictihadî olmak zorunda kalır. İşin başında asıl unsur zanni bilgiye dayandırılmış olur.

Her ictihadi bilgi zannidir. Vahyî bilgi ifade edip etmeyeceği tartışmalıdır.⁸¹³ Ehl-i Sünnet anlayışında sahabenin yeri ictihadi olmayıp bizzat asıldır. Cemaat esasına dayanmayan bir dini anlayış prensip olarak bid'atlardan kurtulamaz; velev ki kendisi bunu bid'at olarak görmese bile. İctihadi iki bilgidен hangisinin daha geçerli olduğu tespit edilemez. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet dışındaki anlayışlar nihâyetinde çoğulcu din anlayışlarını kabul etmek durumundadırlar; hangisinin daha geçerli olduğuna dair bir usul anlayışları olamaz.

Şia sahabileri hüccet kabul etmemektedir.⁸¹⁴ Ehl-i Sünnet ile Şianın ilişkileri doğrudan konumuzu ilgilendirmemektedir. Ancak şu kadarı söylenebilir ki, Ehl-i Sünnet anlayışında sahabilere atfedilen konum benzer olmamakla beraber ehl-i beyte atfedilmektedir. Diğer bir ifadeyle ehl-i beyt Ehl-i Sünnetteki sahabiler cemaatının konumuna sahiptir. Ehl-i beytin cemaat olarak görülmesi durumunda formel olarak aynı fonksiyonu gördüğü söylenebilir. Dolayısıyla Şiayı bu konuda diğer bid'at mezheplerden kısmen ayrı tutmak gerekebilir.

Bid'at ehlinin İslam cemaatı içerisindeki konumunun tespiti bir diğer önemli konudur. Ehl-i Sünnet bid'at ehlini prensip olarak ehl-i kıbleden sayıp, tekfir

⁸¹² Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, "ehl-i sünnet" md.

⁸¹³ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, İmam Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Trc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, (1. Basım), Kabalcı Yay. İstanbul Ekim 2005, 343

⁸¹⁴ Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 71

etmemektedir.⁸¹⁵ Ancak küfre delalet eden açık beyanlar olduğunda tekfir gerekli olur ki bu sadece ehl-i bidat için değil, Ehl-i Sünnete mensup biri için de geçerlidir.

Burada şu hususun belirtilmesi gerekir: Ehl-i Sünnetin ehl-i kibleyi tekfir etmemesini ehl-i bid'atın meşruiyetine bir delil olarak görmemek gerekir. Ehl-i Sünnetin bu davranışı bizzat kendi sisteminin genişliğinden kaynaklanmaktadır.⁸¹⁶ Yani Ehl-i Sünnetin ehl-i bid'at olarak adlandırdığı bir kesimi tekfir etmemesi bir çelişki doğurmaz.

Ehl-i Sünnetin buradaki ince ayarını iyi anlamak gerekir. Bir taraftan dinin toplum gerçeğiyle ilişkisi açısından ehl-i bid'atı tekfir etmemekte, diğer yandan bid'at ehli tanımlamasını yapma gereğini duymaktadır. Ehl-i Sünnetin bu davranışı “asıl” ve “çevre” anlayış olarak anlaşılabilir. Ehl-i Sünnet bid'at ehline merkezi bir yer değil, periferik bir yer vermektedir. Bid'at ehlinin anlayışını insani çerçevede “mazur” görmekte, ancak merkeze taşınmasına da izin vermemektedir. Bu durum şu örnekle somutlaştırılabilir: Arap alfabesinin herhangi bir harfinin mahrecini iyi çıkaramayan biri namaz kılmaktan men edilemez; ancak böyle birinin imamete geçirilmesi de uygun değildir.

Ehl-i Sünnet ve ehl-i bid'at ilişkisini ortaya koyarken belirtilmesi gereken bir diğer husus tarih anlayışıdır. Günümüzde hayat “dini” ve “dünyevi” olarak ikiye ayrılmakta ve din realitesi bu minvalde ele alınmaktadır. Bu ayırım sadece pedagojik seviyede kaldığı sürece bir problem çıkarmaz. Ancak günümüzdeki ayırım kavramsal bir çerçeveye sahip olup ontolojik ayırıma kadar gitmektedir.

Sade bir akıl tarihteki Ehl-i Sünnet ve ehl-i bid'at merkezli tartışmaları hayatın merkezinin dışında realiteden uzak, en iyimser tabirle realiteye mesafeli tartışmalar olarak görmektedir. Bu anlayış mezheplerin teşekkülüyle ilgili yanlış telakkilerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Örnek olarak, günümüzde müslüman olmak “metafizik bir kimlik” arayışı olarak anlaşılabilir. Sosyal hayat anlamında bir getirisi veya götürüsü yoktur. Yani insan teorik olarak müslüman olarak veya olmayarak aynı sosyal hayatı yaşama imkânına sahiptir. Oysa seküler kimlik merkezi bir kimlik olarak görülmekte, dini kimlik asıl kimliğe “eklemlenmiş” bir uydu kimlik olarak

⁸¹⁵ el-Babertî, *Şerhu'l Akîdeti't Tahaviyye*, 89; Harputî, *Kelâm Tarihi*, 8-81

⁸¹⁶ Abdülkadir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Trc. Ethem Ruhi Fırlalı), 7. Basım, TDVY. Ankara Mart, 2014, 219-22

değerlendirilmektedir. Burada bunların tartışmasına girmek doğrudan konumuzun kapsamına girmemektedir. Ancak kelâmın temel esaslarını ve teorik yapısını anlamak için bu hususun bilinmesi gerekir.

İmanın tanımıyla ilgili bazı tarifler günümüzde “anlamsız” veya “detay” olarak görülebilir. Ancak geçmişte imanın insanın “asıl” kimliğinin temel bileşeni olduğu bilirse teferruat olarak görülen tartışmaların toplumsal karşılıklarının olduğu anlaşılır. Müslümanla müslüman olmayan arasında “velâyet” bağının kesik olması medeni hayatta önemli sorunlar ortaya çıkarmaktaydı. Toplumun ortak değerlerine hitap eden veya ortak değerler oluşturma amacıyla olan her sistem belli ölçüde teknik ifadelere başvurmak zorundadır. Öznel kavramlarla ortak değerler ve anlayışlar oluşturulamaz. Günümüzde önemli müeyyideler doğuran siyasi ve hukuki dilin oldukça seçici teknik dil yapısı geçmişteki iman tartışmalarını andırmaktadır.

İslam toplumunda meydana gelen her olayı tek bir realitenin⁸¹⁷ açılımı olarak anlamak gerekir. Günümüzde İslam toplumlarında cereyan eden olaylarla geçmişte cereyan edenler arasında nitelik olarak bir fark yoktur. Tarihi süreçte değişen esas olanla fer’ olanın yer değiştirmiş olmasıdır. Yani İslam toplumunda her zaman esas olanla fer’ olan arasında bir ilişki vardır. Bazen fer’ esas unsur olmakta ve aslın yerini tutmakta, böylece düşünce mekanizması yönünü değiştirmiş olmaktadır. Örnek olarak, Tedvin asrında din asıl/asl hayat fer’ durumundaydı. Temel mesele hayatın dine nasıl adapte edilmesiyle alakalı idi. Bazen bu yapı tersine dönmekte; hayatı asl dini fer’ durumuna getirmektedir. Böylece dinin hayata nasıl uyarlanması gerekeceği temel bir problem haline gelmektedir.

Bu tarz seküler zihniyete göre, hayat Allah’ın yarattığı reel bir fenomen olduğuna göre⁸¹⁸ neden asıl bir unsur olmasın. Hayat insanın en “yakınında” olan bir olgudur. İnsan hiçbir şeyi kendi hayatı kadar gerçek idrak edemez. Dolayısıyla hayatın asıl bir unsur olarak düşüncenin merkezine alınması ve diğer fenomenlerin bu esasa göre tanımlanmalarından daha doğal ne olabilir!

Ehl-i bid’at ve Ehl-i Sünnet arasındaki ilişkiyi ortaya koyan diğer önemli bir husus mezhebe atfedilen anlamdır. Mezheb İslam’ın bir “yorum” biçimi ve tarzı olarak

⁸¹⁷ et-Tilmsânî, *Esmâu’l-Hüsnâ*, 165.

⁸¹⁸ Bkz. el-Mülk, 67/2

anlaşıldığında mezheplerin sayısının belli ve makul bir sayıda sınırlandırılması imkân dâhilinde olamaz. Böylece tarihi değişime ve gelişime bağlı olarak mezheplerin sayısının sürekli artması meşruiyet kazanır. Çünkü mutlak yoruma çerçeve çizilemez. İslam asıl unsur olarak kabul edilip beşerî realiteye bağlı değişimlere göre geliştirilen yorumlar dini taşıyan unsur olarak anlaşılmış olur. İlk bakışta oldukça mantıklı gelen bu değerlendirme, yakından bakıldığında içinde ciddi bir problemi barındırmaktadır.

İlk başta söylenecek husus, asıl olarak kabul edilen İslam'ın ne olarak idrak edilmesi gerektiğidir. Burada iki temel anlayış ortaya çıkmaktadır: Bir, İslam toplum realitesine bağlı olarak ortaya çıkmakta ve şekillenmektedir. İslam toplumsal realiteye bağlı olarak teşekkül ettiğine göre, “Sünnet” İslam'ın bizzat kendisi değil, en iyimser ifadeyle İslam'ın bir yorumu olmalıdır. Bu durumda İslam'ın bünyesinde göreceliğe kapı açılmış olur ki dini çoğulculuğa götürür; dini çoğulculuğu tevhidi anlayışla bir arada ele almak mümkün değildir.

İkinci olarak mezhebi İslam'ın salt bir yorumu olarak değil, asıl olan Sünnet'e dayalı İslam'ın delillendirilmesi olarak anlamaktır. Yani mezhep İslam'ın beşerî bir yorumu değil, vahye dayalı reel hayatın diğer adı olan Sünnet'in delillendirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Bu bakışın ilkine göre daha makul olduğu söylenebilir. Bu anlayışa göre mezheplerin sayısında makul bir sayının olması gerekir. En azından mezhebi çoğulculuğun meşruiyeti ortadan kalkmış olur.

İslam'daki mezhep anlayışını salt bir yorum olarak anlamak İslam'ı beşerîleştirmeye götürür diyebiliriz. Bu anlayışa göre İslam potansiyel bir gerçek olup, işlevsellik kazandıran insan olmaktadır.⁸¹⁹

Potansiyel gerçekliğin pratikleştirilip beşerî zemine taşınmasının usûl ve erkânı “batınîliğe” kapı açabilir. İnsanın kurucu düzeyde yorum yapma kudretine sahip olduğu kabul edildikten sonra her türlü dine dayalı yorumun meşruiyet kazanacağı ortadadır. Metaforik anlatımla bu, vicdan sahibi bir hâkimin delilleri bir tarafa bırakarak sadece vicdanıyla hüküm vermesine benzer. Hâkim, vicdani olarak verdiği hükümden mutmain olabilir; ancak hükmü gerçekçi olmaktan uzaktır. Oysa delillere dayalı hükümde hâkimin vicdanı asıl değil fer'dir. Vicdan bizzat hüküm ikame eden değil, delilleri doğru idrak eden ve anlayan yardımcı unsurdur. Sadece hâkimin vicdanına dayanan

⁸¹⁹ Rahman, *İslam*, 251

hüküm hâkime atfedilebilir; ancak hâkimin delillere dayanarak verdiği hüküm sadece hâkime atfedilemez. Bu benzetmeden hareketle, mezheplerin ortaya çıkışını “zanniyat” ve “yakiniyyat” olarak iki ana çerçevede ele alabiliriz.

Ortaya çıkışında zanniyatın ağırlıkta olduğu mezhepler ehl-i bid’at, yakiniyyatın ağırlıkta olduğu mezhepler de ehl-i hak olarak adlandırılabilir. Teorik açıdan mezhepler arasında geçiş yollarının olması bunu doğrulamaktadır. Hiçbir mezhep diğerinden tamamen bağımsız değildir. Örnek olarak ismaililikteki imamet ve tabiat anlayışı tamamen batını niteliktedir. İmamiyedeki imamet anlayışı ise ismaililik kadar batını karakterde olmasa bile kısmen batını karakterdedir. Zeydilikteki imamet anlayışı ise imamiye ile Ehl-i Sünnet arasında bir yerde durmaktadır. Dolayısıyla mezheplerin içinde geçişler mevcuttur.⁸²⁰ Tamamen içe kapanmış diğer mezheplerle hiçbir geçiş noktası olmayan bir mezhep ehl-i bid’atın bile dışına düşmüş batıl bir mezheptir. Nasslardan bağımsız işletilen te’vil bu tarz anlayışlara götürür. Bu mantıkî ve dilsel dejenereasyonla “batılın” hak yerine ikame edilmesidir.⁸²¹

Uygun sosyal ve siyasi şartlar ehl-i bid’atın ana eksene doğru yol almasına imkân verebilir. Bu noktada belki bir sıçramadan söz edilemez; ancak ehl-i bid’attan olan bir mezhep kendine yakın olan mezhebe geçiş yapabilir. Bu durum zihnin çalışma sisteminden kaynaklanmaktadır. Örnek olarak, ismaili bir tez ilk anda Ehl-i Sünnete geçiş yapamayabilir; ama imamiyyeye geçiş yapabilir. Aynı durum tersinden Ehl-i Sünnet için de söylenebilir. Ehl-i Sünnete dayalı bir tez bir anda batını bir anlayışa kaymayabilir; ancak teorik olarak zeydi anlayışa, ardından imamiye ve nihâyetinde batını anlayışa kayabilir. Sonuç olarak yukarıdaki örnekten hareketle şu söylenebilir:

Peygamberimizin temsil ettiği İslam İslam’ın bir “yorumu” olmayıp bizzat İslam’ın kendisidir.⁸²² Peygamberimizin irtihalleri ile bu İslam sahabilerin şahsında temsil edilmiştir. Tabiûn döneminde sahabe anlayışın nasıl tevarüs edileceği tartışılmış; âlimler delillendirme yoluyla bunun metodunu ortaya koymuşlardır. İlk dönem âlimlerinin durumu yukarıdaki “hâkim” örneğine denk düşmektedir. Tedvin asrında İslam’ın tevarüsü ile ilgili “hüküm” verilmiştir ki gelenekte bunun adı mezheplerdir.

⁸²⁰ Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, Sad. Muammer Esen, Ankara 2005, 80

⁸²¹ Fussilet, 41/40; İmam Gazâlî, *Batınlığın İcyüzü*, 35-36

⁸²² Bkz. el-Mâide: 5/99; Âl-i İmrân, 3/20; el-Mâide: 5/ 67, 92; er-Ra’d: 13/40; en-Nahl: 16/35, 82; en-Nûr: 24/54; Ankebût: 29/18; Yâsîn: 36/17; eş-Şuarâ, 42/48; et-Teğâbûn: 64/12; el-Enbiya: 21/106

Bu noktada Tedvin asrındaki dönem ile sonraki dönemler arasındaki temel farkın iyi anlaşılması gerekir. Bir olaya şahid olanla olmayan arasında büyük fark vardır. Söz konusu olay hakkında bir hüküm verirken bizzat olaya şahid olanların bertaraf edilmesi meşru kabul edilemez.

Teorik olarak İslam'ın itikad ve ibadetlerle ilgili delillendirmeleri Tedvin asrında bitmiştir. Aksi takdirde İslam'ın nebevî dayanağı ortadan kaldırılmış olur. Nebevî dayanak ortadan kalkınca beşerî sosyal bilimler bu boşluğu doldurmak durumunda kalır ki kısmen bunun yapılmakta olduğunu söyleyebiliriz. “Kur'an'a dayalı toplum” inşa etme faaliyeti sosyal bilimlerin alanına terk edilmektedir. Bu tam anlamıyla bir beşerîleşme faaliyetidir.

Mezhep realitesinin sadece sosyal bilim anlayışıyla ele alınması bir diğer beşerîleşme çeşididir. Burada dil ile gerçeklik arasındaki karşılıklı ilişkinin hatırlanması gerekir. Vahiy ve Sünnet cahiliye diline müdahale ederek dili yönlendirdi; diğer bir ifadeyle dili vahyî ifadeleri taşıyabilecek bir değişime uğrattı. Dinin esasları esas, dilin imkânları ise araçsal konumdaydı.

Tedvin asrında dil ile dinin/vahyin kavramları arasında lafız-mana ilişkisinde benzer bir çatışma yaşandı; sonuçta dinin kavramları esas, “dil” ise araçsal bir konuma yerleştirildi.⁸²³ Sosyal bilimlerin egemen olduğu bir yapıda ise, dil esas “dinin” kavramları ise araçsal bir konumda ele alınmaktadır. Yorumbilim Hristiyan teolojisinde “tefsir” merkezli ortaya çıkmış olmakla beraber günümüzde manevi bilimlerin metodu olarak ele alınmaktadır.⁸²⁴ Yani Tedvin asrındaki durum ile şimdiki durum arasında simetrik bir durum söz konusudur. Tedvin asrındaki ilmi faaliyetler İslam'ı hayatın merkezine taşıırken, günümüzde doğrudan dine dayalı faaliyetler bile dinin kavramlarını hayatın merkezine taşıma imkânından yoksundur. Çünkü dine günümüz sosyal bilimlerin epistemolojik imkânlarıyla dayanak aranmaktadır. Bu durum sosyal bilimler ile İslam ilimleri arasında epistemolojik çatlak oluşturmaktadır. Bu problemin aşılabilmesi için bir yandan bilginin islamîleştirilmesi önerilmekte,⁸²⁵ diğer yandan da

⁸²³ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 169-170

⁸²⁴ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, “s. 403. Özlem, Wilhelm Dilthey *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 38-39)

⁸²⁵ İsmail R. Faruki, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, Trc. Fehmi Kuru, 2. Baskı, Risale Yay. İstanbul 2012, 44-45

beşerî teolojik alan ihdas edilme yoluna gidilmektedir.⁸²⁶ Aslında Tedvin asrında yapılanların sağlam kritiği yapılabilirse, bahsedilen her iki zorlama yoruma gerek kalmaz.

İslam'ın itikad ve ibadetleriyle ilgili delillendirme bittiğine göre kelâmın ve fıkıhın konuları nelerden meydana gelecektir sorusunu sormak gerekir. Kelâm prensip olarak itikadı “kuran” ilim değil, “taşıyan” ilimdir. Kelâmın teolojiden temel farkı budur. Kelâm ilminin tarihi süreçte geçirdiği aşamalar bir İslam itikadını kurma faaliyeti olarak görülemez. Kelâm tarihi süreçte İslam itikadını “taşımaya”nın usûlünü ortaya koymaya çalışmıştır. Hz. Peygamber(s.a.v) tarafından ortaya konulan ve sahabilerin şahsında temsil edilen inanç şeklini ve tarzını taşımanın bir metodudur.

Tarihi süreçte kelâm adı altında itikadı oluşturma faaliyeti belli ölçüde yapılmış olsa bile, bu ana ilke olmamıştır. İmam Gazali'nin kelâm ilmini Ehl-i Sünnet inancını savunmakla kayıt altına alması oldukça önemlidir.⁸²⁷ İmam Gazali İslam adına ortaya konan her türden inancı kelâmın merkezi alanından çıkarmıştır. Kelâm reel olarak var olan inancı taşımanın yollarını aramıştır. Bu çerçevede Ehl-i Sünnet daha çok “usûl”ün adı olmuştur denebilir.⁸²⁸

Kelâm ilmi mesail/makasid ile mebâdi/vesaili ayırmıştır. Kelâm Tedvin asrında hem mekâsıd hem de vesaili bir arada ele almıştır denebilir.⁸²⁹ Kelâmın tedvin asrındaki meseleler yönelik faaliyetleri itikadı oluşturma değil, itikadı ortaya koyma faaliyeti olarak anlamak gerekir. Teorik olarak mesail konusu tedvin faaliyetiyle bitmiştir denebilir. Tedvin asrından sonraki dönemdeki kelâmî çalışmalar vesail kapsamında ele almak gerekir. İbn Haldun'un kelâmın teşekkülünün tamamlandığına dair görüşü kelâmın makasid ile ilgili kısmı olarak anlaşılabilir.⁸³⁰ Gerçekten de eğer kelâmın amacı İslam inanç esaslarını sahabilere dayandırarak ortaya koymak ise, bu süreç Tedvin asrıyla sona ermiştir.

Kelâm ilminin temel hareket noktası mesail olmakla beraber, mesailin taşınması ve sonraki nesillere nakli olarak anlaşılacak vesaili de neredeyse mesail kadar

⁸²⁶ Haneî, *Teoloji mi Antropoloji mi?* Trc. M. Said Yazıcıoğlu

⁸²⁷ İmam Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, 16; Erdemci, *Kelâm Ilmine Giriş*, 12

⁸²⁸ Özler, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, 45-46

⁸²⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 430-431

⁸³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 429-430

önemlidir. İslam inanç esaslarını Asr-ı Saadette olduğu gibi anlamadan vesailden bahsetmek imkânsızdır. Ancak bu inanç esasları sadece bir nesle yönelik inanç esasları değildir. Bu noktada vesailin önemi ortaya çıkmaktadır. Bir sonraki nesle aktarılamayan inançların doğruluğundan ya da yanlışlığından bahsetmek mümkün değildir. İnsan ilk önce neye sahip olduğunu bilmeli, ardından bunu korumanın mücadelesini vermelidir.

Kur'an ve Sünnet Tedvin asrı kelâm ilminin iki ana referans kaynağıdır. Bu iki kaynağın birinden uzak kalması durumunda kelâm “teolojileşme” sürecine girer. Şu husus asla unutulmamalıdır, vahye dayanmayan bir kelâm ilmi mümkün olmadığı gibi, Sünnet'e dayanmayan bir kelâm da teorik düzeyde kalmak durumundadır. Nitekim bu hususta Hz. Ali'nin haricilerle ayetlerle değil Hz. Peygamberin (s.a.v) uygulamalarıyla tartışmayı uygun görmesi anlamlıdır.⁸³¹ Ayrıca Tedvin asrındaki faaliyetleri anlamadan da kelâm ilmi ile sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi anlamak mümkün değildir.

Kelâm ilmi metot itibarıyla sosyal bilim metoduyla aynileşirse, kelâm teoloji haline dönüşür ki bu tam bir beşerîleşmedir. Bir inanç şekli tanrıdan ve yaratılıştan bahsetse bile, temel tezlerini vahye dayandırmıyor ya da vahyi tamamen ortak beşerî aklın ilkelerine göre te'vil ederek hükümler ortaya koyuyorsa bu durumda düşüncenin beşerîleşmesinden bahsedilebilir.

Kelâm ilmi beşerî bir faaliyet olarak sosyal bilimlere kayıtsız kalamaz. Ancak burada önemli olan sosyal bilimlerle kelâmın ilişkisinin nasıl ele alınması gerektiği hususudur. Konunun detaylarına girilmeden bir fikir vermesi açısından şunu söyleyebiliriz: Bir kelâm metni tedvin asrından bağımsız olarak ele alınıp okunursa bu metin bir sosyal bilim metni olarak anlaşılabilir. Bu metnin kendi içinde mantıksal bütünlüğü ve sistematığı olabilir. Buna karşın bu okuma biçimi medlülünü tam olarak ortaya koyamaz. Aşırı denebilecek daha uç ifadeyle, vahiy ve Sünnet kaynağı olmadan sadece kelâm ve fıkıh kaynaklarıyla Asr-ı Saadet tasavvuru oluşturulamaz. Dolayısıyla Tedvin asrında teşekkül eden ilimler birer başlangıç değil, birer “sonuçtur”. Bir sonucu doğru anlamak için sebebini ve arka planını bilmek gerekir. Bu noktada, sadece fıkıh ve kelâm kaynaklarına dayanarak inşa edilecek ilim, “dini” karakterli olarak algılsa/zannedilse bile, beşerî karakterli olur.

⁸³¹ Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, 80.

Sözlükteki ifadesiyle kendisinin bilinmesiyle başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şeye delil denir.⁸³² Delil perspektifinden bakıldığında, vahiyden kelama gidilebilir; ancak kelimadan vahye geçiş yapılamaz. Bu durum yalnız kelam için değil bütün İslam ilimleri için de geçerlidir. “Vahyî kelâm” tabiri içerik bakımından doğru olmakla beraber, “kelâmî vahiy” adlandırması doğru değildir. Prensip olarak ilk adlandırma kelama işaret ederken, ikincisi teolojiye işaret etmektedir. Düşünme kendi bünyesinde alternatifler taşır, dolayısıyla te’vilî sonuçlar kaynağından koparıldığında “asl”a aidiyetini yitirirler. Yüzlerle ifade edilen “incillerin” ve “talmud”un ortaya çıkışı buna dayanmakta, ama kendi içinde “mantıkî” duruma işaret etmektedir.

Kelâm ilmi “li-zatihi”ilâhi/vahyî nitelikte olmamakla beraber, “li-gayrihi” ilâhi/vahyî niteliklidir. Yani kelâmın makasıdı vahyî iken, vesaili beşerîdir. Vahyin makasıdı mı vesail mi olduğu Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında ilmî münakaşa konusudur. Bu tartışmanın günümüze yansımaları, “teosantrik” kelâm mı “antropolojik” kelâm mı şeklindedir.⁸³³ Bu bir bakıma Kur’an’ın insanın ilâhi emaneti yüklendiğine dair beyanına uygun düşmektedir.⁸³⁴ İnsan yaratılmış olması yönüyle beşerî iken, yüklendiği emanet ilâhidir. Bunun anlamı insan, kulluğunu yerine getirirken insan olarak kalabilir, kul olabilmek için “ilâhlaşmasına” gerek yoktur.

Akıl vacip varlıkla mümkün varlık arasındaki farkı anlayabilmekte, ancak aynı kategorik ayrımı ilim konusunda yapamamaktadır. İlim” tabiri insanın bilgisini ifade eden lafız olarak alınırsa, Kadîm ilim için “ilâhî”, “kutsal”, “vahyî” gibi sıfatlar atfetmek gerekir. İlim lafzı Kadîm ilmi ifade eden lafız olarak seçildiğinde ise, beşerî bilgiyi ifade etmek için yine istidlâlî, hudurî, ilâhî, infialî gibi sıfatlar ihdas etmek gerekli olur. İlim tabirini Kadîm ilmi ifade eden lafız olarak kullanmak daha doğrudur. Allah zat, sıfat ve fiillerinde yaratılmışlara benzemez. Ancak yaratılmışların sahip olduğu bilgilere Allah sahiptir. Allah için mümkün varlıkla ortaklık bir nakısa iken,⁸³⁵ ilimde mümkün varlıkla ortaklık bir nakısa olarak görülemez.⁸³⁶ Aksine Allah için bir mükemmellik ifadesidir.

⁸³² Curcanî, *Ta’rîfât*, 104.

⁸³³ Kadı Abdulcebbar, Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedaniîl-Esedabadî, *el-Muhtasar fî Usûli’d Dîn*(*Mu’tazile’de Dîn Usûlü*), Trc. Murat Memiş, İz Yay. İstanbul 2006, 114-115)

⁸³⁴ Bkz. el-Ahzâb: 33/72

⁸³⁵ el-İhlas, 112/1-4

⁸³⁶ Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 224.

Nitekim vacip varlıkla mümkün varlık arasında mahiyet farkının olduğu açıktır. Acaba aynı ayırım ilim alanında da yapılabilir mi? Vahiy Allah'ın bilgisinin sınırsız olduğunu beyan etmektedir.⁸³⁷ Acaba bu fark varlıkta olduğu gibi nitelik farkı mıdır, yoksa derece farkı mıdır?

Allah'a ait bilgi ile insana verilen bilginin nitelik değil de derece farkına sahip olduğunu söylemek itikâdî açıdan bir problem ortaya çıkarmaz. Ancak ilâhi bilgi ile beşerî bilginin nitelik farkına sahip olduğunu söylemek bazı zorlukları beraberinde getirir.

Allah insanın her bildiğini bilir. Buradaki temel husus Allah'ın bildiği ile insanın bildiği arasındaki tetabukiyet derecesinin ne olduğu hususudur. Allah'ın bir nesne hakkındaki bilgisi ile insanın bilgisi arasında derece farkının var olduğu açık bir gerçektir; ancak ilâhi ilmin derece farkı bilgide mahiyet farkına yol açar mı? Bu konu oldukça karmaşık bir meseledir. Konu bilgide görecelik konusuna kadar gider.

Kelam ilminin konularından bazılarına mesail, bazılarına ise vesail dendiğinden veya bazı konuları asıl değilde araç konular olduğundan dolayı bütün beşerî bilimlerin ilgi alanına girmektedir. Kelâm vesaili mesele dönüşürme eğilimine girmemelidir. Yani araç hükmünde olan ilkelerini amaç olarak görmemelidir. Bütün beşerî ilimler doğrudan veya dolaylı kelâmın ilgi alanına girdiğine göre, kelâmın bu ilimlere dair epistemolojik metot ortaya koyması gerekir. Kelâm bu noktada oldukça stratejik bir duruş geliştirmelidir. Bir yandan mutlak manada bir sosyal bilime dönüşmemeli, diğer yandan sosyal bilimlerin verilerine bigâne kalmamalıdır.

Bütün sosyal bilimlerin kelâmı ile ilişkileri çerçevesinde vesail kapsamına girdiğine göre, her biri kelâma araçsal katkı sağlayabilir. Sosyal bilim verilerini araçsal konunun dışına çıkarıp amaç haline getirmek kelâm ilminin yok olması anlamına gelir. Bu çerçevede kelâm ilmi mesail olarak mutlak manada vahyi iken, vesail olarak beşerîdir. Kelâmın bu iki yönlü yapısı tek taraflı olarak ortadan kaldırılamaz. Daha yalın bir ifadeyle kelâmın muhtevası vahyi, ifade dili beşerîdir.

⁸³⁷ Bkz. el-En'âm: 6/59; el-Mücadele: 59/7

3.2.4. Kelam-Teoloji İlişkisi

Kelâm müslüman topluma ait özgün bir ilim olup, müslüman olmayan bir toplumda teşekkül etmesi imkânsızdır. Buna karşın, vahiyden arınmış bir kelâmın adı olan teolojinin bir alt disiplini olarak görülebilecek sosyal teoloji kelâmdan daha çok din bilimlerinin bir dilidir.⁸³⁸

İnsanın tabii varlığı fitri özelliklerine göre şekillenmektedir. İnsanların işlevsel amaçlarla bir araya gelmeleriyle toplumsal hayat ortaya çıkmaktadır. Din insanın ve toplumun ilgi alanına girdiğinde fert ve toplum seviyesinde müesseseseleşmeye başlamaktadır. Bu aşamada var olan kavramsal yapı ile dinin kavramları arasında mücadele ortaya çıkmaktadır. Toplum ile din arasındaki bu ilişki teoloji ve kelamı ortaya çıkarmaktadır.

Teoloji herhangi bir inancın savunmasına yönelik bir epistemolojik yapılanma biçimini ifade eder. Yani inancın olduğu yerde aleni veya örtülü şekilde bir teoloji vardır. Bu noktada din bilimleri çerçevesinde kelam ilmi teoloji olarak görülebilir. Ancak kelamı bu çerçevede ele almanın önemli sakıncaları da yok değildir.

Teoloji bir inancın iç sorgulamasını yapmadan savunma tezlerini ortaya koymaya çalışır.⁸³⁹ Teoloji iç tutarlılığını sağlamakla yükümlü olup, dayandığı ana önermelerini sorgulama gereği görmez. Bir bakıma teoloji, bir inancın savunusunu tamamen beşerî dil/bilim çerçevesinde yaptığından kapalı bir sistemdir. Kendi içerisinde oldukça tutarlı iken, oturduğu zeminin dışında oldukça parçalı bir yapıdadır.

Teoloji sadece bir inancın savunusunu yapsa bile, teorik olarak inançta çoğulcu olmak zorundadır. Çünkü her bir inancın savunulabilir olduğunu kabul etmek tutarsızlığa yol açar. Bir bakıma, bir inancın doğruluğu taşıdığı doğruluk derecesinde değil “savunulabilir” oluşunda aranmış olmaktadır.

Yanlış bir inanç siyasi ve sosyal erk tarafından öne çıkarılıp eğitim ve öğretim yoluyla desteklenmesi durumunda beşerî düzeyde meşruluk kazanabilir. Bu durumda yanlış inancın yaygınlık kazanması bizzat inancın kendi bünyesinden değil, harici

⁸³⁸ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 352.

⁸³⁹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 123-124

sebeplerden kaynaklanmış olmaktadır. Bu bakımdan, teolojik inancın önemli ölçüde “konjoktürel” olduğu söylenebilir.⁸⁴⁰

Müslüman olmayan toplumlarda kelamın teoloji olarak algılanması doğal karşılanabilir. Zaten kelam müslüman bir zihnin idrak tarzı olduğundan, müslüman olmayan toplumlarda doğru algılanması neredeyse imkânsızdır. Söz konusu toplumlarda formel olarak kelama uygun veya yakın düşen disiplin “teoloji” olabilir. Din felsefesi kelam ile teoloji arasında bir yerde kabul edilebilir. Teorik olarak din felsefesinin kelama nisbetle teolojiye daha yakın durduğunu da belirtmek gerekir.⁸⁴¹

Bu nokta oldukça önemlidir. Vurgulama adına tekrar etmek gerekirse, müslüman olmayan bir zihin kelamı doğru olarak idrak edemez. Ancak kelamın temel amaçlarından biri, İslam’ı tebliğ olduğundan, bu amaca binaen hem teoloji hemde din felsefesiyle yakın bir ilişki içerisinde olmak durumundadır. Bu ilişkiyi sürdürürken kelam teolojiye ve din felsefesine dönüşmemelidir.

Kelam herhangi bir inancın değil, doğru olan inancın yani “ed-Dîn”in müdafasını yapar.⁸⁴² Kelamın bu özelliğini müslüman bir akıl kolayca anlayabilir. Ancak bu hususu müslüman olmayan bir zihnin idrak etmesi oldukça zordur; neredeyse imkânsızdır.

Teolojik bakış açısıyla inancı doğru yapan insanın idrak biçimidir. Diğer bir ifadeyle, bir inanç insan tarafından “doğru” olarak ortaya konulduğundan doğru olma özelliğini kazanmaktadır. Teolojik bakış inancı doğru yere konumlandığından, doğru olmamakla beraber doğru gibi durmaktadır. İnsan bizzat inancın doğruluğunu anlamış olmamakta, kavramsal değişim/dönüşüm yoluyla bu geçişi sağlamaktadır. Temsili anlatımla teolojik inanç, “doğru yerde duran bir yanıştır.”

Bu büyük bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Oysa kelam bizzat inancın kendisini tartışma konusu yaparak yola çıkmakta, önce doğru inancı bulmayı, ardından da bunu savunmayı amaçlamaktadır. İmanı sadece “emn”nin kök anlamıyla sınırlı görmemek gerekir. “Amene bihi” ve “amene lehu” ifadeleriyle “dolaylı” anlamını da göz önünde bulundurmak gerekir.⁸⁴³ Teoloji sadece kendine ait olanı doğru kabul

⁸⁴⁰ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 83-84

⁸⁴¹ Tümer, *Din Sosyolojisi*, 48

⁸⁴² Sülün, *Kur’ân’ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, 100-102

⁸⁴³ Sülün, *Kur’ân-i Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, 76-77.

ederken, kelam doğru olan neyse onun peşindedir. Kelam ile teoloji arasındaki bu önemli fark anlaşılmadığı takdirde iman ile küfür arasındaki ilişki kavranamaz.

Din felsefesi bütün dinlere aynı mesafede durmayı metot olarak kabul ettiğinden⁸⁴⁴ her teolojik inancı aynı derecede geçerli kabul etmek durumundadır. Din felsefesi bu metoduyla tabii olarak “seküler” dinin meşruiyetine de kapı açmaktadır. Din felsefesi metot olarak her bir inanca inanan kişiyi “mü’min” olarak görebilir; ancak “küfr/kâfir” kavramının epistemolojik tahlilini yapamaz. Oysaki iman ve küfr kavramsal açıdan birbirini gerektirir.⁸⁴⁵ Din felsefesi bunu yapamadığından inancın doğruluğunu veya yanlışlığını tartışmadan taraflarınca algılandığı şekilde anlamayı amaç edinmesi gerekmektedir. Bu, inancın psikoloji ile tehdit edilmesi ve sosyolojikleşmesi anlamına gelir ki, tam anlamıyla dinde beşerîleşme olarak değerlendirilebilir.

Din felsefesinin her dine aynı mesafede durması pedagojik tavrın ötesine geçerek temel metodolojik unsur haline gelirse, din felsefesi bir din bilimine dönüşmek zorunda kalır. Çünkü dinler arasındaki benzerlikleri gözlem dışında ortaya koyabilecek başka bir metodu yoktur. Her dinde ortak konular olsa bile, her dinin kavramsal çerçevesi farklı olduğundan ortak unsurların aynı dille ifade edilmesi başlı başına bir problemdir. Örneğin “ölüm” olayı insanlar arasında ortak bir olay olmakla beraber, her inancın algılama şekli farklıdır. Dolayısıyla ölüm hadisesi zahiren ortak bir konu iken özde farklılık arz etmektedir. Her inanç ölümü farklı algıladığından, ölümün sosyal hayata yansımaları da farklı olmaktadır.⁸⁴⁶

Din felsefesinin kelamla ilişkisi açısından belirtilmesi gereken bir diğer önemli husus, din felsefesi metodunun dine dayalı gerçekliğin üzerinde mutlak gerçeklik alanını ima ediyor olmasıdır. Oysaki kelam tarihinde milel ve nihâl türü eserlere bakıldığında kelam ilminin İslam dışındaki inançları bir alt kategorik alan olarak değerlendirdiği rahatlıkla görülebilir.⁸⁴⁷ Dolayısıyla kelamdaki yanlış olanların açıklanması metodu doğru olana yer açmaya, doğru olanın anlaşılmasına matuftur.

Bu tür eserlerde İslam inancı diğerlerinden ayrı müstakil olarak ele alınmıştır. İslam hakikatin asıl üst kimliği olarak anlaşılmış, diğer inançlara bu zaviyeden

⁸⁴⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 264.

⁸⁴⁵ Neseî, *Tabsıratu'l Edille*, II, 408

⁸⁴⁶ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 284-285.

⁸⁴⁷ Şehristânî'ye ait “*Milel ve Nihâl*”ın sistematigi iyi bir örnektir.

bakılarak, İslam ile diğer inançlar arasında itikadi alanda ortak unsurların olabileceği düşünülmemiştir. Zaten sadece doğru olan yanlış olanı anlayabilir ve sorgulayabilir, başkası anlayamaz ve sorgulayamaz.

Din felsefesi açık olarak böyle bir tavrın içerisinde olmasa bile, savunduğu metot ister istemez böyle bir zihinsel yapının önünü açmaktadır denebilir.⁸⁴⁸ İslam dâhil bütün dinlerin üzerinde mutlak bir metafizik hakikatin varlığını kabul edip, bütün inançları bu hakikatin birer açılımları olarak görmek durumundadır. Böyle bir zihni yapı doğal olarak itikadda “tarihselciliğin” önünü açar. Böyle bir akıl, belki aşırı denebilecek bir yorumla, İslam ve diğer inançları üst metafizik dinin/gerçeğin birer “mezhebi” olarak algılar. Zihnin kendine mahsus çalışma sistemi göz önüne alındığında, böyle bir yapının oluşabilmesi imkân dâhilindedir. Evrenselliğin “dinlerin aşkın birliği” olarak algılanması böyle bir zihni çağrıştırmaktadır.⁸⁴⁹

Kelam, İslam’ı hakikatin “kimliği” olarak kabul eder.⁸⁵⁰ Hakikat tektir ve o da İslam olarak vasıflanmıştır ve amel/sünnet olarak reel karşılığı bulunmaktadır.⁸⁵¹ Din felsefesi “insan” etrafında tezlerini ortaya koymaya çalışırken, kelam “mü’min” etrafında tezlerini ortaya koyar. Kelamın insan-i kâmil anlayışı mümine, din felsefesinin ise insana dayanır. İnsanla mümin arasındaki farkın benzeri din felsefesi ile kelam arasında da vardır.⁸⁵²

Bu noktada şu hususun belirtilmesi yararlı olabilir. İnsan ile mümin arasındaki ilişki hangi minvalde ortaya çıkmaktadır. Bir insan mümin olmadan kendini en üst seviyede/insan-i kâmil gerçekleştirebilir mi? Diğer bir ifadeyle, insanın mükemmelleşmesi için mümin olması zorunlu mudur? Kelam insanın mükemmelleşmesinin yolunun mümin olmaktan geçtiğini hareket noktası olarak görmektedir. Ama burada “mümin olmak” ifadesini kültürel kimliğin üzerinde gerçek anlamıyla anlamak gerekir.

⁸⁴⁸ Adnan Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, 24-25.

⁸⁴⁹ Rahman, *İslam*, 248.

⁸⁵⁰ en-Nisâ: 4/163; el-Bakara: 2/128, 131-133, 135, 136; Âl-i İmrân: 3/67, 85; el-En’âm: 6/79, 125; Âl-i İmrân: 3/19; es-Sâffât: 37/167-170

⁸⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 928

⁸⁵² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII, 5937-5942

İnsan Allah’a kul olmadan varlık nedenini/gayesini sağlam bir zemine oturtamaz.⁸⁵³ Haliyle kelami düşünce mümin olmayı insanın mükemmelleşmesinin bir süreci olarak görmektedir denebilir. Kavramsal çerçevenin içinde hapsolmadan ifade edilirse, “mü’min olamamak” mükemmelleşmeye adım atamamak anlamına gelir.

Burada işin “hukuki” yönü tezin kapsamına girmemektedir. Yani insana İslam tebliği ulaşmamışsa mazur görülebilir; ancak insanın bu hali arzu edilen ve meşru kabul edilebilen bir durum değildir.

Kelam insanı gelişigüzel dönüştürmeyi değil, hastalığa uygun “ilaçla”⁸⁵⁴ asıl kimliğine kavuşturmayı/döndürmeyi amaçlar.⁸⁵⁵ İnsan siyasi ve sosyal sebeplerden dolayı gerçek kimliğinden uzaklaşma problemiyle karşı karşıya kalabilir. Kelam bu noktada insanı uzaklaştığı asıl kimliğine döndürmeyi amaçlar. Bu açıdan, bilimlerin insanı tanımlamalarını yakından takip etmekle yükümlüdür. Kelam önce bu tanımlamaları doğru anlayıp doğru olanları belirledikten sonra bu tanımların etrafında tezlerini ortaya koyabilir.

Kelamın bu tanımların tümünü mutlak doğru kabul edip bunların etrafında tezlerini oluşturması uygun düşmez. İşte bu noktada kelamın bilimsel disiplinler arasındaki ilişkileri göz önüne alması çok önemlidir. Örnek olarak, antropolojinin insan tanımları hiçbir süzgeçten geçirilmeden olduğu gibi alınıp kelami tezler geliştirilemez. Bu noktada “insanı tanımlama antropolojinin görevidir, dolayısıyla kelam bu tanımlamayı kabul etmek zorundadır” şeklinde bir görüş kabul edilemez. Kelam bu noktada ilk önce antropolojinin bu iddiasını tartışma konusu yapmalı, tartışmayı netleştirdikten sonra tezlerini ortaya koymalıdır.

Unutmamak gerekir ki kelamın bu tutumu antropolojiden yüz çevirmesi anlamına gelmez. Tam aksine antropoloji ile beraber hareket etmesi anlamına gelir. Kelam hemen hemen bütün bilgi disiplinleriyle buna benzer sorunlar yaşamakla karşı karşıyadır. Ancak kelamın bu sorunları yaşaması kelamdan daha çok diğer disiplinlerin epistemolojik yapısından kaynaklanmaktadır. Bu noktada kelamın bu sorunları yaşaması aslında bir sorun olmayıp, konunun tabiatından kaynaklanan normal bir durumdur.

⁸⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 4556

⁸⁵⁴ Gölcük, Toprak, *Kelam*, 12

⁸⁵⁵ Bkz. Âl-i İmrân: 3/67

Tamamen beşerî realite üzerine oturmuş bilimlerin vahiy üzerinde şekillenmiş kelamla ilişkisi gerçekten problemlili bir meseledir. Konu “te’vil” bilginin değeri meselesinde odaklaşmaktadır. Bu sorunu yanlış bir şekilde ortadan kaldırmaktansa, “sorun” olarak kalması daha yararlıdır. Zira “üçüncü derecede”/sıradan bilimsel teoriler karşısında hemen ayet ve hadisleri te’vil etme yoluna gidip tezler geliştirmek makul değildir.⁸⁵⁶

Bu noktada şu husus çok önemlidir. İki unsur arasındaki ilişkide asıl olanla fer’ olanın tespit edilmesi önemlidir. Bilgide vahiy olarak anlaşılan ile vahiy olan tamamen aynı değildir. Bunu belirttikten sonra, vahiy ve bilimsel teorilerden hangisinin asıl hangisinin fer olduğu önem kazanır.

Zihinsel yapı somuttan hareketle soyut düşünme temelinde yapılanmışsa, böyle bir zihin en uç bilimsel teorileri neredeyse teorem olarak anlama eğiliminde olur. Tam tersi, zihinsel yapı soyuttan hareketle somut düşünme şeklinde yapılanmış ise böyle bir zihin de normal bilimsel teoremleri bile sorun olarak görebilir. Burada kelamın nerede durduğunu veya nerede durması gerektiğini belirlemek önem arz etmektedir.

İlk bakışta kelamın zihnin “soyut-somut” şeklinde işleyen yapısına daha yakın olduğu söylenebilir. İki sistem arasında genel bir tercih yapmak gerekirse soyut-somut şeklinde işleyen zihni yapı tercih edilebilir. Ancak kelamın her iki sisteme açık olduğunu söylemek gerekir. Kelamın hangi yapıyı tercih etmesi gerektiği, muhatap almış olduğu zihni yapıya göre şekillenir. Kelamın muhatap olduğu zihinsel yapı pozitivist bir yapıda ise ana ilke olarak somut-soyut şeklinde bir tez ortaya koyması gerekebilir. Aksine, esoterik inançların hâkim olduğu bir zihinsel yapıya karşı ise soyut-somut şeklinde işleyen tezler geliştirmek durumundadır.

Kelamın belki de en önemli vasfı insan kimliğine dair en “keskin” tanımlamayı yapmış olmasıdır. Diğer bir ifadeyle kelam ilke olarak “vaziyeti idare etme” gibi bir yolu izlememiştir. Hiçbir inançta islam’da olduğu gibi insanın kimliğine atfen “mümin-kâfir” şeklinde keskin bir ayırım yoktur. Kelamı ortaya çıkaran, kelamı kelam yapan bir bakıma bu keskin-“gerçekçi” tavrıdır.⁸⁵⁷

⁸⁵⁶ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, 173-174.

⁸⁵⁷ Rahman, *İslâm*, 120.

İman-küfür muamelat açısından fıkıhın bir meselesi olsa da, temelde kelamın bir meselesidir. Bu durum kelamı toplumsal hadiselerin merkezine taşımaktadır. Her toplumsal hadise belli ölçüde kelamla ilgilidir. İnsan kimliğinin farklı tanımlanmaları konuyu kelamın alanının dışına çıkarmaz. Ulusal ve küresel düzeyde gelişen siyasi ve sosyal olayların dayandığı zeminin kelamın kavramlarıyla ifadelendirilmeleri bunun bir göstergesidir. Ama ne yazık ki olayların dayandığı zemin kelami olmakla beraber, konu hiçbir şekilde kelami zeminde tartışılmamaktadır. Bu durum kafayı kuma sokmaktan başka bir şey değildir. Realitenin üstünün örtülmesi realiteyi ortadan kaldırmaz.

Kelamın insan kimliğine yönelik mümin-kâfir şeklindeki radikal ayrımını neye dayanarak yaptığı çok önemlidir. Her sosyolojik sistemde bir kimlik tanımı vardır. Hiçbir sosyal sistem kimlik tanımlaması yapmadan ayakta kalmaz.

Bu noktada iki ihtimal ortaya çıkmaktadır: Birincisi, kelam bu ayrımı tarihi ve konjoktürel sebepler gereği yapmıştır, dolayısıyla sürekliliği yoktur. İnsanlar farklı sosyal sistemlerde farklı kimlikleriyle yaşayabilirler. Daha ileri yorumlamayla mümin-kâfir ayrımı sosyolojik bir ayrım olarak görülüp, sosyal sistemin “içindekiler” ve “dışındakiler” şeklinde tanımlanabilir. Bu durumda İslam’ın temel amacının kurallara dayalı bir yaşam olduğu, her kurallara dayalı yaşamın İslam’ın ön gördüğü hayat olduğu ileri sürülebilir. İkincisi, kelam mümin-kâfir ayrımını vahye dayandırarak yapmış, dolayısıyla bu ayrım insanın kişiliğine dair mutlak bir ayırımdır.

Birinci görüş kabul edildiği takdirde mümin-kâfir ayrımı beşerî bir realite olarak anlaşılmış olur. İkinci görüş bu ayrımın vahye dayalı bir ayrım olduğunu gösterir. Kelamın ikinci görüşü önemsediyini belirtmemiz gerekir. Bazı âlimlerin siyasi mezhepleri dinî mezhep olarak görmeleri anlamlıdır.⁸⁵⁸

Cahiliye döneminde oldukça nitelikli bir sosyal düzen vardı. Araplar kapalı ve sert bir hayatı yaşıyor olmanın doğal sonucu olarak kendi içinde disiplinli bir hayatı yaşıyorlardı. İslam mutlak anlamda kurallara dayalı bir hayatı önermiş olsaydı, cahiliye araplarını dönüştürme gereği görmezdi. Zaten tam anlamıyla kuralsız bir toplumsal hayat mümkün değildir. Dolayısıyla kelamın mümin-kâfir ayrımı sosyolojiye dayalı değil vahye dayalı bir ayrım/adlandırma olarak görülmelidir.

⁸⁵⁸ Bkz. Bakara: 2/41; Furkân: 25/55; Maide: 5/72; Tevbe: 9/ 30; A'raf: 7/99; (Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 38)

Mümin-kafir ayrımı vahye dayalı bir ayrımıdır. Dolayısıyla bu ayrım sosyal ve siyasi içeriğiyle “ayırımcılık” anlamına gelmez. İctihadi-zannî bilgiyle “küfr” hükmü terettüb edecek şekilde bir ayrım yapılamaz. Bu ayrım had cezalarına benzetilebilir. Oldukça riskli olan hadlerin tayini bizzat vahye dayanmakta, insan sadece uygulama ile sorumlu tutulmaktadır. Dolayısıyla kelamın mümin-kâfir ayrımı ilke olarak ilâhînitelikli bir faaliyettir. İnsanlar bu ayrımı ortadan kaldıracak bir konsensûsün içine giremezler. Kelamın bu faaliyeti vahye dayalı olup Allah adına değildir. Yani kelam Allah’ın yapması gereken şeyi değil, Allah’ın emrettiği şeyi yapmış olmaktadır.

Kelamın bu ayrımı, oldukça geniş kapsamlı bir ayrımıdır. İnsanları belli ölçülere göre sınıflandırmak kültürel hayatın bir gereğidir. Sosyal ve siyasi sistemler bu ayrımları değişik ölçülere göre yapmaktadırlar.⁸⁵⁹ Sosyolojik bakışa göre her bir ayrımın oturduğu bir sosyal gerçeklik zemini vardır. Ancak hangisinin daha iyi olduğuna dair kesin bir epistemolojik standardı yoktur. Bu durumda birçok unsurun bir arada olma/tutulma zorunluluğu/zorluğu ortaya çıkmaktadır.

Kelamın yaptığı “mü’min-kâfir” ayrımı iki açıdan stratejik önem taşımaktadır. Bir, bu ayrım vahye dayandığından dolayı adil bir ayrımıdır. İki, çeşitliliğin asgarisi olan iki unsura dayanmaktadır. Yani insanlar/toplamlar en asgari seviyede “kategorize” edilmiş olmaktadır.

Kelam mümin-kâfir ayrımını yaparak insanları iki ana eksenle ele almış olmaktadır. Yakından bakıldığında bu ayrımın aklın bir gereği olduğu da görülür. Allah’a ait din tek olduğuna göre teorik olarak doğru tek olmalıdır; o doğru da İslam’dır. Yanlış olan inançlar arasında farklılıklar olsa bile, “yanlış olmaları” ortak payda olduğundan sonuçta hepsi aynı minvalde ele alınabilir. Kelamın bu ayrımı müslümanların tek millet olma gerçeğine dayanırken, aynı zamanda müslüman olmayanların da tek millet olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Daha yalın bir ifadeyle, ilkesel olarak müslümanlar doğru inanç-iman üzerinde ittifak edenler diğer inanç mensupları da yanlış inanç üzerine ittifak edenlerdir.

Kelam bu ayrım ile hem doğru olanın müdafasını yapmakta, hem de iki sosyal yapı arasında karşılıklı ilişkinin kapısını açmaktadır. Bu ayrımı derinliğine idrak etmiş

⁸⁵⁹Berdyaev, Nikolay, *İnsanın Yazgısı*, Çeviren Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2012, 72-74.

olan kişi, iki sosyal yapı arasındaki ilişkinin “eğiten” ve “eğitilen” şeklinde iki ana sosyal yapının ilişkisi olduğunu görür. Bilinçli bir müslümanın normal hayatı bile karşıt sosyal yapı için dönüştürücü ve düzeltici bir etkiye sahiptir. Bu sınıflandırma yapılmadığı takdirde, karşılıklı sosyal ilişkiler gerçek zemine oturamaz.⁸⁶⁰

İnsanlar arasındaki bu ayırım düşünce eksenslidir. Dünya görüşlerinin temel dayanakları farklı olan insanların düşünce açısından eşit kabul edilmeleri yanlış bir hareket noktasıdır. Haksız olduğu kesin olarak bilinen birine haklı olduğunu söylemek yalandan başka bir şey değildir. Kelam Allah’a ait dinin müdafasını yaptığından ilkesiz bir şekilde karşısındakine “haklı” olduğunu söyleyemez. Belki burada belirtilmesi gereken temel husus, müslüman olmak Allah’ın bir nimeti olduğu gibi, karşımızdaki insanın müslüman olmasına katkı sağlamak da Allah’ın bir lütfüdür. Meseleye bu minvalde bakıldığında, müslüman ile kâfir arasındaki ilişki sadece insani bir ilişki olmaktan çıkar. Daveti yapan Allah için yaptığı gibi, daveti alıp kabul eden de Allah için almış olur.

Batıl ehlinden olanların kavramsal düşünce şekilleri farklı olduğundan zaman zaman kendi aralarında ciddi mücadelelerin ortaya çıkması mukadderdir. Bu durumda sınırları zorlayan nizaların olması bile, anlayışla karşılanabilir. Çünkü insanın sahip olduğu kavramsal yapıyı dönüştürmek kolay değildir. Peygamberimizin yirmi üç yıllık davet süreci bir bakıma “düşünce eğitime” yönelik kavramsal değişim sürecidir. Bilindiği üzere Kur’an Arapça olarak nazil olmuş; kelime ve kavramları dönüşüme uğratarak İslam mesajını ulaştırmıştır. Kur’an toplu olarak nazil olmuş olsaydı, kavramsal değişimi tamamen kavramak zor olurdu. Örnek olarak arapların anladığı “ilâh” kavramından Kur’an’ın anlattığı İlâh kavramına geçiş yapmak için zamana ve Kur’an’ın diğer vahiy düşturlarına ihtiyaç vardı.

Kur’an’ı sadece cahiliye arapçasının dil imkânlarıyla anlamaya çalışmak problemlere yol açabilir. Bundan dolayı Kur’an’ın dilde yapmış olduğu dönüşümü göz önünde bulundurmak gerekir. Benzer durumlar kısmen yeni müslüman olmuş milletler için de geçerlidir. Dinin ana unsurlarını ifade eden kelime ve kavramlar değişime ve

⁸⁶⁰ Bkz. Al-i İmrân: 3/110; Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle değiştirsın; buna gücü yetmezse diliyle onun kötülüğünü söylesin; buna da gücü yetmezse kalbiyle ona buğzetsin. Bu ise imanın en zayıf derecesidir" (Müslim, İman, 78; Tirmizî Fiten. 11

dönüşüme uğratılmadan İslam davetini anlatmak mümkün değildir. Kelimeler için geçerli olan husus sosyal davranışlar için de geçerlidir.

Toplumda meleke haline gelmiş davranışların ifade ettiği anlamların da dönüşüme uğraması gerekir. Bu yapılamadığı takdirde İslam davetine kapı açılmaz. Dildeki kavramsal değişim uzun vadede geçerli bir yol iken, davranışlarla etki daha etkili ve kısa vadede geçerlidir. Sahabilerin dinde hüccet oluşları bu noktadan kaynaklanmaktadır. Çünkü sahabiler hem dildeki kavramsal değişime hem de davranışlara dayalı değişime şahit olmuşlardır. Aynı Kur'an mevcut olsa bile, kavramsal ve davranışsal değişimi bizzat yaşama imkânına sahip olmadığımızdan sahabilerin tecrübesini aynen yaşamak mümkün değildir.

Sahabiler örneğinde insan zihnine özel anlamda bizzat Allah'ın iradesinin müdahalesi söz konusudur.⁸⁶¹ Yani insan zihninin çalışma sistemine nasıl müdahale edilirse en iyi sonuç alınabilir şeklinde bir soru sorulursa, bunun cevabı vahiy olacaktır.

Kur'an ayetlerinin nazil oluş sırasına göre düzenlenmemiş olması oldukça anlamlıdır. Bu bize cahiliye Araplarının hangi zihni çerçevede bulunduklarını ima etmektedir. Hangi zihinsel yapıya nereden dönüşüme başlamak gerekir sorusunun cevabı kolay değildir. Hangi ayetin nazil olacağını peygamberimizin bile bilmemesi bunun zorluğunu hatta imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Vahiy sahabilerin şahsında insan zihnine en uygun zamanda ve en uygun biçimde müdahalede bulunmuştur. Bunun anlamı İslam en iyi bu zihin tarafından idrak edilmiştir demektir. Dolayısıyla İslam'ı sahabeden daha iyi temsil etmek imkânsız olmaktadır.⁸⁶²

Kelam muhatap olduğu zihniyete karşı tezlerini geliştirirken genel bir İslam algısı oluşturma sorumluluğuyla karşı karşıyadır. Özel manada onbeş asırlık süreç, genel manada insanlık tarihiyle ilgili süreç hakkında sistemli bir anlayış ortaya koyabilmelidir. Bu konu kelamın en zor fakat üstesinden gelmesi gereken bir meseledir. İdealizm ile ayakları yere basan rasyonel durum arasında insana uygun dengeli bir yol oluşturmalıdır. Bu noktada Asr-ı Saadet dönemi hareket noktası olarak kabul edilmelidir. Bu dönem her bakımdan orijinal bir dönemdir. Peygamberin bizzat tasarrufunda oluşan bir dönem olması, ayrıca inanç etrafında oluşmuş bir "millet"

⁸⁶¹ Ahmed Ürkmez, *Ahlâk Ekseninde Hadis*, 1. Baskı, TDVY, Ankara 2011, 84

⁸⁶² Bkz. et-Tevbe: 9/100

özelliği göstermesi bütün insanlık için kucaklayıcı olma özelliği kazandırmaktadır. İslam'ın fikri ve sosyal alt yapısını bu dönem oluşturmaktadır. Bu dönemi anlamaktan ve tahlil etmekten yoksun bir zihin İslam'a nüfuz edemez.⁸⁶³

Vahiyler sadece bilgi vermez, aynı zamanda zihinsel dönüşümü de oluştururlar; diğer bir ifadeyle vahiyle beraber insanın fitri tabiatıda insanlığa gönderilmektedir denebilir. Vahiy hem bilgi kirliliğini ortadan kaldırmakta, hem de zihnin yapısal sorunlarını çözüp aslına irca etmektedir. Minhac amaçta değil, araçta farklılığa işaret etmektedir.⁸⁶⁴ Peygamberler insanlığa “bilgi” ile beraber “zihniyet/asla dönüş düşünme tarzı” da getirmiştir.⁸⁶⁵ T. J. De Boer'in, müslümanlara bir din verilmiş olmasına karşın “sistem”in verilmiş olmadığını söylemesi konumuz açısından oldukça önemlidir.⁸⁶⁶

Kelam temelde insanlara İslam davetini ulaştırmayı gaye edinir. Bu anlamda muhatapları hep “dışarıdakilerdir”. Dışarıdakiler ifadesini iki anlamda anlamak gerekir. Burada dışarıdakiler ifadesini genel manada İslam'ın dışında olanlar ve özel manada Ehl-i Sünnetin dışında kalanlar şeklinde ikiye ayırabiliriz. Kelam, müslüman olmanın kriterlerini oldukça geniş çerçevede tutmuştur. Dolayısıyla kelamın her iki kesime karşı tezleri vardır. Kelam bir taraftan insanlara İslam davetini ulaştırmaya çalışırken, diğer yandan akideyi korumaya çalışır.

Orta çağda hristiyan âleminde teoloji bilimler hiyerarşisinin en üstünde kabul ediliyordu.⁸⁶⁷ Aynı dönemde müslüman âleminde de vahiy temeline dayalı ilim hiyerarşinin en üstünde kabul ediliyordu. Dolayısıyla bu dönemde mücadele teoloji ile kelam arasında söz konusuydu. Günümüzde birçok bilim disiplini ortaya çıkmış ve hiyerarşik yapı değişmiştir. Hem kelam hem teoloji hiyerarşideki yerlerini kaybetmişlerdir. İslam ile hristiyanlık arasında bu konuda formel olarak benzer problem söz konusudur. Günümüzde mücadele kelam ile bilim ve aynı şekilde teoloji ile bilim arasında sürmektedir. En azından günümüzün zihin yapısı bu minvalde şekillenmiştir. Kelamın bugünkü hiyerarşik yapısıyla işlevini yerine getirmesi zordur. İlk önce hiyerarşik yerini epistemolojik olarak tartışmaya açması gerekmektedir. “Külli ilim” tabirinden ne/neyi anlamak gerektiği önemlidir. Külli ilim bütün beşerî ilimlere nazaran

⁸⁶³ Bkz. en-Nisâ: 4/65; el-Ahzâb: 33/36;

⁸⁶⁴ Bkz. el-Mâide 5 /48

⁸⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 1698

⁸⁶⁶ Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 63

⁸⁶⁷ Seyfi Kenan, “üniversite”, TDV, *İslam Ansiklopedisi*, c. 42, İstanbul 2012.

bir adlandırma mıdır, yoksa “günümüzdeki” anlamıyla sadece “İslam/İslamî ilimlere” nazaran bir adlandırma mıdır? Gazâlî’nin bu ifadeyi bütün beşerî ilimlere teşmilten kullandığı anlaşılmaktadır.⁸⁶⁸

Sosyal bilimler ve din bilimlerinin her biri epistemolojik arka planlarına göre farklı zihniyet yapıları üretmektedir. Her bir zihni yapı farklı bir kelami tezin gelişimini gerekli kılmaktadır. Teolojik ve felsefî zihniyet kısmen standard bir zihniyet iken bilimsel zihniyet böyle değildir.

Son olarak kelam vahiy, akıl ve duyu organlarını bilgi kaynağı olarak gördüğünden dolayı bu bilgi kaynaklarından birini bilgi kaynağı olarak gören bütün disiplinlerle ilişki içinde olmaktadır. Şöyle ki vahiy bilgi kaynağı sayesinde diğer İslam ilimleriyle, akıl vasıtasıyla felsefî ilimlerle, duyum ve deney aracılığıyla da fen ve sosyal bilimlerle ilişkiye girmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla kelam oldukça geniş epistemolojik bir temele dayanmaktadır. Kelam bu yapısıyla kelam, felsefe ve bilim arasında uyumu sağlama potansiyeline sahiptir.

3.3. DÜŞÜNCEDE ÖZGÜNLÜK

3.3.1. Kelamî Düşüncenin Özgünlüğü

İnsan fıtratı gereği nazarın türevleri tümevarım, tüm dengelim ve analogi metotlarını kullanarak düşünür.⁸⁶⁹ Genel ilke olarak, geçmiş “tüm dengelim”le, gelecek “tümevarım”la, şu an ise “analogi” ile düşünülür.⁸⁷⁰ Objektif bir tasavvur için üçünün beraber kullanılması gerekir Kelâm ilminin amacı, evren ve yaratılmışlardan “delil” çıkarmaktır.⁸⁷¹ İnsan bazı sebeplere bağlı olarak bunlardan birini öne çıkarabileceği gibi, her üçünü beraber ölçülü olarak da kullanabilir.

Bu metotlardan biri öne çıkarılıp diğer ikisi bertaraf edilirse “ideolojik” düşünme tarzına kapı açılır. Çünkü düşünceye konu olan realite tek bir metoda dayandırılmaz. En uygun olanı her birini ölçülü bir şekilde kullanmaktır.

⁸⁶⁸ İmam Gazâlî, *İhyâ*, I, 86-89.

⁸⁶⁹ Bkz. Fussilet 41/53; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 79; el-Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd*, 25-26; Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 65.

⁸⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 566-567.

⁸⁷¹ İ. Hakkı İzmirli, *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*, Haz. Refik Ergin, Ötüken Yay. İstanbul Ocak 2014, 51

Bütün çabaya rağmen bu üç unsur arasında arzu edilen denge kurulamayabilir. Ancak prensip olarak bu metot kabul edildiğinde, doğruya en yakın olan metot kullanılmış olur. Her üçü kendi bağlamında kullanılacağından indirgemeciliğin sakıncaları belli ölçüde bertaraf edilebilir. İslam düşüncesinde indirgeme-sadeleştirme te'vil çerçevesinde yapılabilir. Epistemolojik açıdan sosyal bilim olmanın ötesine taşan “din bilimleri” alanı indirgemeciliğe örnek olarak verilebilir.⁸⁷²

Felsefi sisteme dayalı düşünce sistematik olup, kendi içerisinde bütünlük taşımaktadır. Bu bir açıdan tabii bir durum olarak görülebilir. Çünkü düşüncenin bir zemine oturması gerekmektedir. “Yol” olmadan yürümekten söz edilemeyeceği gibi, “zemin” olmadan da düşünme fiilinden söz edilemez.

Aynı şekilde, “yol” metaforu içerisinde amaç da mündemiçtir. Yani bir yerde yol varsa mutlaka bu yolun gittiği bir yer de olmalıdır. Bu açıdan amaçtan tecrid edilmiş bir düşünceden bahsedilemez. Buradaki amaçlılık her zaman geleceğe yönelik bir anlam ifade etmeyebilir. Önemli olan düşünceyi harekete geçirici nitelikte olmasıdır. Bu açıdan insanın geçmişe yönelerek bir konuyu düşünmesi de bu amacın kapsamına girer.

Tümevarım, tümdengelim ve analogi olarak genelleştirilen düşünme metotları insanda fitri olarak vardır. Fitri olan hem ilâhî hem de tabîî bir özellik olarak adlandırılabilir. Müslüman bakış açısıyla fitri olan ilâhî olandır. Çünkü bu özelliğini elde etmesinde iradi bir katkısı yoktur. Müslüman olmayan bakış açısına göre ise fitri durum tabii bir durum olup insan olmakla içkindir. Bu durumda insandaki bu özelliğin fitri özellik olarak adlandırılmasına bile gerek yoktur; hatta bir anlamda yanlış bir adlandırmadır da.

İnsandaki düşünme becerisi ilâhî bir özellik olarak görüldüğünde, düşüncenin sonuçları “ilâhî” nitelik arzeder.⁸⁷³ Allah’ın insanı serbest bırakan iradesinin taalluku olan fiilleri Mutezile “insanî” olarak vasıflandırırken, Ehl-i Sünnet “ilâhî” olarak vasıflandırmaktadır. İlâhi nitelik arzetmesi bütün beşerî düşüncelerin pozitif nitelik taşıdığı anlamına gelmez. Düşüncenin olumsuz sonuçlarının bile ilâhî meşietin alanına girdiği anlamına gelir. Yani insan fitri düşünme özelliğini yanlış kullandığında da

⁸⁷² Waardenburg, *İslâm ve Din Bilimleri*, 72-74.

⁸⁷³ Muhammed Ammara, *Mutezile Ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*(Trc. Vahdettin İnce), Ekin Yay. İstanbul Haziran, 1998, 128; Şerafeddin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, 1. Baskı, T.D.V.Y. Ankara Temmuz 1997, T.D.V.Y. Ankara 1997, 182-183.

ortaya çıkan sonuç ilâhî iradenin dışında mutlak özgün bir anlama sahip değildir. İnsanın bu eylemi sünnetullah çerçevesinde ilâhî iradeye tabi olmaktadır. Bu durumda, müslüman olsun olmasın, bütün insanların fiilleri sünnetullah çerçevesinde bir kurala bağlıdır. “Küfrün” de kendi sistematiği içinde epistemolojik açıdan bir “düzeni” vardır.

874

Düşüncede “beşerîleşme” ve “ilâhîleşme” süreci temelde epistemolojik bir sapmayı ifade etmektedir. Ancak mesele lafız düzeyinde tutulup ontolojik ayrışmaya şamil kılınmaz ise söz konusu problem önemli ölçüde kontrol altında tutulabilir.⁸⁷⁵

Düşüncenin sağlıklı işlemesi vahye dayalı olarak şehadet âlemi ile gayb âlemi arasında var olan vahyi ilişkinin kurulmasına bağlıdır. Bu zihni faaliyet sürekli yörünge değiştirerek farklı alanlarda devam eder. Burada önemli olan her iki âlemin bağlantısının sağlanmasıdır. Bu, düşüncede denge/“istikamet” durumunu ifade eder. Monist bir metotla birini diğerine kalbetmek düşüncede saptmaya yol açar. Materyalizmle spritualizmin çıkışı muhtemelen bu noktadan kaynaklanmaktadır.

Gaybî şehadet âleminin içine kalbetmek tam bir beşerîleşme iken, tersi ilâhîlik olarak adlandırılrsa bile aslında o da örtülü bir beşerîleşmeyi ifade eder. Çünkü bu durumda beşerî telakkiye dini telakkinin giydirilmesi söz konusudur.⁸⁷⁶ Konuyu açıklama açısından bir örnek vermek gerekirse şu söylenebilir:

Şeytan Allah’ın yarattığı bir varlık olmakla beraber Kur’an şeytanın insan için zararlı bir varlık olduğunu beyan etmektedir. Zihin bu olguyu düşünce sahasına aldığı anda ilâhî meşiet ile Şeytanın ontik varlığı arasında bir ilişki geliştirip denge kurmakla yükümlü kalır. Konu düşüncenin sınırlarında kaldığı sürece bilimsel düşüncenin alanında kalır ve bu problem çözülemez. Ancak konu bilimsel alanın ötesine geçirilip imanın alanına dâhil edilebilirse belli ölçüde çözüme kavuşturulabilir.

İki zıt şeyin bir arada olması ilmen tasavvur edilemez.⁸⁷⁷ Ancak Allah’ın kudret sıfatının taalluku her şeye/“gayr-i aklî” şâmil olduğundan konu bu çerçevede idrak edilebilir! Gerçekten Şeytan felsefî düşüncede olabildiğince problemli bir konudur. Burada “akıl” varlığın yasasını ifade edecek anlamda kullanılmamaktadır. Akılla

⁸⁷⁴ Bkz. Yûnus, 10/108; er-Ra’d: 13/33; el-Furkân, 25/31; el-Enfâl, 8/42

⁸⁷⁵ Gazali, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 67-68)

⁸⁷⁶ İmam Mâtûridî, *Kitabu’t Tevhid*, 39-40.

⁸⁷⁷ Curcanî, Ta’rîfât, 142.

evrenin “kavranması”nı evrenin aklî olarak var olduğu şeklinde anlamamak gerekir. Dünyanın düzeni alternatifsiz mutlak düzen olarak anlaşılırsa ahiret hayatını algılamak imkânsızlaşır. Dolayısıyla evrenin düzenini “yaratılmış/takdir edilmiş” düzen olarak anlamak gerekir. Kur’ân insanın ve evrenin yaratılışını aşamalı olarak sunmaktadır. Bu, Allah’ın her aşamada varlık üzerinde iradî olarak fiiliyatta olduğuna işaret etmektedir.
878

Vahiyle “sabit” olan müşkil durumları yine vahyin imkânlarıyla çözmek gerekir.⁸⁷⁹ Vahyin verilerini sadece şehadet âleminin dili olan bilimsel dille çözmeye çalışmak epistemolojik açıdan tutarsızlık oluşturur. Çünkü vahyin verileri olmadan zihin kısmen tanrı fikrine sahip olabilse bile kesinlikle Şeytan hakkında bir kanaat geliştiremez. Dolayısıyla bilimsel düşünce kendine ait olmayan bir konuyu kendi alanına çekmekle kendine yanlış hareket noktası seçmiş olur. Burada bilimsel düşüncenin yapabileceği en üst derecedeki davranışı, şehadet âlemini yakından tetkik edip bağımsız bir alan olmadığını anlamaktır. Bu aşamaya gelmiş bilimsel düşünce kendisinden beklenen amacı gerçekleştirmiş sayılır.

Bilimsel düşüncenin bu aşaması önemli bir kavşak noktasıdır. Şehadet âlemini tedkik eden bu düşünce bir adım atabildiğinde gayb âlemine, dolayısıyla imanın alanına geçebilir. Aksi durumda kendi içine katlanarak katılığını pekiştirir. Pozitivist bilimsel düşünce bu duruma bir örnek olarak gösterilebilir. Bilimsel dil şehadet âlemini tedkik ettiğinde “âlem budur” veya “âlem bu değildir” şeklinde iki sonuca varabilir. Pozitivist düşünce ilk önermeyi hareket noktası olarak seçmektedir.⁸⁸⁰

Sadece şehadet âlemine dayalı bilimsel teori, kendi içine kapalı görece bir düzen fikrini oluşturabilir. Bu düzen anlayışı bilimsel açıdan oldukça tutarlı, ancak o ölçüde de yanlış ve katıdır. Çünkü geliştirdiği düzen telakkisi ontolojik vukufiyetine dayanmamakta, bizzat kendisinin ikame ettiği dilsel ve mantıksal yapıya dayanmaktadır. Yani varlığı ve kozmolojiyi olduğu gibi değil, geliştirdiği “dil” ve mantığa göre algılamaktadır.

⁸⁷⁸ Bkz. Hûd 11/7; Enbiyâ 21/30; Lokman 31/10-11; Mülk 67/3; İbrâhim 14/32-33; Bakara 2/29; Rahmân 55/5; Hacc 22/65.

⁸⁷⁹ Bkz. Âl-i İmrân: 3/7

⁸⁸⁰ Harputî, Kelâm Tarihi, 120; Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 306.

Evrenin matematiksel dille işlediği teorisi, üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu teori ontolojik dayanağı olan bir teori midir, yoksa ihdas edilen bir teori midir? Bize göre beşerî/bilimsel düzen telakkisini “sünnetullah” çerçevesinde ilâhîdüzen ile eşdeğer/özdeş görmek tam bir beşerîleşmedir.⁸⁸¹

İlahi hikmet açısından mutlak manada kaos söz konusu değildir.⁸⁸² Ancak bazı durumlar insana kaos gibi gelebilir; buradaki “kaos” insan tarafından gözlemlenen olayın değil, bizzat insanın kendisinden kaynaklanan bir eksikliğin sonucudur. Örnek olarak, kıyametin olma biçimi bazı insanlarda kaos olarak algılansa da, müslüman zihin için kaos durumu ifade etmez.⁸⁸³

Düşünce atomize edildiğinde iki unsur arasındaki ilişkiye dayanır. Düşünce mantık diliyle sadece tasavvur değil, aynı zamanda bir hüküm ifade eder.⁸⁸⁴ Yani insan tasarladığı veya gözlemlediği iki şey arasında aynı anda sadece bir ilişki kurabilir. Bu ilişkiden bir bilgi teşekkül eder. İnsan bu bilgiyle yeni bilgilere adım atar. Aynı konuda birini öne çıkarması sonucu farklı bakış açıları ortaya çıkar. Dolayısıyla bu farklılıkların meşruiyetini neye dayandırmak gerekir sorusu önem kazanmaktadır.⁸⁸⁵

Muhtemelen bu konuda kesin bir metot hiçbir zaman ortaya konulamayacaktır. Çünkü mantıksal açıdan kabaca üç tür düşünme tarzından(tümevarım-tümdengelim-analoji) hangisinin daha geçerli/meşru olduğu temellendirilemez. Geriye bir yol kalmaktadır. İnsanın sahip olduğu fitri özelliğini hareket noktası kabul edip, bütün ferdi telakkilerini “geçerli” kabul etmekten başka bir yol kalmamaktadır.

İslam düşünce tarihinde marjinal bir görüş olarak olsa da her insana vahiy gelebileceğinin savunulması⁸⁸⁶ burada tartışılan konuya ışık tutması açısından önemlidir. Aslında bu görüş modern hümanist anlayışı andırmaktadır. Herkesin vahiy alabileceğini savunan görüş, gerçeklik yönü bir tarafa ilâhî anlamda mutlak eşitliğin önünü açmaktadır. Her insan vahiy alabiliyorsa, doğal olarak her insanın bütün ferdi tasarrufları meşruiyet zeminine oturmuş demektir.

⁸⁸¹ en-Nahl: 16/20-21; Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, 203-204; Rahman, *İslâm*, 169

⁸⁸² Bkz. Er-Ra'd: 13/8, 11; el-Enbiya, 21/34, 35; Yasin, 36/40

⁸⁸³ Bkz. el-Hicr: 15/85; el-Hac, 22/7; Muhammed, 47/18; Lokman: 31/34; el-A'raf: 7/187; ez-Zümer: 39/68; el-Mürselat, 77/11; el-Furkan, 25/25

⁸⁸⁴ İmam Gazali, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 115

⁸⁸⁵ İmam Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 106

⁸⁸⁶ Ömer Aydın, *İslam İnanç Esasları*, 2. Baskı, İşaret Yay. İstanbul 2013, 122

İn'ikası edilleye⁸⁸⁷ dayalı düşünce biçimi “yol” ile “hedefi” aynileştirmektedir denebilir. İn'ikası edile belli amaca gitmenin kendine mahsus tek yolu olduğunu savunduğundan yanlış yola sapmış olmayı amaçtan sapma olarak görmekte ki kendi içinde oldukça tutarlıdır. Kelami ifadeyle burada mesail ile vesail adeta iç içe geçmiş olmaktadır.

İn'ikası edile tarzından vazgeçilmesi yol ile amacı içkin olmaktan çıkarmış, her ikisini birbirinden ayırmıştır. İn'ikası edileden vaz geçilmesi teorik düşünme biçiminin önünü açmıştır denebilir. Kelamın felsefi kelam haline gelmesinde muhtemelen bu çok etkili olmuştur. O güne kadar özel nitelikte olan kelam düşüncesi teorikleşme/felsefileşme eğilimine girmiştir.⁸⁸⁸ Burada kelâmın felsefileşmesinin iyi ya da kötü-taraflarının olduğu söz konusu edilmemektedir. Düşünme sistemine dair bir yaklaşım dile getirilmeye çalışılmaktadır. Konuya “Gazali felsefi mantığı meşrulaştırmıştır” penceresinden bakılabileceği gibi, “Gazali fitrî olarak insana ait olan düşünme özelliğini felsefecilerin inhisarından kurtarmıştır” şeklinde de ele alınabilir. Gazali'nin mantık hakkındaki görüşü, ikinci yaklaşımı haklı çıkarmaktadır denebilir.⁸⁸⁹

Kelam düşüncesinin teorikleşmesinin bazı olumlu tarafları olduğu gibi bazı sakıncaları da beraberinde getirmiştir. Olumlu tarafı felsefi düşünceyi himayesine alıp merkezi alandan çıkarmış ve kendisini merkeze yerleştirmiştir. Bu, prensip olarak kelamın hayat realitesini doğrudan yönlendirmesi sonucunu doğurmuştur. Ancak kelam için avantajlı olan bu durum bazen tersine dönmüştür. Felsefi bilgi kelamla iç içe geliştiğinden ve belli ölçüde de “aynileştiğinden” felsefi düşünce kolay bir şekilde kelamın zeminine yerleşme eğilimine girmiştir. Bir anlamda “kelami felsefe” döneminden “felsefi kelam” sürecine geçilmiştir.⁸⁹⁰

Kelâmın geçirmiş olduğu aşamalardaki değişim vesâil ağırlıklıdır. Sadece bu yöndeki değişiklikleri öne çıkararak kesin adlandırmaya gitmemek gerekir. Vesâildeki tüm değişimlere rağmen kelâm, İslam'ı itikadî seviyede savunan bir ilim(el-ilm) olarak varlığını sürdürmektedir. Kelâmın düşünce dünyasının merkezinde olup-olmaması ayrı bir konu olup, sadece kelâmı ilgili değildir. Kelam ilminin oturduğu zemin iyi

⁸⁸⁷ Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 156.

⁸⁸⁸ İzmirli, *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*, 32.

⁸⁸⁹ İmam Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 11.

⁸⁹⁰ Şerafeddin Gölçük, *Kelâm Tarihi*, (4. Baskı), Kitap Dünyası Yay., İstanbul Ekim 2000, 163-164

anlaşıldığında özgün düşünce üretip üretemeyeceği ortaya konulabilir. Kelam İslam kanununa göre ilmi değerlendirmeler yapar; dolayısıyla prensip olarak özel nitelikli bir düşünce şeklidir. “İslam kanunu” prensibi kelam için sınırlayıcı değil, disipline edici bir kayıttır. Öncelikle İslam’ın bilinmesini/tanınmasını gerektirdiğinden mutlak anlamda beşerî nitelik taşımaz. Yani İslam’ı tanımayan bir kişinin kelam düşüncesine sahip olması düşünülemez. Buradan hareketle kelam düşüncesinin bariz vasıflarından biri müslüman bir zihnin ortaya koyduğu düşünce olmasıdır. Kelâm el-ilm olarak anlaşılamadığında sadece münakaşaya dayalı “diyalektik-cedelî” metot olarak algılanabilir. Kelâmın ilk dönemlerinde meşrûiyetine dair tartışmalar içerikle ilgili değil, vesâil çerçevesinde kavramsal seviyedeki tartışmalardır.⁸⁹¹ Ehl-i Sünnet teşekkül etmiş bir düşünce olmaktan daha çok, var olan düşüncenin teşekkül etmiş kavramsal yapısıdır.⁸⁹²

Kelami düşünce ile müslüman olmak arasında doğrudan ilişkinin kurulması bütün kelami tezlerin doğru ve aynı derecede geçerli olduğu anlamına gelmez. Yanlış olsa bile müslüman bir zihnin “yanılgısı” olarak anlamak gerekir. Bid’at ehl-i hak ve hakikate sahip olmayanlar değil, hak ve hakikatten “uzak” düşenlerdir. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet ana çizginin dışında kalan kelami düşünceleri bid’at olarak vasıflandırmış; İslam’ın uzağına düşmüş olarak görse bile İslam’ın dışında görmemiştir.⁸⁹³

Ehl-i Sünnetin bu adlandırması oldukça önemlidir; zira hem ana esas yolun meşruiyetini pekiştirmiş hem de bid’î anlayışların zamanla ana daireye katılmalarına imkân sağlamıştır. Hiçbir bid’î görüş Ehl-i Sünnetin kendisine karşı takındığı hoş görülme tavrı Ehl-i Sünnete karşı göstermemiştir. Ehl-i Sünnetin bu tavrı kuralsızlığından değil, tam tersi ilkeselliğindendir.

⁸⁹¹ eş- Şaî, *Kelama Giriş*, 24.

⁸⁹² Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay. İstanbul Haziran, 1996, 38-39.

⁸⁹³ Harputî, *Kelam Tarihi*, 80-81; Ömer Nasuhi Bilmen, *İman Hakikatleri*, 19; Ehl-i Sünnet, İslâm’ı diliyle ikrar kalbiyle tasdik edeni müslüman olarak görmektedir. Bu çerçevede prensip olarak bütün ehl-i bid’ât müslüman dairesine girer. Ancak ahabın cemaatine uymayı prensip kabul eden Ehl-i Sünnet bu cemaatten uzaklaşmayı ifade eden ehl-i bid’ât-ehl-i ehvâ adlandırmasını da yapmıştır.(Şehristanî, *Milel ve Nihal*, 235-236) Bu çerçevede Ehl-i sünnetle ehl-i bidât arasındaki farklar ortaya konmuştur.(Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, 95)Ehl-i bid’ât hükmü, şahıslardan ziyade müesseleşme eğilimine girmiş inançları kapsamaktadır.(Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye’nin İslâm Mezheplerine Bakışı*, 1. Basım, Salkımsöğüt Yay. Erzurum, 179.

Ehl-i Sünnetin bu yaklaşım biçimi fırka-i naciye ile ilgili iki farklı anlamdaki hadisi bir araya getirmiştir.⁸⁹⁴ İslam düşünce geleneğinde mülhid olarak adlandırılan görüşler İslam'ın dışında fakat kelami sahanın içinde kabul edilmiştir. Kelam bu tarz inançları tartışma konusu yapmış; ama sadece Ehl-i Sünnetin meşru olduğu görüşünü savunmutur.

İslam'ın inzal edilmesinin maksatlarından biri insanı mekarim-i ahlak seviyesine ulaştırmaktır.⁸⁹⁵ İslam olmadan insanın mekarim-i ahlak seviyesine ulaşması mümkün değildir. Bu açıdan bu dört unsur insan ve toplum için “zaruriyyat” hükmündedir denebilir. Bu dört unsurun birinden mahrum olan o ölçüde “eksiklikle” maluldur. İnsanın kendini gerçekleştirmesi, bütün potansiyelini ortaya koyabilmesi bunlara bağlıdır.

İslam düşünce tarihinde Kur'an ve Sünnet ortak bilgi kaynaklarıdır.⁸⁹⁶ Sünnet'in idrak biçimiyle ilgili bazı farklı değerlendirmeler olsa da prensip olarak bütün mezhepler Sünnet'i de bilgi kaynağı olarak kabul ederler. Sünnet'le ilgili tartışmaların çoğu bizzat Sünnet'in kendisiyle ilgili değil, nakledilme biçimiyle ilgilidir. Sünnet'i bilgi kaynağı olarak görmeyen görüşler etrafta yankılansa da geniş kitleler üzerinde makes bulmamış ve marjinal olarak kalmıştır.⁸⁹⁷

Debusî'nin ifade ettiği bu dört unsur birbiriyle ilişkilidir. Biri olmadan diğeri eksik kalır. Dolayısıyla bu kaynakları birbirinden ayırarak başka bilgi kaynaklarıyla kıyaslamak doğru değildir. Örnek olarak, bilgi kaynağı olması açısından hristiyanlık veya hahudilikteki nübüvvet anlayışıyla İslam'daki nübüvvet anlayışı, bugünkü “bilinenler” çerçevesinde Hz. İsa'nın havarileriyle sahabiler, konsiller ile İslam'daki icmâ arasında doğrudan bir benzerlik kurmak yanlıştır.

Lakin İslam ile diğer inançlar arasında ortak tek bilgi kaynağı “kıyas” anlamında akıldır denebilir. Bunun dışında ortak bilgi kaynağından bahsedilemez. İslam düşüncesinde kıyas anlamındaki akıl vahiyden bağımsız bir bilgi kaynağı olmadığından bu ortaklık formel düzeyde kalmaktadır. Yine de formel düzeyde bir benzerlik kurmak

⁸⁹⁴ Tirmizi, İman, 18; Ebu Davud, Sünnet, 1; Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, 20-28)

⁸⁹⁵ el-İsrâ: 17/23-38; Resulullah (s.a.s.): "Müminlerin iman açısından en mükemmel olanı, ahlâkı en iyi olanıdır." (Buhârî, Edeb, 39)

⁸⁹⁶ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 77-78; eş- Şafî, *Kelama Giriş*, 61-65

⁸⁹⁷ eş- Şafî, *Kelama Giriş*, 108

gerekirse nübüvvet, vahiy ve Sünnet İslam’a özgü bilgi kaynakları iken, belli ölçüde “icmâ” ve “kıyas” ortak bilgi üretme kaynağı olarak görülebilir. İslam/kelâm düşünce müktesebatını sadece akıl(icmâ-kıyas) çerçevesinde ele almak bu müktesebatı sosyal bilimlerin uhdesine/insiyatifine sokar. Dolayısıyla müslüman olmayan bilginlerin kelâm üzerine yaptığı çalışmalar sosyolojik kriterlerin ötesine geçemez. Bu metot tarzı mezhep/fırka teşekkülünü tamamen beşerî bir fenomen olarak görmek durumundadır kanaatindeyiz.

Kelam inanç konularında sadece mütevatir haberleri delil olarak kabul etmektedir. Kelamın sahip olduğu bu imkân diğer dinler için söz konusu değildir. Zira ne Hristiyanlıkta ne de Yahudilikte mütevatir derecesinde sağlam bilgi kaynağı mevcuttur. Hristiyanlık incillerin tedvinini “ilham” ile açıklamaktadır,⁸⁹⁸ oysa kelam ilmi ilhamı inanç konularında ortak bilgi kaynağı olarak görmemektedir. Aynı şekilde Tevrat’ın nakli ile ilgili sağlam bir cerh ve tadil sistemi de bulunmamaktadır.

Kur’an ise vahye dayanan tek ilâhî kitaptır. Kur’an’ın lafız ve ibaresiyle ilgili tartışmalar kalıcı “sorunlar” üretmez. Çünkü İslam düşünce geleneğinde Kitap ve Sünnet’e nazaran kıyasa dayanan bilgi zanni bilgi olarak kabul edilmektedir. Kelamın bu bakış tarzı Hristiyanlık ve yahudiliğe teşmil edildiğinde bu iki dinin teolojileri “zanni bilgi” hükmündedir. Çünkü Tevrat ve İncil’in naklinde sorunlar bulunmakta, hele hele bizdeki şekliyle Sünnet onlarda yer almamaktadır. Bundan dolayı onların dinî asılları ve teolojileri zannî bilgidен öteye geçememektedir. Oysaki kelam zanni bilgiyi inanç alanında geçerli kabul etmediğinden ortak zeminde bir kelam veya teolojinin teşekkülü imkansız olup kelamın bilgi anlayışı buna engeldir. Zaten epistemolojik olarak da bu mümkün değildir.

Kelamın gayesi gereği diğer inançlarla ilişki içinde olması gerekir. Bu ilişki pedagojik seviyede ilzami/iltizami⁸⁹⁹ bir ilişki olup bilgi kaynaklarının aynileşmesine dayalı eklektik bir ilişki değildir. Kelamın abbasiler döneminde felsefe ile olan ilişkisi Hristiyanlıkla ve Yahudilikle ilişkisine teşmil edilemez. Yani kelamın felsefî bilgi sistemiyle olduğu gibi bu iki teolojiyle benzer ilişkiye girebileceği ileri sürülemez.

⁸⁹⁸ Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 242

⁸⁹⁹ Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 152.

Kelamın felsefi bilgi ile ilişkisi akıl ortak paydasında geliştirilmiştir. Felsefe akli bilgiyi bilgi sisteminin merkezine alırken kelam prensip olarak vahyi bilgi sisteminin merkezine almıştır. Dolayısıyla kelamla felsefenin epistemolojik ilişkisi akli ve nakli olandan hangisinin merkeze alınması gerektiğine dair tartışmadır. Ancak dinler arasında bu tarz bir ilişki söz konusu olamaz.

Hiçbir din kendini bilgi sisteminin merkezine almadan sosyoloji seviyesinde geçerliliğini sağlayamaz. Kelami bilgi ile felsefi bilginin rasyonel ilişkisi benzetme yoluyla İslam'daki beşerî ve ilâhî alanın tartışılmasına benzetilebilir. Biri diğerini kısmen etkisizleştirse bile yok etmez; edemez. Ancak epistemolojik açıdan eklektik bir kelam/teoloji imkânsızdır. Kelam geleneksel sistemini koruyarak gayesini gerçekleştirebilir. Aksi takdirde ilişkiye girdiği inançlarla aynileşir ve amacına ulaşamaz.

Kelami bilgi müslüman toplumun karakteristik yapısını ve kimliğini yansıtır. Kelami bilgi ile ait olduğu toplumun sosyal yapısı arasında doğrudan ilişki vardır. Kelami bilgi tarihte medrese ve siyasetin ortak faaliyeti sonucu teşekkül ettiğinden gerçekçi bir karaktere sahiptir. Doğrudan toplum realitesiyle ilişkili olduğundan hem “parçalayıcı” hem de “bütünleştirici”dir. Kelami bilgi toplum realitesinin merkezine oturduğunda en üst seviyede tartışma, bir anlamda “kargaşa” ortaya çıkarabilir. Dolayısıyla kelami bilgi olabildiğince dikkatli bir şekilde Kur'an ve Sünnet'e dayanarak meşru bir zeminde işlevselliğini yerine getirmelidir. Çünkü her kelami bilgi toplumun “merkezinde” olduğunda mutlaka toplumsal ve siyasal sonuçlar doğurur.⁹⁰⁰

Özellikle yeni ve toplumsal tecrübeden geçmemiş kelami türdeki bilgisel yaklaşımlar dikkatli bir şekilde uygulama alanına sokulmalıdır. Çünkü bu noktada bizler avrupadaki reform hareketlerine baktığımızda arkasında teolojik tartışmaların var olduğunu gözlemleyebiliriz. Teolojik bir görüş kendine bir hareket/meşruiyet alanı bulunca hemen faaliyete geçme eğilimi taşır. Asr-ı saadetten sonra ortaya çıkan “beşerî” olayların İslam'la ilişkisini de bu çerçevede ele almak gerekir. Bu olayları “etken unsur” değil, İslam'a hareket alanı açan unsur şeklinde ele almak daha uygundur. Bu durum sıcak havada beş saat yürüyen insanların su içme ihtiyacı hissedeceklerini tahmin etmek kadar açık bir gerçektir.

⁹⁰⁰ eş- Şafî, *Kelama Giriş*, 77-78

Kelami düşünce toplumsal sonuçları bakımından “değiştirici”, “koruyucu” ve “dönüştürücü” olduğundan hem “siyasi” hem sosyal alanda strateji geliştirmek zorundadır. Kelam bu noktada merkezi sosyal ve siyasi otoriteyle “maslahat” çerçevesinde dengeli ilişki geliştirmeyi amaçlamalıdır.

Burada gözetilecek denge ilişkisini beşerî olanla ilâhî olanın dengelenmesi şeklinde anlamamak gerekir. Yalın müslüman bir zihin ilâhî olanı pozitif ve problemsiz alan, beşerî olanı ise problemlili alan olarak görüp bu iki alanın ilişkilendirilmesinin mümkün olamayacağını ileri sürebilir. Bu anlayışın bir devamı olarak kelam düşüncesinin beşerî alanda kalarak kendisinden bekleneni ortaya koyabileceğini, hatta bunun ilâhî maksada daha uygun olabileceğini de ileri sürebilir.

Bu düşüncenin sonucunda kelam müslüman bir zihnin ortaya koyduğu bir sosyal bilim olarak da anlaşılabilir. Ancak kelamın bu kadar sekülerize edilmesi problemler ortaya çıkarır. Bu anlayışın bir karşıtı olarak kelam ilâhî alana ait, sadece inanç boyutuyla ilişkili bir alan olarak görülmesi durumunda ise sosyal alanla ilişkisinin kurulması neredeyse imkânsızlaşır.

Bundan dolayı kelam düşüncesini epistemolojik açıdan ilâhî ve beşerî alan şeklinde kavramsal bir ayırma tabi tutmak konuyu işin başında problemlili hale getirir. Kelamın vahiy kaynağına işaret etmek için maslahata binaen ilâhî alan vurgusu yapılsa bile bunun çerçevesinin çok iyi çizilmesi gerekir. Kelam için epistemolojik açıdan böyle bir ayırım yapılamaz. Çünkü böyle bir ayırım yapıldığında ilâhî alanla beşerî alan birbirinin zıddı veya alternatifi olarak anlaşılabilir. Bu tarz bir ayırım, müslüman zihnin gerçek olanla ilişkisini zorlaştırdığı gibi imanın da marjinalleşmesine yol açabilir.⁹⁰¹

Kelam düşüncesi ilâhî alan ve beşerî alanı birbirinin zıddı veya alternatifi olarak görmemek şartıyla böyle bir ayırım yaparsa bir sakınca ortaya çıkarmayabilir. “İlahi alan” ifadesi yoğun bir dini içerikte bir kavram olsa da, yine de insan zihninin ortaya koyduğu bir kavramsallaşmaya dayanmaktadır. Dolayısıyla kavramın dini içeriği beşerî nitelik taşıyabilir. Bu kavram insan zihninin oluşturduğu bir kavram olarak değil de bizzat vahye dayanan bir anlam olarak kabul edilirse ilâhî olan beşerî olanın alternatifi olarak anlaşılacağından geçerli kabul edilemez. Ancak bu mutlak ayırma işaret etmeden

⁹⁰¹ Bkz. el-Haşr: 59/21-22

sadece esas konunun anlaşılmasına yönelik “pedagojik” ayırım olarak yapılır ve bu şekilde anlaşılırsa bir problem çıkarmayabilir.

İlâhî alan beşerî alan ayırımı bu çerçevede anlaşıldığında da yine her türlü problem bertaraf edilmiş olmaz. Burada önemli bir sorun ortaya çıkaran bir metodun savunulması mantıksız ve dolayısıyla geçersiz olarak görülebilir. Ancak meseleye daha geniş açıdan bakıldığında, şu söylenebilir: Bir metot ne kadar ciddi problem ortaya çıkarıyorsa o oranda ciddi problem çözebiliyor demektir. Vahiy, bilginin asıl unsuru ise vahiyden yoksun bilgi eksik bilgi olmalıdır. Vahiy bilginin asıl unsuru değilse vahye dayanan bilginin özelliği nedir? Buradan çıkacak sonuç şudur: Vahiy, bilginin asıl unsuru olarak gören bir zihin için ilâhî ve beşerî alan ayırımı önemli bir problem ortaya çıkarmaz. Ancak vahiy, bilginin asıl unsuru olarak görmeyen bir zihin için bu ayırım kelam açısından oldukça problemli bir ayırımdır. Vahye dayanan zihin bu ayırımı mutlak bir ayırım olarak göremez; buna karşın vahye dayanmayan bir zihin de bu ayırımı ontolojik bir alan farkı olarak görmek zorundadır.

Bu değerlendirme kelam siyasi otorite ilişkisine teşmil edildiğinde Ehl-i Sünnet ve Şiânın iki farklı kutbu temsil ettiği görülebilir. Her ikisi müslüman zihnin ortaya koyduğu siyasi bir yapıdır. Ehl-i Sünnet beşerî alanı tanımladığı alanı “ilâhîleştirme” sürecini temsil ederken, Şia ilâhî alanı tanımladığı alanı “beşerîleştirme” sürecini temsil etmektedir denebilir. Dolayısıyla seküler bir zihin Şiânın siyasi anlayışını Ehl-i Sünnete nazaran daha dini bir anlayış zannedebilir. Diğer bir ifadeyle Şia anlayışını Ehl-i Sünnete oranla daha dini zannetmek zihnin sekülerleşmiş olduğunun bir göstergesidir denebilir. Belki de bu konuda en sağlıklı değerlendirme doğrudan sosyal alandaki davranışlara bakarak dindarlık algısı oluşturmaktır. Çünkü sosyal alan insanın kendisini ifade edebileceği en rasyonel alandır. Doğrudan kavramsal/lâfzî yapıdan hareketle dindarlık algısına geçiş yapmak yanıltıcı olabilir. Kavramların kendi sistematiği içindeki anlamlarına ve nasıl anlaşıldıklarına dikkat etmek gerekir. Örneğin Kur’ânın mahlukiyetine inanan bir zihnin “aklı” nakle ve “Hz. Ali’yi” Kur’ân’a denk görmesi normal mantıki bir durumdur. Ancak Kur’ân’ın mahlukiyetine inanmayan için bu tarz inanç aynı çerçevede ele alınamaz.⁹⁰²

⁹⁰² Âmulî, *Kur’ân ve Rivayetlerde Velâyet*, 367; Rahman, *İslâm*, 124.

Ehl-i Sünnetin devlet ve siyaset anlayışı maslahatlar/maslahat-i mürsele⁹⁰³ çerçevesinde teşekkül etmiştir denebilir. Bazen bu nokta iyi anlaşılmadığında Ehl-i Sünnetin siyaset anlayışı seküler bir anlayış olarak görülebilir ki bu önemli bir yanılgıdır. Maslahat fikhın fer'î kaynaklarından biri olup sosyal hayatın birçok alanında delil olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla maslahata dayalı siyasi otorite anlayışı seküler olarak görüldüğünde sosyal alandaki birçok alanın da seküler olarak görülmesini beraberinde getirir. Temel ibadetler ve “hudud” dışında sosyal hayatın içindeki hususlar daha çok fer'î delillere bağlıdır. Bundan dolayı sosyal alan te'vil yoluyla beşerî tasarruflara açık bir alandır.

Kelam sadece Ehl-i Sünnet anlayışına sahip siyasi otoriteye karşı değil, Şia siyaset anlayışına karşı da dengeli olmak durumundadır. Dolayısıyla kelamın siyasi otoriteyle dengeli ilişkisini dünyevileşmeye karşı dini anlayışı koruma olarak anlamamak gerekir. Kelamla siyasi otoritenin aynileşmesi ne kadar tehlikeli ise, birbirinden tamamen koparılması da o ölçüde tehlikelidir.

“Kelam düşüncesi” ilâhî alan olarak görülürse pratik hayat beşerî siyasi otoriteye terk edilmiş olur. Oysa siyasi erke ait olan pratik alan kelamın içinde mütala edilirse kelamla siyasi otorite arasında diyalog sağlanabilir. Kelam düşüncesini sadece ilâhî alan olarak görmek kelamın, dolaylı olarak İslam'ın gerçeklik zeminini zedeler. Çünkü kelamın hayat realitesiyle bağını koparır.

Tarihte ortaya çıkmış bazı problemler gerekçe gösterilerek kelam toplum realitesinin dışına itilemez. “Eğer bir sosyal durum kavga etmeyi gerekli kılıyorsa bu kavgadan kaçmak” realiteden kaçmakla aynı anlama gelir. Önemli olan “kavga”yı fikhın ölçülerine göre yapmaktır.

Kelam tarihte zihinsel bir mücadelenin sonucu olarak teşekkül etmiştir. Kelam düşüncesini “kavga” metaforuyla ifade etmekten korkmamak gerekir. “Savaş” tarih boyunca hayatın bir gereği olmuşsa bu ifadeyi kullanmaktan yüksünmemek gerekir. Taşındığı olumsuz anlamı dolayısıyla kavga işin başında mahkûm edilirse hem tarihi süreç iyi anlaşılamaz, hem de pratik yeni açılımlar sağlanamaz.

⁹⁰³ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 81

İslam “barış dini” olup barışı ikame etmeyi amaçlamaktadır. İslam’ın “barış siyaseti” barışı ortadan kaldıracak şekilde ilkesiz değildir. Ayrıca İslam’daki barış anlayışını “sürekli barış içinde olmak” olarak da anlamamak gerekir. Zaten pratikte bu mümkün de değildir. Dolayısıyla İslam’daki barış anlayışını barış içinde yaşamaktan daha çok “karşılıklı barışı koruma” faaliyeti şeklinde anlamak gerekir.

Her kavgaanın ve savaşın mutlaka bir zihinsel arka planı vardır. Kurumsallaşmış her “zihinsel farklılık” uygun şartlar bulduğunda mücadeleye girmek zorunda kalır. Dolayısıyla toplumlar arasında ortak zihin alanı, diğer ifadeyle ortak dünya görüşü, ortak zemin teşekkül etmeden barış sağlanamaz.

Tam bu noktada şu soru önem kazanmaktadır: Peki ama bu “ortak zemin” hangi esaslar çerçevesinde ortaya konulabilir? Konu ile ilgili teorik olarak birçok teklif ileri sürülebilir. Günümüzdeki bilim disiplinleri bu konuyu siyaset felsefesi ekseninde tartışmaktadır. Soru şu şekilde de sorulabilir? Biz istemesek de mecbur olduğumuz kavgayı hangi meşru zeminde yapmalıyız?

“Kavga” etmek mecburiyetinde olmayan bir zihin için “selef”⁹⁰⁴ akidesi en sağlam yoldur. Ancak kavga etmek zorunda kalacak bir zihin her türlü stratejik kaynağa ihtiyaç duymak durumundadır.⁹⁰⁵

Akaid ile kelamın ayrışmasının/farklılaşmasının temelinde bunun yattığı söylenebilir.⁹⁰⁶ Akaid mevcut itikadi yapıyı “korumayı” hedeflerken kelam yeniden yapılandırarak “koruma” yapmayı amaçlamaktadır. Aslında benzer zihinsel sorunlar her dönem için geçerlidir. Kelam ile akaidin ayrışmasının bir yansıması belli ölçüde günümüzde de mevcuttur. Tamamen önceki dönemlere ait kavramsal yapıya dayanarak İslam’ı ortaya koymaya çalışan anlayış ile tamamen yeni kavramsal yapıyla ortaya koymaya çalışan anlayış benzer zemine dayanmaktadır. Kur’an o günün arapçasını kavramsal değişime uğrattığı gibi günümüzdeki/müslüman olmayan dilsel yapının da kavramsal dönüşüme ihtiyacı vardır. Çünkü seküler eğitim ve dilsel yapı vahyin

⁹⁰⁴ Burada “selef” ifadesi Tedvin asrına kadar olan dönemi anlatan genel bir kavram olarak kullanılmaktadır.

⁹⁰⁵ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 89

⁹⁰⁶ eş- Şafî, *Kelama Giriş*, 41; İzmirli, *Muhassal*, 92

anlamını taşıyamaz ve ifade edemez. Bu noktada da kelam, eğitim felsefesiyle yakın ilişki içinde olma görevindedir.⁹⁰⁷

Kelam prensip olarak vahyi esas bilgi kaynağı olarak gördüğünden insanlar ve toplumlar arasında ortak zihinsel yapıyı oluşturabilme imkânına sahiptir. Böylece kelam müslümanlar arasında vahiy kaynağı etrafında ortak yapı oluşturabilir. Zira vahiy insan tarafından kavramsallaştırılan beşerî ve ilâhî alan arasında hakemlik yapabilecek tek mizandır. Kur'ân ve Sünnet dilsel çeşitliliğe ve kavramsal bozulmaya karşı her zaman tevhid inancını taşıma gücüne sahiptir. Bu Kur'ân'ın icazıyla ilişkili bir durumdur. Akli merkeze alan Mutezilenin sarfe görüşünü ihdas etmesi oldukça anlamlıdır.⁹⁰⁸

3.3.2. Kelam Düşüncesinin Evrensel Özelliği

Konuya geniş çerçevede bakıldığında vahiy sadece müslümanlara yönelik değil bütün insanlara yönelik bilgi kaynağıdır. Kâfir bir insanın iç dünyası anlaşılabilir. Ancak vahiy yardımıyla mümkün olabilir. Bunun içindir ki müslüman olmayan toplumlar doğrudan kelamın dayandığı zemini kavrayamaz. Bu alan kelamın beşerî açılımı ve kelamın türevi olarak adlandırılabilir sosyal bilim anlayışıyla sağlanabilir. Burada ifade edilen sosyal bilim, vahyi dışlamayan teoriler üzerinde gelişen sosyal bilim anlayışıdır.

Vahyin insanlığa ortak düşünme alanı açması tek dogmatik bir yapıyı önerdiği anlamına gelmez. Dogmatik yapıdaki paradigma oldukça katı ve “bilimsel” niteliktedir. Çünkü dogmatik yapı beşerî nitelikte bir düşünme tarzıdır. Kendince dayanmış olduğu “vahiyler” araçsal olup belirleyici değil yönlendiricidir. Yani teolojik inanç ilâhî olarak kabul edilen esaslara dayalı beşerî düşünme ile teşekkül etmektedir.⁹⁰⁹ Teslis inancının çok sonraları ortaya çıkmış olması bundandır. Hıristiyanlık temel inançları naslara dayalı olarak teşekkül edebilmiş olsaydı imanda “inanç”a doğru niteliksel bir dönüşüm ortaya çıkmazdı.

⁹⁰⁷ Karadağ, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 326

⁹⁰⁸ Muhammed Kutub, *Düzeltilmesi Gereken Kavramlar*, Trc. Nureddin Yıldız, 7.Baskı, Risale Yay. İstanbul 2014, 117.

⁹⁰⁹ Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 20

Kelam bir şeyin “ne olduğu” konusunda bilimsel bir cevap veremese de “ne olmadığı” konusunda bilimsel cevaplar verebilir.⁹¹⁰ Bu yönüyle kelam vahiy ilmi ile sosyal ilimlerin ortasında durmaktadır. Vahiy kelamın beslenme alanı, sosyal ilim yönü ise üretim ve uygulama alanıdır. Bundan dolayı müslüman olmayan bir zihin kelami konuları tamamen sosyal ilimlerin inhisarında görür. Ancak kelamın bu noktada karşılaşılabileceği sorunu da unutmamak gerekir. Bu noktada kelam sosyal ilim ile ilişki geliştiremez ise güvenliği gereği kendi içinde dogmatikleşebilir. Aynı şekilde, gerekli epistemolojik esnekliği sağlayamaz ve “dogmatik bilgi” sistemini uygulamaya sokmaya çalışırsa otokratik bir yapıyı meşrulaştırabilir. Buna karşın sosyal bilimlerle ilişkisi bağlamında oluşturduğu yapıyla vahiy alanını tanımlamaya kalkar ve inanç alanına teşmil etmeye kalkarsa o zaman da inancın beşerîleşmesine de yol açabilir.

Bu bakımdan kelam vahiy bilgisi ile sosyal bilim arasında ihdas edilen iki alan arasında sağlıklı bir denge kurmakla yükümlüdür. Kelamın konuları “bitse” bile bu denge görevi hiçbir zaman bitmez. Hatta kelamın asıl görevi bu dengeyi “sürekli kılmak”tan geçmektedir denebilir. Çünkü bu sürekli bir dikkat ve bütün ilimlerle ilişki içerisinde olmayı gerektirmektedir. Eğer bu denge beşerî saiklerle bozulursa kelam bir şekilde bu dengeyi sağlamakla görevlidir.

Kelam beşerî saiklerle bozulan dengeyi sağlamakla görevlidir. Toplumsal değişim sürekli olunca kelamın dengeleme faaliyeti de süreklilik gerektirir. Kelamda ki yenilik anlayışını bu çerçevede anlamak gerekir; yoksa toplumsal değişime paralel olarak kelamın konularında değişim olarak anlamamak gerekir.

Kelamda yapısal değişime bağlı olarak kurumsal değişim ortaya çıkar. Kelamın sadece bir vahiy ilmi/”akaid” olarak algılandığı toplumlarda din âlimleri/adamları sınıfı baskın konumdadır. Oysa kelamın sadece sosyal ilim bağlamında algılandığı toplumlarda din âlimleri baskın bir konuma sahip değildir. İlk mukayeseli din bilimleri çalışmalarının protestan din bilginleri arasında çıkması böyle bir zihinsel yapının sonucudur.⁹¹¹ Protestan din anlayışında gevşek bir din adamı profilinin olması aynı şekilde böyle bir zihinsel yapının ürünüdür. Dolayısıyla kelamın epistemolojik bilgi değeri algısı doğrudan toplumdaki dine dayalı kurumsallaşmayı şekillendirmektedir.

⁹¹⁰ eş- Şaî, *Kelama Giriş*, 179-180

⁹¹¹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 120

Bu nedenle kelimada potansiyel olarak iki farklı yönde, yani teoloji ve sosyal bilim alanında kırılma ortaya çıkabilmektedir. Hıristiyanlıktaki Katoliklik ve Protestanlık buna bir örnektir. Katolik inancında dine “mahkûm” bir sosyal bilim anlayışına yer verilirken, Protestanlıkta sosyal bilim anlayışına dayalı bir “din” anlayışına yer verilmektedir. Bu durum teoloji ile sosyal bilimin yer değiştirmesi olarak adlandırılabilir. İlk bakışta katolik söylem kavramsal açıdan daha dini zannedilebilir. Ancak her iki anlayış bir sapma olup birinin diğerine tercih edilmesi söz konusu değildir. Kelam her iki anlayışa aynı zaviyeden bakmak durumundadır. Teslis anlayışında her ikisinin aynı eksende durması kelam için bir hareket noktasıdır. Bu iki mezhepteki ayrışma hıristiyan “vahyin” algılanışı ekseninde ortaya çıkmaktadır.

Tarihi süreçte kelam düşüncesinde birçok farklı anlayışa rağmen ana eksen korunmuştur. Tarihte ortaya çıkmış anlayışlar vahye zaman zaman uzak düşseler de ana eksene yaklaşmışlardır. Ortaya çıkan anlayışların ana eksende birleşmeleri vahiy sayesinde olmuştur. Kelamda vahiy kaynağı göz önünde bulundurulmaz ise İslam’da yetmiş küsur mezhebin her biri “meşruiyetini” sağlar. Bu sayı kabaca ehl-i kitabın mezhep sayısına eşittir. 73 fırka hadisini kesretten kinaye anlayanlar olmuştur ki “doğru” olanı budur.⁹¹² Mezheplerin neye göre tanımlanacakları kesin olarak belirlenemediğinden kesin bir sayıyla sınırlandırılmaz. Hatta “maksatlı” birisi bu sayıyı ihlal etmek için bile “mezhep” ortaya koyabilir. Ancak kesretten kinaye oluşu keyfiliği barındırmaz. Bu ifadenin de makul bir çerçevesinin olması gerekir. Konu teorik olarak ele alındığında kısmen makul çerçeve çizilebilir. Sadece akıldan hareket edenler, sadece nakilden hareket edenler, akıldan hareketle naklî bilgiyi savunanlar, nakilden hareketle aklî bilgiyi savunanlar birbirleriyle ilişkilendirilip, akıl ve vahiy hakkındaki hareket noktaları da göz önüne alındığında kabaca “73” sayısı bulunur. İbn Haldun’un mezheplerin ortaya çıkışını müteşabihlere-te’vile dayandırması anlamlıdır. Hadis insanlığın maksimum zihnî dalgalanmalarını ifade etmesi bakımından “mucize” hükmündedir. Burada mezheplerin sayısının “72-73” olmasından daha önemlisi peygamberimizin Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıktaki mezhep sayısını ard arda bir fazla sıralamış olmasıdır. Hadisin baş kısmındaki “israiloğullarının başına gelenin aynısı ümmetimin başına da gelecektir” ifadesi bu durumu açıklamaktadır. Bu hadisten

⁹¹² Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, 57.

hareketle, Yahudilik ve Hıristiyanlığın tahrif olduğu ve tarih boyunca ortaya çıkan standard beşerî durumların her zaman için geçerli olduğu söylenebilir. Hadis bir yandan Hz. Âdem’le başlayan İslam geleneğine atıf yapmakta, diğer yandan evrimci sosyolojik görüşün geçerli bir teori olmadığına işaret etmektedir.

Vahiy İslam’ın kendine has bilgi kaynağıdır. Ancak vahyi düşünce sürecine sokan ve bu süreçten bilgi elde eden insan olduğundan, vahiyden elde edilecek bilginin niteliği insan anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Vahiy olmadan sağlam bir insan anlayışı ortaya konamayacağından mutlak manada insanın her alanına dair anlayış ancak kelam ile ortaya konabilir. Bunu söylerken tarihte kelamın ortaya koyduğu insan anlayışının mutlak manada doğru olduğu da ileri sürülemez. Ancak metot olarak vahiy kelamda bilgi kaynağı olduğundan başka teorilerin de bu alana girmeleri epistemolojik olarak mümkün değildir. Dolayısıyla konu vahiy etrafında tartışılabileceğinden potansiyel olarak bu tartışmayı öncelikle kelam yapabilir. Tarihte ortaya konan insan anlayışları doğru değilse bu, vahyin idrak edilememesiyle ilgili veya ilâhî hikmetin bu şekilde tecelli etmiş olmasındandır.

Te’vil bir düşünme mekanizmasıdır. Öncüllerin doğru olması çok önemlidir, ancak yeterli değildir. Vahiy Sünnet ile desteklenmez ise düşünce teorik düzeyde kalabilir. Yani pratize edilemez. Çünkü İslam’ın pratikleşebilmesi Sünnet sayesinde mümkündür. Cerh ve tadil anlayışına dayalı Sünnet sadece İslam’da olduğundan⁹¹³ Sünnet de İslam’a ait bir özelliktir. Selefî âlimler İslam’ı “Kur’an yolu” yerine “Sünnet yolu” olarak tanımlamışlardır ki bu oldukça önemlidir. İzmirli “Ku’ân yolu” tabirini “Sünnet’e” şamil şekilde kullanmaktadır. Kelamcıları bundan ayrı tutması bunu göstermektedir.⁹¹⁴ Fakat Sünnet’i kabul etmeyen veya oldukça minimize eden anlamındaki “Kur’ân yolu” bunun dışında tutulmalıdır.⁹¹⁵ Ehl-i Kur’ân” yerine “Ehl-i Sünnet” tabirinin tercih edilmesi ve Ehl-i Sünnet tabirinin ilk olarak Hasan Basri tarafından kullanılmış olması, senedinin İmam Eş’ârî tarafından Hz. Ali’ye dayandırılmış olması anlamlıdır.⁹¹⁶

⁹¹³ Ali Osman Koçkuzu, *Hadis ilimleri ve Hadis Tarihi*, 1. Baskı, Dergâh Yay. İstanbul 1983, 55

⁹¹⁴ İzmirli, *Muhassal*, 91.

⁹¹⁵ Koçkuzu, *Hadis ilimleri ve Hadis Tarihi*, 46-47

⁹¹⁶ Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, 48.

Bu adlandırma kesinlikle Kur'an'ın birinci sıradan çıkarıldığı anlamına gelmez. Sünnet yoluna alternatif olarak algılanabilecek “Kur'an yolu” adlandırması modern döneme ait bir adlandırma olup zihinsel sapmanın, realiteyi iyi anlayamamış olmanın bir sonucudur.⁹¹⁷ Sahih sünnet anlayışı İslam hayatının bariz bir özelliği olup yine İslam'ın alamet-i farikasıdır. Sünnet olmadan peygamberimizin üsve-i hasene⁹¹⁸ olması uygulamaya konulamaz.

Sünnet Hz. Peygamberimizin temsiliyetiyle Kur'an'a dayanan bir hayattır. Sünnete dayalı hayat anlayışında Kur'an ve Peygamber vardır ve her ikisi vahye dayanmaktadır. Sünnet'ten tecrid edilmiş İslam anlayışında ise sadece Kur'an ve te'vil kalmaktadır. Sünnet'e dayalı İslam anlayışında somut bir örnek hayat vardır. Sünnet'ten tecrid edilmiş Kur'an'a dayalı hayatta ise Kur'an ile hayat arasındaki ilişki ancak te'vil yoluyla kurulabilmektedir. Sünnet'e dayanarak te'vil yoluyla hayatla ilişki kuramayan bir zihin doğrudan Kur'an'a dayanarak pratik hayat ile ilgili esasları daha zor anlar.

Sünnet yoluyla Kur'an'a dayalı düşünce “doğrudan” Kur'an'a dayalı düşünceden daha vahye yakındır. Sünnet Kur'an ile te'vil arasında bir engel değil, bağlantıyı kuran temel yardımcı bir unsurdur. Mekke ehli Kur'ân'dan daha çok peygambere cephe almışlar ve Kur'ân bu durumu Allah'a(c.c) karşı yapılan eylem olarak tanımlamıştır . Bu anlamda Sünnet'e dayalı hayat tarzı İslam'ın özgün bir yanını oluşturmaktadır. Bu açıdan pratik uygulamalar itibarıyla zühd ve tasavvuf anlayışı içinde teşekkül etmiş “ahlak” da İslam'a ait özgün bir yapı olarak görülebilir. İslam'a özgü olmasını idealize olarak anlamamak gerekir. Pratik bakımdan doğrudan veya te'vil yoluyla ashabın hayatını andıran hayat İslam'a özgü sayılır.⁹¹⁹

İslam düşüncesinde vahiy ve Sünnet İslam'a has kaynak olduğundan icthadi bilgi de bir ölçüde özel niteliklidir. İctihadın beşerî yönü insan tarafından ortaya konan bilgi olmasıdır. Ancak icthadın hareket noktası vahiy olduğundan, beşerî nitelikli bir bilgi olarak kabul edilse bile İslam'a has bir bilgidir. İctihad ifadesi delillendirme açısından kısmen müşterek bir kavram olup bir ölçüde bütün İslam'a dayalı düşüncüyü ifade eder. Dolayısıyla icthadi bilgi deliller çerçevesinde “beşerî” nitelikte bir bilgi olarak yorumlanabilir. Çünkü bütün hareket noktaları doğrudan vahye dayanmamaktadır.

⁹¹⁷ Rahman, *İslâm*, 45-46; İmam Şafî, *er-Risale*, 12

⁹¹⁸ Bkz. el-Ahzab, 33/21

⁹¹⁹ Rahman, *İslâm*, 183-184)

Ancak ictihadi bilginin kurumsallaşmış anlamı ilâhî nitelikte bir düşüncedir. Yani vahyin insandan istediği düşünce biçimidir. Talep ilâhî olunca talebe delalet eden fiil de ilâhî nitelikte olmalıdır. Hz. Süleyman'ın, Hz. Davud verdiği “dünyevî” hükümler Kur'ân'da “hikmet” olarak tanımlanmakta ve Allah'a atfedilmektedir.⁹²⁰

Bir düşüncenin “ilâhî” nitelikte olması, daha doğrusu bu şekilde vasıflanması mutlak manada doğru olmasını gerektirmez.⁹²¹ İlâhi nitelik ictihadi bilginin bizzat kendisi değil bir vasfıdır. Yani insan ilâhî talebe binaen bu bilgiyi ortaya koymaktadır. Talep ortadan kalktığında ictihadi bilginin kendisi de ilâhî niteliğini kaybeder. İmam Şafii'nin fıkhi “naslara dayalı bilgi” olarak tanımlaması oldukça anlamlıdır.⁹²² Müslüman olmayan bir zihin ictihadi bilginin arka planını hesaba katmadan sadece sonuçlara odaklandığından bu bilgiyi mutlak anlamda beşerî ve seküler bilgi olarak görebilir. Bundan dolayı ictihadi bilginin ilâhî vasfı tamamen algılama tarzıyla ilgilidir. Bir diğer ifadeyle bir konudaki ictihadi bilgi müslümanla müslüman olmayanda aynı minvalde makes bulmaz/bulamaz.

İslam düşüncesine bağlı olarak teşekkül eden kelam, fıkıh, tasavvuf, tefsir gibi ilimlerin müktesebatı seküler toplumda tamamen sosyal bilimlere dayalı birer bilgi olarak algılanır ve ancak bu çerçevede kendine yer bulabilir. Dolayısıyla ictihadi bilginin teşekkülünü ve sürekliliğini sağlayan temel unsur müslüman olmuş bir zihindir. Müslüman zihin sosyal alanda kurumsallaşmadığı sürece ictihadi bilgi teşekkül edemez. Mezhep imamlarının seleften olması bu açıdan çok anlamlıdır. Çünkü bu dönem müslüman zihnin kurumsallaşmasına ve sosyal hayattaki derin etkilerine işaret etmektedir.⁹²³ İctihadî bilginin meşruiyetinin menşei sahabe topluluğudur. Sahabenin kurumsal yapısı-icmâ ictihadî bilgiyi ortaya çıkarmıştır. Sahabenin bu noktadaki yerini kavrayamayan Şia “nassa” dayalı imam anlayışını geliştirmek zorunda kalmıştır. Başka türlü “meşru” ictihadî bilgi oluşturamaz. Şiada imamların ictihatları ilk imam Hz. Ali'ye dayandığı gibi, sünnî mezheplerin ictihatları da sahabeye dayanır. Burada Ehl-i Sünnet ve Şiadaki mezhepleşmeye değil, ortak zihni arka plana işaret edilmektedir.

⁹²⁰ Bkz. es-Sâd: 38/21-24; el-Enbiyâ: 21/78-80)

⁹²¹ Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, 30

⁹²² Ebu Zehra, *İslamda İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 336

⁹²³ İbn Hazm, *Usûl-i Dîn*, 90).

Kelamın temel amaçlarından biri de kâinattan hareketle Allah'ın varlığına ve birliğine geçiş yapmaktır. Kelam bunu kâinatın düzeninden hareketle yaptığı gibi kainatı atomize ederek de yapmaya çalışmaktadır. İşte kelam bu noktada felsefeden ayrılır. Zira nesnelerin gerçekliğinden hareketle tevhide varmak kelami yol, kâinatın genel düzen fikrinden hareketle tevhide varmak ise selefi yoldur.⁹²⁴

Evrenin gai maksatlarına dair değerlendirme ancak vahiy bilgiyle yapılabilir. Bu açıdan İslam'ın evren tasavvuru özgün niteliktedir denebilir. Evrenin müşahade alanıyla ilgili ortak bilimsel tasavvur sağlansa bile bu tasavvuru oluşturan arka plan farklıdır. Çünkü kelam evreni hem düşüncenin/ilmin hem de imanın alanında değerlendirmektedir.⁹²⁵

Kelamın kâinata dair değerlendirmeleri vahyin beşerî unsurunu teşkil eder. Ancak beşerî unsur ilâhî esasın dışında değildir. Kelam kâinata dair düşünce sürecini bitirdikten sonra iman aşamasına geçer. Bundan ötürü iman ilmin bir ileri aşamasını ifade etmektedir. Dolayısıyla müslüman zihin evrenin mükemmelliğini bilimsel seviyenin üzerinde görür.

Varlık tasavvuru ve bilgi anlayışı şuur bakımından bütünsellik taşır. Bütünselliği sağlayamamış bir tasavvur bir araya gelmiş ancak cümle oluşturmamış kelimeler topluluğu gibi gerçeklik aşamasına geçemez. İnsan düşünme yoluyla belli ölçüde bütünselliği sağlayabilir. Buradaki bütünsellik beşerî seviyedeki bütünselliktir. Yani insan bu bütünselliği insani nitelikleriyle gerçekleştirebilir. Acaba bütünsellik tek aşamada gerçekleşen bir sistem midir, yoksa birden fazla sistemden bahsedilebilir mi? Bu sorunun devamı olarak, her bütünsellik aynı derecede doğruluk değerine sahip olabilir mi? Bigi insanın “varlık” hakkındaki şuurunu ifade eder. Bütünsellik nesneye atfedilebileceği gibi, şuura da atfedilebilir. Dolayısıyla bütünsellik tek başına olumlu bir anlam ifade etmez. Batıl inançlar nesne açısından yanlış olmakla beraber, şuur açısından bütünsellik ifade eder. Kur'ân bu tür bütünselliği “zann” olarak vasıflandırmaktadır.⁹²⁶

Kelam bütünselliği beşerî alanın sınırından çıkarıp ilâhî alana/imana taşıyarak daha ileri aşamada bütünselliği sağlamaktadır. Böylece insanı yalancı benlik etrafında

⁹²⁴ İzmirli, *Muhassal*, 93-94

⁹²⁵ Bkz. Âl-i İmrân: 3/190, 191; er-Ra'd: 13/3; en-Nahl: 16/69; er-Rûm: 30/21; ez-Zümer: 39/42; el-Casiye, 45/13

⁹²⁶ Bkz. Yunus, 10/36; en-Necm, 53/2728; el-Hucurat: 49/12)

katılaştırmaktan kurtarmaktadır. İnsan prensip olarak vahyi bilgi kaynağı olarak gördüğünde nasıl düşünürse düşünsün elde ettiği sonuçları mutlak manada kendine mal edemez. Böylece diğer bütün insanlarla olumlu ilişkiler geliştirmesinin yolu açılmış olur. İnsan beşerî bütünsellik aşamasını geçemediğinde ise sosyal alanda parçalanmış otonom yapıların çoğalmasına yol açılmış olur.

Kelam düşünce alanında “ümmeççi” anlayışın önünü açmaktadır. Bu ümmeççi anlayış vahye dayalı düşüncenin üzerinde gelişen sosyal tabanlı bir gelişmedir. Yani ümmeççi düşünce siyasi bir düşünce olmaktan çok sosyal bir düşüncedir. Ümmeççi düşünceyi mutlak anlamda siyasi düşünce olarak görmek doğru değildir. Kelam siyasi rejim etrafında değil sosyal hayat alanında ümmeççiliği geliştirmiştir. Rejim birliği değil, sosyal hayata dayalı sosyal/şeriat birliğini öne çıkarmıştır. Kelamın ümmeç anlayışı vahye dayalı birlik olduğundan kapalı bir sistem değildir. Ümmeççi anlayışı sosyalizmdeki enternasyonal anlayıştan ayıran fark vahye dayanıyor olmasıdır. Bu açıdan müslüman olmayan bir zihin ümmeççi anlayışı doğru anlayamaz/yorumlayamaz.

Batılı siyasetin ümmeççiliğe bakışı simetrik olarak müslüman zihinde geleneksel anlayışın dışında sadece siyasi eksenli ümmeç anlayışını ortaya çıkarmıştır.⁹²⁷ Geleneksel anlayışta hilafet şeri gücü temsil eder ve siyasi yön sadece araçsal olarak görülür. Ancak modern dönemdeki hilafet anlayışı doğrudan siyasi alan üzerine odaklanmış ve siyasi olanı araçsallıktan çıkararak merkeze taşımıştır. Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için burada şu sorunun sorulmasında fayda vardır. “Krallıkla” yönetilen ama şeri ahkâmın uygulandığı bir ülke mi, yoksa “demokrasiyle” yönetilen ancak şeri ahkâmın uygulanmadığı bir ülke mi daha meşru ve makuldur?

Unutmadan söylemek gerekirse şeri’ alan ile siyasi alanın ilişkisi bir ölçüde problemli alandır. Normal şartlarda her ikisi birbirleriyle uyumlu olarak çalışır. Ancak sosyal krizler bu iki alanın ilişkisini gündeme getirmekte, ilişkinin yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Toplumdaki gelişim ve değişime bağlı olarak sürekli devingen bir özellik gösteren siyasi alanda ortaya çıkan beklenmedik sorunların çözümü hangi esaslara göre yapılacaktır veya yapılabilir? İlk akla gelen çözüm şekli fıkhnın ictihad sistemine dayalı çözümdür.

⁹²⁷ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, 260-263

Bu ictihadi çözüm bütün topluma deklare edilecek bir çözüm olabilir mi? Deklare edilmesi ne derece stratejik olur? Ne yapacağınızı önceden bilen karşı tez, uygun şekilde kendini konumlandırıp çözüm önerinizi etkisizleştirmez mi? Bu noktada iki esasın öne çıktığını söyleyebiliriz.

Birincisi Ehl-i Sünnetin savunduğu toplum merkezli anlayıştır. Prensip olarak bu konuda ictihadi bilgi ümmetin ittibanını gerekli kıldığından ümmete deklare edilmesi gerekir. Buna göre ümmet ictihadi bilginin gereğini yerine getirmekle yükümlüdür.⁹²⁸ Ehl-i Sünnetin bu şeffaf metoduna karşı Şiada çözüm olarak önerilen ictihadi bilgi “esoterik” nitelikte olup halka deklare edilme mecburiyeti yoktur.⁹²⁹ Bu anlayış batınilikte oldukça belirgin iken derece derece diğer Şia mezheplerinde de vardır. Dolayısıyla siyasi alandaki problemlere karşı Ehl-i Sünnette “şeffaf fıkıh” söz konusu iken, Şiada “batını fıkıh” söz konusudur.

Şia siyasi alanı batını fıkıh anlayışına göre bizzat dine dahil etmekte ve meşruiyet kazandırmaktadır. Ehl-i Sünnet ise siyasi sorunları bizzat fıkıhın metotlarıyla çözme eğilimindedir. Ancak siyasi önerilerin önceden deklare edilmiş olmasının ortaya çıkardığı problemler, siyasi alan kısmen fıkıhın “dışında” tutularak giderilmeye çalışılmaktadır. Şia anlayış, aklen idrak edilemeyen siyasi davranışı batını fıkıhla meşrulaştırırken, sünni anlayış aynı problemi siyasi otoriteyi meşrulaştırarak gidermektedir. Bir yanda “batını sır”, diğer yanda ise “devlet sırrı” kendine meşru alan bulabilmektedir.⁹³⁰

Bu alandaki bütün mesele fıkıhın sosyal hayatla ilişkisini sağlamaya dönük çabadan ibarettir. Bu konudaki teorik problemler pratik uygulamalarla örnek olan Sünnet çerçevesinde belli ölçüde aşılabılır. Peygamberimizin ve sahabilerin uygulamaları iyi anlaşılıp tahlil edildiğinde en makul yol bulunabilir. Buradaki temel sorun sadece peygamberimize ait olan tasarruflarla beşere örnek olan tasarrufları arasının tefrik edilebilmesidir.

İslam düşüncesinde özgün olarak görülebilecek bir diğer husus Şeytan’a inanç tarzıdır. Konu birinci derecede semiyatın kapsamında olduğundan bu konuda sağlıklı bilgiler ancak vahiy yoluyla elde edilebilir. Şeytan anlayışı doğrudan insan

⁹²⁸ Bkz. en-Nisâ: 4/59

⁹²⁹ Âmulî, *Kur’ân ve Rivayetlerde Velâyet*, 113; Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 240

⁹³⁰ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 409.

faaliyetlerinin değer alanını etkilemektedir. Şeytanı mutlak güç olarak gören anlayış kozmolojik alanda da Şeytana otonom bir güç vermek zorunda kalır.⁹³¹ Şeytanın varlığını ve gücünü sembolik olarak gören anlayış ise ya olumsuzluğu insanda mündemiç görerek insanın kimliğini olumsuzlamak ya da insanı mutlak irade sahibi görmek gibi iki durumdan birini seçme mecburiyetinde kalmaktadır.⁹³²

Hristiyanlık Şeytanı kısmen otonom varlık olarak gördüğünden⁹³³ insanı olumsuzlamaktadır. Bu noktada kendine has Mesih anlayışıyla insanın olumsuzluğunu gidermeye çalışmaktadır. Şeytanı tam anlamıyla otonom güç olarak gören inançlar ise tevhidi anlayamamakta, iki otonom ilâhî gücü öngörmektedirler. Şeytan'ı otonom güç olarak gören bir zihin ya düalist bir anlayışta karar kılar ya da Şeytanın otonomluğunu pekiştirecek şekilde satanist bir anlayışın teşekkülüne zemin hazırlar.

Kelam Şeytanı otonom bir güç olarak kabul etmez. Ancak insan üzerindeki tesirini kabul eder. Konu ulûhiyet olduğunda, yani ulûhiyet penceresinden bakıldığında ve şeytanın Allah'a(c.c) dönük tarafından mesele ele alındığında mutlak güç ve kudret Allah'a aittir; şeytan “mefuliyyet” makamındadır. Buna karşı Şeytan'ın insana dönük tarafı ise “failiyyet” makamındadır.

Kur'an Şeytanın gerçek iman sahiplerine bir zararının dokunamayacağını bildirmektedir.⁹³⁴ Kur'an'ın bu beyanı insana güven vermeye yönelik ulûhiyete yapılan bir vurgudur; yoksa mutlak manada insanın otonomluğuna yapılan bir vurgu değildir. Bu şekilde Kur'an Şeytanın ve insanın “kutsal” birer varlık olarak algılanmasının önüne geçmektedir. Kelam beşerî alanda ihdas edilen uluhiyyet ile metafizik alanda ihdas edilen uluhiyyet arasında bir fark görmez. Her ikisini tevhidden sapma olarak kabul eder.⁹³⁵

Kısaca kelam bilgi anlayışını Kuran ve Sünnet'e dayandırmak süretiyle doğrudan da, te'vil yoluyla da özgün bir bilgi anlayışına sahiptir. Kelam öncelikli olarak bu özgünlüğünü korumakla yükümlüdür. Sosyal bilimlere ışık tutarken kendisi

⁹³¹ Harputî, *Kelâm Tarihi*, 96; es-Sâbûnî, *El-Bidaye Fî Usûli'd-Dîn*, 22

⁹³² Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 109

⁹³³ İlyas Çelebi, “şeytan”, TDV, *İslam Ansiklopedisi*, c. 39, İstanbul 2010.

⁹³⁴ Bkz. el-A'raf: 7/200-201; en-Nahl: 16/98-100; el-Hicr: 15/28-43; el-İsrâ: 17/61

⁹³⁵ Bkz. es-Saffât: 37/158; el-En'âm, 6/128; Cuma, 62/6; Nûh, 71/23; ez-Zümer: 39/3; el-Ahkaf: 46/5

epistemolojik anlamda sosyal bilime dönüşmemelidir. Bu konuda birkaç temel hususun belirtilmesi gereklidir.

3.3.3. Kelamın Tebliğ Dili

Müslümanlık Arabistanda doğmuş ve oradan dünyaya yayılmıştır. Uzun bir tarihi süreci yaşamış insanlık çeşitli kültürel alt kimliklere ayrılmış, bu yönde sosyal müesseseseleşmeye gitmiştir. Bütün müesseseseleşmelerin arka planında düşünce sistemi var olduğuna göre düşüncenin yönetilmesi önemli bir stratejiyi gerekli kılmaktadır. Hiçbir amaca gelişigüzel varılamaz. Kelamın günümüzde bütün dünya ölçeğinde itikad alanında ortak bir dil oluşturması gerekmektedir. Kur'an'daki itikada dair ifadeler bütün milletlerde ortak olarak kullanılmalıdır. Örnek olarak Allah, melek, şeytan, Kur'an, Sünnet, hadis, namaz, hac, ibadet, zekat, selamlaşma, kıyamet gibi doğrudan İslam'ın şiarına işaret eden kelimeler bütün dillerde ortak kullanılabilir. Bu kullanım ortak bilincin teşekkülü açısından önemlidir. Hatta bütün dillerde ortak ses imlasına bile gidilebilir.

Bunun bir devamı olarak, kelam literatürüne eklenmesi gereken yeni kavramların ortak bir kurul tarafından oluşturulması sağlanabilir. Terim düzeyinde dilin formel yapısının korunması gerekir. Dilin mantığına uymayan adlandırmalar zamanla anlam kaymalarına yol açtığı gibi, aynı zamanda anlaşılmalari için vaktin israfına da sebep olur.

Kelam tebliğ sorumluluğu çerçevesinde İslam'ı savunmakla yükümlü bir ilimdir. Savunmanın günlük konuşma diliyle yapılanı olduğu gibi, “siyasi dille” ve akademik dille olanı da vardır. Bir müslüman emr-i bil maruf çerçevesinde konuşma diliyle, sosyal diyalog anlayışı içinde tebliğini yapabilir; hatta bu davranış özel bir adla adlandırılmayacak kadar tabii bir olaydır. Ancak ilim dili ile yapılacak tebliğin bazı ölçüleri olmalıdır.

Kelam ed-din olan İslam'ı tebliğ ve savunmakla yükümlüdür. Dolayısıyla kelam din ile ed-din arasındaki farkı göz önünde bulundurmalıdır. Kelam İslam'a ait özgün bir ilim olarak İslam kelamı, İslam teolojisi, şeklinde bir adlandırılmaya gidilmemelidir. “İslam kelamı” şeklinde bir ifadenin konuşma dilinde kullanılması normal karşılanabilir; ancak bu ifadenin ilim dilinde kullanılması doğru değildir.

İman ve küfür insanın şahsında makes bulduğuna göre insan her ikisinin türevlerini ferdi ve sosyal hayatında temsil edebilme özelliğine sahiptir. Buradan insanın hayatı iman küfür ekseninde tanımlandığı ortaya çıkmaktadır. Bir diğer önemli husus da bu ayırımın zımnen vahiy zemini gerekli kılmasıdır. Vahiy olmadan insana dair böyle bir sınıflama yapılamaz. Ehl-i kitabın ayırımı formel olarak mümin-kafir ayırımını andırsa da kelamdaki ile aynı değildir. Bu açıdan “kâfir” herhangi bir inanç esaslarını inkâr eden değil, İslam’ın inanç esaslarını inkâr eden kişidir denmelidir.

Her genel ayırımın kendi içinde nicel anlamda bir derecelendirmesi vardır. Yani müslüman olmakla olmamak arasında üçüncü bir alan söz konusu değildir. Ancak her ikisinin kendi içinde dereceleri vardır. Derece farkları mahiyet farkına yol açmaz. İnsan iki eğilime beraberce sahip olduğuna göre her iki alana ait davranışlar sergileyebilir. Böyle olmasaydı irtidad ve hidayet mümkün olmazdı. Yani hidayette olan irtidat edebileceği gibi, mürted de hidayete erebilir.

Peygamberimiz herkese ait bir Şeytan’ın olduğunu, kendisine ait olanın müslüman olduğunu buyurmaktadır.⁹³⁶ Her insanda bir şeytan olduğuna göre aktif halde olmasa bile örtülü veya açık Şeytani eğilimler vardır. Genel olarak Şeytani eğilimler kâfirden açık bir şekilde, müminde ise örtülü şekilde varlığını sürdürür.

Şeytani eğilimler zamanla kâfirden artıp pekişirken müminde azalır en alt seviyeye inip adeta etkisizleşir, ama yok olmaz. İnsanın iki farklı yöne doğru gelişen bu aşamalı davranış değişimleri ve gelişimleri ilâhî yöne ve beşerî yöne şeklinde kategorize edilebilir.⁹³⁷ Burada ilâhî yön davranışın olumlu süreçte ilerleyişini ve değer olarak yükselişini ifade ederken, beşerî yön olumsuz yöne ilerlemeyi ve düşüşü ifade etmektedir. Yükseliş ve düşüş metaforu iki uç arasındaki değişime işaret etmektedir. Dolayısıyla her iki değişim kendi içinde kurumsallaşarak ara tonlarda değerler yapısını oluşturabilir. Bu açıdan ilâhîlik beşerîlik ifadeleri birebir eşitlenmeyi ve aynileşmeyi ifade etmez, yaklaşmayı ve süreci de ifade eder.

⁹³⁶ Bkz. el-En’âm 6/11 2- 113; Hz. Peygamber de bir soru üzerine: "Her insanın yanında bir şeytan vardır" buyurmuş, "Seninle de mi ey Allah'ın elçisi?" diye sorulduğunda, "Evet, fakat Rabbim ona karşı bana yardım etti de, o da bana teslim oldu" cevabını vermiştir (Müslim, Münâfikûn, 11; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 115)

⁹³⁷ Bkz. eş-Şems, 91/8; 38/ es-Sa’d: 38/ 75

İmanın doğrudan davranışları belirlediği kabul edilirse müslümandan yanlış davranışın sadır olmaması gerekir. Aynı şekilde dünyevî maslahat bakımından kâfirin de hiçbir olumlu davranışının olmaması gerekir. Halbûki realitede böyle değildir.⁹³⁸ Konu dolaylı olarak iman-amel ilişkisiyle ilgili olup kelamda derinlemesine tartışılmıştır. Diğer bir husus, mümin ile kâfir arasında var olan büyük manevi zıtlık doğrudan sosyal hayata yansımış olsaydı ortak alanda beraber yaşamanın imkânı kalmazdı. Dolayısıyla iman ve küfür inanç alanında tek tip bir kimlik ikame etmiş olsa da sosyal hayat alanında insani geçiş koridorları vardır. Bu geçiş koridorları sosyal hayatın devamlılığını sağlayan unsurlardır. Bu geçiş unsurları müslüman açısından “ilâhî nitelikli” iken, “münkir” zihin açısından “beşerî” niteliklidir.⁹³⁹ Çünkü Kur’an sosyal hayatı ilâhî gayeye matuf alan olarak beyan etmektedir.⁹⁴⁰ Sosyal hayat fenomen olarak ilâhî niteliklidir; ancak insan idrak tarzıyla bu fenomeni sekülerize edebilir. Bu aslında ontolojik olarak var olan bir durum değil, bakış açısıyla ikame edilen arızı bir durumdur denebilir.

Toplumlar kelamın sınıflandırmasıyla müslüman ve kâfirlerden oluştuğuna göre⁹⁴¹ toplumda ilâhî ve beşerî yönde eklektik karakterde kurumsallaşmaların olması normal bir durumdur. Çünkü müesseseleşme belli ölçüde toplumsal ortalamaı ifade eder. Kurumların zahiri yapısına bakılarak bu tarz kurumsallaşma beşerîleşme olarak görülebilenken, aynı zamanda bu aşama sünnetullah çerçevesinde ilâhî yönde bir “ilerleyiş” olarak da değerlendirilebilir. Edebiyat, müzik, sanat ve diğer beşerî etkinlikler bu çerçevede ele alınabilir. Başta sanat olmak üzere bütün beşerî-kültürel etkinliklerde “ilâhî-manevi” damarın varlığı buna işaret etmektedir. Sanat önceden tasarlanmış bir amaca göre şekillenmektedir. Analogik kıyaslamayla biçimsel olarak fıkhıdaki “niyet”i andırmaktadır. İnsanın eğitimi sanatsal bir etkinlik olarak ele alındığında iyi veya kötü olması farketmez insanı dönüştürmeyi amaçladığından beşerî bir faaliyet olarak anlamak gerekir. İnsan eğitimi fıtrata dönmeyi amaçladığında beşerîlikten uzaklaşmış olur. Fıtrata döndürme fenomenal olarak dönüştürmeyi andırıyor olsa da, asla ircâyı ifade ettiğinden mutlak anlamda dönüştürme anlamına gelmez. Günümüzde eğitim felsefesinin temel problemi bu noktayı netleştirebilmesidir

⁹³⁸ Bkz. et-Tevbe: 9/ 8; el-Mâide: 5/ 81; Âl-i İmran: 3/ 110; el-Bakara: 2/ 282;

⁹³⁹ Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 21-22; Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 38-39

⁹⁴⁰ Bkz. el-Mülk, 67/2

⁹⁴¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 26

Bu alanlar te'vil ve doğrudan akıl yürütmelere bağlı değerler olduğundan belli düzeyde eklektik özellikler taşımaları gerekir ve bu durum bir kusur olarak görülemez. Kur'an'ın nüzul sürecindeki tedricilik ve “nesh”⁹⁴² farklı şekilde insanlık tarihinde reel olarak varlığını sürdürmektedir denebilir.

Kelamın vesail konuları doğrudan sosyal bilimlerin metotlarıyla değerlendirilmesi durumunda ictihadi bilgi beşerîleşmek durumunda kalır. Vesail konuları doğrudan mesaili belirler ki bu dinde tam anlamıyla beşerîleşmeye kapı açar. Bu durumda ictihadî bilgi çerçevesinde “İslam’a karşı İslam” şeklinde adeta paralel bir İslam anlayışı meşruiyet kazanabilir. Dolayısıyla kelamın vesail konularında ictihadi bilginin nerede tutulması gerektiği çok önemlidir.

İslam'ın din olarak idrak edilmesi ile mezhep olarak idrak edilmesi arasındaki fark iyi anlaşıldığında bu sakıncalı durum bir ölçüde ortadan kalkabilir. Bu çerçevede mezhebe dayalı İslam anlayışı adeta bir “nimet” olmaktadır. Çünkü mezhebe dayalı idrak bizzat İslam'ın kendisi olmamakla beraber İslam'ın dışında bir anlayış ta değildir. Ancak burada şu hususun belirtilmesi gerekmektedir.

Mezhebe dayalı İslam anlayışı bizzat İslam olmadığına göre, nasıl olur da İslamî anlayışı temsil ettiği ileri sürülebilir. Öncelikle İslam dini olmadan mezhep olamayacağına göre mezhep İslam'a dayanan bir realitedir. İkinci olarak, mezhep beşere dayanan bir idrak olması dolayısıyla vahyi bilginin bizzat kendisi mesabesinde değildir. Burada beşerî olanla vahyi olanın bir arada olması söz konusudur. Beşerî ve vahyi oluşu meselenin insan açısından düşünülebilmesini sağlamak içindir; yoksa tek başına ele alınabilmesine yönelik bir çaba değildir. Yani mezhep ilâhî midir, yoksa beşerî midir sorusu temelde yanlış bir sorudur. Ancak İslam'ın insan tarafından düşünülebilmesi için yapılan itibari bir ayırımdır.

Kelam vahye ve mütevatir sünnete dayalı bilgilerle sistemini kuran yapıyı mezhep olarak adlandırmaktadır.⁹⁴³ Ancak vahyin ve mütevatir sünnetin bizzat İslam'ın kendisi olduğu unutulmamalıdır. Yani bizzat İslam'a ait unsurlar mezhebi sistemin içine dâhil edildiğinden mezhebi anlayışın içinde İslam anlayışı mündemiçtir. Kısaca mezhebe dayanan kimlik müslüman kimliğin başlangıç noktası değil, sonuç noktasıdır.

⁹⁴² Burada nesh ıstılah anlamında değil, sözlük anlamı çerçevesinde kullanılmıştır.

⁹⁴³ Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 215.

İnsan ancak müslüman olduktan sonra bir mezhebe mensub olabilir. Teorik olarak “mezhepsiz İslam” mümkün olsa bile, “İslam’sız mezhep” mümkün değildir. Vahye dayanan disiplinler ve anlayışlar birbirlerine paralel bir yapı oluşturmadığı sürece kendi alanlarında meşruiyetleri vardır. Ancak vahye dayanan hususlar birbirine paralel olarak idrak edilirse kelim bu anlayışı meşru olarak göremez. Örneğin şafî mezhebine bağlı bir müslüman hak mezhebe mensup diğerlerini müslüman gördüğü sürece mensup olduğu mezhep de bir hak mezheptir. Ancak aynı mezhebe mensup olmakla beraber diğer hak mezhep mensuplarını “ehl-i dalalet” olarak görmesi durumunda ise mensup olduğu mezhep zahiren hak mezhep olsa da, bu mezhep onun için “hak mezhep” olma özelliğini yitirmiş olur.

Haricilik prensip olarak mezhebe dayalı idrak tarzını bizzat İslam olarak idrak ettiğinden dalalet düşmüştür. Bu çerçevede Haricilikle “mezhepler üstü İslam” algısı arasında teorik açıdan bir paralelliğin olduğu söylenebilir. Haricilik ilk dönem hareketi olması dolayısıyla bir ölçüde mezhepler üstü bir hareket olarak değerlendirilebilir. Hariciliğin mezhep kategorisine dâhil edilmesi daha sonradır. İlk mutezile kelamcısı Vasıl b. Ata h. 131 de vefat ettiğine göre haricilik hareketi mezhepleşmeden önceki döneme aittir Aynı şekilde mezhebe dayalı anlayışların hepsi aynı derecede meşru kabul edildiğinden mezhebe dayalı çoğulculuktan dine dayalı çoğulculuk anlayışına geçiş yapılmıştır. Oysa mezheplerin hepsi meşru olmadığından⁹⁴⁴ teorik olarak mezhep düzeyinde bile çoğulculuğu savunmak mümkün olmazken, buradan hareketle dini çoğulculuğun meşruiyetine geçiş yapmak yanlıştır.

Bu konuya ilâhîlik ve beşerîliğin ötesinde vahiy açısından bakıldığında problem kısmen ortadan kalkar. İslam’ın kaynağı vahiydir, muhatabı insandır. Dolayısıyla vahyin insana göre şekillenmiş olması beşerî olmasını gerektirmez. Zaten insana ait olanı prensip olarak mutlak manada beşerî kabul etmek mantıksızdır; aksi takdirde tenasuh inancına kapı açılmış olur. Bu durumda bizzat İslam’ın kendisini bile beşerîrealite olarak görmek gerekir ki bunu söylemek mümkün değildir.

İslam’ın beşerî realiteye uygun olması onun beşerîliğini değil, dolaylı olarak ilâhîliğini gösterir. Çünkü İslam’ı insana uygun yapıda inzâl etmek ilâhî kudretle

⁹⁴⁴ Bkz. Âl-i İmrân: 3/7.

mümkündür.⁹⁴⁵ Dolayısıyla mezhebe dayalı anlayış doğrudan vahiy olmamakla beraber ilâhîdir. Mezhep “asl”a götüren metot olarak anlaşıldığı sürece büyük ölçüde hiçbir sorun ortaya çıkmaz. Mezhep yoldur; ama menzil değildir. Şeriatla yakın anlama sahiptir. Mezhepsiz bir şeriat tasavvur edilemez. Mezhebi sekülerize eden her metot dolaylı olarak şeriatı da sekülerize eder. Bu açıdan asr-ı saadetten zaman olarak uzaklaşmayı asıl bilgidен uzaklaşma olarak anlamamak gerekir. Zamana-mekana dayalı uzaklaşma metodik değişimi gerekli kılmaktadır. Bu değişim araçsal düzeyde kalan-kalması gereken değişimdir. “Kuyunun başında evi olan adamın içtiği suyla, belli bir mesafeyi yürüdükten sonra aynı kuyuya gelen adamın içtiği su arasında bir fark yoktur.” Ancak burada kullanılan örnekleme ters çevrilerek, suyun pınardan alınıp uzak mesafelere götürülmesi olarak anlaşılırsa, kısmen problemlere kapı açılmış olur. Temel problemin çıkış noktası muhtemelen bu noktaya dayanmaktadır. Mezhep bizi suyun başına götüren yol mudur, yoksa suyu taşıyıp getirdiğimiz yol mudur? “Tedvin” asrındaki mezhep algısı ilkinde, “modern” dönemdeki mezhep algısı ise daha çok ikincisine uygun düşmektedir. Yani Allah vahiy göndermemiş olsaydı İslam’dan ve İslam’a dayanan mezheplerden söz edilemezdi; bununla beraber tekvini düzen yine devam ederdi. İnsan vahiy olmadan İslam’ı anlamasa bile tabiatın ve toplumun içinde varlığını sürdürebilir.⁹⁴⁶ Vahiysiz bir “hayat” mümkün iken ilâhî kudret ve iradedен yoksun bir hayat mümkün değildir.⁹⁴⁷

Buradan hareketle doğrudan İslam’a dayalı mezheplerin vahiy/vahyi, ilâhî ve beşerî niteliklerle iç içe olduğu, vahiyden bağımsız gelişen “yapılanmaların” ise “ilâhî” ve beşerî nitelikte olduğu söylenebilir. Bu teorik tanımlamadan ilimleri de vahiy, ilâhî ve beşerî olmak üzere üç ana zeminde ele almak mümkündür. Kur’an ve Sünnet vahiy bilgisini oluşturur. Tedvin asrında vahye dayalı olarak teşekkül eden ilimler “ilâhî”, sadece beşerî çerçevede teşekkül edenler de beşerî ilimlerdir.

Vahiy ilim olan Kur’an ve Sünnet’le ilâhî ilimlerin aynileşmesi mümkün olmadığı gibi, ilâhî ilimlerle sosyal ilimlerin aynileşmesi de doğru değildir.⁹⁴⁸ Ancak müslüman zihne dayanan sosyal ilimle seküler zihne dayanan sosyal ilim arasındaki farkın teorik temelleri tartışılmaya değer önemli bir konudur. Kanaatimizce nübüvvetin bilgi değeri

⁹⁴⁵ Bkz. El-En’âm: 6/71; en-Nahl: 16/9; el-Bakara: 2/120; el-A’raf: 7/178

⁹⁴⁶ Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 20-21

⁹⁴⁷ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 257

⁹⁴⁸ Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, , 31-34

idrak edilirse “ilâhî” ilimlerle beşerî ilimler arasındaki problematik alan dengelenebilir.⁹⁴⁹ Nübüvvet insanın hem düşünce hem de ameli hayatı için hidayet kaynağıdır. Nebevî bilgiyi sadece birine ait olarak görmek-yorumlamak hayatın sekülerize olmasına yol açar. İman ilâhî olarak görülse bile ameli hayat “sosyal bilimlerin” alanına ait bir fenomen olarak anlaşılır. Tam tersi ameli hayat ilâhî olarak görüldüğünde ise düşünce beşerî-felsefî bir alan olarak tasavvur edilmiş olacaktır. Her iki durumda “felsefî-beşerî din” hayatı veya “dinî beşerî” hayat fenomeni ortaya çıkmış olacaktır.

Şu halde sosyal bilimlerle “ilâhî”/temel İslam ilimleri arasındaki problematik alanın ortadan kalkmasında en önemli görevin kelama düştüğü söylenebilir. Diğer bir ifadeyle kelim durduğu yer itibarıyla bu konuda teorik imkânlarla sahiptir. Kelam bu görevi yerine getirirken önce kendi yerini temellendirmekle yükümlüdür.

Kelam İslam açısından “mezhebi alan”ı temsil etmektedir. Zaten kelamın teşekkülü mezheplerin teşekkülü ile aynı zamana tekabül etmektedir. Bu açıdan karşı disiplinleri yeniden konumlandırmak durumundadır.

İlk olarak, kelam felsefeyi İslam’ın karşılığı olarak değil, kelamın formel/şeklî karşılığı olarak görmelidir. Yani “İslam-felsefe” ilişkisinden ziyade “kelam-felsefe” ilişkisinden bahsedilebilir. Felsefenin İslam’la ilişkisi kelâmın bir meselesidir. Çünkü ilimler vahiy, ilâhî ve beşerî şeklinde ele alındığında felsefeye denk düşen karşılık vahiy olamaz. Felsefe ya beşerî ya da ilâhî alanla ilgili bir bilgi kabul edilmek durumundadır.

İslam, felsefî inançlarla karşılaştığında konuya hangi çerçevede yaklaştığını anlamak için o dönemin eserlerinin adlarına bakmak konuya ışık tutabilir. Kindî, Farabî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd’ün eserlerinin adlarında doğrudan “İslam” lafzı “kullanılmamaktadır.” İmam Gazali bile “İhyâ” hariç diğer eserlerine İslam-Din lafzını açık olarak kullanmaz; kullanma gereği görmez. Sonraki-“modern” dönemlere ait çalışmalarda eser adlarında “İslam” lafzı olabildiğince abartılı olarak kullanılmaktadır. Bu durum belli ölçüde zihniyet değişimi-dönüşümü hakkında fikir vermektedir

Felsefi/sosyal ilim doğrudan vahye dayanmadığından ilâhî olarak adlandırılan temel İslam ilimleriyle aynı zeminde ele alınamaz. Dolayısıyla felsefî bilgi prensip

⁹⁴⁹ Bkz. el-Bakara: 2/200-202; el-Kasas: 28/83-84; el-A’râf: 7/31-32, 157; İbrahim: 14/1.

olarak beşerî alanın bilgisidir. Bununla beraber felsefi bilginin insanlığın kaybolmuş ya da dağınık halde saklanmış hikmet olarak anlaşılması durumunda ise beşerî alandan kısmen ilâhî alana yaklaşmış olarak görülebilir. Buradan hareketle felsefi bilgi en iyimser haliyle formel olarak kelamın karşılığı görülebilir. Bunun ötesine geçip doğrudan İslam'ın formel karşılığı olarak kabul edilmesi müslüman zihin açısından problemler ortaya çıkarır. Kelam bu noktayı aşmadığı sürece diğer ilimlerle doğru epistemolojik ilişkiler geliştiremez.

Felsefi bilgi doğrudan İslam'ın karşılığı olarak kabul edildiğinde vahye dayalı ve beşere dayalı paralel din anlayışına kapı açılabilir. Çünkü aynı ontolojik zeminde algılanan iki alan birbirine paralel bilgi sistemi geliştirmek zorunda kalır. Kelam felsefi bilgiyi formel olarak dini bilgi değil, mezhebi bilgi olarak görmek durumundadır. Felsefi bilginin meşruiyetine dair tartışmaların temelinde muhtemelen bu nokta yatmaktadır.

Felsefi bilginin meşruiyeti din olarak İslam'ın karşılığında ise bu bilgi meşru olarak görülemez. Buna karşı felsefi bilgi mezhebi alana ait kelamın karşılığı olarak anlaşılırsa, diğer beşerî ilimler çerçevesinde meşru olarak görülebilir. Din-felsefe ilişkisi kelam-felsefe ilişkisi çerçevesinde ele alınırsa problem teorik olarak önemli ölçüde ortadan kalkmış olur. Doğrudan vahye dayanan mezhebi bilginin neredeyse tamamen beşerî bir alan ifade ettiği iddia edilebilirken nasıl olurda felsefi bilgi İslam'ın karşılığı olarak görülebilir! Buradaki karışıklık İslam'ın, din bilimleri çerçevesinde tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Kelam İslam'ın din bilimleri çerçevesinde tanımlanmasını meşru göremez.

Kelam İslam'ın diğer dinlerle ilişkisini hak-batıl çizgisinde ele almaktadır. Kelam İslam'ın din bilimleri çerçevesinde tartışılmasını vesail kapsamında uygun görebilir. Ancak din bilimleri çerçevesinde İslam'a ait itikadi konuları ele alamaz. Diğer bir ifadeyle kelam hakikati tartışma konusu yapmaz;⁹⁵⁰ sadece hakikati tartışma konusu yapanların tezlerini ortadan kaldırmaya çalışır. Bu açıdan İslam'ı hak din olarak idrak edemeyen bir zihnin tezleri kelamın mesail konularına dâhil edilemez.

⁹⁵⁰ eş- Şafî, *Kelama Giriş*, 23-24

Kur'an mümin olmayanları cahillikle vasıflandırmakta,⁹⁵¹ mü'min olmakla olmamayı kesin sınırla ayırmaktadır.⁹⁵² Zira böyle kesin bir ayırım yapmadan tevhid inancı korunamaz. Kur'an'daki bu ayırım hem ontolojik hem ahlaki bir ayırım olarak anlaşılabilir. Konunun teorik çerçevesi pek o kadar önemli değildir. Ancak kesin olan husus bu ayırım vahye dayanan bir ayırım olduğundan insan için önemli sonuçlar doğurmaktadır. Şirk küfrün içinde mündemiç olmakla beraber, küfr daha çok "bilgi" seviyesinde inanç iken, şirk "iman" seviyesinde bir inançtır. Diğer bir ifadeyle küfr "imansızlık", şirk ise "yanlış iman"dır.⁹⁵³

Kur'an'daki mü'min-kâfir ayırımının başlangıç noktası vahiyle oldukça belirgindir ve bundan dolayı düşüncenin değil imanın konusudur. Yani ancak müslüman biri karşısındakini kâfir olarak vasıflandırabilir. Müslüman olmayan birisinin karşısındakini kâfir olarak vasıflandırması ancak mecaz olarak mümkündür. Bu vasıflandırmayla olumsuzluk ifade eden bir kimliğe vurgu yapmış olsa bile, buradaki olumsuzluğun delalet ettiği anlam kâfir ifadesinin ifade ettiği anlamın aynısı değildir. Bu çerçevede kâfirlik vasfı vahye dayalı bir vasıf olmaktadır.

Bunun içindir ki kelim dışında hiçbir teolojik görüş kâfir ifadesini gerçek anlamda anlamlandıramaz. Teolojik görüşler kâfir ifadesini ancak beşerî çerçevede anlamlandırabilir. Yani kelim bir insan için kâfir vasfını kullandığında bu vasıf vahye dayalı bir adlandırma olduğundan ilâhî nitelik taşır. Bu çerçevede müslüman olmayan zihnin "kâfir" tanımlaması ise kültürel anlam taşıyıp ilâhî nitelik/kelamî anlam taşımaz.

Kur'an iman ile küfür arasını kesin çizgiyle ayırarak tevhid inancını koruma altına almıştır. Ancak Allah'ın vahiyle yapmış olduğu bu keskin ayırımı insanın ne ölçüde anlayabileceği ve temsil edip uygulamaya koyabileceği tartışılması gereken bir husustur. Haricilik bu keskin ayırımı insanın temsil edebileceğini/ yapabileceğini savunmuştur. Çünkü hariciler Kur'an'ı lâfzî çerçevede anlayarak/sınırlandırarak bu sonuca gitmişlerdir. Bunun karşısında felsefî bakış açısı yer alır. Felsefî bakış açısı, lâfzî

⁹⁵¹ Bkz. Yunus, 10/ 36; en-Necm, 53/ 23; el-Hucurât, 49/ 12; Âl-i İmrân: 3/ 154; Fetih: 48/ 6; Yunus, 10/ 60

⁹⁵² Bkz. es-Secde: 32/12-20; el-Â'raf, 7/44-45; en-Nisâ: 4/56; Kaf 50/30; el-Mâid, 5/10

⁹⁵³ Bkz. Muhammed, 47/1; Bakara, 2/89, 146, 152; En'âm, 6/20; Âl-i İmrân: 3/97; Neml, 27/40; Lokmân, 31/12; Şu'arâ, 26/19; Mümtehine, 60/4; Ankebut, 29/25; Nisâ, 4/36; A'râf, 7/190; İbrâhîm, 14/22; Nitkim Peygamberimiz(s.a.v) : " Ümmetimin için en çok korktuğum şey, Allah'a şirk koşturmadır. Ama dikkat edin; Ay'a, Güneş'e veya puta tapacaklar, demiyorum. Fakat Allah'ın rızasının dışındaki gayeler için harekette bulunacaklar ve gizli şehvet, yani riyâ ve gösteriş duygularını taşıyacaklar (demek istiyorum)" (İbn Mâce, Zühd, 21).

anlamın dışına çıkarak kısmen “kuralsız” bir şekilde batını anlamların kapısını açmıştır. Dolayısıyla kelam düşüncesi bu iki kutup arasında teşekkül eden düşüncelerle uğraşmak zorundadır. Kelâm tevhide dayanan düşünceyi/imanı savunurken monizme sapmaması gerekir. Monist metot iki zıt kutba kayma ile sonuçlanır.⁹⁵⁴

Kelam vahiyle beşerî bilgi arasındaki ilişkiyi sağlamayı ve bu ilişkiye değer biçmeyi konu edinmiştir. Tevlid konusundaki değerlendirmelerin arka planında da bu ilişkilendirme problemi yatmaktadır. Konu temelde iki şey arasındaki ilişkinin ne tür bir sonuç doğurabileceği noktasında odaklanmaktadır. Kıyas diliyle asldeki unsur ne ölçüde fer’de kendini ortaya koyabilir? Bu mesele illiyet teorisi çerçevesinde tartışılmıştır. Burada bizi ilgilendiren husus asl olan vahyin ne ölçüde kendini fer’i meselede ortaya koyabileceği hususudur.

Ancak asl ile fer’ arasındaki bu benzerlik cins düzeyinde olup bütün esaslarda aynı olmayı gerektirmez. Dolayısıyla asl ile fer’ arasında ayniyetten söz edilemezken teşabühten söz edilebilir.

Vahyiden doğan bilgi bazı nitelikleri itibariyle vahyi özellikler taşımakla beraber cins olarak vahiyle aynı değildir. Bu açıdan vahye dayanan bilgi asl itibariyle vahiy bilgi olarak görülemez. Diğer bir ifadeyle kelami bilgi mutlak manada vahiy bilgi değildir. Bununla beraber vahye dayandığından mutlak manada beşerî bir bilgi olarak da görülemez. İki kutup arasında bulunan bir bilgidir. Bu durum kelami bilginin orijinalitesini oluşturmaktadır. Hem vahiy temeline dayanmakta, hem insana ışık tutmaktadır.

İslam düşüncesi vahyi bilgi ile beşerî bilgi arasındaki ilişkiyi ferdi, toplumsal ve icmâ çerçevesinde ele almıştır. Burada “İslam düşüncesi” tabiri en geniş anlamıyla kullanılmış olup, batınlıktan müşebbiheye kadar bütün mezhepleri içine almaktadır.

Felsefi yaklaşım ferdi yaklaşıma bir örnektir. Bu anlayış potansiyel olarak her ferdin vahyi ilişkiye girebileceğini ileri sürer. Bu telakkiye göre nübüvvet beşerî bir realite olup kesbidir. Batınlıktaki gizli imam anlayışı ferdi ve toplumsal anlayışı bir arada ele alan görüştür. Batınlık vahyi bilginin beşerî alana intikalini temellendiremediğinden gizli imam anlayışını geliştirmek zorunda kalmıştır. Gizli

⁹⁵⁴ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, 297

imamı vahyin beşerî alana intikalini sağlayan unsur olarak tanımlamaktadır. Burada açık olarak söylenmese bile, örtülü olarak gizli imamın “ilâh” veya “nebi” olarak kabul edilme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde zihni bütünlük sağlanamaz.

Batınîlik vahiy bilginin beşerî alana intikalini gizli imamla yapmakla prensip olarak vahiy bilginin beşerî alana intikalinin imkânsız oluşunu kabul etmiş olmaktadır. Bu durumda bu intikali sağlayan kişinin beşerî niteliklerle sınırlı birisinin olması düşünülemez. Bu telakki bir açıdan toplumsal seviyede de problemlere yol açmış olmaktadır. Gizli imamın farzı muhal vahyi tam olarak anladığı var sayılsa bile, bu sefer de bu imamın talimlerinin insanlar tarafından anlaşılıp anlaşılamayacağı problemi ortaya çıkmaktadır. Eğer gizli imamın söyledikleri toplum tarafından anlaşılıyorsa vahiy bilginin beşerî alana intikalinin imkân dâhilinde olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla imamın sözlerini anlayan insanların Kur'an vahyini de anlamış olmaları imkân dâhilinde olur. Eğer toplumun bunu anlama imkânı yoksa toplumun gizli imamın taliminden anladıkları bizzat vahyin kendisi olamaz. Bundan dolayı vahiy bilginin beşerî alana intikalini “icmâ” esasına dayalı toplumsal realitede aramak en doğru olanıdır.

Vahiy bilgi ile beşerî realite arasında Ehl-i Sünnetin icmâ anlayışı dışında kurulacak ilişki ferdi veya toplumsal seviyede problemler çıkarır. Bu durumda, ya batınîlikteki gibi imamın özel misyon sahibi olarak görülmesi, ya da toplumsal realitenin kutsanması gerekir. Vahye dayanmasa bile insanlığın ortak aklının aşırı derecede kutsanmasının arka planında bu anlayış yatmaktadır. Kelam açısından insanlığın ortak aklının maruf olarak görülmesiyle bizzat vahyin kendisi olarak görülmesi aynı değildir.

Allah'ın sıfatları etrafındaki tartışmalar ulûhiyet konusunda ele alınmıştır. Bu alanda tartışma yapan zihnin sadece bu çerçevede kalması beklenemezdi. Fiili sıfatlar konusu sosyal alanda benzer şekilde tartışma konusu yapılmıştır. Teorik olarak kelamın mezhepler arası tartışmaları dinler arası tartışmalardan daha zor olmuştur denebilir. Bu aslında doğal bir durumdur. Çünkü dinle din dışının ayırımını yapmak mezhepler arasında ayırım yapmaktan daha kolaydır. Siyahla beyazın ayırımı beyazın veya siyahın tonları arasındaki ayırımdan daha kolaydır. Bununla beraber siyahla beyaz arasında ayırım yapamayan bir zihnin siyahın ve beyazın tonları arasında ayırım yapması

mümkün değildir. Bu açıdan mümin olmak, diğer ifadeyle ilâhî tekliflerin muhatabı olmak insanın işini zorlaştırmaktadır. Yani “siyah ile beyazın arasını ayırabildikten” sonra esas zor alana adım atmış olmaktadır. İnsan bazı zor alanları aştıktan sonra ancak ilâhî teklifleri taşıyabilme aşamasına geçebilmektedir. Bu açıdan mezhepler arası ilmi tartışmalar esas ana yol tahrip olmadığı sürece bir problem teşkil etmez.

Modern bakış mezhepler arası tartışmaları oldukça abartarak ele alma eğilimindedir. Konuya sosyal bilim açısından bakıldığında problem olarak algılanması doğal karşılanabilir. Çünkü sosyal olaylar görünimleri itibarıyla somut olaylar olsalarda aslında oldukça karmaşık bir yapıya sahiptirler. Dolayısıyla birçok bakış açısının bir arada olmasını gerektirebilir. Bu yapılamadığında bazı yüzeysel beşerî yaklaşımların inhisarında kalmak söz konusu olabilir.

İslam’daki mezhepler arası ilişkilerin değerlendirilmesinin dâhili ve harici denebilecek iki temel zorluğu vardır. İlk zorluk, her mezhep İslam’ı temsil etme iddiasında olmak “zorunda” olduğundan, sistematik yapısı gereği kendi dışından eleştiriye açık olamamasıdır. İkinci olarak tarihteki İslam mücadelesinin mezhepler arası mücadele olarak adlandırılmasından/yorumlanmasından kaynaklanan sorundur. Çağdaş İslam düşünce akımları İslam medeniyetinin ihtişamından fevkelade hoşlansalar da, bu medeniyeti ortaya çıkaran önemli etkenlerden siyasi geleneğe pek sahiplenmek istemezler. Aslında geçmişte manipüle eden hususlar fazlasıyla bugün de mevcuttur. Siyasi geleneği dünyevileşmekle suçlayan akımların, sosyal bilim metoduyla modern hayatı dünyevileştirmek eğiliminde olmaları düşündürücüdür. Mezheplerin ortaya çıkışının sebepleri olabildiğince eklektik bir anlayışla ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Şehristânî’ni mezheplerin ortaya çıkışını nassların te’viline dayandırmaktadır.⁹⁵⁵ Bu tespit önemli bir hareket noktasıdır.

İnsanlar “fıkhnın” bünyesinde yapılan mücadeleyi mezhepler arası mücadele olarak görme eğilimindedirler. Mezhepler arasındaki ihtilaflar te’vile dayandığı sürece doğru veya yanlış fıkhnın varlığından söz edilebilir.⁹⁵⁶ İctihadî bilginin egemen olduğu bir yapı tamamen seküler bir yapı olarak vasıflanamaz. Meseleye bu çerçevede

⁹⁵⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 33-42)

⁹⁵⁶ Atar, *Fıkhn Usûlü*, 105-106); Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Hâkim (müctehid) ictehad edip de doğru sonuca varırsa iki sevap, yanlış sonuca varılırsa bir sevap kazanır" (Buhârî, İ'tisâm, 21; Ebû Dâvud, Akdiye, 2).

bakıldığında sahabiler dönemi dâhil olmak üzere bütün İslam tarihi süreci mezhepler arası mücadeleler tarihi olarak algılanabilir ki, oldukça yanlış bir bakış açısıdır. Mezhep realitesi icmâya dayalı delillendirme süreci olarak anlaşıldığında İslam mücadelesinin “mezhebi mücadele” dışında reel bir anlamı olamaz. Tarih realitesi de buna şahittir. Meseleye mezhepler arası bir mücadele olarak bakıldığında İslam düşüncesinin kısmen de olsa irtifa kaybetmiş olarak algılanabileceği söylenebilir.

Mezhepler arası mücadelede birçok insan kaybının olması mezhepler arası ilişkilerin değerlendirilmesinde olumsuz psikolojik etken olmaktadır. Elbette insanların ölümünü meşrulaştırarak, bunun üzerinden tezler üretmek doğru değildir. Ancak bizzat insanların ölümlerini istemekle talep edilen olumlu bir sonucun elde edilirken ölümlerin olması aynı şey değildir. Mezhepler arası mücadeledeki ölümler bizzat talep edilen bir husus değildir. Burada şu sorunun sorulması gerekir. Farzı muhal lider konumunda olanlar bu kadar insanın öleceğini bilmiş olsalardı, hak adına mücadeleden vazgeçmeleri mi gerekirdi? İlâhi hikmet hakkın korunmasını beşerî mücadeleye bağlamış ise bundan kaçınmak mümkün olabilir mi? Dolayısıyla insanların ölmesi tek başına mücadelenin meşruiyetini ortadan kaldırmamalıdır. Burada tek belirleyici husus fikhın bakışıdır. Kelam düşüncesinde, savaşın, barışın ve diğer sosyal davranışların meşruiyeti fıkıh çerçevesinde değerlendirilmelidir.

İslam’ın yayılış tarihi incelendiğinde siyasi ve sosyal unsurların bir arada geliştiği görülür. Müslümanlık siyasi olarak yayıldığında toplum islamlaşma sürecini tamamlamış değildi. Dolayısıyla siyasi olarak islamlaşmış toplum sosyal açıdan müslümanlaşmış olmadığından, mezhepler arası mücadeleyi mutlak manada müslümanlar arası bir mücadele olarak görmek eksik bir bakış açısıdır. Bu görüş teşekkül dönemindeki müslüman toplumun dini manada yekpare bir toplum olduğu önyargısına dayanmaktadır. Burada Hucurat Suresi’nde işaret edilen İslam-iman ayırımını hatırlamak yararlı olabilir.

Kur’an kâfirleri olumsuz kişilikle tanımlarken, müminleri de “la yüs’el” bir kişilik sahibi olarak görmez.⁹⁵⁷ Allah (c.c) âlemlerin rabbi olarak hem müslümanları hem de kafirleri terbiye kapsamına almakta, müslümanları da eleştiriye tabi tutmaktadır. Burada

⁹⁵⁷ Bkz. el-Bakara: 2/35, 231; el-Enbiyâ: 21/87; et-Talâk: 65/1; Fâtır: 35/32; el-İsrâ: 17/33; en-Nisâ: 4/30; Al-i İmrân: 3/117; el-A’râf: 7/9,160; Yûsuf: 12/75; el-Mâide: 5/38-39; eş-Şûrâ: 42/40, 42

esas bizi ilgilendiren husus, vahye dayanan eleştirinin insanı İslam dairesinden çıkarmamış olmasıdır. Kur'an müslüman kimliği hem taltif etmekte, hem de yer yer azarlamaktadır. Buradan hareketle İslam'ın müslüman kimliği bir "çizgi" olarak değil, hayatın zemin bulacağı "reel bir alan" olarak tanımladığını söyleyebiliriz.

Müslüman kimlik küfür kimliği karşısında oldukça nettir ve böyle de olması gerekir. Ancak müslüman kimliğin kendi içinde ilkinde olduğu şekilde keskin ayırımın olduğunu söyleyemeyiz. Yani kelim ehli-i küfr ile ehli-i dalaleti aynı minvalde ele almamıştır. Konuya bu çerçevede bakıldığında kelam sadece İslam dışındaki dinlere karşı tez geliştirmekle kalmaz. Müslüman kimliği de türevleri ekseninde tartışma konusu yapabilir. Kelam tarihinde her iki alanda mücadelesini yapmıştır. Ancak günümüzde sadece dışa doğru eğilim gösterdiği söylenebilir. Bir anlamda "kolay" olanına yönelmekte, zor olanı bırakmaktadır denebilir.

Kelam vahye dayanan bir ilim olarak insanı ve toplumu tartışma alanı olarak görür. Bu açıdan toplumsal ve ferdi teorileri tartışma alanına çeker. Bu noktada kelam liberalizm ve sosyalizm başta olmak üzere bütün çağdaş akımlarla mücadeleye girmek zorundadır. Epistemolojik açıdan bu mücadeleye giremediği sürece merkezi işlevini yerine getiremez. Sizin yerinize oturmuş birini yerinden kaldıramadığınız sürece oraya oturmanız mümkün değildir.

Kelamın şifahi ve yazılı mücadelesini iki ayrı alan olarak kabul etmek günümüze sunacağı katkı açısından önemlidir. Kelamın yazı diliyle yaptığı mücadele ile şifahi dille yaptığı mücadele metot olarak aynı olamaz. Bu iki mücadele tarzını kesin sınırlarla ayırmak zor olmakla beraber, ana çerçeve çizilebildiğinde bazı faydalar sağlayabilir.

Kelam İslam'ın dışındaki dinlerle mücadele ederken şifahi dilin öne çıkması gerekebilir. Çünkü din farkı doğal olarak zihin farkını ortaya çıkardığından kavramsal çerçeve farklı olmak zorundadır. Kelamcı muhatabının zihni durumuna göre uygun ilzami kavramlar kullanmak zorunda kalabilir. Bu kavramlar kelamcının kendi zihni durumunu ifade etmez. Dolayısıyla bu tartışma "orada" yapılmıştır ve orada bitmiş sayılır. Bu tartışma yazıya aktarılıp başka ortamlara taşındığında bazı problemlere yol açabilir.

Genel bir sınıflandırmayla kelamın dine dayalı tartışmalarda daha çok şifahi dil kullanması uygun olurken, kendi içindeki tartışmasını yazı diliyle yapması daha uygun

düşer. İlk tartışma mahiyet farkına ait bir tartışma iken, ikincisi derece farkına ait bir tartışmadır. Kelam mezhep içi tartışmayı kavramsal yazı diliyle yaptığında kavramsal birlikteliği sağlayarak ana eksenin teşekkülünü kolaylaştırabilir. Yazı/ıstılah diliyle konuşma dili arasındaki ilişkinin sonuçları canlı olarak Tedvin asrında kendisini göstermiştir.

İman, din, ma'ruf, küfr gibi günümüzde ıstılah anlamlarıyla kullanılan kelimelerin Kur'an'daki manaları belli ölçüde çeşitlilik göstermektedir. Mezhepler bu çeşitliliği te'vil/ictihad yoluyla bir anlama ircâ etme yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla mezhepler makul te'vilin(mantık-dil) imkânlarıyla sınırlıdır. Mezheplerin belli sayıda karar kılmasının arkasında bu gerekçe yatmaktadır. Örnek olarak, iman kelimesi Kur'an'da tasdik olmaksızın lisanla ikrar, gizlide ve aleniyette tasdik, tevhid ve şirk içinde iman anlamlarında kullanılmıştır. Ehl-i Sünnetin ve bid'î mezheplerin iman anlayışları te'vil yoluyla Kur'ândaki bu anlamlara dayanmaktadır.⁹⁵⁸

Ontolojik ve epistemolojik bütünlüğün sağlanması için bilinmesi gereken bir diğer önemli husus ahirete iman konusudur. Ahiret hayatına inanmayan varlığın bütünselliğini kavrayamaz.⁹⁵⁹ Yani bir cismin sadece gölgesine bakan, cismin gerçekliğini idrak edemez. Varlığı tam olarak idrak edemeyen bir zihin ise zanni bilgi seviyesinde kalır, yakini bilgi elde edemez.⁹⁶⁰

Sonuç olarak kelam, tarihte teşekkül etmiş kavramlarını bir anlamda özelleştirerek kendi düşünce sistemini sağlama almalı, bu kavramları mukayeseli din bilimlerinin ve sosyal bilimlerin insiyatifine bırakmamalıdır.

Kelam kebairden olan insan fiillerinin küfre delalet edip etmeyeceği noktasından hareketle ortaya çıkmış olmakla beraber zamanla amelî sahayı fıkha bırakarak sadece düşünce ile ilgili bir ilim haline gelme eğilimine girmiştir. Ancak özellikle ilk kelam müktesebatında amelî hayat mündemiç olduğundan günümüzdeki kelami tartışmalara ışık tutması açısından amelî konusunun ele alınması yararlı olabilir. Ayrıca bu tezde

⁹⁵⁸ Bkz. Münafikûn, 63/3; el-Hadîd: 57/16; Mumtahine: 60/13; Beyyine: 98/7; Fetih: 48/5; Yusuf,12/106; Lokman: 31/25) Muhammed Emin Er, *Allah Katında Din*, 4. Baskı, Arı Sanat Yay. İstanbul 2011, 27-28

⁹⁵⁹ İmam Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 222; Şehristânî, *Nihayrtu'l İkdâm*, 61-62.

⁹⁶⁰ Topaloğlu, *Kelâm*, 66).(Bkz. ez-Zümer: 39/20; er-Rahmân: 55/58-54; et-Tûr: 52/21; ez-Zuhuruf: 43/71-73; es-Saffât: 37/47; el-Hicr: 15/47-48; el-Vâkıa: 56/25-26; el-İnsan: 76/11-22)

bilginin bütünselliği savunulduğundan bilgiye konu olan amelin bu çerçevede tartışılması özel bir anlam taşımaktadır.

3.4. KELAM'IN PRATİK YÖNÜ: SALİH AMEL

3.4.1. İslam Düşüncesinde Salih Amel

İnsan tarafından amaçlı ve iradeli olarak icra edilen davranışlara amel denmektedir.⁹⁶¹ Fiil genel nitelikli bir kavram olup canlıların ve cansızların bütün hareketlerini ifade eder. Her fiil aynı zamanda bir ameldir, ancak her amel fiil değildir.⁹⁶² İslam düşüncesinde amel sevap-günah çerçevesinde ele alınmaktadır. Buna bağlı olarak amel, salih amel ve kötü amel şeklinde iki ana esasa göre değerlendirilmektedir. Amelin sevap-günah şeklinde ele alınması İslam'a ait özgün bir bakış tarzıdır.⁹⁶³ Konunun karışmaması ve daha belirgin ele alınması açısından, âlimler salih ameli ibadet ve muamelat olarak iki ana sınıfa ayırmışlardır. Amel kavramı ibadet ve muamelata taalluku bakımından müşterek bir lafız görünümü vermektedir. İslam hem “emretmekte”, hem “sakındırmaktadır”. Emrettikleri yapılması gereken olumlu davranışlar, sakındırdıkları da kaçınılması gereken olumsuz davranışlardır. İnsan ancak var olanlardan sakınabilir. Yasaklamanın “sakınma” üzerine kurulması, nefsin fonksiyonunu öne çıkarmaktadır. Yani insanın nefsi tabii olarak kötülükleri üretme/emretme kapasitesine sahip durumundadır.⁹⁶⁴ Dolayısıyla insan bu “tabii” durumla mücadele etmek zorundadır. Bu çerçevede, amelde zahirî ve batınî durumlar ortaya çıkmaktadır.⁹⁶⁵ Amelde zahirî ve batınî durumlar davranışın iki sıfatı durumunda olup birbirinden ayrık değildir.⁹⁶⁶

İman doğru düşünmenin ve ardından salih amelin yolunu açmaktadır.⁹⁶⁷ İmân beşere ait bir faaliyet olsa da, insanın gayb alanına açılması/uzanması anlamında sınır durumunu ifade etmektedir. Bu durum imanın “kesbi” mi “vehbi” mi olduğu tartışmasına yol açmaktadır. Amel teşekkül tarzı bir yana bırakılırsa insana ait bir

⁹⁶¹ Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 102; Sülün, *Kur'ân'ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, 158-159

⁹⁶² İsfahanî, *Müfredât*, 728.

⁹⁶³ Bkz. Fussilet; 41/34; Tahir Bin Âşûr, *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, Vecdi Akyüz, 87

⁹⁶⁴ Bkz. Yûsuf: 12/53

⁹⁶⁵ Sülün, *Kur'ân'ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, 194-195

⁹⁶⁶ Bkz. eş- Şura, 42/30; el-Bakara: 2/284; Nûn: 68/18-33; en-Nisâ: 4/123

⁹⁶⁷ Bkz. el-Enfal; 8/29; Tahir Bin Âşûr, *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, 86-87

eylemdir.⁹⁶⁸ Amelin insana aidiyeti imana nisbetle daha belirgindir.⁹⁶⁹ Düşünce iman ile amel arasında ilişkiyi sağlayan köprüdür.⁹⁷⁰ Düşünce imanın aynısı olmamakla beraber, imandan kopuk bir faaliyet de değildir. Küfr bir düşünce bozukluğu olarak tanımlanabilse de, “iman bozukluğu” olarak değerlendirilemez. İslam kültür evreninde yetişen insan düşünce sistemini imandan düşünceye/amele doğru işletirken, İslam kültür ortamının dışında yetişen insan düşünceden imana doğru işletmek durumundadır. Dolayısıyla amel İslam kültür coğrafyasında “iman” eksenli iken, diğer kültür coğrafyalarında “düşünce” eksenlidir. Düşünce “tamlığı” ifade ederken, iman “kâmil” olmayı ifade eder. Kâmil tam olmayı da kapsamına almaktadır. Felsefî davranış kendi içinde bütünsellik-sistematik yapı taşıyabilir; ancak “kâmil fiil” olarak vasıflanamaz. Tamlık fizikselliği ifade etmesi dolayısıyla “beşerî” bir yapı arzeder. Kâmil olma fiziksel bütünlükle beraber, sanatsal-ahlâkî değerler bakımından da “bütünlüğü”-olgunlaşmayı ifade eder. Bundan dolayı, “felsefî eylem” lafız olarak ahlâkî kavramlarla isimlendirilse de, içerik bakımından “beşerî” durumu ifade eder. Beşerî oluşu imandan ayrı “müstakil” olarak anlamamak gerekir.⁹⁷¹

Olgular ile değerler arasındaki farklılığa bağlı olarak amel konusu pratik felsefenin kapsamında ele alınmış, konuyla ilgili birçok felsefî okul ortaya çıkmıştır.⁹⁷² Davranışları birer olgu olarak gören anlayışın davranışlarda değer araması düşünülemez. Ancak değer nesnel bir durum olarak algılanıp, bunun üzerinden bir “değer” yargısına gidilebilir.⁹⁷³

Sokrates’e göre, fenomenal açıdan insan davranışları farklı olarak görülse de hepsinde ortak bir arka plan vardır.⁹⁷⁴ Yani adalet, iyilik, cesaret gibi erdemler insanın kişisel eğilimlerinden bağımsız olarak vardır. Platon daha ileri giderek, ahlak davranışlarının tanrının belirlenimlerinden ayrı, tanrıdan daha üstün niteliklere sahip

⁹⁶⁸ Bkz. Yusuf: 12/5

⁹⁶⁹ Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 101; Bkz. İnfitâr: 82/10-12; Kaf: 50/18; el-Hâkka: 69/19-22; el-Kehf: 18/49; el-Enbiyâ: 21/94

⁹⁷⁰ Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 102.

⁹⁷¹ Mutahhari, *İnsan-ı Kamil*, 23-26.

⁹⁷² Arslan, *Felsefeye Giriş*, 126-130.

⁹⁷³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 120.

⁹⁷⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 120-121.

olduğunu söylemektedir.⁹⁷⁵ Ona göre tanrı iyyinin belirleyicisi değil, iyi iyi olduğu için tanrı tarafından uygun/zorunlu görülendir.

Değerlerin znel olduğunu savunanlar, dini ve ahlaki değerlerin sürekli değiştiğinden hareketle, ahlaki değerlerin insanların kişisel eğilimlerine bağlı olarak şekillendiğini ileri sürmektedirler.⁹⁷⁶ üçüncü ara görüşte olanlar ise, değerlerin nesnel ve öznel özelliklere sahip olduklarını ne sürüp, ikisi arasında ayırım yapmaktadırlar.⁹⁷⁷

Değeri neyin meydana getirdiği konusu tartişılan bir diğer husustur. Bazıları değerin tanımlanamaz olduğunu ileri sürerler.⁹⁷⁸ Bu görüşte olanlara göre değer, algılanabilen veya müşahede edilebilendir. Bu alana giremeyene bunun anlatılması mümkün değildir. Renk körü olan birine renk anlatılamaz. Değeri hazda arayanlar, bir davranışın insanı hazza götürdüğü için değerli olduğunu savunurlar. Bu, realite olarak belki de en çok üzerinde durulması gereken anlayıştır. Çünkü haz ferdi ve sosyal hayatta etkin bir unsurdur. ⁹⁷⁹Genel olarak değer iyi, doğru ve güzel olmak üzere üç esas üzerine bina edilmektedir.⁹⁸⁰

Salih amel konusunun alan belirlenmesinin yapılması gerekir. Aksi takdirde felsefi bir tartişmanın alanına girilmiş olur. Zira konunun felsefi yönü vardır; bu yönü de kendi alanında tartişılmaktadır. Davranışların kaynağı, ahlak, estetik gibi konuların tartişmaları felsefi alan içerisinde yapılmaktadır. Bu tartişmalar konuyu ele alan kişinin dünya/hayat görüşüne göre şekillenmektedir. Hareket noktası itibariyle insan merkezlidir. Burada insanın sahip olduğu/ihdas ettiği inanç merkezi rol oynamaktadır.

Bu noktada imana dayanan davranışı salt inana dayanan davranıştan ayrı tutmak gerekir. Çünkü imanın mahalli insan olsa da, insan merkezli değildir. En ‘‘hoşgörülü’’ fırka olan mrcie bile imanda göreceliği kabul etmemiştir. Bu çerçevede bakıldığında, salih amel İslam’ın özgün bir meselesi olarak görülmelidir.

⁹⁷⁵ Platon, *Diyaloglar 1*, (3. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, 187-188.

⁹⁷⁶ Kılıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 94-95.

⁹⁷⁷ Kılıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 99.

⁹⁷⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 124-125.

⁹⁷⁹ İbn Teymiyye, *Sırât-ı Müstakîm*, (5. Basım), Trc. Salih Uçan, Pınar Yay. İstanbul Eylül, 2006, 40.

⁹⁸⁰ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Szluğ*, 76.

İnsan davranışları bütünsellik arzettiğinden, tamamen bağımsız alanlarda tartışılması doğru değildir.⁹⁸¹ Ancak bir konunun farklı/özel bir yanının tartışılması gerekli olabilir. Bu gereklilik, epistemolojik bir sebepten kaynaklandığı gibi, özel tarihi bir sebepten de kaynaklanabilir. İnsan, davranışları açısından beşerî bilimlerin ortak alanıdır. Beşerî bilim disiplinlerinden her biri kendi metodu çerçevesinde insanı incelemeye tabi tutabilir. Her bir disiplinin tespitlerinin ne ölçüde doğru-geçerli olduğu hususu önemlidir. Bu farklı teorileri bir arada ele alıp değerlendirecek üst epistemolojik dilin ne-nasıl olacağı tespit edilmelidir. Bu disiplinlerin insanı ele alışlarının “kısmî” olarak anlaşılması önemli bir başlangıç olabilir. Her bir disiplin insanın “elinden tutan” konumunda olmalı, elinden tutup değişik taraflara çeken/parçalayan konumunda olmamalıdır.

Önceki konularda insan davranışlarının kaynağı; vahiy-fıtrat-beşer sistemine dayandırılmıştı. Vahiy-fıtrat-beşer sistemi ile fıtrat-beşer sistemi ilâhi davranışların kaynağı, beşerî olanı da seküler davranışların kaynağı olarak ortaya konmuştu. Vahiy-fıtrat-beşer sistemi insan davranışlarını bir bütün olarak ortaya koyabilmektedir. İkincisinde vahiy unsuru, üçüncüsünde ise vahiy ve fıtrat unsuru eksiktir. Fıtrat-beşer ilişkisinde dengeyi vahiy sağladığından fıtrat beşerî bir özellik olarak görülebilir. Fıtrat insan ve Allah’la ilgili bir konu olduğundan bir tarafa ağırlık verilerek ele alınabilmektedir.⁹⁸² Ehl-i kitap ahlakı/davranışı teorik olarak hem dini hem seküler bir özellik taşımaktadır denebilir. Fıtrat insan ve Allah’la ilgili bir konu olduğundan bir tarafa ağırlık verilerek ele alınabilmektedir.⁹⁸³

Buradaki belirleyici nokta vahyin anlaşılma tarzıdır. Bu açıdan ehl-i kitap ahlakı hem ilâhi hem seküler davranışın bir arada olabileceğine epistemolojik imkân tanımaktadır. Ehl-i kitap içinde dini ahlaka eğilimli toplumlar olduğu gibi, seküler ahlaka eğilimli olanlar da vardır.⁹⁸⁴ Her iki alan karşısındakini dönüştürme gereğini duymamakta; çünkü dayandığı fıtrat-beşer sistemi buna imkân tanımaktadır. Yani insan kendi problematik alanını yine kendi imkânlarıyla aşmayı temel postula olarak

⁹⁸¹ Kılıç, Sadık, *Kur’ân Vahyi ve Hz. Peygamber*, İnsan Yay. 1. Baskı, İstanbul 2015, 109; Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 104-105.

⁹⁸² Mutahharî, *Fıtrat*, 41-43.

⁹⁸³ Bkz. et-Tevbe: 9 /31; en-Nisâ: 4/46, 171; el-Hadid: 57/27; Âl-i İmrân: 3/78; Tevrat- Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlâk*, 102, 137.

⁹⁸⁴ Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlâk*, 143

görmektedir. Dolayısıyla fitrat-beşer sistemi ile beşer sistemi arasındaki epistemolojik kavga giderilebilir bir kavgadır. “İhsas-ı rey” bazen birinden, bazen diğerinden yana ortaya çıkabilmektedir.

Genel çerçevede değerlendirilecek olursa, ehl-i kitap ahlak anlayışında, sosyal alanda fitrat-beşer sistemi daha baskın iken, siyasi alanda beşerî sistem daha baskındır.⁹⁸⁵ Ancak her ikisi üst epistemolojik dilde bir arada bulunabilmektedir.

İslam’da fitrat ile beşer arasındaki ilişkiyi sağlayan temel unsur vahiydir. Bundan dolayı insanın “İhsas-ı reyde” bulunmasına imkân vermemektedir. İhsas-ı reyde bulunması için, önce vahyi dönüştürmesi, diğer bir ifadeyle tahrif etmesi gerekir. Vahiy “vahiy” olarak kaldığı sürece fitrat-vahiy-beşer sistemindeki ilişkilendirmeler zaman zaman yanlış yapılsa bile, bu sistem kendi kendini daima koruma özelliğine sahiptir. Bu noktada her şeyin vahiyde başladığını ve vahiyde bittiğini bilmek gerekir.

Sağlam bir “düşünme” sistemi olmadan sadece insani özelliklere bağlı olarak insana uygun ferdi ve sosyal yapı kurulamaz.⁹⁸⁶ Yani mesele, akıl ve zeka meselesi değil, sistem meselesidir. Rahatlıkla şu söylenebilir: Vahyi bir değer ve bilgi unsuru olarak düşünce sisteminden çıkarmış bir müslüman zamanla ehl-i kitap ahlakıyla ahlaklanmak zorunda kalır. Bunun bir ileri noktası ise beşerî/seküler bilgi/davranış sistemi alanıdır.⁹⁸⁷

Günümüzdeki siyasi ve sosyal mücadeleleri bu aşıdan değerlendirmek gerekir. Bu değerlendirmede müslüman zihnin fitrat-beşer sistemini geçmeden “beşer” sistemine geçmesi mümkün değildir. Dolayısıyla günümüzde İslam milletlerindeki mücadele, coğrafya açısından yerli gözüke de yerli değildir. İslam toplumlarındaki mücadele, fitrat-beşer sürecine geçmiş sivil halk çoğunluğu ile bu süreci bitirerek beşerî alana geçmiş siyasi elit arasında yaşanmaktadır denebilir.

Aslında bu mücadelenin kendi içinde mantıksal bir dayanağı da vardır. Çoğunluğu teşkil eden halk, eğer bilgi ve değer kaynağı olarak vahye dönüş yaparsa süreç siyasi

⁹⁸⁵ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 180-181

⁹⁸⁶ Bkz. el-Bakara: 2/30;

⁹⁸⁷ Ebû Hureyre’den Hz. Peygamber(s.a.v):”Sizler adım adım, karış karış ve dirsek dirsek daha önceki ümmetlerinyollarını izleyeceksiniz. Öyle ki, onlardan biri kertenkele deliğine girmiş olsa-mutlaka bir hikmeti vardır diyerek-siz de o deliğe gireceksiniz” buyurmuştur. Yanında bulunan sahabeler “Ya Rasulullah, Rerslerin, Rumların ve diğer kitap ehlinin yaptıklarını yapacağımızı mı söylemek istiyorsunuz? Diye sorunca Peygamber -başka kimler olabilir ki -diye cevap verdi.(Buharî, Müslim)

elitler açısından tersine dönmüş olur. Bu “olumsuz” sürecin tamamlanması için siyasi elitlerin güçlendirilmesi gerekmektedir. Batı bu durumu, doktorun, tedavi etmekte olduğu bir hastasını bir süreliğine “bağırtmasına” benzetmektedir.

Müslüman toplumlar açısından çağdaş ve bu açıdan tanınması zor olan durum, geçmişte ayrı coğrafyalara ait zıtlıkların aynı coğrafyada meydana gelebiliyor olmasıdır. Bu açıdan günümüzdeki kavgalar ve istikrarsızlıklar hem olumlu hem olumsuz anlam taşımaktadır. Her iki alanın epistemolojik arka planının kontrol edilmesi gerekmektedir. Uzun vadede, ilkeli sosyal “istikrarsızlık” ilkesiz sosyal istikrardan iyi neticeler ortaya çıkarabilir.

Vahiyden arındırılmış fitrat-beşer sistematigi sosyal hayatta da kendini ortaya koymaktadır. İnsanların dindar olmak istemeleri, buna karşın dindarlığı ve ahlaki kavramların içeriğini kendilerinin tanımlama eğiliminde olmaları bundandır. Bu konuda fitrat hadisinin⁹⁸⁸ hümaniter bakış açısıyla/yorumla abartılarak öne çıkarılması anlamlıdır. Bu tutumla vahiyle fitratın eşdeğere sahip olduğu anlamına atıf yapılmış olmaktadır. Bu telakkiye göre vahiyle fitrat aynı değere sahip olduğuna göre vahiy bertaraf edilebilir. Kanaatimizce fitrat hadisinin epistemolojik bir istismara tabi tutulduğunu belirtmek gerekir.

Burada fitrat hadisi tabii dine epistemolojik arka plan sağlayıcı bir yorumla tabi tutulmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, siyasi ve sosyal sahada görülen epistemolojik dejenerasyon, salih amelin çerçevesinin çizilememiş olmasındandır. Salih amel fitrat-vahiy-beşer sistemine dayandığından, prensip olarak sadece İslam’ın bir meselesidir. Bu arada salih amelin ferdi, toplumsal ve kozmik tarafları bulunmaktadır.⁹⁸⁹

Kur’an insanı kurtuluşa erdiren her türlü davranışı salih amel olarak adlandırmakta,⁹⁹⁰ salih amel ile alelade bir davranış arasında ayırım yapmaktadır.⁹⁹¹ Kur’an’ın salih amel tanımlamasında iman, davranış ve kurtuluş gibi üç temel husus öne

⁹⁸⁸ Hz. Peygamber(s.a.v) "Her çocuğu annesi fitrat üzere dünyaya getirir. Onun bu hali konuşma çağına kadar devam eder, sonra ebeveyni onu hristiyan; yahûdi, mecûsî yapar. Eğer ana-babası müslüman iseler, çocuk da müslüman olur" buyurmaktadır. (Buhârî, Cenâiz, 79; Müslîm, Kader, 23-25; İman, 264; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 233, 435); Hasan Elik, *İnsan Eksenli Din*, 139

⁹⁸⁹ Bkz. er- Rûm, 30/41; eş-Şûrâ: 42/23, 30, 34;

⁹⁹⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 6080-6084

⁹⁹¹ İbn Teymiyye, *Sırât-ı Müstakîm*, 34-35

çıkılmaktadır. Kur'an aynı zamanda salih amelî beşerî imkânlar içinde ele almakta, bazı ölçülere bağlamakta ve kurtuluşa götürücü olarak görmektedir.

Salih amel niçin, nasıl yerine getirilir? İnsan, kurtuluşu sadece dünyaya ait bir mesele olarak görürse, salih amel buna göre şekillenir. Sadece ahiret kurtuluşunu amaç edinirse salih amel yine buna göre anlam kazanır. Hem dünya hem ahiret mutluluğunu amaç edinirse salih amel dünyevi ve uhrevî bir mana kazanır. Gerçekten epistemolojik açıdan böyle bir ayırım yapılabilir mi? Yani sadece dünya veya ahiret mutluluğu sağlanabilir mi? Her iki mutluluk imkân dâhilinde midir gibi sorular salih amelin çerçevesini oluşturmaktadır.

Salih kelimesi “sulh” kökünden geldiğinden her türlü barışa götürücü, insana faydalı davranışlar salih amel kapsamına alınmak istenmiştir. İnsanlık için faydalı olması ölçü olarak kabul edilmiştir. Bu tür davranışlar dünya hayatı açısından salih bir davranış olarak görülebilir. Ancak, ahretteki perişan hallerini gördükten sonra, “Rabbimiz bizi dünyaya geri gönder de salih ameller işleyelim”⁹⁹² şeklindeki istek göz önüne alındığında aslında salih amel ahiret hayatındaki mutluluğa matuf bir davranış olarak anlamak gerekir. Amelin dünya hayatındaki maslahatlara uygun olması salih amelin bizzat kendisi değil, vasfıdır. Allah (c.c) bir fasıkın fiilini de “hayra” tebdil edebilir. Öyleyse fiilin sadece zahiri yönü onu salih amel yapmaz; Allah'ın yanındaki değerine de bakmak gerekir.⁹⁹³

Aslında İslam prensip olarak dünya ve ahiret hayatını beraber ele almaktadır.⁹⁹⁴ Kur'an'ın bu prensibi üzerine derinlemesine düşünmek gerekir. Kur'an bu prensibiyle bu iki hayatı birbirinin alternatifi olmaktan çıkarmaktadır. Dünya hayatı ile ahiret hayatını alternatif olarak görmek, zihnin düşünce aşamasında olduğunun ve dini/vahyi aşamaya geçemediğinin bir ifadesidir. Böyleleri için Kur'an ahiret hayatının dünya

⁹⁹² Bkz. el-Mü'minûn, 23/106-107; el-En'âm: 6/27; es-Secde: 32/18-20; eş-Şu'arâ: 26/102

⁹⁹³ Hz. Ömer (r.a)'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber(s.a.v) şöyle buyurmaktadır: “Ameller ancak niyetlere göredir. Herkes için ancak niyet ettiği şey vardır. Kimin hicreti Allah ve Resulüne ise, onun hicreti Allah ve Resulünedir. Kimin hicreti de dünya veya bir kadınla evlenmek için ise, onun hicreti de, hicret ettiği şeydir”(Buhârî, Bed'ül-Vahy, 1, İman, 41, Nikâh, 5, Talâk, 11, Menâkıbul-Ensar, 45)

⁹⁹⁴ Bkz. Âl-i İmrân: 3/145; el-İsrâ: 17/18-21

hayatından öncelikli tutulmasını istemektedir.⁹⁹⁵ Çünkü bu aşamadaki kişilerin başka türlü gayb alanına geçiş yapmaları mümkün değildir.

Bir davranışın sadece dünya hayatı için ortaya konulması veya sadece ahiret hayatı için ortaya konulması kendi içinde problemlili olsa da, sadece ahiret hayatı için davranışta bulunmak, sadece dünya için davranışta bulunmaktan daha az problemlidir denebilir. Çünkü sadece ahiret için çalışmanın içinde mutlak manada gayba iman vardır. Gayba inanmak da müslüman olmanın ilk adımıdır. Ancak sadece dünya için çalışmada mutlak manada gayb inancı yoktur. Bu açıdan sadece ahiret hayatı için çalışmak fıkhi bir mesele iken, sadece dünya için çalışmak “itikâdî” bir meseledir. Dolayısıyla sadece ahiret hayatına matufen yerine getirilen davranışlar mutlak manada dini ve ahlaki davranışlar olarak adlandırılabilir. Ancak sadece dünya hayatına matufen icra edilen davranışların ahlaki ve dini özellik taşıması mümkün değildir. Dolayısıyla “seküler” bir davranış, her ne olursa olsun salih amel kapsamına dâhil edilemez.⁹⁹⁶

Vahye dayalı bir sistemde yanlış ilişkilendirme sebebiyle yanlış sonuçlara gidebilme ihtimali nasıl varsa yanlış bir sistem içinde de yanlış ilişkilendirme sebebiyle doğru sonuca gidebilme ihtimali vardır. Allah’ın bir fasıka İslam’a hizmet ettireceğini, bunun yanında müslümanın münafıklara ait davranışları ortaya koyabileceğini bildiren hadisleri böyle anlamak mümkündür.

Sosyal hayatta insan bazen yanlış şeylerle doğru yapabileceği gibi doğru şeylerle de yanlış yapılabilir. Bu durumda doğru olma idraka değil, bizzat fiile aittir. Kur’an bu noktada amellerin zahiri ve batını yönünü öne çıkarmaktadır. Bir davranışın zahirinin ve batınının birbirine mutabık olması arzu edilen durumdur. Ancak her zaman mutabakat olmayabilir. Tam bir mutabakat olsaydı iman bilgi ile eşdeğer olurdu. Nesnel olarak algılanan bir durum hiçbir zaman tartışma alanı oluşturmaz. İman insanın vicdanında hiç bir zaman nesnel bir durum olarak tezahür etmez. Diğer bir ifadeyle insan Allah ile “bilimsel” veya seküler bir ilişkiye giremez.

⁹⁹⁵ Bkz. El-En’âm: 6/32; et-Tevbe: 9/38

⁹⁹⁶ İbn Teymiyye, *Sırât-ı Müstakîm*, 154

3.4.2. Salih Amelin Kelam ve Fıkıhla İlişkisi

İslam genel bir tasnifle itikad, ibadet ve ahlâktan oluşmaktadır. İhsan hadisi bunu ortaya koymaktadır.⁹⁹⁷ İtikad ve ibadet esasları vahiyle belirlenmiş olup, zamana ve zemine bağlı değildir. İslam'ın ana unsurları bunlardan meydana gelmektedir. Salih amel ise iman ve ibadet esasları üzerinde yükselmektedir. İmandaki müphemlik ibadete yansır ve her ikisi müphem hale gelir. Her ikisindeki müphemlik de doğrudan amele yansır.

İman gaybe ait bir meseledir; dolayısıyla doğrudan dış müşahedenin konusu değildir. Benzer şekilde, ameldeki batınî boyut da müşahedenin dışında bir husustur. Gayb ile şehadet arasında köprü görevi yapan sadece ibadetlerdir. İbadetler batınî boyutuyla iman ve gayb âlemiyle, zahiri boyutuyla da şehadet âlemiyle ilgilidir. Bu açıdan ubudiyyet anlayışı iman ve amel noktasında belirleyici rol oynamaktadır. Temel ibadetlerini yerine getiren bir müslüman amel konusunda yanlış bilgidен dolayı problem yaşayabilir. Salih amel fıkıhın konusu olması itibariyle fer'i delillere ve dolayısıyla zanni delillere dayanır. İnsan zanni delille sosyal hayatla ilgili birçok alternatif taşıyan davranışlar geliştirebilir. Bunların her biri doğru olmakla beraber Allah tarafından takdir edilen, yani realiteye uygun olan bunlardan birisidir. Bu açıdan salih amel sadece insan tarafından doğru/iyi zannedilen değil, aynı zamanda “realiteye/hakk” de uygun olmalıdır.⁹⁹⁸

Salih amelin kaynağını sadece insana dayandırmak bu açıdan davranışların beşerleşme sürecine girdiğini gösterir. Zira bu dünya hayatında her şeyin insanla başlayıp insanla bittiğini düşünmemek gerekir. Belki de salih ameli “kesb” olarak anlamak en doğru olmalıdır. İnsan ferd ve toplum hayatının ilâhî iradeye bağlı olarak işlediğini anladığında salih amel kapsamında gördüğü bütün alternatifleri ilâhî takdirin içinde görebilir. Zaman ise alternatifleri eleyerek birinde karar kılınmasını sağlar. Elenme işi doğru-yanlış çizgisinden daha çok “makdur” çerçevesinde gerçekleşir.⁹⁹⁹ Buna göre diğer alternatifleri yanlış olarak görmemek gerekir.

⁹⁹⁷ Buhârî, İman 1; Müslim, İman, 1

⁹⁹⁸ Bkz. el-Bakara: 2/177; Âl-i İmrân: 3/92;

⁹⁹⁹ Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, 195-196

Farz ibadetler insanın sağlam bir şekilde yerinde “durmasını”, nafileler ise ileriye “adım atmasını” sağlar. Yerinde durmakta güçlük çeken birinin ilerlemesi mümkün değildir. Bir realite olarak, farz ibadetlerle birlikte nafile ibadetlere itina gösterenler ahlaki değerler açısından daha donanımlı olmaktadırlar.¹⁰⁰⁰ İbadetleri yerine getirmeyenler salih amelin özelliklerine vakıf olsalar bile, salih ameli yerine getirme iradesine sahip olamazlar. İbadetler bir bakıma salih ameli teorik bir konu olmaktan çıkarıp pratik hale getirmektedir.

Salih amel sadece beşerî amaç ve tezahürleriyle ele alınırsa göreceli birçok sonuca gidilebilir. Allah rızasının ölçü olarak konulması,¹⁰⁰¹ salih ameli görecelik çukurundan çıkarmaktadır.¹⁰⁰² Kur'an bunu müttakilik olarak tanımlamakta ve bunu mehafetullahı bağlamaktadır.¹⁰⁰³

Müttaki olmayı sadece imana ait bir durum olarak anlamamak gerekir. Müttaki olmanın ameli yönü vardır; bundan dolayı imanla beraber aynı zamanda bilginin de konusudur. Yani imanı çok güçlü olan biri bilmeden salih ameli ortaya koyamaz. Salih amel insandan gayri iradi sadır olan davranış değil, iradî olarak ortaya konan davranıştır. Artık kimse kişisel eğilimlerine göre ahlâk ve salih amel ölçüsü geliştiremez. Ancak Allah insanları, insanların işlediklerinin arka planlarına maslahaten tamamen vakıf kılmamıştır. Bundan dolayı bazı salih amel olarak algılananlar fasid, bazı fasid amel olarak algılananlar da salih amel gibi görünebilir. Bunu göreceli bir durum zannetmemek gerekir. Allah için yapılan davranışların dereceleri farklı olsa da hepsi salih amel kapsamına girer.

İslam düşüncesinde ibadetlerin en başında yer alan niyet salih amelin şartlarından biri olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁰⁴ Niyete verilecek anlam amelin değerlendirilmesinde hareket noktası oluşturmaktadır. Niyet meşru bir amacı kasdetmek olarak anlaşılırsa, salaha yönelik her türlü insani davranış salih amel kapsamına girer. Niyet yapılan bir

¹⁰⁰⁰ Bkz. el-Fetih: 48/26; el-A'raf: 7/96; Âli İmran: 3/102; et-Teğabun: 64/16; el-Maide: 5/93; et-Talak: 65/2, 3.

¹⁰⁰¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medari'cu's-Salikin*, (Trc. Ali Ataç, Adil Bebek, Ali Durusoy, Muhammed Deniz Muharrem Tan, Mehmet Özşenel), İnsan Yay. İstanbul 1990, 160, II, 1-3.

¹⁰⁰² Bkz. Bakara: 2/188; Âli İmrân 3/71; Nisâ, 4/29; İsra 17/81; Nahl: 16/72; Ankebût 29/52

¹⁰⁰³ el-Bakara: 2/212; Ali- İmrân, 3/28, 175; el-Mâide: 5/57; el-Ahzab: 33/37; Taha: 20/77; en-Nahl: 16/51-52; ez-Zümer: 39/53; el-En'am, 6/147

¹⁰⁰⁴ Bkz. En'am, 7/52; Buhârî, Bed'ül-Vahy, 1; Müslim, İmâre, 155.

işte ve vazifede sırf Allah’a yaklaşmayı ifade edecek şekilde anlaşılırsa salih amel sadece halisane bir şekilde Allah için yapılan davranışları ifade eder.

Bir davranışın sırf Allah için yapılması/yapılmaması niyet açısından önemli olmakla beraber, yeterli olamayabilir. Çünkü yapılacak olanın meşru ve geçerli olması da gerekir. Bu açıdan, ortaya konacak amelin vahyi bir delile dayanması gerekir. Genel olarak doğrudan vahye dayanan davranışlar ibadet kapsamında ele alındığından salih amel daha çok ictihaden vahye dayanan davranışları ifade eder. İctihadın neredeyse tamamen “salih amel” üzerine teşekkül ettiği söylenebilir.¹⁰⁰⁵

Davranışlar tasdik, ilm, inkar, ihtimal, ma’ruf, hasene vb. kavramlara dayanmaktadır. Bu kavramların muhtevaları vahyî bilgiyle doldurulmaz ise, davranışların yerli yerinde değerlendirilmesi oldukça zorlaşır; neredeyse imkânsızlaşır. Mürcie ve Haricîlerin “küfr” kavramına yükledikleri anlam örnek olarak verilebilir. Kalbî ameller-fiiller hakkında zahirî ictihadda bulunmak mümkün değildir. Zahire delâlet edebilecek fiiller ancak amellerdir. Bu noktada amellerin delâlet ettiği anlamlar ictihadî bir konu olmaktadır. İnsanlardan sadır olan amellerin bir çıkış bir de “varış” yeri-anlamı vardır. Davranışın çıkış yeri niyetin konusu olup zahiri gözlemin dışındadır. Aynı şekilde davranışın amacı-varış makamı Allah’ın makduruna racidir. Davranış niyet ve amaçtan soyutlanıp sadece gözlemlenebilen kısmından ibaret görülürse ait olduğu mahalden koparılmış olur. Pozitivist anlayışın yaptığı bir bakıma bunu andırmaktadır. Konu niyet ve makdur çerçevesine girdiğinden potansiyel olarak spekûlasyona açık olmaktadır. Bir fiil niçin ortaya çıkmaktadır sorusunun cevabı hem maziye hem istikbale hamledilebilir. Fıkıh amellerde “zahirî” yönü öne çıkarırken tasavvuf “batınî” yönü öne çıkarmaktadır. Lafız-mana ilişkisinin benzeri amel-niyet ilişkisinde de söz konusudur. Tefsirde lafız-mana ilişkisini korumanın yöntemi olduğu gibi, davranış-niyet ilişkisinin-dengenin de korunması gerekir. Sadece niyete ve amaca hamledilmiş davranış salih olma vasfını yitirir. Hariciler davranışın “amaç” kısmına odaklanırken, Mürciler “niyet” kısmına odaklanmışlardır. Yani Hariciler “Mü’min kimdir?” sorusunu öne çıkarırken Mürcie “İman nedir?” sorusunu öne çıkarmıştır.¹⁰⁰⁶ “Amellerin niyetlere göre oluşu”(Buhârî, Bed’ül-Vahy, 1, İman, 41, Nikâh, 5, Talâk, 11, Menâkıbul-Ensar, 45, İtk, 6, Eymân)genel bir prensip olup amelin beşerî boyutudur. Kur’ân insandan

¹⁰⁰⁵ Sülün, *Kur’ân’ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, 169-179.

¹⁰⁰⁶ Sülün, *Kur’ân’ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, 50-55.

gayri iradî sadır olan fiillere de ceza i müeyyideyi gerekli görmektedir. Bu, fiilin sadece insanî cepheden ibaret olmadığını göstermektedir.

Kelâmda salih amel konusu irade, kesb, cebr, ihtiyar gibi kavramlarla ilgili olarak ele alınmıştır. Bu sayılanların hepsi vahiyle delillendirilmiştir. Bu sebeple kelâmın iradeci görüşüyle felsefenin iradeci görüşü, dolayısıyla kelâmdaki hürriyet ile felsefedeki hürriyet aynı özellikte değildir. “İnsan özgürdür” ifadesiyle “insan özgür yaratılmıştır” ifadesi aynı anlama gelmez.

Fıkıh ister ibadet olsun ister muamelatla ilgili olsun, prensip olarak bir fiilin sonucunu niyete bağlamış, “bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir” şeklinde kaide haline getirmiştir.¹⁰⁰⁷ Muamelatta bazı durumlarda niyet maslahata binaen tek başına geçerli kabul edilmemiştir.

Fıkıh davranışların hükümlerini, vacib, haram, mendup, mekruh ve mübah olarak beş esasta ele almaktadır. Bunların hepsinde Allah’ın “emretmiş” olması ortak unsurdur. Mübah ilk bakışta serbest alan olması sebebiyle diğerlerinden farklı zannedilebilir; ancak serbestlik alanları bizzat Şari Tealadan kaynaklandığından dini kapsama girer. Öyleyse bütün davranışlar bu beş esasa dayandığına göre müslümanın bunların dışına çıkması uygun değildir. Ayrıca bu hükümler sadece müslümanları kapsadığından, sadece müslümanın ameli salih amel kapsamına girebilir. Yalnız burada müslümanın her yaptığı davranışın salih amel olduğu gibi bir vehme hiç kimse kapılmamalıdır.

Kur’an zahir ve batın bütün günahlardan kaçınmamızı emretmektedir.¹⁰⁰⁸ Günahın zahiri ve batını olduğuna göre; sevabın, salih amelin de zahiri ve batını vardır. Tasavvuf batını unsurlar üzerinde durmuş, mücahedeye yönelik davranışlar olan tezkiyeyi geliştirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, zahiri düşmanlara karşı silahlanmak ne kadar gerekli ve meşru ise batını düşmanlara karşı silahlanmak da o kadar gerekli ve meşrudur. Bu bakış açısıyla mutasavvıflar tasavvuftaki kurumsallaşma hareketlerini “salih amel” olarak görmüşlerdir. İnsan nasıl zahiri silah olmadan zahirî düşmanlarıyla mücadele edemiyorsa, tarikat olmadan da batını düşmanlarla mücadele edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Tasavvuftaki tarikatlar teşekkül tarzı itibariyle fıkhî mezheplere benzemektedir. Kurumsallaşması da fikhî mezheplerle aynı

¹⁰⁰⁷ Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı*, Uysal Kitabevi: 4/419.

¹⁰⁰⁸ Bkz. el-A’râf: 7/33.

döneme tekabül etmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere tarikatlar “İslam” zihniyetine dayalı teşkilatlardır.¹⁰⁰⁹

Zahiri hayatın kurumsallaşmasına paralel olarak, batını hayatta da kurumsallaşma başlamıştır. İman ve ibadetlerin üzerine kurulan salih amel aslında bütün tarihi süreci ve medeniyet inşasını içine almaktadır. Müslüman olarak inancımız odur ki, müştereken yapılan hayırlı işlerde herkese niyetinin halis olması oranında sevap vardır. İslam medeniyeti müşterek bir çalışmanın ürünü olduğuna göre, İslam’ın ruhuna uygun bütün bilimsel, sanatsal, ahlaki ve sosyal çalışmalar salih amelin kapsamına girebilir. Salih amel sadece işleyenlere sevap kazandırmakla kalmamakta; aynı zamanda bütün insanların aydınlanmasına ve faydalanmasına da katkı sağlamaktadır.

Salih amelin sadece ibadetlerle ilintili görülmesi ve muamelatla ilişkilendirilmemesi büyük bir yanılgıdır. İbadetlerde artma eksilme söz konusu değildir, tadil-i erkan dışında amele taalluk eden bir tarafı yoktur. Oysa sosyal ve ferdi hayatın batını yüzü aynı kalmakla beraber, zahiri yüzü değişmektedir. Bu açıdan tedvin asrında mezhep imamlarının iman ve ibadetle ilgili ictihadları özel bir öneme sahip olup, muamelatla ilgili ictihadlarla karıştırmamak gerekir. Muamelat kısmı daha çok salih amel kapsamına girmektedir. Çünkü “ictihad gereklidir” şeklindeki hükmün iman ve ibadete de şamil kılınması imkân dâhilindedir ve oldukça tehlikelidir. Zira bunun bir sonucu olarak ibadetlerle salih ameller birbirine karışabilir. Bu durumda sadece ibadetler birer salih amel olarak anlaşılabilir, ya da salih amel ibadetin kapsamına dâhil edilmeyebilir. Şunu da unutmamak gerekir ki bir davranışın sevap kazandırması onu ibadet yapmaz. İman-ibadet-salih amelin sınırları anlaşılmadan bu kavram karışıklığı ortadan kaldırılamaz.

Salih amel ferdi, ictimai ve kozmik açıdan da ele alınabilir. Tasavvuf salih ameli fert seviyesinde ele almıştır ama toplumsal sonuçları da olmuştur. Çünkü tasavvuf fertlerin ahlaki seviyesini yükseltmeden toplumsal ahlaki seviyenin yükselemeyeceğini prensip olarak kabul etmiştir. Ancak burada ferdi ahlaktan toplumsal ahlaka geçişin başka kriterleri de vardır. Toplum sadece fertlerin bir araya gelmesiyle meydana gelmez. Konumuzla ilgili olarak söylemek gerekirse, müslüman fertlerin sadece bir

¹⁰⁰⁹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 312-313.

araya gelmesiyle İslam toplumu oluşmaz. Toplumun pratik açıdan geçerli ortak bir şuura da sahip olması gerekmektedir.

Bir müslümanın kendi ferdi dünyası içinde yaptığı meşru bir davranış salih amel kapsamına girer.¹⁰¹⁰ Ancak toplumun genel maslahati için yapılması gereken bir davranışın sadece ferdin iç dünyasında “meşru” olarak kabul edilmesi yeterli olamaz.¹⁰¹¹ Böyle bir davranışın toplumun ortak bilincine dayanması da gerekir. Bu durumda toplumun maslahatına göre geçerli olan bir davranışın belirlenmesi gerekmektedir. Bu belirlenen davranış artık maslahaten geçerli olmuştur, bu noktadan sonra ferdi sorumluluk başlar. Bu bir anlamda farzı kifayeye benzer bir durumdur. Yani sosyal seviyede salih amel doğrudan ferde karşı taalluk etmemekle beraber, şeri delil ile kişi sorumluluk altına girmektedir. Diğer bir ifadeyle, meşru bir delillendirme ile toplumun maslahatı için yerine getirilmesi gereken bir davranış, fert için salih amel kapsamına girer. Bu noktada istişare ve “ulu’l emr”e itaatın önemi ortaya çıkmaktadır. İstişarenin vacib mi nedb mi olduğu tartışmalıdır. İstişaresiz yönetimin birçok sakıncası vardır. Ancak Kur’ân ahkâmının tamamen istişareye bırakılmasının da birçok sakıncası vardır. Hristiyan konsilleri problemi derinleştirmenin ötesinde bir şey yapmamıştır. İstişareye atfedilen anlam konunun odak noktasını oluşturmaktadır. İstişare ulu’l emre emredilen bir husus ise, istişare kurumu ulu’l emre doğru düşünmesini-karar vermesini sağlayacak bilgileri sunmakla sınırlı olur. İstişare kurumu kendisi bir kurum olarak anlaşılırsa ulu’l emrin yerine ikame edilmiş olur.¹⁰¹² İstişareyi ulu’l emre yardımcı bir kurum olarak görmek daha makuldür. Cemaatin-hükm-i şahs- imametinden bahsedilemez. Toplum maslahatlar çerçevesinde ulu’l emrin seçilmesini çeşitli hükümlere bağlayarak zorlaştırabilir veya kolaylaştırabilir. Ancak ulu’l emre ittibaya dair tasarruflara gitmesi doğru değildir.¹⁰¹³ Kur’ân’da ulu’l emrin seçim yoluyla ilgili açık nass olmamakla beraber, ona itaat etmeye dair nass vardır. Bir davranışta niyet mükellefe ait husustur. Bu davranıştan ortaya çıkacak maksada dair sarih bir beyan olsaydı emre itaatın anlamı olmazdı. Kur’ân davranışla ilgili mükellefin te’vili ile ulu’l emrin te’vilinin çelişmesi durumunda ulu’l emrinkine itibar edilmesi gerektiğini

¹⁰¹⁰ Bkz. en-Nisâ: 4/88; el-A’râf: 7/178; er-Ra’d: 13/33; Sülün, *Kur’ân’ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, 273.

¹⁰¹¹ en-Nisâ: 4/59; eş-Şûrâ: 42/38; Ali İmrân, 3/159.

¹⁰¹² Kılhoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 252.

¹⁰¹³ İbn Teymiyye, *rs-Siyasetü’ş- Şerîyye*, Trc. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, Dergâh Yay. İstanbul Kasım, 1999, 75.

beyan etmektedir. Te’vile açık bir meselede ulu’l emre uyulduğunda sonuç istenmeyen şekilde sonuçlansa bile ittibanın meşruiyeti ortadan kalkmaz. İnsan niyet-maslahat kısmında tasarruf sahibidir; makdur üzerinden değerlendirme yapmak durumunda değildir. Risâletini tamamlayan nebi ile tamamlayamayan nebî arasında nebîlik vasfı bakımından bir fark yoktur.¹⁰¹⁴

İslam hukukunda hükmi şahsiyet anlayışı belirgin olmadığından,¹⁰¹⁵ başta ahlaki davranışlar olmak üzere hukuki ve siyasi davranışlar sadece fert düzeyinde anlaşılmıştır denebilir. Dolayısıyla salih amel toplum seviyesinde ele alınamamış, daha çok ferdiyetçiliğin sınırları içinde kalmıştır denebilir. Kur’ân sahabeyi işaretten toplum olarak anmaktadır.¹⁰¹⁶

Toplumda ortaya çıkan bir davranışın bir çıkış sebebi birde gai sebebi vardır. Mevcut davranışın toplumsal ölçekte çıkış sebebi göz önüne alındığında, ferdi sorumluluk gerektirmediği ileri sürülebilir. Çünkü fert sorumluluğunu gerektirecek iradeyi ortaya koymamıştır. Ancak bu davranışın gai sebebi göz önüne alınırsa, fert bu yönde iradesini ortaya koymakla yükümlüdür. Diğer bir deyişle, ortaya çıkan davranış tabiatı itibariyle “fertten” bağımsız olmakla beraber, sonuçları açısından fertten bağımsız değildir. Şeytan bu noktada insana, “bu işte senin bir dahlin yoktur ki senin için bir sorumluluk taalluk etsin” vesvesesini verebilir. Halbûki gai açıdan dahli vardır. İnsan burada meseleye tamamen hukuki çerçevede bakmamalıdır. Hukuki davranış insan davranışlarının bir yönünü teşkil eder; tamamına şamil olamaz.

Toplumdaki değişimin belli bir mantığı olsa da, ferd için bu değişim öngörülemez olduğundan onun için “yaratılan” hükmündedir. Yani toplumdaki her değişim Allah’ın yaratmasına matufen ortaya çıkmaktadır; dolayısıyla her toplumsal değişimin kaynağı ilâhi niteliklidir. Ortaya çıkan yeni durum ilâhi nitelikli olunca, bu duruma karşı geliştirilecek davranış da ilâhi nitelikli olmalıdır. Buradan hareketle diyebiliriz ki ilâhi/vahyî teşriden bağımsız toplumsal durum söz konusu değildir. İslam siyaset ergi ehl-i zimmeti de içine almaktadır. Bu noktadan hareketle, İslam’ın toplumlara sadece “İslam’a mensubiyet” açısından bakmadığı söylenebilir. Kur’ân’da işaret edilen “ictimaî sünnetullah”ın kapsamına müslüman olmayanların siyasi ve sosyal

¹⁰¹⁴ İbn Teymiyye, *es-Siyasetü’ş- Şerîyye*, 147-149.

¹⁰¹⁵ Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 1-3, Ensar Neşriyat, İstanbul 1993, II, 50-51.

¹⁰¹⁶ Bkz. el-Bakara: 2/143; Âl i-İmrân, 3/ 110; et-Tevbe: 9/100; el-Feth, 48/28; 215.

durumları da dâhil edilebilir. Kur’ân İsrâiloğullarına verilen “siyasî” nimetin geri alınmasının ardından içine düştükleri durumu beyan etmektedir. Allah’ın(c.c) insanları kendi haline bırakması, insanların-toplumların bağımsızlaşarak otonom bir gerçeklik kazandıkları anlamına gelmez. Allah’ın insanları kendi haline bırakması ilâhî fiildir.¹⁰¹⁷ İslam siyaset erki ehl-i zimmeti de içine almaktadır. Bu noktadan hareketle, İslam’ın toplumlara sadece “İslam’a mensubiyet” açısından bakmadığı söylenebilir. Kur’ân’da işaret edilen “ictimâî sünnetullah”ın kapsamına müslüman olmayanların siyasi ve sosyal durumları da dâhil edilebilir. Kur’ân İsrâiloğullarına verilen “siyasî” nimetin geri alınmasının ardından içine düştükleri durumu beyan etmektedir. Allah’ın(c.c) insanları kendi haline bırakması, insanların-toplumların bağımsızlaşarak otonom bir gerçeklik kazandıkları anlamına gelmez. Allah’ın insanları kendi haline bırakması ilâhî fiildir

Hiz. Âdem (a.s)’in varlığı ne kadar ilâhi ve beşerî nitelikte ise şu andaki insan da o ölçüde ilâhi ve beşerî niteliktedir. Habil ile Kabil arasındaki mücadele ne kadar ilâhi ve beşerî nitelikte bir olay ise, şu andaki sosyal mücadeleler de o ölçüde ilâhi ve beşerî nitelikte olaylardır. Hiz. Nuh(a.s) zamanındaki sel felaketi ne ölçüde ilâhi bir afet ise, şu andaki sel felaketi de o ölçüde ilâhi birer afettir. Tarih boyunca insana ve evrene dair olayların temel dinamiği hep aynıdır. Fakat insan bu dinamiği okumakta farklılık yaşamaktadır. Öyleyse farklılık bizzat olayların kendisinden değil, olayların idrak edilme tarzından ortaya çıkmaktadır. İnsan ve toplum tinsel-ilâhî realiteya dayanmaktadır. Dikey sosyolojik evrim fikri İslam anlayışıyla bağdaşmaz. Yatay sosyolojik evrim makul karşılanabilir. Yatay sosyolojik evrimde sadece nicel değişim olup, nitel değişim söz konusu değildir. Asgarî sosyal unsurlar değişime tabi değildir. Sosyal hayattaki gayeciliği evrimcilikle karıştırmamak gerekir.¹⁰¹⁸

Modern sosyal teorideki üç hal anlayışı, tarihteki olayların ilâhi nitelikte olmadıkları halde beşer tarafından dini kalıba sokulduğu tezine dayanmaktadır. Bu teze göre Nuh tufanı da “seküler” bir olaydır; ancak dönemin idrak tarzı bu olaya teolojik elbise giydirmiştir. Tarihe seküler bakış açısıyla bakılınca, insanın tarihteki hemcinslerinden “faydalanma” imkânı ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla bu döneme dair geçerli salih amel anlayışı akamete uğramakta, insan davranışlarındaki süreklilik ortadan kalkmaktadır.

¹⁰¹⁷ Bkz. el-Bakara: 2/40, 47,57; el-Mâide: 5/60; el-A’râf: 7/169, 165; Yûnus: 10/75.

¹⁰¹⁸ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 141.

Salih amelin toplumda algılayış ve geçerlilik düzeyi ile o toplumun karakteri arasında doğrudan ilişki vardır. İlâhî teklifleri kabul etmek ve gereğini yerine getirmek belli seviyede olgunlaşmış olmayı gerektirmektedir.¹⁰¹⁹ Yani alelade bir toplumda ilâhî tekliflerin taşınması imkânsızdır. İlâhî teklifler her an, istenildiğinde terk edilebilen veya istenildiğinde yerine getirilebilen teklifler değildir. Bu tekliflerin terki ve ikamesi belli toplumsal sürece bağlıdır. Toplum bir anda ne mükemmelleşir ne de bozulur.

Ağır işleyen zihni değişime bağlı olarak ilk önce davranışlarla ilgili idrak tarzları değişir; bu değişime bağlı olarak da davranışlarda değişim ortaya çıkar. Salih davranışlar öyle kolay bir şekilde ortaya konulamaz. Ölçülü te'vil sistemine göre düşünmeyi gerektirir. Salih amelin anlaşılabilmesi için ilk önce toplumun kendi meselelerine iman boyutundan bakmayı bilmesi gerekir. Bu noktadan bakamayan bir toplumda zahiren doğru davranışlar ortaya konsa da, içerik itibariyle salih ameller ortaya konamaz.

Salih amel tek katmanlı veya tek ihtimalli davranış tarzı değildir. Kendi içerisinde dereceleri vardır. Yani bir sosyal problem karşısında tek çözümü öngören bir yaklaşım değildir. Salih amel olarak ortaya konan bir davranışın hüküm yönünden farklı değerlendirmelere tabi tutulması doğaldır. Hatta salih amelle ilgili hükümde tearuz bile olabilir.

Buradaki ayrıntıya dikkat etmek gerekir. Şer'î bir delile dayanarak ortaya konan bir duruma şer'î hüküme başvurmadan da varılabilir. Zahiren aynı gözükse de, her ikisi salih amel kapsamına girmez. Salih amel ifadesindeki “salih” sıfatı dilbilgisi olarak davranışın bir sıfatı olmasına rağmen, aslında “Salih” ifadesi bizzat davranışın değil, o davranışı idrak tarzının bir sıfatıdır. Salih amel semantik açıdan bir olgu veya davranış çözümlemesini değil, bir zihniyet çözümlemesini anlatır. Salih amel “bir insanın” davranışları değil, bir “müslümanın” davranışlarıdır.¹⁰²⁰

Fıkıh ilmi hakları kul hakları ve Allah'ın hakları şeklinde ikiye ayırmış ve doğrudan fertle ilgili olmayan kamuya ait hakları “Allah'ın hakkı” olarak adlandırmıştır. Kamu hakları Allah'a ait hak olunca kamuya ait meselelerde yerine getirilecek davranışlarda her müslüman hak ve sorumluluk sahibi olmaktadır. Fakat hak

¹⁰¹⁹ Curcanî, *Ta'rîfat*, 72; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 141.

¹⁰²⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6079-6080.

ve sorumluluğun bir delile dayanması gerekir. Bu açıdan kamusal alanda teşri esaslarına dayanan bütün sorumlulukları yerine getirmek salih amel kapsamına girer. Örnek olarak, şehadet/şahitlik eylemi fiil olarak ferdi bir olay iken, ait olduğu yer itibariyle Allah'ın/kamunun hakkıdır.¹⁰²¹

Fıkıh kamu haklarını Allah'ın hakkı gördüğünden hukuki, sosyal, milli ve küresel düzeydeki ekonomik ve siyasi davranışlar da Allah'ın hakkı kapsamına dâhil edilebilir. Dolayısıyla bu alanlardaki davranışların meşruiyet ölçüsüne dayanması gerekir. İslam düşüncesinde meşruiyetin kaynağı şer'î delillerdir. Şer'î delil dendiğinde aslî ve ferî bütün delilleri anlamak gerekir. Burada özellikle siyasi alanda mesalihi mürselenin geçerli olduğu söylenebilir.¹⁰²²

Salih amel kamusal alanda Allah'ın hakkı olunca, müeyyideye dayalı uygulamaların da salih amel kapsamına girmesi gerekir. Hukuka konu olan bir davranışta üç unsur bulunur: Bunlar ahlâkîlik, nizam ve cebirdir.¹⁰²³

Bazen bir davranışın içinde bu üç unsurdan birine göre hüküm ortaya konduğunda farklı sonuçlara gidilebilir. Zamana ve zemine göre bu üç unsurdan biri öne çıkarılabilir. Fıkıh had cezalarını Allah'ın hakkı olarak görmekte,¹⁰²⁴ tazir cezalarını insanlara-ulu'l emre bırakmaktadır.¹⁰²⁵ Allah (c.c) toplum için riskli denebilecek ve derin sorunlar çıkaracak uygulamaları bizzat üzerine almıştır.

Müslüman bir toplumda icra edilecek hadlerin miktarlarını bilen sadece Allah'tır. Çünkü insanların bu alanda insiyatif kullanmaları söz konusu değildir. Fakat tazir cezaları tarihi ve kültürel şartlara göre değişiklik gösterebilir. Ancak bu cezaların ağırlığı had cezaları kadar değildir. Müslümanlar had cezalarını sadece uygulamakla, tazir cezalarını ise hem belirleme ve hem de uygulama ile görevlidirler. Fıkıhtaki bu tarz uygulamalar toplumun maslahatına yönelik olduğundan her biri salih amelin kapsamına girmektedir.

¹⁰²¹ Bkz. et-Talâk: 65/1.

¹⁰²² Atar, *Fıkıh Usûlü*, 81-82.

¹⁰²³ Kılhoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 341-342.

¹⁰²⁴ Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 141.

¹⁰²⁵ Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 233.

Allah insanlara marufu emretmektedir.¹⁰²⁶ Ma'ruf aklın ve dinin normal karşılığıdır.¹⁰²⁷ Kur'an'da ma'ruf marife olarak kullanıldığından alelade şeyler marufun kapsamına girmemektedir. Maruf bütün insanlar ve toplumlarda müşterek bir tabirdir. Bir ölçüde evrensel niteliktedir denebilir. Bütün toplumlarda geçerli ortak değerleri ifade eder. Ancak bu kadar geniş çerçevede müşterek olan bir kavramın delalet sınırlarının tamamen aynı olması düşünülemez. Marufun ifade ettiği anlam iman ve kültürel alandan etkilenecek eklektik bir çerçevede oluşmaktadır. Bu açıdan, ma'ruf hem doğrudan Kur'an ve Sünnetle ilgilidir, hem de kültür alanıyla ilgilidir. İşte marufu bu iki çerçevede anlamak gerekir. Aynı kökten gelen örfün dinin esaslarına aykırı olmaması gerektiği kaydı bu durumu ifade etmektedir.¹⁰²⁸

Örf beşerî olmakla beraber dinin dışında olmayan anlamına gelir. Bir şeyin dinin içinde olmasıyla, dinin dışında olmaması tamamen aynı anlama gelmez. Farkında olmak şartıyla, niyetle örfün kapsamında olan hususlar salih amel kapsamına girer. Bir davranış toplumda uzun süre uygulanınca tabîî olarak örf ve adet haline gelebilmektedir. Fıkıhın uygun bulduğu bir davranış, ilk zamanlarda dine uygun iken, toplumda uzun uygulamalar sonucu örf haline geldikten sonra dinin dışında görülmesi akl-i selimle bağdaşmaz. Böyle bir uygulama fikhî hükümlerden birine girmek zorundadır; çünkü bir müslümanın hiçbir davranışı fikhî hükümlerin dışında kalamaz. Fakat salih amel kapsamına giren örfi bir davranışın anlam kaymasıyla ibadet olarak anlaşılması büyük bir hatadır.¹⁰²⁹ Bu durum konunun kendisiyle değil, konunun idrak ediliş tarzıyla ilgilidir. Sonuç olarak rahatlıkla şu söylenebilir: Müslüman toplumun fıkha aykırı olmayan bütün örf ve adetleri salih amel kapsamına girebilir. Bir müslüman bunları icra ederse salih amel işlemiş olur.

¹⁰²⁶ Bkz. Al-i İmrân: 3/104, 110; Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle değiştirsin; buna gücü yetmezse diliyle onun kötülüğünü söylesin; buna da gücü yetmezse kalbiyle ona buğzetsin. Bu ise imanın en zayıf derecesidir" (Müslim, İman, 78; Tirmizî Fiten, 11- Nesaî iman, 17 İbn Mâce, Fiten, 20). Hz. Peygamber(s.a.v):"Bana hayat bahşeden Allah'a andolsun ki, siz ya iyiliği emreder kötülükten alıkoyarsınız ya da Allah kendi katından sizin üzerinize bir azap gönderir. O zaman dua edersiniz fakat duanız kabul edilmez" (Ebû Dâvûd, Melâhim, 16; Tirmizî, Fiten, 9; İbn Hanbel, V, 388)

¹⁰²⁷ İsfahanî, *Müfredât*, 692.

¹⁰²⁸ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 87

¹⁰²⁹ İbn Teymiyye, *Sırât-ı Müstakîm*, 359

Davranışlar nitelikleri itibariyle kötü, iyi ve çok iyi şeklinde sınıflandırılabilir.¹⁰³⁰ Her birinin kendi içinde dereceleri vardır. Genel tanımlamayla İslam'a aykırı davranışlar kötü, uygun olanlar ise iyidir. Kötü davranışlarla hemhal olmuş birisi için iyi davranış öncelikle kötülükleri, diğer ifadeyle günahları terk etmesidir. Bu aşamayı geçtikten sonra mutlak manada iyi davranışlarda bulunabilir. Bütün sevap kazandıran davranışlar prensip olarak salih amel kapsamına girmekle beraber, asıl salih davranışlar mutlak manada yapılan iyiliklerdir. Bu açıdan salih ameller yapı olarak nafîle ibadetleri andırmaktadır.

Farzları, diğer ifadeyle asıl görevlerini yerine getirmeyen birinin aynı ve benzer konularada nafîle ibadetleri yerine getirebilmesi mümkün değildir. Farz namazı kılmayanın nafîle namazı kılması, zekat vermeyenin sadaka vermesi, farz orucu tutmayanın nafîle oruç tutması ibadet saikiyle değil, âdet saikiyle olabilir. Ancak, zekat vermeyenin ibadet saikiyle nafîle oruç tutması mümkündür. Prensip olarak büyük günahlardan sakınmak salih amelin adeta ilk şartı olmaktadır.¹⁰³¹

Küçük günahlardan tamamen sakınmak mümkün olmadığından, kebairden kaçınmak salih amel için şart kabul edilebilir. Bir kişinin aleni olarak büyük günah işlemesi ya da işlemeyi içselleştirmiş olması, göz önüne alınması gereken önemli bir husustur. Böyle birinden salih amelin sadır olamayacağı söylenebilir.¹⁰³²

Büyük günah işlemekten kaçınma şartı salih amelin tanımına ve muhtevasına bir disiplin getirmektedir. Bir insan karşısındakinin davranışına bakarak kendi davranışı hakkında kesin bir değerlendirmede bulunamaz. Çünkü sadır olan davranışın arka planına tam olarak vakıf olamaz. Ancak aynı kişinin büyük günah işlediğine vakıf olduğunda bu kişinin amelinin salih amel kapsamına girmediğine hükmedebilir.

Tek başına birinin büyük günah işlediğine şahid olan bir kişi hukuken bunu ibraz etmekle görevli değildir; ancak şahid olan açısından bu kişinin fasıklığı sabittir. Allah başkalarına ayan etmediğinden o kişinin davranışları bilmeyenler tarafından salih amel

¹⁰³⁰ İbn Teymiyye, *Sırât-ı Müstakîm*, 393-394

¹⁰³¹ Bkz. en- Nisâ: 4/31; eş-Şurâ: 42/37; en-Necm: 53/32; el-Furkan: 25/6.

¹⁰³² Hz. Peygamber(s.a.v) şöyle buyurmaktadır: "Kendisine emanet edilemeyen kimsenin imanı yoktur. "Zina eden kimse, mümin iken zina etmez, mümin iken hırsızlık yapmaz, mümin iken içki içmez..." (Buhârî, Mezalim 30; Müslim, İman 100,104; Ebû Davûd, Sünnet, 15; Tirmizî İman, 11).

olarak görülebilir, bundan dolayı başkaları bundan sorumlu da olmayabilir. Ancak fiskına şahid olan, bu kişinin davranışını salih amel olarak göremez.

Burada, büyük günah işleyenden hiçbir şekilde salih amelin sadır olamayacağı anlaşılmamalıdır. Büyük günahtan tövbe ettikten sonra yapacakları salih amel kapsamına girebilir. Tövbe de kişi ile Allah arasında bir meseledir. Salih amel iman ve ibadetin arkasından gelen bir seviyedir. Dolayısıyla salih amel başlangıç değil, sonuçtur. Salih amel iman ve ibadetin arkasından gelir; oysa iman ve ibadetin salih amelin arkasından gelmesi mümkün değildir; bu durum tasavvur da edilemez.

Kur'an imanın ardından salih ameli zikretmekle¹⁰³³ kâmil davranışın teşekkül sürecini ortaya koymaktadır. Yani iman davranış değildir; ancak davranışla ilgilidir. İman ile davranış arasında ilişki olmasaydı başta fiili ibadetlerin imanla ilişkisi kalmazdı. İbâhilerin belli seviyeden sonra ibadetleri gereksiz görmeleri muhtemelen bu noktayı anlayamamış olmalarındandır.¹⁰³⁴

Kanaatimizce “insan-i kâmil” anlayışı salih amelle ilgili bir konudur. Bu konu tasavvuf felsefesinin bir meselesidir. Burada bizi ilgilendiren tarafı, en üst seviyede insanın kendini ortaya koyma imkânına sahip olduğunun kabul edilmiş olmasıdır. Burada insan-i kâmil anlayışının kendisi değil, taşıdığı arka plan konumuzla alakalıdır. Acaba müslüman olmayan bir insan insan-ı kâmil olabilir mi? Yani Allah esma ve sıfatlarıyla müslüman olmayan birinde müslümana tecelli ettiği gibi tecelli eder mi?

İman olmadan kâmil insan olunamayacağına göre,¹⁰³⁵ diğer ifadeyle Allah'ın fiili sıfatları tam olarak tecelli etmeyeceğine göre, iman olmadan salih amelin teşekkül etmesi düşünülemez. Belki burada, iman çerçevesinde “insan” ile “müslüman” arasındaki metafizik kimlik farkına ya da ilişkisine bakmak gerekir.

“İnsan olmak” ana metafizik/biyolojik kimlik, müslüman olmak ise tali bir kimlik olarak anlaşılırsa, insan olmak “negatif” bir kimlik olarak ortaya çıkar. Yani insan temel niteliği itibarıyla olumsuzdur, müslüman olmakla bu olumsuzluğu aşmaya adım atmış olur. Burada Hristiyanlıktaki aslı günah¹⁰³⁶ anlayışını hatırlamak gerekir.

¹⁰³³ Bkz. el-Asr, 103/1-3; Beyyine 98/7; en-Nahl: 16/97; el-Hacc, 22/56; Ankebû, 29/7, 9; Hûd: 11/46; es-Secde, 34/19; eş-Şûrâ 42/22; Teğabun 64/9; el-Enbiyâ: 21/105.

¹⁰³⁴ Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, 347.

¹⁰³⁵ Mutahhari, *İnsan-i Kamil*, 21; Kılıç, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, 6-7.

¹⁰³⁶ Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, 364.

Yukarıdakinin aksine “insan olmak” pozitif bir kimlik olarak anlaşılırsa, müslüman olmak kimlik dönüşümünü değil, potansiyel insani kimliğin ikamesini/korunmasını ifade eder. Yani insani kimlikle müslüman olma kimliği üst üste çakışmış olur. Vahiyle bu ilişki kurulursa pozitif manada insan olmakla müslüman olmak aynı anlama gelebilir.¹⁰³⁷ Ancak insan olmakla müslüman olmak arasındaki ilişki vahiyle kurulmazsa tam zıt bir durum ortaya çıkar. Bu durumda insan olmak pozitif bir kimliği ifade ettiğine göre, müslüman olmak da pozitif kimlikten bir “sapma” ya da insan kimliğine eklemlenmiş “paralel” kimlik olarak anlaşılabilir. İnsanla müslüman arasındaki ilişki fitratla vahiy arasındaki ilişkiye benzer. Fıtrat vahyi taşıyan unsur olduğu gibi, insan da müslüman kimliği taşıyan unsurdur. Fıtrat vahiyle normalitesini koruduğu gibi, insanda müslüman olmakla normalitesini koruyabilir. Müslüman olmakla insan olmak arasında ayrılık veya paralellikten ziyade, “lazımîlik” ilişkisi vardır.¹⁰³⁸ “Gölgenin varlığı cisme bağlıdır; ancak gölge ile cisim aynı değildir.” Fıtrat olmadan müslüman olunmaz; ancak fıtrat vahyin yerini tutmaz. Müslüman olmakla insan olmak arasında içlem-kaplam ilişkisi vardır. Her müslüman aynı zamanda insandır; ancak her insan müslüman olmayabilir. Bu çerçevede müslüman olmak, kimlik olarak insan olmakdan daha geniş anlama sahiptir. İnsan olmak “asgarî”/seküler seviyeyi ifade ederken, müslüman olmak “azamî”/kâmil seviyeyi ifade etmektedir. Kur’ân’da “insan ol” tabiri geçmezken “müslüman ol” tabiri geçmektedir. İnsan olma/kalma ontolojik bakımdan “statikliği”, müslüman olma iradî olgunlaşmayı ifade etmektedir. Bu bakımdan “insan” gerçeğinden hareket eden sosyal bilim teorileri seküler nitelikte olmak durumundadır. Buna karşın, “müslüman” kimlikten hareket eden sosyal bilim teorileri seküler olmama anlamında “ilâhî” karakterlidir.

Aydınlanma felsefesinin, diğer bir ifadeyle sekülerizmin dinî kimliklere “marjinal” kimlik olarak bakmasının temelinde bu anlayışın yattığı söylenebilir. Aydınlanma felsefesi ortak bir beşerî kimliği kabul etmektedir. Ancak aydınlanma felsefesinin insan anlayışı seküler olduğundan, insanî kişiliğin müslümanlaşmasını idrak edememektedir. Yani insan olmayı zaten pozitif bir realite olarak gördüğünden, “müslüman olma”yı bir sapma olarak gördüğü söylenebilir!

¹⁰³⁷ Curcanî, *Ta’rîfât*, 240.

¹⁰³⁸ Gazali, *Mihakku’n Nazar*, 65.

Batıdaki insani kimlik anlayışı “asli günah”tan “aslî iyi” anlayışına inkılab etmiştir denebilir. Aydınlanmadan önce beşerî kimlik “hristiyanî” kimlik içinde eritilmişti. Aydınlanmadan sonra bütün dini kimlikler insanî kimlik içerisinde eritilme yoluna gidildi. Orta çağda avrupada üst kimlik hristiyan olmaktı; sonrasında ise üst kimlik insan olmak oldu.¹⁰³⁹ Bu anlayış günümüzde de geçerliliğini sürdürmektedir.

İslam insanın potansiyel kimliğini “Şeytan’ın etkilerine açık ilâhî nitelikli bir kimlik” olarak tanıtmaktadır.¹⁰⁴⁰ Allah insana olumlu ve olumsuz yapısal özellikler vermiştir. Allah’ın verdiği bu özellikleri birbirinin alternatifi olarak görmemek gerekir. Bu unsurlar yapısal unsurlar olup uygun şekilde kullanılmaları gerekir. İnsan bu özelliklerini yok etmekle değil kendi mahallinde kullanmakla yükümlüdür.

Allah insana inanma kabiliyetini vermiştir; insan bu özelliğini doğruya “doğru” inanmakla yerine getirebilir. Yine insana itaat etme özelliğini vermiştir; insan bu özelliğini ise doğru ibadetle yerine getirebilir. Allah insana fiil işleme gücünü vermiştir; insan bu özelliğini halis niyet ve doğru bilgiyle salih amele çevirebilir.¹⁰⁴¹

İslam insanın yaratılışını ilâhî kudrete atıfla anlatmaktadır.¹⁰⁴² İnsan başka türlü ilâhî sorumluluğu üstlenemez. Bir anlamda insanın mükemmelliğine yapılan vurgu ilâhî tekliflerin ağırlığından kaynaklanmakta ve insana ilâhî teklifleri taşıyabileceği hatırlatılmaktadır. Bunun yanında insanın düşük ahlâkî davranışlara eğilimli olduğunu bildiren âyetler de vardır. Dolayısıyla, İslam’daki insan anlayışında “aslî günah’a yer olmadığı gibi, “aslî mükemmellik” anlayışına da yer yoktur.

Buradan hareketle, insan ancak ve ancak müslüman olarak insanî kimliğini ortaya koyabilir diyebiliriz. Kur’an’ın hidâyetiyle aydınlanmış insan, kendisine ismen “müslüman” denmese de müslüman sayılır. Hz. Peygamber veda hutbesinde müslümanlara “insanlar” şeklinde de hitap etmiştir. Biz bunu, “müslüman olmakla insan oldunuz” şeklinde anlayabiliriz. Müslüman olmak bir anlamda insan olmaya adım atmaktır denebilir.

Hz. Âdem (a.s) Şeytan’ın iğvasından önce tek kimliğe sahipti ve bu kimliğiyle cennette idi. Diğer bir ifadeyle Hz. Âdem’de (a.s) “insan-i kâmil” kimliği ile “müslim-i

¹⁰³⁹ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 182.

¹⁰⁴⁰ İmam Gazalî, *Mükâşefetu’l Kulûb*, Trc. Salih Uçan, Çelik yay. İstanbul 2012, 81-83.

¹⁰⁴¹ M. Tahir Bin Âşûr, *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, 63-68

¹⁰⁴² Bkz. el-Hicr: 15/26; el-Müminîn: 23/12-16; el-Bakara: 2/30; es-Sâd: 38/71-74; et-Tin: 95/4.

kâmil” kimliği bir aradaydı denebilir. Şeytan’ın iğvasından sonra âdemoğlunda kimlik “bölünmesi” ortaya çıktı.

İnsanlar birçok harici sebepten dolayı asıl metafizik kimliğinden uzaklaşabilmektedirler. İnsana “müslüman ol” hitabı yeni bir kimliğe evrilmesini değil, asıl kimliğine dönmesini talep etmektedir. İslam’daki insan anlayışı gereği, insan-i kâmil müslim-i kâmil olarak anlayabiliriz. Çünkü salih ameller ancak kâmil insan olunabilecek yolda ilerleyenlerden sadır olabilir. İmanın yönlendirici olmadığı yerlerde salih amel kurumsallaşamaz.

Salih amel ile ilgili olarak ele alınacak diğer bir konu husun -kubuh meselesidir. Daha doğrusu husun kubuh anlayışı salih amelin idrak tarzını yönlendirmektedir. İnsan salih ameli şu iki çerçevede ele alabilir: Birinci çerçeve şudur: Salih amel insandan bağımsız bir realite olarak vardır, insan bu tarz davranışı bulmakla salih amel işlemiş olur. İkinci çerçeve ise, insandan bağımsız reel bir davranış yoktur, bir davranış ancak insanla anlamlaşır ve salih amel olma özelliğini kazanır. Birincisinde salih olma davranışın bir sıfatı iken, ikincisinde insanın algılamasının bir sıfatı olmaktadır.

Salih amel somut bir şekilde belirtildiği gibi, karine yoluyla da işaret edilmiş olabilir. Yani bazı davranışların salih olması bizzat davranışın kendisinden kaynaklanmaktadır. Ancak bazılarının da insanın idrakine/niyetine bağlı olarak salih olma özelliğini kazandığını söylemek gerekir. Şöyle ki, ibadetler prensip olarak kendinden salih amel kapsamına girer. Çünkü ibadetlerin tam olarak sebep sonuç ilişkisi kavranamaz. Ferdi ve sosyal davranışlarda ise bunların salih amel olup olmadığı hususunda her konuda tam bir mutabakat sağlamak mümkün değildir. Üstelik böyle bir talebin ortaya konulması evvelemirde uygun düşmez. Yani salih amellerin dayandığı zeminin efradını cami ağıyarını mani bir tarzda ortaya konulmasını beklememek gerekir. Bütün beşerî hareketlilik salih amelin ikinci türdeki algılama biçimlerinden ortaya çıkmaktadır denebilir.

Bu durumu tamamen bir problem olarak da görmemek gerekir. Zira bu durum aynı zamanda beşerî sorunları halletmenin de bir aracıdır. İnsanın insiyatifindeki hiçbir şey mahza iyi veya kötü olamaz. İnsan bir amelinden dolayı sevap kazanabilir. Seva davranışın tabii bir vasfı değil, Allah’ın bir lütfü sonucudur. Sevabı insan tabiatına

uygun karşılık olarak gören görüş de vardır.¹⁰⁴³ Savaşta ve sosyal davranışlarda ölçüyü aşmamak bizzat salih amelin bir parçasıdır. Fakirlik kötü olmakla beraber fakirliği zekat ve sadakayla aşmak veya dengelemek kurumsallaşmış bir salih ameldir. Hukuki ve siyasi problemleri halletmek için Allah'ın rızası niyetiyle yapılan her beşerî faaliyet yine salih amel kapsamına girebilir.

Salih amelin bu ikili idrak tarzı mekasidu'şeria kavramını ortaya çıkarmıştır. Mekasidu'ş şeria Şarinin emirlerindeki temel gaye anlaşılıp, davranışların bu amaçlara götürücü özelliklerine göre değerlendirilmesini hareket noktası olarak kabul eder.¹⁰⁴⁴ Burada temel mesele, temel maksatların hangi ölçülere göre belirlenmesi gerekeceği meselesidir. Bu maksatlar açık naslardan hareketle belirlenebileceği gibi, ictihadî esaslara göre de belirlenebilir.

Temel maksatlar ictihadî olarak belirlenmesi durumunda, bilimselleşmeyi beraberinde getirir. Temel maksatların açık naslardan hareketle ortaya konması daha makuldür. Çünkü yeni durumların vahye dayandırılması imkân dâhilinde olur. Ancak yeni durumların ictihadî esaslara dayandırılması durumunda beşerî nitelik baskın olarak öne çıkabilir. Davranışlar fikhî içerikten “hukukî içeriğe” değişim gösterir. Bazı davranışların fikhî, bazılarının hukuki nitelik arzetmesi mümkündür. Ancak fikhî bir davranışın hukuki seviyeye çekilmesi doğru değildir.

Bir davranışın kaynağı ile ilgili bilgideki değişim/niyet davranışın sonucunu da etkiler. Hikmet faydalı bilgi ve salih ameldir.¹⁰⁴⁵ Farz olan bir davranış mübah olarak görülürse, bu davranışın salih davranış olma vasfında bir azalma olur. Aynı şekilde mahiyeti itibarıyla mübah seviyesinde olan bir davranış vacib olarak anlaşılırsa yine salih olma vasfında bir artma söz konusu olur. Bütün bunlar müslümanın söz konusu davranışa yöneliminde etkilidir.

Hiçbir davranış bir başka davranışın tam olarak yerini tutmadığından, davranışlar kendi içerisinde derecelere sahiptir.¹⁰⁴⁶ Mübahın kendi içerisinde dereceleri olduğu gibi, vacibin, farzın, sünnetin de kendi içerisinde dereceleri vardır. Amellerde bu derecelendirmenin göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü bir davranışın meşruiyet

¹⁰⁴³ Curcanî, *Ta'rîfât*, 73.

¹⁰⁴⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 69.

¹⁰⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 915.

¹⁰⁴⁶ İbn Teymiyye, *Sırât-ı Müstakîm*, 393-394

derecesi ile sevap derecesi arasında doğrudan ilişki vardır. “Ne yapılırsa gider” hükmü salih amelin ölçüsü olamaz.

Salih amel sadece ahlâkî alana sıkıştırılamaz. Salih amel öncelikli olarak fıkıhın bir meselesidir. Fıkıhî hükmün insan tarafından içselleştirilerek ahlâkî nitelik kazanması önemlidir. Burada fıkıh hareket noktası, ahlâk ise amaç olmaktadır. Doğru bir hareket noktası olmadan maksada erişilemez.

Hucurat Suresi’nde iki mü’min topluluğun savaşması durumunda yapılması gerekenlerle ilgili olarak Kur’an’ın söylediği konumuz açısından önemlidir. Müminler bazı beşerî sebeplerden dolayı anlaşmazlığa düşebilir ve sosyal realitenin nasslarla ilişkisini farklı açılardan ele alabilirler. İki taraftan biri haklı biri haksızdır şeklindeki kategorik bakış meseleyi çözmeye değil, geçiştirmeye yönelik bir tutumdur. Bu âyet müminler arasında “meşru” anlaşmazlıkların olabileceğini var saymakta, müslümanlara gerçekçi olmalarını hatırlatmaktadır. Mü’minler arasında savaşın olamayacağını varsayarak bütün sosyal ve siyasi tezleri bunun üzerine kurmak, daha büyük problemlere yol açabilir.

Burada konumuz açısından önemli olan husus, iman ve ibadet şartını yerine getirmiş olan mü’minlerin ictihadî sebeplerle savaşmasının meşru olmasıdır. Bu durumda iki tarafın amelinin salih amel kapsamına girip girmeyeceği sorulabilir. Kur’an her iki tarafı mü’min topluluk olarak gördüğünden mü’min oldukları aşikârdır. Burada esas konumuzu ilgilendiren taraf, iman ve ibadet şartına sahip olanların amellerinin de her zaman aynı minvalde olamayacağıdır.

İşin başında bir taraf mahkûm edilince aralarında sulh yapmak imkânsızlaşır. Dolayısıyla iki tarafın yaptıkları beşerî seviyede “salih amel” olarak görülmelidir. Savaşın ortaya çıkmasında etkin olan hususlar açıklığa kavuşturulursa, diğer bir ifadeyle tarafların bilmedikleri hususlar somut olarak ortaya konulursa taraflar açısından savaşın/mücadelenin meşru sebepleri ortadan kalkar. Bu aşamadan sonra, tarafların sulha yaşamaları gerekir, eğer yaşamazlarsa müeyyide gerekir. Kur’an bu aşamadan sonra haddi aşan tarafa veya taraflara karşı müeyyideyi gerekli görmektedir.¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴⁷ Bkz. el- Hucurat, 49/9

Hucurat Suresi'ndeki bu âyetler stratejik siyasi gelişmelerin ana unsurlarını vermektedir. Müslümanlar arasında nitelikli istihbarat anlaşmaları olmadığı sürece üçüncü taraf olarak sulhu sağlamaları mümkün olamaz. Daha da trajik olanı ise, üçüncü taraf olarak bizzat savaşın içine dâhil olmak söz konusu olabilir.

Öyleyse Hucurat Suresi'ndeki bu âyetlerin sadece iman-amel ilişkisi çerçevesinde ele alınmış olmaları eksiktir denebilir. Bu âyetler, milletler arası siyasi ilişkilerin ana ilkelerini de bildirmektedir. İlk önce müslümanlar arasında istihbari ilişkilerin kurulmasını, ikinci olarak etkin devletleri de kapsayacak şekilde istihbaratın genişletilmesini gerekli görmektedir. Çünkü bu iki şart olmadan müslümanlar arasında ne savaşın ortaya çıkışı ne de ortaya çıkan savaşın Kur'an'da işaret edildiği şekilde sonuçlandırılması mümkündür.

Âyetler dolaylı olarak müslüman devletlerin yöneticilerinin asgari şartlarına da işaret etmektedir. Bu anlatılanlara bağlı olarak salih amel, iman ve ibadet şartına bağlı olarak ferdi düzeyden en geniş sosyal ve siyasi düzeye kadar yapılan davranışların adıdır. Salih amelin ilk özelliği ferdi düzeyde ahlâkî nitelikte olmasıdır. Bu, salih amelin temel özelliğidir. Salih amelin ikinci özelliği ise “stratejik” olmasıdır. Birincisi herkesi ilgilendirirken, ikincisi daha çok “ulu'l emr” konumunda olanları ilgilendirmektedir.

İbadet bizzat vahiyle bildirilen ve peygamberimizin uygulamalarıyla ortaya konan ubudi davranışlardır. Bundan dolayı ibadetler doğrudan kudsiyet niteliği taşır. İbadetlerin erkânı belli olduğundan ictihada kapalıdır. Aynı şekilde asıl olduğundan, farz-ı muhal bazı insanlar için olumsuz sonuçlar doğursa bile men edilemezler. Salih amellerin temel esasları belirtilmiş, ancak ictihada açık tarafları da vardır. Salih ameller doğrudan ibadet kapsamına girmediklerinden maslahaten insanlar men edilebilir. İbadet doğrudan Allah'a karşı yapılan erkânı belli davranışlar iken, salih amel insanlara karşı davranışları ifade eder. Bu açıdan bir kısım ibadetlerin içinde hem ubudiyet ve hem de salih amel iç içedir.

Ubudiyyetin ve salih amelin iç içe olduğu ibadetlerde ilâhî ve beşerî vasıfların tanınması önemlidir. Bu ayırım yapılamadığında, ibadet ve salih amel arasındaki ilişki ortadan kalkabilir veya yanlış bir sebep-sonuç ilişkisi ikame edilebilir.

Namaz asıl olarak bir ibadettir; bununla beraber insanı fuhşiyattan koruyan tarafı da vardır.¹⁰⁴⁸ Namazın insanı fuhşiyattan koruması namazın bir vasfıdır. Ancak hemen böyle bir sonuç doğurmadığında namazın temel vasfı olan ibadet yönü ortadan kalkmaz. Namazın ibadet vasfını ikinci seviyeye itip salih amel niteliğindeki sonuçlarını asıl esas haline koymak namazda beşerîleşmenin önünü açar. Yani namaz Allah’a karşı yapılan davranış olmaktan çıkar, insanlara karşı yapılan davranışa dönüşür. Benzer durum oruç, zekat, hac gibi diğer temel ibadetler için de geçerlidir. Bu durumda oruç sağlıklı yaşamın bir gereği olarak diyet, zekat sosyal adalet teorisine, hac da uluslar arası ekonomik ve siyasi ilişkilere dönüşür. Burada önemli olan husus, ibadet ve salih amelin bir arada olduğu davranışlarda ubudiyetin asıl, salih amel yönünün ise asla tabi bir unsur/fer’ olduğunun bilinmesidir.

Salih amel gerçek şahsiyeti ilgilendirmesi itibariyle temelde ferdi bir davranış olarak görülebilir. Ancak Kur’an’daki genel hitaplardan hareketle hükm-i şahsiyeti de kapsadığını bilmek gerekir.¹⁰⁴⁹ Burada fıkhnın yaptığı “farz-ı ayn” ve “farz-ı kifaye” ayırımı konuya belli seviyede ışık tutabilir. Bundan dolayı salih amelin sadece ferde hasredilmesi İslam’ın genel amaçlarına uygun değildir. Buradan hareketle insanın her şeyi yapmakla yükümlü olduğu şeklinde bir sonuca gitmek de doğru değildir. Allah (c.c) sosyal düzenin sağlanması için gerekli hususlarda her türlü imkânı yaratmıştır. İnsan bunun farkında olarak davranışlar ortaya koyabilir. Ferdi davranış sadece ferde yönelik davranış değil, ferdin gerçekleştirdiği davranış olarak anlaşılırsa bir problem kalmaz. Bu açıdan salih amel imanı somut alana çıkaran bir “nimet”tir. Kur’ân’da insanın nazarına sunulan deliller olgusal ve davranışsal niteliktedir.¹⁰⁵⁰ Salih amelin ana ölçüsü “Allah rızası”na/Sünnet’e muvafık olmasıdır. Aklî çerçevesi bu minvalde ele alınmalıdır.

¹⁰⁴⁸ Bkz. Ankebût: 29/45

¹⁰⁴⁹ İmam Gazali, *el-Mustasfâ*, II, 94 (Âm lafızların delâletiyle ilgili tartışmalar vardır.)

¹⁰⁵⁰ Bkz. es-Sebe': 34/7, 14; Tâhâ: 20/40; el-Kasas: 28/12; Furkan: 25/45; Lokman: 31/10-11; Mülk: 67/3; İbrâhim, 14/32-33; el-Enbiyâ: 21/33; el-Bakara: 2/29; Yûnus: 10/5-6; en-Neml: 27/88; el-Hacc: 22/65.

SONUÇ

Temel hareket noktası vahiy olan İslam'da aklın kullanılmasının meşru'iyeti konusu stratejik öneme sahiptir. Birçok temel meselenin ortaya çıkışı vahiy ile aklın anlamlandırılmasına ve ilişkilendirilme tarzına dayanmaktadır.

İslam'ın Allah(c.c)'ın iradesine dayandığı konusunda bütün müslümanlar ittifak içerisinde olmuşlardır. Ancak bu iradenin teşekkül etme biçimi üzerine mantık-dil ilişkisine dayalı tartışmalar yapılmıştır. İlâhi irade ile beşerî irade arasındaki ilişkinin anlaşılma/kurulma çabası düşüncenin/bilimin kapısını açtığı gibi düalist eğilimlerin de yolunu açmıştır. Mantık-dil tartışmaları lafız merkezli ve manâ merkezli olmak üzere iki ana eksende sınıflandırılabilir. Bunun yanı sıra, her ikisini merkeze alan eklektik nitelikli tartışmalar da vardır.

Hız. Âdem (a.s)'den itibaren insan realitesine bağlı olarak "kültürel sosyal alan" teşekkül etmeye başlamıştır. Bunun bir gereği olarak, bu alanın adlandırılmasına/anlamlandırılmasına dair epistemolojik metotlar da ortaya çıkmıştır. Bu kültürel alan, sebep-müsebbep ilişkisi çerçevesinde belirleyici olarak görüldüğü gibi, belirlenen olarak da görülmüştür. Dolayısıyla yalın değerlendirmeye, "ilâhî" olanı dinî, "beşerî" olanı da gayr-i dinî olarak anlamak, ilâhîliği ve beşerîliği bu açıdan ele almak doğru değildir. Kavramsal açıdan ilâhilik-beşerîlik ayrışmasının/tanımlamasının bu yanlış bakıştan hareketle ortaya çıktığı söylenebilir.

"Aklî düşünce" sahabe ve tedvin asrında rey', kıyas, istihsan, istinbat, dirayet gibi lafızlarla/kavramlarla ifade edilmiştir. Bu, aklî düşüncenin geniş çerçevede ele alındığını göstermektedir. Ancak zaman içerisinde aklî düşüncenin dar bir alana hasredilmesi sonucu "aklî düşünme"de anlam kayması/daralmasından söz edilebilir. Aklî düşünmenin sadece felsefî alana has bir düşünce olarak görülmesi "düşünce çatallaşması"na yol açmıştır.

Düşüncedeki bu çatallaşma kozmoloji, insan, varlık ve zaman gibi temel kavramlarda anlam dönüşümlerine sebep olmuştur. Kelâm mezheplerinde cevher, araz, bilgi, yaratma, irade vb. tartışmalar bu yolla ortaya çıkmıştır. Kelâm temelde felsefî olan bu kavramları te'vil metoduyla vahye dayandırma yoluna gitmiştir. Bu noktada dengenin kurulamamasına bağlı olarak bazı dönemsel sapmalar olmuşsa da, bunlarla bizzat kelâm mücadele etmiş, ifrat ve tefritten ayrı "orta yol"un sürekliliğini sağlamıştır.

Batı muhayyilesinin adlandırmasıyla “Aydınlanma” ve “Rönesans” “İslam milleti”nde önemli sonuçlar doğuracak epistemolojik kırılmalar ortaya çıkarmıştır. Bu süreç nebevî bilginin ayrışmasına ve deistik düşünme tarzına zemin hazırlamıştır.

İslam düşünce geleneğinde âlem tek olduğu gibi ilim de tektir. Aynı şekilde, insana ait irade de tek olduğundan beşerî ilimler tek eksene ircâ edilebilir. Evveleminde bir düşünce sorunu olan bu durumla tarihte olduğu gibi yine kelâm mücadele etmek durumundadır. Bu mücadeleye girişebilmesi için kelâmın tarihteki epistemolojik hiyerarşideki yerini alması gerekir.

Kur’ân “ilim” ifadesini bütün insanlara ait ortak zihnî faaliyet olarak kullanmaktadır. İlim disiplinlerindeki çeşitlilik nitelik farkına değil, derece farkına dayalı bir çeşitliliktir. Varlık, kozmoloji, insan, zaman vb. telakkisi üzerine kurulmuş “felsefe”, “tabii” ve “beşerî” ilimler hiyerarşik bütünlük içinde tek bir bilgiyi ifade eder.

Vahye dayanmayan bir zihnin ürettiği bilgi müslüman bir zihin tarafından “beşerî” olarak vasıflanmak “zorunda”dır; başka türlü vahyî bilgiyle ilişkilendirilemez. İki farklı bilgi müktesebatı bir araya geldiğinde önemli epistemolojik sorun ortaya çıkmaktadır. Vahye dayanan zihinle dayanmayan zihin kendileri açısından yeni/farklı olan bilgi müktesebatlarını sahip oldukları epistemolojik yapı çerçevesinde bir adlandırmaya gitmektedirler. Ancak her iki zihnin “ilim”/bilgi kavramına yüklediği anlam aynı olamamaktadır! Dolayısıyla “İslam düşüncesinde ilâhîlik-beşerîlik” tanımlaması İslam ile diğer din mensupları arasındaki epistemolojik farkı ortaya koymaya dönük bir adlandırma olarak görülmelidir. Bu adlandırma İslam düşüncesinde “ehl-i hak”- “ ehl-i bid’at” çerçevesinde ortaya çıkmış iç tartışmaları ifade etmez.

Vahye dayanan zihinle vahye dayanmayan zihin tabii olarak epistemolojik mücadeleye girmek zorundadır. Zihinsel tutarlılık ve bilgide bütünsellik bunu zorunlu kılmaktadır. Bazı pedagojik müeyyidelerle bu mücadele baskılanabilse de, sürdürülebilir değildir. Söz konusu mücadelenin “çatışma”ya dönüşmemesi için vahye dayanan zihnin epistemolojik inisiyatif alabilmesi gerekir. Tedvin asrında “vahyî akıl” bu inisiyatifi almış ve epistemolojik karmaşayı önlemiştir.

Varlık ve kozmolojiye dayalı disiplinler dolaylı olarak insanla ilişkilidir. Ancak “beşerî bilimler”in epistemolojik dayanakları doğrudan insanla ilişkili konuları

kapsamaktadır. Bu çerçevede “ilimler skalası”nın vahyî aklın ışığında tartışılması ve yapılandırılması gerekmektedir.

Bu tezde bilgi konusunun hiyerarşik bütünlük içerisinde vahiy yoluyla gönderilen bilgi, “ilâhî” bilgi ve beşerî bilgi şeklinde ele alınmasının uygun olacağı düşünülmüştür. Dolayısıyla itibari olarak üç türlü bilginin var olabileceği kabul edilmiştir. Vahiy/vahye dayanan bilgi sadece İslam’a özgü bilgi çeşidini ifade etmektedir. İlâhî bilgi “kültürel vahyî bilgi” anlamında kullanılmış olup “ehl-i kitap”ın sahip olduğu epistemolojik zemini ifade etmektedir. Beşerî bilgi ise insanın biyolojik ve psişik varlığının doğal sonucu teşekkül eden “seküler” bilgiyi ifade etmektedir.

Kur’ân ve Sünnet vahiy/vahyî bilginin kaynağıdır. Vahiydeki muhkem-müteşabih ilişkisi müslüman akla özgü ictihadî/te’vilî bilginin kapısını açmaktadır. Müslüman dünyada naslardan “bağımsız” teşekkül eden bilgi müslüman zihne ait “beşerî” bilgi çeşididir. Te’vilî bilgiler naslar olmadan teşekkül edemediğinden vahiy yoluyla gönderilen bilgi seviyesinde olmadığı gibi beşerî bilgi olarak da vasıflanamaz. Tedvin asrında teşekkül sürecini tamamlayan temel İslam ilimleri bu kapsamda “tafakkuh”a bağlı müslüman zihne özgü ilimlerdir. Temel İslam ilimleri vahiyle gelen bilgiyle beşerî ilimler arasında köprü işlevini yerine getirmektedir. Doğrudan naslara dayanan te’vilî bilgiler İslam ilimleri kapsamında bilgilerdir, buna karşın te’vilî bilgilerin yeniden te’vil edilmesiyle teşekkül eden ilimler de İslam’a özgü “beşerî/sosyal” ilimler olarak vasıflanabilir.

“Kültürel vahyî bilgi” din bilimlerinin epistemolojik kaynağını oluşturmaktadır. Din bilimleri sosyal bilimlerin metotlarıyla teşekkül etmiş “bilimsel din” bilimleridir. Tabii ve beşerî ilimler inançtan bağımsız olarak insanî tecrübenin sistematik açılımı sonucu ortaya ilimlerdir. Dolayısıyla bütün bilgi çeşitleri bu üç bilgi türünün ilişkilendirilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkilendirmede “asl” ve “fer”, zihnin dayandığı zemine göre şekillenmekte, adlandırma buna göre yapılmaktadır. Bunun sonucunda; felsefe ile hikmet, doktrin ile mezheb, tecdid ile reform, bilimsel din ile dinî bilim, vahyî akıl ile aklî vahiy, tabii din ile vahyî din, seküler hayat ile dinî hayat, davranış ile salih amel, seküler hukuk ile dinî hukuk, dinî ahlâk ile seküler ahlâk, sosyal hayat ile dinî hayat, tarih ile dinî tarih, dil ile din dili, iman ile inanç, kelâm ile teoloji, gelenek ile modernite, profan ile kutsal vb. arasında otonom iki varlık alanını imâ eden

ayrışmanın yolu açılmış olmaktadır. Temel kavramlar farklı muhtevalarla doldurulunca da epistemolojik “kargaşa” ortaya çıkmaktadır.

Kelâm ilk ortaya çıktığında fıkıhla iç içe ameli hayatı da değerlendirmeye tabi tutmaktaydı. Sonradan ameli hayatı fıkha bırakarak sadece düşünce konularıyla ilgilenmeye başladı. Bunun sonucu olarak felsefî alana kayarak bir ölçüde pratik hayattan uzaklaşma eğilimine girdi. Salih amelin kelâmın kapsamına alınması kelâmın pratik hayatla iç içe olmasının yolunu açacaktır.

Kelâm sahip olduğu bilgi metodu itibariyle âlemin, varlığın, düşüncenin, davranışın, kişiliğin, realitenin parçalanmasına kapı açan epistemolojik çatallaşmaları ortadan kaldıracabilecek potansiyel imkânlarla sahiptir. Kelâm bilgide ontolojik temele dayalı ilâhîlik/beşerîlik ayrışmasını kabul etmez. Bu ayrışmayı sadece pedagojik çerçevede kabul eder. İlâhî ve beşerî bilgiyi vahiy/vahyî bilginin birer sıfatı olarak görür.

Kelâm sosyal bilime ve “din bilimleri”ne dönüşmeden, başta eğitim felsefesi olmak üzere beşerî ve din bilimlerin epistemolojik zeminlerini tartışmakla/sorgulamakla yükümlüdür. Bu noktadan hareketle ortak temel ıstılahları ve “bilimler hiyerarşisi”ni vahyin ışığında oluşturma sorumluluğuyla karşı karşıyadır.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Kadı, *el-Muhtasar fî Usûli'd Dîn (Mu'tezile'de Din Usûlü*, (Murat Memiş), İz Yay. İstanbul 2006.
- Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (1.Baskı), (Trc. Mustafa Saim Yeprem), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Mart, Ankara 2011.
- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, (2. Baskı), İnsan Yay. İstanbul 2002.
- , *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, (2. Basım), İSAM Yayınları. İstanbul 2013
- Adler, Mortimer j. *Dinde Hakikat*, (trc. Ruhattin Yazzoğlu, Hüsnü Aydeniz), Fenomen Yayınları, Erzurum
- Afîfî, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf*, (Trc. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), Risale Yayınları, İstanbul 1996.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Yay., İstanbul 4014.
- , *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 7. Baskı, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1998.
- Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (4. Baskı), Lotus Yayınları, Ankara Ekim, 2012.
- Âkîl, es-Seyyid Muhammed Âkîl b. Ali el-Mehdilî, *Felsefî Tasavvuf*, (Trc. Mustafa Kılıçlı), Birey Yayınları, İstanbul Haziran, 1998.
- Akyüz, Hüseyin, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, (3. Baskı), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2000.
- Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, (3. Basım), Rağbet Yay. İstanbul 2013.
- Altıntaş, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, 1. Basım, Pınar Yayınları, İstanbul Şubat, 2005.
- Ammara, Muhammed, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (Trc. Vahdettin İnce), Ekin Yayınları, İstanbul Haziran, 1998.
- Âmulî, Abdullah Cevâdi, *Kur'ân ve Rivayetlerde Velâyet*, (1. Baskı), (Trc. Kadri Çelik), Önsöz Yayınları, İstanbul Ağustos, 2014.

- Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, (1. Basım), Ensar Neşriyat, İstanbul Eylül 2012.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, (15. Baskı), Adres Yayınları, İstanbul.
- Aslan, Abdulgaffar, *Kur'n'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000
- Aslan, Adnan, *Din Felsefesine Giriş*, Ufuk Yay., İstanbul 2015.
- , *Dinî Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- Âşûr, M. Tahir Bin, *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, (Trc. Vecdi Akyüz), Rağbet Yayınları, İstanbul Kasım, 2000.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1988.
- Atay, Hüseyin, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, AİFY, Ankara 1983.
- Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neş. İstanbul 1989.
- Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, İstanbul 1968.
- Aydın, Mahmut, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, (1. Basım), Ensar Neşriyat, İstanbul Haziran 2010.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, (1. Baskı), Karınca Matbaacılık, İzmir 1987.
- , *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, (2. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara Mart, 2012.
- Aydın, Mustafa, *Bilgi Sosyolojisi*, 1. Baskı, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul Ekim, 2004.
- Aydın, Ömer, *İslam İnanç Esasları*, (2. Baskı), İşaret Yayınları, İstanbul 2013.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987.
- Aydınlı, Yaşar, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, (2. Baskı), İz Yayınları, İstanbul 2008.
- Bakar, Osman, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, (1. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Baykan, Fehmi, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, TDVY. Ankara 1996.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, (16. Baskı), İnkılâp, İstanbul.

- Bayrakdar, Mehmet, *Bir Hristiyanlık Dogması Teslis*, (1. Basım), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.
- , *İslâm Düşüncesi Yazıları*, (1. Basım), Elis Yayınları, Ankara 2004.
- , *İslâm Felsefesine Giriş*, (8. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- , *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, (2. Baskı), Kitabiyat Yayınları, İstanbul 2001.
- Berdyaev, Nikolay, *İnsanın Yazgısı*, (1. Baskı), (Çev.: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul 2012.
- Bıçak, Ayhan, *Felsefenin Kuruluşu*, (1. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- , *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, (1. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Şûle Yayınları, İstanbul 2007.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, Fakülteler Matbaası, İstanbul.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *İman Hakikatleri*, (1. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- , *Mülehhas İlmiTevhid*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1962.
- Birand, Kâmiran, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, AÜİFY, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1960.
- Boer, T. J. De, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (Trc. Yaşar Kutluay), (4. Baskı), Anka Yayınları, İstanbul 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (11. Basım), Nobel Yay., Ankara 2013.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Tabiat Kanunları Değişmez mi?* (3. Baskı), Nobel Yayınları, Ankara 2014.
- Bor, İbrahim, *Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam*, (2. Basım), Elis Yayınları, İstanbul 2011.
- Boutroux, E., *Çağdaş Felsefede İlim Ve Din*, MEBY, İstanbul 1997.

- Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.
- Bratton, Fred Glastone, *Yakın Doğu Mitolojisi*, (Trc. Nejat Muallimoğlu), MÜİFVY, İstanbul 1995.
- Bulaç, Ali, *Din-Felsefe Vahiy-Akıl*, (3. Baskı), İz Yayınları, İstanbul 2003.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'a Göre Melek Cin Şeytan*, Şûle Yayınları, İstanbul 1998.
- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, (2. Basım), Asa Yayınları, İstanbul 2007
- , *Felsefe Tarihi*, 2. Baskı, Say Yay. İstanbul 2010.
- Cihan, A. Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Comte, Auguste, *le Catéchisme Positiviste (Pozitivizm İlmihali)*, (Çev.: Peyami Safa), M.E.B. Yay. İstanbul 1952.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Trc. Hüseyin Hatemi), 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- Cürcanî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü), trc. Arif Erkan, 1. Baskı, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.
- Cürcanî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, (Trc. Ömer Türk), Kırk Gece Yayınları, İstanbul 2010.
- Cüveynî, İmamı'ı Hameyn, *Kitâbu'l İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)*, Trc. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, 2. Baskı, İstanbul Aralık, 2012.
- Çağatay, Neş'et, *İslamdan Önce Arap Tarihi*, AÜİFY, Ankara 1957.
- Çağrııcı, Mustafa Çağrııcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Yay., (3. Basım), Dem Yayınları, İstanbul 2006.
- Çaha, Ömer, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, Yay. (1. Basım), Dem Yayınları, Ağustos, 2008.
- Çalışkan, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, (1. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Çandarlıoğlu, Gülçin, *Tarih Metodu*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2003.

- Çelebi, İlyas, *İslam İnancında Gayb Problemi*, MÜV Yayınları, İstanbul 1996.
- Çevik, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, (1. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.
- Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİF Yayınları, Ankara 1972.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Te'sîsu'n-Nazar*, (Nşr. Zekeriya Ali Yusuf), Kahire.
- Demir, Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*, (1. Basım), Ensar Neşriyat, İstanbul Mayıs, 2004.
- Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, (5. Baskı), Sentez Yayınları, İstanbul 2012.
- Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, MÜİF Yayınları, İstanbul 1996.
- Descarters, Renatus, *Meditations De Prima (Metafizik Üzerine Düşünceler)*, (1. Baskı), (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı, İstanbul 2013.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (Trc. Doğan Özlem), Notos Kitap Yayınları, İstanbul 2011.
- Duralı, Ş. Teoman, *Felsefe-Bilim Nedir*, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.
- Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'a Göre Kur'an*, (2. Baskı), Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- Düzgün, Şaban Ali, (ed.), Kelam, (3. Baskı), Grafiker Yayınları, Ankara 2013.**
- el-Babertî, Allame eş-Şeyh Muhammed bin. Mahmud, *Şerhu'l Akideti't Tahaviyye*, (Tah. Abdusselam Abdulhadi Şennar), (1. Baskı), Daru'l Beyrut, Beyrut Muharrem, H.1430.
- el-Bağdadî, Abdülkadir, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Trc. Ethem Ruhi Fığlalı), (7. Basım), TDVY, Ankara 2014.
- el-Cabirî, Muhammed Abîd, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), (1. Basım), Kitabevi, İstanbul 1999.

- El-Cevziyye, Muhammed b. Ebu Bekr b. Eyyûb b. Sa'd b. Hariz ez-Zeri' ed-Dimeşkî, *Zâdu'l Meâd*, (Trc. Şükrü Özen), İklim Yayınları, İstanbul 1998.
- Eliada, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, (Trc. Lale Arslan), (2. Basım), Kabalcı Yayınları, İstanbul Ekim, 2009.
- Elibol, Sadettin, *İnsanlığın Tarihi Üzerine*, Akçağ Yayınları, Ankara 1989.
- Elik, Hasan, *İnsan Eksenli Din*, (1. Baskı), MÜİFVY., İstanbul 2011.
- el-İsfahanî, Ragıb, *Müfredât(Kurân Kavramları Sözlüğü)*, Trc. Abdulkakı Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2010.
- el-Kayserî, Dâvûd, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, (Trc. Mehmet Bayrakdar),(1. Baskı), Marmara Ün. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.
- el-Matûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, Ankara 2003.
- en-Nesefî, Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed en-, *Tabsiratü'l Edille Fî Usûli'd Dîn*,(Tah. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), DİBY. Ankara 2003.
- , *et-Temhîdlî Kavaidi't Tevhîd*, Muhakkik, Ahmed Ferid el-Mezidî,(1. Baskı), Daru'ı Kutubi'l İlmiyye, Lübnan, h. 1428.
- Er, İzzet, *Sosyalleşme Sosyal Gelişme ve İslâm*, Furkan Yayınları, Bursa 1988.
- Er, Muhammed Emin, *Allah Katında Din*, (4. Baskı), Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2011.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (5. Baskı), MÜİFVY, İstanbul 1997.
- Erdem, Hüsameddin, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, (2. Basım), Dem Yayınları. İstanbul Haziran, 2006.
- Erdemci, Cemalettin, *Kelâm İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh İlmine Giriş*, (2. Basım), Dem Yayınları, İstanbul 2012.
- , *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (1. Baskı), Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, (2. Baskı), TDVY, Ankara 2000.

- es-Sabûnî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye Fî Usûli'd Dîn*, el-Mektebetu'l Hanîfiyye, (1. Baskı), Tah. Bekir Topaloğlu, İstanbul H. 1396, M. 1979.
- es-Salih, Subhi, *Kur'anîlimleri*, (Trc. M. Said Şimşek), Esra Yayınları, İstanbul 1994.
- Eş'ârî, İmam Ebu'l Hasan Ali b. İsmâil, *el-Lum'a Fî'r Red Ala Ehli'z Zerîğ Ve'l Bideğ*, (Ed. Muhammed Amin Al-Dannâwi), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, H.1433.
- , *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*(İlk Dönem İslam Mezhepleri) Trc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, (1.Basım), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.
- Eş-Şehristanî, İmam Ebu'l Feth Muhammed bin Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Trc. Mustafa Öz), Litera Yayınları, İstanbul 2008.
- , *Nihayetu'l İkdâm Fî İlmi'l Kelâm*, (1. Baskı), Daru'l Kutubi'l İlmiyye, (Tah. Muhammed Hasan İsmail), Beyrut, H. 1425, M. 2004.
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, (1. Basım, Ankara Okulu Yayınları, Ankara Ocak, 2005.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Trc. Kasım Turhan), (3. Baskı), İklim Yayınları. İstanbul.
- Farukî, İsmail R., *Bilginin İslâmileştirilmesi*, (Trc. Fehmi Kuru), (2. Baskı), Risale Yayınları, İstanbul 2012.
- , *Tevhid*, (trc. Dilaver Yıldırım, Latif Boyacı), (4. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- Faucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, (Trc. Veli Urhan), (1. Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- , *Kelimeler Ve Şeyler*, (Trc. Mehmet Ali Kılıçbay), (3. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2000.
- Filiz, Şahin, *Ahlâkın İnsânî Ve Dinnî Temelleri*, (1. Basım), Çizgi Kitabevi, İstanbul 1998.

Gazalî, *Batınîliğin İçyüzü*, (Trc. Avni İlşhan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara 1993.

-----, *el- Munkızmine'd-Dalâl(Hakikate Giden Yol)*, (1. Baskı), trc. Ali Kaya, Semerkand Yayınları, İstanbul Eylül, 2013.

-----, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd(İtikatta Ölçülü Olmak)*, (Çev. Hanifi Akın), Ahsen Yayınları, İstanbul 2005.

-----, *el-Me'arifu'l Akliyye(Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine)*, (Trc. Ahmet Kamil Cihan), (2. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

-----, *el-Mustasfâ(İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, Trc. Yunus Apaydın, Rey Yayınları, Kayseri 1994.

-----, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricu'l Kuds)*, Trc. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

-----, *İhyâuUlûmi'd-Dîn*, (Trc. Mehmed A. Müftüoğlu), Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.

-----, *Mearicu'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, (Trc. Serkan Özburun), İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

-----, *Mihakku'n Nazar (Düşünmede Doğru Yöntem)*, Trc. Ahmet Kayacık, (1. Baskı), Ahsen Yayınları, İstanbul 2002.

-----, *Mükâşefetu'l Kulûb*,(Trc. Salih Uçan), Çelik Yayınları, İstanbul 2012.

-----, *Tehafut'el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, (trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), 6. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul.

Gezer, Süleyman, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, (1. Basım), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.

Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe*, (Trc. Ayşe Meral), (1. Baskı), Kabalcı Yayınları. İstanbul Şubat, 2007.

Gölcük, Şerafeddin, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, (1. Baskı), TDVY. Temmuz, Ankara 1997.

Gölcük, Şerafeddin, Süleyman Toprak, *Kelam*, (5. Baskı), Tekin Kitabevi, Konya 2001.

- Görgün, Tahsin, *İlâhî Sözün Gücü*, (1. Baskı), Külliyyat Yay. İstanbul 2013.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodplpji Sorunu*, 4. Baskı, OTTO Yayınları, Ankara Nisan, 2014.
- Guenon, Rene, *Manevî İlimlere Giriş*, (Trc. Lütfi Fevzi Topaçoğlu), (1. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- , *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, (Trc. Mahmut Kanık), (1. Basım), İz Yayınları, İstanbul.
- Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, (1. Basım), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- , *İtikattan İmana*, Ankara Okulu Yay. (2. Basım), Ankara 2011.
- Güllüce, Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Aktif Yayınları, İstanbul 2007.
- Gülpâyigânî, Ali Rabbânî, *Kelâmî Mezhepler ve Fırkalar*, (Trc. Sedat Baran), (1. Baskı), Önsöz Yayınları, İstanbul Şubat, 2014.
- Günay, Enver, *Din Sosyolojisi*, 5. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Gündoğdu, Ali Osman, *Felsefeye Giriş*, (1. Basım), Dem Yayınları, İstanbul 2010.
- Gündüz, Şinasi, *Anadolu'da Paganizm*, (2. Basım), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- , *Yaşayan Dünya Dinleri*, (2. Baskı), DİB Yayınları, İstanbul
- Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, (9. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul 2002.
- Hanefî, Hasan, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, (trc. Vecdi Akyüz), Ayışığı Yayınları, İstanbul 2000.
- Hanefî, Hasan, *Renissance du Monte Arabe, (Teoloji mi Antropoloji mi)*, Trc. M. Said Yazıcıoğlu, Duculat Yayınları. Yay. Haz. A. Abdel Melek, A. A. Belal, Hasan Hanefî), Belçika 1972.
- Harputî, Abdullatif, *Kelâm Tarihi*, (sad. Muammer Esen), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- Hartmann, Nicolai, *Fenomenoloji*, (Çvr. Takiyettin Mengüşoğlu), Edebiyat Fak. Mat. İstanbul 1976.

- Hazard, Paul, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme*, Erol Güngör, (1. Basım), Ötüken Yayınları, İstanbul 1981.
- Horner, Chris, Emrys Westacolt, *Felsefe Aracılığıyla Düşünmek*, (Trc. Ahmet Arslan), Phoenix Yayınları, Ankara 2001.
- Işık, Kemal, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara 1967.
- İbn Arabî, Muhyiddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Marifet ve Hikmet*, (Trc. M. Kanık), (2. Baskı), İz Yayınları, İstanbul.
- İbn Haldûn, Allame Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Lubabu'l Muhassal fî Usûli'd Dîn*, Tah. Ahmed Ferid el-Mezîd, (1. Baskı), Daru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut, H. 1425, M. 2004.
- , *Mukaddime*, (Şerh. Muhammed el-İskenderanî), Daru'l-Kutubi'l Arabiyye, Beyrut, 2006, h. 1427.
- İbn-Hazm, Ali İbn Ahmed İbn Said, *el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfûs. Usûl-i Dîn*, (Trc. İbrahim Aydın), (2. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul Temmuz, 1997.
- İbn-Rüşd, Kadı Ebu'l-Velîd Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed ibn Ahmed, *Faslu'l-Makâl*, (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn-Sinâ, *En-Necat(Felsefenin Temel Konuları)*, (çvr. Kubra Şenel), Kabalcı Yay. (1. Baskı), İstanbul Nisan 2013,
- İbn-Sinâ, *Kitabu's Şifâ*, (Çvr. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2006.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Farac Abdurrahman Bin Ali, *Telbisu'l İblis*, (Şeytanın Hileleri), Trc. M. Ali Kayabağlar, Kahraman Yayınları, İstanbul 2002.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, (1. Baskı), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995.
- , *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*, (Haz. Refik Ergin), Ötüken Yayınları, İstanbul 2014.
- İzutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (Trc. İbrahim Kalın), İnsan Yay. İstanbul.

- İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslâm*, (Trc. Salih Şaban), (4. Baskı), Düşünce Yayınları, İstanbul 2012.
- Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?* (Trc. İ. Zeki Eyuboğlu), (7. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Johnston, Derek, *Felsefenin Kısa Tarihi*, İnkılâp Yay. (Çvr. Burcu Yalçinkaya), İstanbul 2015,
- Kafadar, Osman, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi Yayınları, İstanbul 1997.
- Kalın, İbrahim, *İslâm ve Batı*, (2. Basım), İSAM YAY. İstanbul 2008.
- Kam, Ferid, M. Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf Ve Tarikatlar Tarihi*, (1. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- Karadaş, Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, (1. Basım), Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Karadeniz, Osman, *İnanç Esaslarının Temellendirilme Sorunu*, (2. Baskı), MÜİFVY. İstanbul 2013.
- Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1993
- , *İslâm Hukukunda İctihad*, DİBY. Ankara 1975.
- Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997.
- Keskin, Mehmet, *İmam Eş'ârî Ve Eş'ârîlik*, (1. Baskı), Düşün Yayınları, Mart, 2013.
- Kesler, Fatih, *Kur'ân-ı Kerim'de Yahudiler Ve Hıristiyanlar*, (6. Baskı), TDVY., Ankara 2007.
- Kılavuz, A. Saim, *İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neş., İstanbul 1987.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, (6. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara
- , *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, (6. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.

- , *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (1. Basım), Ötüken Yayınları, İstanbul 2009.
- Kılıç, Sadık, *Tabiattaki Metafizik ve Guenon'un Doğu Metafiziği*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.
- Kılıçoğlu, İsmail, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, MÜİFVY. İstanbul 1988.
- Kobya, Murat, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayınları. Kayseri.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis ilimleri ve Hadis Tarihi*, (1. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1983.
- Köylü, Mustafa, *Dünya Dinlerinde Ahlâk*, (2. Basım), Dem Yayınları, İstanbul 2012.
- , *Kur'an Yolu Türkçe Meâl Ve Tefsir (Komisyon)*, 1- 4, DİBY, Ankara 2006.
- Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayınları, İstanbul 1996.
- Kutub, Muhammed, *Düzeltilmesi Gereken Kavramlar*, (Trc. Nureddin Yıldız), 7. Baskı, Risale, İstanbul 2014.
- , *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, (Trc. Bekir Karlığa), (1. Baskı), İşaret Yayınları, İstanbul.
- Leibniz, G. W. *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (Çvr. Hüseyin Batu), (2. Baskı), Mili Eğitim Bas. İstanbul 1997.
- Macit, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayınları, İstanbul 1996.
- Medâricu's-Salikîn*, (Trc. Ali Ataç, Adil Bebek, Ali Durusoy, Muhammed Deniz, Muharrem Tan, Mehmet Özşenel), İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- Mengüşoğlu, Takıyyettin, *Felsefeye Giriş*, (9. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul 2005.
- Mert, Muhit, *İnsan Nedir*, (1. Basım), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, (Trc. Ahmet Asrar), (3. Basım), Pınar Yayınları, İstanbul 1992.

- Muslihiddin, Muhammed, *İslâm Ve Sosyoloji*, (Trc. Sami Şener),(1. Basım), Akabe Yayınları, İstanbul 1987.
- Mutahharî, Murteza, *Fıtrat*, (trc. Cafer Kırım), (1. Baskı), Önsöz Yayınları, İstanbul 2014.
- , *İnsan-i Kamil*, (Trc. İsmail Bendiderya), Kevser Yayınları, İstanbul Ocak, 1999.
- , *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, (Trc. Kasım Seyyidoğlu), Bengisu Yayınları, İstanbul 1991.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Trc. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul Ocak, 1995.
- , *slâm İdealler Gerçekler*, (Trc. Ahmet Özel), (2. Baskı), İz Yayınları, İstanbul 2003.
- Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (Trc. Osman Tunç), 1-2, (1. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Öge, Sinan, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, (1. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Ömerustaoğlu, Adnan, *Bilgi Kuramı Karl Popper'in Eleştirel Akılcılığı Üzerine*,(1. Basım), Araştırma Yayınları, İstanbul Mayıs, 2004.
- Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, (2. Basım), Vadi Yayınları, İstanbul Eylül, 2008.
- Özcan, Hanifi, *Matürîdîde Bilgi Problemi*, MÜİFVY. İstanbul 1993.
- Özdemir, İbrahim, *İslâm Düşüncesinde Dil Ve Varlık*, İz Yayınları, İstanbul 2006.
- Özdemir, Metin, *Mutezile'nin Kur'an Müdafası*, (1. Baskı), Fecr Yay. Ankara 2011.
- Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, (3. Basım), İnkılâp Yayınları, İstanbul 2003.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.
- , *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid at Adlandırmaları*, Kültür Eğitim Vakfı Yayınları. Erzurum 2001.

-----, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nûn Yayınları, İstanbul Mart, 1997.

-----, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nûn Yayınları, İstanbul 1995.

Özsoy, Ömer, *Sünnetüllah*, (2. Baskı), Fecr Yayınları, İstanbul 1999.

Öztürk, Resul, *Yeni İlm-i Kelam Hareketi ve Muhammed Vehbi Efendi*, (1. Baskı), Ertual, Erzurum 2014.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Din ve Fıtrat*, (5. Baskı), Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1998.

-----, *Fatiha Süresi Tefsiri*, (6. Baskı), Yeni Boyut Yayınları, 1998.

Öztürk, Yener, *Yeni Bir Yorumla İslâm İnanç Esasları*, (4. Baskı), Işık Yayınları, İstanbul 2013.

Paçacı, Mehmet, *Kur'an'a Giriş*, (4. Baskı), İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, 7. Baskı, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2011.

Pezdevî, İmam Ebul Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trc. Şerafeddin Gölcük), (3. Baskı), Kayıhan Yayınları, İstanbul Aralık, 1994.

Platon, *Diyaloglar*, 1, (1-11) (3. Basım), Remzi Kıtabevi, İstanbul 1993.

Poincare, H., *Bilim ve Varsayım*, (Trc. Fethi Yücel), MEB Yayınları, Ankara 2001.

-----, *Bilimin Değeri*, MEB Yayınları (Trc. Fethi Yücel), İstanbul 1997.

Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Trc. Alparslan Açıkgenç), (3. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996.

-----, *İslâm*, (Trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), (2. Baskı), Selçuk Yayınları, İstanbul.

-----, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (Trc. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995.

Razî, Fahreddîn, *Meâlimu Usuli'd Dîn (İslâm İnancının Ana Konuları)* trc. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996.

Sarıçam, İbrahim, Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (1. Baskı), TDVY, Ankara 2011.

- Schuon, Frithjof, *Manevi Perspektifler*, (Trc. Nebi Mehdiyev), (1. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2013.
- Sezen, Yümni Sezen, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, MÜİFVY. İstanbul 1996.
- , *Sosyoloji Açısından Din*, (2. Baskı), MÜİFVY. İstanbul 1993.
- , *Sosyolojide Ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, MÜİFVY. İstanbul 1990.
- Spinoza, Benedict De, *Teolojik-Politik İnceleme*, (Trc. M. Kazım Arıcan), (1. Baskı), TDVY. İstanbul, Ekim, 2011.
- Sülün, Murat, *Kur'ân'ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, (1. Basım), Ekin Yayınları, İstanbul 2000.
- Şa'bân, Zekiyyuddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Trc. İbrahim Kâfi Dönmez), (16. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- Şafî, Er-Risale, *İslâm Hukukunun Kaynakları*, (Trc. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), TDVY. Ankara 1997.
- Şâfî, Hasan Mahmud, *Kelâm'a Giriş*, Trc. Süleyman Akkuş, Değişim Yayınları. (1. Basım), İstanbul 2009.
- Şener, Aksu, *Hegel ve Tarih Felsefesi*, Anı Yay., Ankara 2006.
- Şeriatî, Ali, *İslam Bilim*, (Trc. Faruk Alptekin), Nehir Yayınları, İstanbul 1992.
- Şerif, M.M.(ed.), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 1-4, ed. M. Armağan, İnsan, İstanbul 1996.
- Taftazanî, Ebu'l-Vefa, *Ana Konularıyla Kelâm*, (Trc. Şerafeddin Gölcük), Kitap Dünyası Yayınları, Konya.
- Taftazanî, Sa'duddîn Mesûd ibn Omer, *Şerhu'l-Akaid (Kelam İlmi ve İslâm Akaidi)*, (Trc. Süleyman Uludağ), (4. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, (3. Baskı), AÜİFY. Ankara 1983.
- Taylan, Necip, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, (2. Baskı), MÜİFVY. İstanbul 1994.
- , *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİFVY. İstanbul 1994.

-----, *Mantık*, MÜİFVY, İstanbul 1996.

Teymiyye, *es-Siyasetü's- Şeriyye*, (trc. Vecdi Akyüz), (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

-----, *İman Üzerine*, (Trc. Salih Uçan), (1. Basım), Pınar Yayınları, İstanbul 1985.

-----, *Sırât-ı Müstakîm*, (trc. Salih Uçan), (5. Basım), Pınar Yayınları, İstanbul 2006.

Tillich, Paul, *Ahlâk ve Ötesi*, (Trc. Aliye Çınar), (1. Basım), Elis Yayınları, Ankara 2006.

Tilmsânî, Afîfüddîn Süleyman, *Esmâu'l Hüsnâ*, (Trc. Selahattin Alpay), (4. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı*, (1. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2012.

-----, *Kelâm İlmi*, (5. Baskı), Damla Yayınları, İstanbul.

-----, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, (10. Baskı), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2010.

Topaloğlu, Bekir; İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (2. Basım), İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

Tozlu, Necmettin, *Eğitim Felsefesi*, MEB Yayınları, Ankara 2003.

Turgut, Ali Kürşat, *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, (1. Baskı), TDVY, İstanbul 2014.

Tümer, Günay, Abdurrahman Küçük, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınları, Ankara 2009.

Türker, Sadık, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*, (1. Baskı), Külliyyat Yayınları, İstanbul 2012.

Türküne, Mümtaz'er, *İslâmcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (3. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1994.

-----, *İslâm Siyaset İlişkileri*, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.

-----, *Keşif ve Keramet*, (1. Baskı), Sûfî Kitabevi, İstanbul Mart, 2008.

- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.
- Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, (1. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, İlken Yayınları, İstanbul 2000.
- , *Mantık*, Ülken Yayınları, İstanbul 2000.
- , *Varlık ve Oluş*, AÜİFY, Ankara 1968.
- Ünal, Zeki, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, (1. Baskı), TDVY. Ankara 2011.
- Ürkmez, Ahmed, *Ahlâk Ekseninde Hadis*, (1. Baskı), TDVY, Ankara 2010.
- Üzüm, İlyas, *İslâm'ın İnanç Esasları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.
- Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, (1. Baskı), Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Waardenburg, Jacques (Trc. Ramazan Adıbelli), *İslâm ve Din Bilimleri*, İz Yayınları, İstanbul 2011.
- Warburton, Nigel, *Felsefeye Giriş*, (1. Baskı), (Çvr. Ahmet Cevizci), Paradigma, İstanbul 2012.
- Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Trc. Ethem Ruhi Fırlalı), (1. Baskı), Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Trc. H. Vehbi Eralp), (5. Basım), Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, (8. Baskı), (Çvr. Taha Parla), İletişim Yay., İstanbul 2006.
- , *Sosyolojinin Temel Kavramları*, (Trc. Medeni Beyaztaş), Bakış Yay. İstanbul Ocak, 2002.
- Wilson, Bryan, *Dinî Mezhepler*, (Trc. İhsan Yitik, A. Bülent Ünal), İz Yayınları, İstanbul 2004.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, (Trc. Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

- Yaran, Cafer Sadık, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, (2. Basım), Dem Yayınları, İstanbul 2012.
- Yazıcı, Muhammet, *Bir Mantıksa Paradoks Bid'at-i Vâcibe*, (1. Basım), İlâhiyât, Ankara 2007.
- , *Gazzâli Sonrası Ehl-i Sünnet Kelâm'ında Varlık Anlayışı*, Salkımsöğüt Yayınları.
- , *İbn Teymiyye'nin İslâm Mezheplerine Bakışı*, (1. Basım), Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neş. İstanbul 1982.
- Yazoğlu, Ruhattin ve Tuncay İmamoğlu, *Klasik Mantık*, Rağbet Yayınları, (2. Baskı), İstanbul 2012.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlâk*, (1. Basım), Seba Yayınları, Ankara 2002.
- Yazoğlu, Ruhattin, "Paull Tillich'in Tanrı Anlayışı", *A. Ü. İ. F. Dergisi*, 22, Erzurum 2004, 137
- Yediyıldız, Bahaeddin, *Târihler ve Yorumları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2003.
- Yesribî, Seyyid Yahyâ, *İrfan Felsefesi*, (Trc. Kenan Çamurcu), (1. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelâm*, (4. Baskı), İz Yayınları, İstanbul 2014.
- Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasi İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, (Trc. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya), Hisar Yayınları, İstanbul 1983.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Cafer Genç
Doğum Yeri ve Tarihi	Artvin/Şavşat, 1966
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Milli Eğitim Bakanlığı/Öğretmen
İletişim	
E-Posta Adresi	Genc-cafer@hotmail.com
Tarih	11.02.2016