İslam'a Giriş

ANA KONULARA YENİ YAKLAŞIMLAR

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI

İSLAM'A

İslam'a Giriş –Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar–

Genel Koordinatör: Prof.Dr. Mehmet Görmez
Editör: Doç.Dr. Bünyamin Erul
Yayın Yönetmeni: Dr. Yüksel Salman
Yayın Koordinasyon: Dr. Ömer Menekşe

Görsel Koordinasyon: TN İletişim / 0312. 431 28 68
Sanat Yönetmeni: Nurullah Özbay
Redaksiyon Kurulu: TN İletişim
Son Okuma: Dr. Ömer Menekşe
Redaksiyon: Kasım Gezen, Ahmet Karaca
Düzelti: Mehmet Aknar, Habib Köse, Esma Aygün
Dizin: A. Betül Dönmez
Baskı:

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 653
İlmî Eserler Serisi: 110

Nisan 2007, Ankara
2007-06-Y-0003-653
ISBN

Bu kitap, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 02.03.2006/51 ve
04.05.2006/85 tarih ve sayılı kararlarıyla basılmıştır.

© Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığı

İletişim Adresi
Eskişehir Yolu 9. km. Çankaya / Ankara
tel.: 0312. 295 73 06 - faks: 0312. 284 72 88
diniyayinlar@diyanet.gov.tr

GİRİŞ

ANA KONULARA YENİ YAKLAŞIMLAR

İÇİNDEKİLER

7 SUNUŞ

1. BÖLÜM
KAYNAKLAR

11 İSLAM'DA BİLGİ NAZARİYESİ
Prof.Dr. Alparslan Açıkgenç

31 İSLAM BİLGİ KURAMI
Prof.Dr. Hanifi Özcan

41 İSLAM'DA BİLGİ KAYNAĞI OLARAK AKIL
Prof.Dr. İlhan Kutluer

54 KUR'AN: VAHYİN ÖZÜ
Doç.Dr. Tahsin Görgün

67 SÜNNET: ÇAĞLARÜSTÜ ÖRNEKLİK
Prof.Dr. İsmail Hakkı Ünal

81 İÇTİHAT: DİNİN HAYATLA BULUŞMASI
Prof.Dr. H. Yunus Apaydın

2. BÖLÜM
İMAN

103 İSLAM METAFİZİĞİ: KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVE
Doç.Dr. Mehmet Sait Reçber

114 İSLAM DİNİNDE İNANCIN BİREYSEL BOYUTU
Yard.Doç.Dr. Ahmet Hadi Adanalı

127 İMANIN TOPLUMSAL BOYUTU
Doç.Dr. Mehmet Emin Özafşar

141 TEVHİD: KÂİNATIN DİLİ
Doç.Dr. Mevlüt Uyanık

156 NÜBÜVVET: İNSANLIĞA RAHMET
Doç.Dr. Tahsin Görgün

166 AHİRET: EBEDÎ HAYAT
Prof.Dr. Mehmet Paçacı

179 KADER: İNSANIN DAVRANIŞ ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNU
Prof.Dr. M. Saim Yeprem

3. BÖLÜM
AHLÂK

193 AHLAKIN KAYNAĞI
Doç.Dr. Burhanettin Tatar

211 İMAN-AHLAK İLİŞKİSİ
Doç.Dr. Burhanettin Tatar

228 BİREYSEL AHLAK
Doç.Dr. Mevlüt Uyanık

241 KAMUSAL AHLAK
Prof.Dr. İlhami Güler

4. BÖLÜM
İBADET

255 İBADET: İNSANİ VAROLUŞUN ANLAMI
Prof.Dr. Ferhat Koca

269 NAMAZ: TEVHİD İNANCININ PRATİĞİ
Abdullah Yıldız

284 ORUÇ: İRADE ve SABIR EĞİTİMİ
Yard.Doç.Dr. Erdinç Ahatlı

296 HAC: EVRENSEL BULUŞMA ve KUTSALA YOLCULUK
Doç.Dr. Bünyamin Erul

310 ZEKÂT: RAHMET GETİREN PAYLAŞIM
Prof.Dr. Beşir Gözübenli

328 DUA: VARLIĞIN ÖZÜ, İBADETİN RUHU
Prof.Dr. Selahattin Parladır

5. BÖLÜM
GÜNDELİK HAYAT

347 BİREY: ÖZGÜR ve SORUMLU VARLIK
Prof.Dr. Recep Yaparel

365 AİLE HAYATI: HUZUR ve SAADETİN KAYNAĞI
Prof.Dr. M. Akif Aydın

374 TOPLUMSAL DAYANIŞMA ve KARDEŞLİK
Doç.Dr. Mehmet Emin Özafşar

388 İSLAM: SANAT ve ESTETİK
Mustafa Armağan

409 DİZİN

SUNUŞ

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilen önemli görevlerden biri, şüphesiz, toplumu din konusunda aydınlatmaktır. Toplumu aydınlatmanın en etkili ve sağlıklı yolu ise inanç, ibadet ve ahlak konularında onları bilgilendirmektir. Bunu dikkate alan Diyanet İşleri Başkanlığı, Cumhuriyet nesline İslam'ın iki temel kaynağı hakkında iki önemli eser armağan ederek hizmetlerine başlamıştır. Bu eserlerden biri Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* isimli tefsiri, diğeri de *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* adlı hadis kitabıdır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, kuruluşundan itibaren, sadece camilerin kürsü ve minberlerinden cemaati bilgilendirmenin yeterli olmayacağının farkına varmış, diğer kamu kurumlarının ve sivil inisiyatifin de desteğiyle, yeni iletişim imkânlarını da devreye sokarak din konusunda doğru bilgiye dayalı ortak bir anlam alanının oluşmasına gayret etmiştir. Bizzat Diyanet İşleri Başkanları tarafından kaleme alınan *Askere Din Kitabı, Köylüye Din Dersleri*

ve *Yavrularımıza Din Dersleri* gibi eserler böyle bir çabanın ürünüdür. Ancak bu alanda arzu edilen hedefe ve tatmin edici bir yayın düzeyine ulaşıldığı söylenemez.

Ülkemizin son çeyrek asırlık tarihine bakıldığında yazılı ve görsel medyada, üniversitelerde, aydınlar, bürokratlar ve halk arasında, genelde dinin, özelde ise İslam'ın, çokça konuşulan ve çeşitli yönleriyle devamlı tartışılan konular arasında yer aldığı görülür. Öte yandan, modern dönemlerde hızlı ve kontrolsüz bir büyüme gösteren iletişim teknolojileri, çok amaçlı medyatik yayın istilası, günümüz insanı için zaman zaman bilgi kirliliği yaratmakta ve İslam dininin inanç, ibadet, ahlak esasları ve evrensel değerleri hakkında sağlıklı bilgi sahibi olunmasını engellemektedir. İslam'la ilgili bilgilerin yetersiz, ön yargılı, taassup ve hurafe ile iç içe oluşu, manevi-ahlaki alanda yozlaşma, toplumsal-siyasal gerilimler ve amaç dışı kullanımlar dahil bir dizi soruna yol açmaktadır. Artık günümüzde, toplumun her kesimi için din konusunda ortak bir bilgi alanı oluşturmak zorunlu ve öncelikli bir konu hâline gelmiştir. Asırlardır böyle bir amaca hizmet eden "ilmihâl" türü eserlerin üslup, içerik ve öncelikler yönüyle mahiyeti hayli değişmiş olan bu tür bir ihtiyacı karşılamada yetersiz kaldığı açıktır.

İslam'ın ilk asırlarında üretilen bilgiler daima hayatın içinden çıkmakta ve onun önünde gitmekte iken, belli bir dönemden sonra bilgiler çoğu zaman hayatın gerisinde kalmaya ve yaşanan hayattan koparak tarihî-teorik tutarlılığı ile yetinmeye başlamıştır. Hâlbuki dinin öncelikli hedefi insandır. Dinî bilginin yaşadığımız hayatı aydınlatacak tarzda sürekli kendini yenilemesi ve diri kalması, bunun da din bilginlerinin çabalarıyla gerçekleşmesi gerekmektedir. İslam'la ilgili bilgilerin, kaynağına bağlı ve hayatın ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yeniden insanlara sunulması, onun aydınlık mesajının akıllarda ve gönüllerde tazelenmesi ve böylece bilgi ile hayat arasında dinamik bir bağın kurulması sadece çağımız insanının ihtiyacı değil, aynı zamanda İslam'ın evrensel ve kalıcı bir din olmasının da gereğidir.

İşte bu durum, modern zamanlarda *İslam'a Giriş* tarzı eserlerin yazılmasının ana sebebini teşkil etmiştir. Ne var ki Batı'da ve Doğu'da bu başlık altında onlarca eser kaleme alındığı hâlde ülkemiz okuyucusu bunlardan çok azını tanımıştır. Bu noktada Başkanlığımız, İslam'la ilgili akademik birikime ve bakış açısına dayanan, toplumun her kesimine hitap eden ve hitap ettiği kesimin şart, talep ve ihtiyaçlarını da göz önüne alan bir dizi eser hazırlamayı önemli bir hizmet olarak görmüştür.

Başkanlığımızca yayıma hazırlanan *İslam'a Giriş* kitapları, ülkemizin ilahiyat alanındaki çağdaş birikimini ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din hizmetlerinde edindiği tecrübeyi bütünleştirmeyi amaçlamaktadır. Konular, Başkanlığımızca belirlenen ilke ve kriterler çerçevesinde, sahalarının uzmanı bilim adamları tarafından kaleme alınmış, çeşitli inceleme ve redaksiyon kurullarından geçirilerek fikir ve üslup birliği sağlanmıştır.

İnanıyoruz ki ülkemiz insanı, bu eserlerle İslam'ı doğru bilgi ve sağlıklı bakış açısıyla derli toplu bir şekilde öğrenme yolunda yeni bir imkâna kavuşmuş olacaktır. Amacımız, din konusunda doğru bilgiye dayalı ortak bir anlam alanının oluşmasına katkı sağlamaktır.

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

BİRİNCİ BÖLÜM

KAYNAKLAR

İSLAM BİLGİ NAZARİYESİ

İslam'ın dünya görüşünün ve âlem tasavvurunun tam ve doğru anlaşılması bilgiye bağlıdır. Bu açıdan Kur'an'ın kuşatıcı bir kavramı olan *ilim*, âlem tasavvurunda hayati bir önem arz etmektedir. Onun içindir ki, Kur'an'ın hassas bir şekilde işlediği bu kavram, temel öğretisel bir unsur olarak İslam'ın dünya görüşü içerisinde yer almıştır. Aynı sebepten Müslümanlar da *ilim* kavramı üzerinde durmuş ve böylelikle çok zengin bir bilgi nazariyesi İslam medeniyeti içerisinde oluşmuştur. Bu bağlam içerisinde İslam bilgi nazariyesi üç açıdan ele alınabilir:

1. İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadiste ortaya konan bilgi anlayışı;

2. Yine aynı temel kaynaklar çerçevesinde ortaya konan felsefi içerikli "bilgi nazariyesi";

3. İslam medeniyetinde bu iki bakış açısından hareketle bilgin ve düşünürlerin ortaya koydukları bilgi nazariyeleri.

Asıl konumuza geçmeden önce açıklanması gereken bir soruyu ele almamız yerinde olacaktır. Herhangi bir kavramın önüne sıfat olarak "İslam" kelimesini koyup kullandığımızda ne kastediyoruz? Mesela, burada "İslam bilgi nazariyesi" dediğimizde anlatacağımız kendi bilgi nazariyemiz mi yoksa İslam'ın bilgi nazariyesi mi olacaktır? Zira burada

büyük bir yanılgıya düşerek kendi nazariyemizin önüne "İslam" kelimesini koyarak, bunu İslam bilgi nazariyesiymiş gibi ileri sürme ihtimali vardır. Bu yanılgıdan nasıl kurtulabiliriz?

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadisi, bizim bunların yorumundan çıkarabileceğimiz nazariyelerden ayırırsak bu sorunu çözümlenmiş olur. Ancak, yanlış anlamalara yol açmamak için bazı açıklamalarla konuyu genişletmek zorundayız. Bu açıdan bakıldığında denebilir ki Kur'an ve Hz. Peygamber'in Sünneti İslam'dır. Din olarak İslam sadece Kur'an ve Sünnet olduğu hâlde İslam'ın içtihatlarla yorumlanarak bir toplum bağlamında hayata geçirilmesiyle oluşan da kültür ve medeniyet olarak İslam'dır. Bu ayırım çerçevesinde herhangi bir konuda sadece Kur'an ve Sünnet'in beyan ettiklerini mümkün olduğu kadar yorum katmadan mantıklı bir silsile içerisinde zikretmek, din olarak İslam'ın o konudaki görüşü olarak algılanabilir. Burada bizim yapmaya çalışacağımız gibi, içinde *ilim* kelimesi geçen Kur'an ayetlerinin sıralanması ve bunların aynı şekilde içinde *ilim* geçen hadislerle karşılaştırılmasıyla oluşan anlayışa "İslam bilgi anlayışı" diyebiliriz. Aynı şekilde konunun felsefede bilgi nazariyesinden kastedilen sorunlar çerçevesinde ortaya konmasıyla bilgi nazariyesine kaynaklık eden anlayışa da "İslam bilgi nazariyesi" diyebiliriz. Aslında burada ortaya konan anlayış sadece vahiy kaynaklı bilgilerden elde edildiği için, buna "nazariye" denmesi de kavramsal açıdan bir anlamda doğru değildir. Çünkü Kur'an, Allah'ın ilmi olduğundan nazariye olamaz; nazariye sadece insan bilgileri için kullanılabilir. Ancak, burada felsefede kullanılan bir deyimi yanlış anlaşılmasın diye bu şekilde kullanıyoruz. Daha doğru bir ifadeyle "bilgi nazariyesine kaynaklık eden İslam bilgi anlayışı" demeliyiz.

Konuya bu açıdan bakılınca karşımıza iki olgu çıkmaktadır: Birincisi, Kur'an ve hadisten hareketle İslam'ın bilgi anlayışı, ikincisi de felsefi bilgi nazariyelerine ilham verebilecek olan bir bakış açısıdır. Meseleye felsefi açıdan bakarsak İslam'ın bilgi anlayışını yorumlamamız gerekiyor ki, bundan bir nazariye çıkarabilelim. Bu şekilde saf din olarak İslam'ın hayatın her yönüne taalluk eden konularda yorumlanmasıyla ortaya çıkan İslam, kurumlaşmış İslam olarak algılanabilir. Kurumlaşmış İslam, kültür ve medeniyetimizi oluşturmaktadır. Kültür ve medeniyet değişken olduklarından zaman içerisinde yeni yorumlarla geliştirilebilir. Ancak, din olarak İslam, ayeti kerimede buyurulduğu gibi tamamlanmış ve mükemmel bir şekilde hayata kaynak olacak şekilde insanlığa sunulmuştur:

> ... Bugün sizin için dininizi ikmal ettim ve üzerinize [gönderdiğim] nimetlerimi tamamladım. Dininizin İslam olmasından memnun oldum... (Mâide, 5/3).

İşte kurumlaşmış İslam, din olarak İslam'ın içtihat yoluyla bir toplum bağlamında yorumlanmasından oluşan medeniyettir. Bu açıdan bilgi nazariyesine kaynaklık eden İslam bilgi anlayışına dayanarak Müslüman düşünürlerin oluşturduğu bilgi nazariyeleri de bulunmaktadır. Burada bunları da kısaca ele almaya çalışacağız.

1. İSLAM BİLGİ ANLAYIŞI

İslam'ın bilgi anlayışını Kur'an'ın *ilim* kavramı ve bununla ilgili kelimeler zinciri içinde ve sahih hadisler bağlamında ele almak mümkündür.

Kur'an'da *ilim* kelimesi, sözlükteki genel anlamıyla kullanılmıştır. Ancak, bu anlam üzerine bina edilen daha özel bir anlam, Kur'an'da yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. *İlim* kavramının Kur'an'daki özel anlamı, ıstılah olarak kullanılmaktadır. Müslümanların zihninde de yer eden bu anlam olduğundan, İslam'ın ilk üç asrında *ilim* kelimesi, çok tutarlı bir şekilde Kur'an'ın sunduğu bu özel anlamda kullanılmıştır. Önce şu ayetlere bir göz atalım:

> (Ey Rabbimiz!) Bizim, Senin öğrettiğinin dışında bir bilgimiz yoktur (Bakara, 2/32).

> Allah, onun (Tâlut'un) bilgisini ve gücünü artırdı (Bakara, 2/247).

> Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? (Zümer, 39/9).

Diğer taraftan Peygamberimiz; "Rabbim, bilgimi artır" (Tâhâ, 20/114) diye dua etmekle emrolunmuştur; "(Kârun): 'Bu serveti kendi bilgimle elde ettim' dedi" (Kasas, 28/78). Bu zikrettiğimiz ve diğer bazı ayetlerde[1] *ilim* kelimesi sözlük karşılığı olan "bilgi" anlamında kullanılmaktadır. Ancak, diğer birçok ayette *ilim* kelimesinin, basit anlamda 'bilmek' karşılığı olarak sözlük anlamında kullanılmadığını görmekteyiz:

[1] Mesela bkz. Lokmân, 31/34; Sâd, 38/69; Fussilet, 41/47; Zuhruf, 43/20, 85; Duhan, 44/32; Câsiye, 45/24; Necm, 53/28, vs.

> Yemin olsun ki, sana 'ilim'den gönderildikten sonra, şayet onların arzularına uyarsan, Allah'tan sana ne bir dost, ne de bir yardımcı olur (Bakara, 2/120).

Peygamber'e gönderilen vahiy olduğuna göre, buradaki *ilmin*, vahiy olması gerekir. Gerçekten de Kur'an'da birçok yerde *ilim*, vahiyle gelen bilgiye delalet etmektedir:

> Kim, ilim geldikten sonra seninle mücadele ederse, ona şöyle de... (Âl-i İmrân, 3/61).

> Geçmiş peygamberlere, kitaplarımızı kendi dilleriyle indirdiğimiz gibi, sana da hikmetlerle dolu Kur'an'ı Arapça olarak indirdik. Eğer sana ilim gönderildiği hâlde inanmayanların heveslerine uyarsan, Allah'a karşı ne bir dostun, ne de bir koruyucun bulunur (Ra'd, 13/37).

Bu ayetlerde *ilim* kavramı, vahiyle neredeyse eş anlamlı kullanılmakta, dolayısıyla *ilme*, 'mutlak bilgi' içeriği kazandırılmakta ve *ilim* kavramı büyük ölçüde 'vahiyle gelen bilgi' anlamında kullanılmaktadır. Yalnız burada dikkat edeceğimiz önemli bir husus, *ilim* kavramı, her ne zaman ki bu anlamda kullanılırsa harf-i tarifle nitelendirilerek *el-'ilm* şeklinde zikredilmektedir.

Diğer taraftan *ilim* ile vahyî bilginin tamamen aynı anlamda kullanılmadığını açıkça ortaya koyan ayetler de vardır:

> Şüphesiz ki, biz onlara, inanan bir topluluk için bir yol gösterici ve rahmet kaynağı olmak üzere, ilimle açıkladığımız bir kitap getirdik (A'râf, 7/52).

İlmin bilgi olarak önemini ortaya koyan bu ayet, vahyin "belli bir *ilm*"i getirdiğini belirtmektedir. Yine Ra'd Suresi'nin 43. ayetindeki: "Kitabın *ilmine* sahip olanlar" ifadesi, vahiyle vahyin getirdiği bilgi arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu ayırım diğer birçok ayetten de çıkarılabilir.[2] Nitekim bazı ayetlerde *ilim* kavramının 'vahye dayanarak imani bir ferasetle müminin ulaştığı bilgi' anlamında kullanıldığını görmekteyiz:

> İman edenler, bunun, Rableri tarafından gönderilen bir gerçek olduğunu bilirler (Bakara, 2/26).

> Doğrusu zulmedenler hiçbir bilgiye dayanmadan kendi arzu ve heveslerine uydular (Rûm, 30/29).

[2] Mesela bkz. Hûd 11/14; Meryem 19/43; Neml 27/40; En'âm 6/143.

> İnsanlar içinde öyleleri vardır ki, hiç ilmi, yol göstericisi ve aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışıp dururlar (Lokmân, 31/20).
>
> Size ayetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitap ve Hikmet'i ve daha bilmediğiniz birçok şeyi öğreten bir peygamberi, aranızdan (seçerek) gönderdik (Bakara, 2/151).

Bu açıklamalar çerçevesinde *ilim* (bilgi) kavramının Kur'an'da dört anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz:

1. Sözlük anlamında;
2. Allah'ın bilgisi anlamında;
3. Vahyin getirdiği bilgi anlamında ve nihayet;
4. Müminin vahiy yardımıyla elde ettiği imani bir bilgi anlamında.

Bunlardan ikinci ve üçüncüsünün, Allah'ın mutlak bilgisi olduğu açıktır. Ancak, vahiyle gönderilen *ilim*, Allah'ın bilgisinin sadece bir parçasıdır. Allah'ın kendi katındaki bilgisi, konumuzla ilgili olmadığından, bunu konu dışı tutarsak üç ve dördüncü kullanımları birleştirmek mümkündür. Bu yüzden bunları "vahyî bilgi" adı altında tek bir sınıfta toplayabiliriz. O hâlde Kur'an'ın *ilim* kavramını bu ıstılahi anlamda kullandığını söyleyebiliriz. Çünkü *ilim*, sözlükte "bilmek" anlamına geldiğinden, "bilmek" de bir şeyi "doğru olarak bilmek" olmalıdır. *İlim*, Allah katında olduğuna göre, bu kavramın sadece *vahyî bilgi*ye hasredilmesi Kur'an açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kur'an, *ilim* kavramını, 'vahiy' dolayısıyla Allah'ın mutlak bilgisi anlamında kullandığı zaman harf-i tarifle, *el-'ilm* şeklinde kullanmış olmasına rağmen, imani teemmülle müminin Kur'an'dan çıkardığı bilgi anlamında kullandığı zaman harf-i tarifsiz (nekre) olarak kullanmıştır.

Hem Kur'an, hem de hadis, bilgiye çok büyük önem vermektedir. Ancak, önem verilen bilginin belli bir özellikle nitelendirilmesi gerektiğini Kur'an özenle işlemektedir. "Kulları içinde Allah'a en çok saygı duyan, âlimlerdir" (Fâtır, 35/28) demekle Kur'an, sadece bilginin önemini vurgulamakla kalmayıp aynı zamanda âlimler için ulaşılması gereken en yüce mertebeyi de belirlemektedir. "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (Zümer, 39/9) ayeti de bilginin bilgi olarak değerini, en açık şekilde sergilemektedir. Diğer taraftan Peygamberimiz; "Rabbim, ilmimi artır" (Tâhâ, 20/114) diye dua etmekle emrolunmuştur. Bu ayetlerde olduğu gibi diğer birçok ayetten de, dolaylı olarak bilginin önemine işaretler

çıkarmak mümkündür (mesela bkz. Âl-i İmrân, 3/18; Nisâ', 4/157; En'âm, 6/119, 140–144; Nahl, 16/25; Lokmân, 31/20; vs.).

Bilginin önemini vurgulayan hadisler de sayı olarak büyük bir yekûn arz etmektedir. Bunlardan sadece birkaçına bakacak olursak görürüz ki, *Buhârî*'de "bilginin (*ilmin*) azalması, cehaletin artması" dünyanın sonu (*eşrâtu's-sa'e*) olarak belirtilmiştir.[3] Ayrıca Peygamberimiz şöyle demektedir:

> Bilgi (ilim) peşinde koşanın, yaptığından memnun oldukları için melekler, kanatlarını onlara açarlar. Âlim için, yerde ve gökte ne varsa, hatta denizlerdeki balıklar bile dua (istiğfar) ederler. Âlimin, ibadet eden bir kimseye üstünlüğü, Ay'ın, diğer yıldızlara (ışığıyla) olan üstünlüğü gibidir. Âlimler, peygamberlerin vârisleridir. Zira peygamberler para ve mal değil, ancak ilim miras bırakır. Bunu elde etmek isteyen, büyük bir memnuniyetle onun peşinden koşsun.[4]

Yine bir hadiste şöyle denmektedir:

> İnsan öldükten sonra şu üç şeyin dışında tüm yaptıkları (sevap açısından) sona erer; süreklilik arz eden/kesintisiz sadaka, (sadaka-i cariye) istifade edilen bilgi ve kendisine dua eden salih bir evlat.[5]

Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde özetle şu hadisler yer almaktadır: "Bilgiye giden yol, cennete giden yoldur"; "Dolunay yıldızlardan ne kadar parlak ise, âlimler de gece gündüz ibadet eden zahitlerden o kadar üstündür"; "Birinden bilgi istenir de, o da bildiğini öğretmezse, ahirette cehennem ateşiyle cezalandırılır."[6] Tirmizî ise, *Sahîh*'inin "Kitabu'l-İlm" bölümünde şu genel anlamları içeren hadislere yer vermektedir: "Bilgi peşinde koşmak, cennete kapı açmaktır"; "Bilgi yolunda giden, o yoldan dönmedikçe Allah yolundadır."[7] İbn Mâce'nin *Sünen*'inde ise, bu konuda çok önemli bir hadise rastlamaktayız: "Bilgi peşinde koşmak her Müslüman için farzdır."[8]

[3] Buhârî, "İlim", 71, 72.
[4] Ebû Dâvûd, "İlim", 1; Tirmizî, "İlim", 19; Nesâî, "Tahâre", 112; İbn Mâce, "Mukaddime", 17; Ahmed ibn Hanbel, IV. 239, 241; V. 196.
[5] Müslim, "el-Vasiyye", 14.
[6] Ebû Dâvûd, "İlim", 1, 9.
[7] Tirmizî, "İlim", 2, 19.
[8] İbn Mâce, "Mukaddime", 17, 224; I, 81 (Mısır 1952). Diğer rivayetler için bkz. Alî el-Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ümmâl* (Beyrut 1985), X. 131; 28651-28654.

Bilginin ne kadar önemli olduğunu gösteren bu ayet ve hadislerde, Kur'an'ın *ilim* kavramı giderek öğretisel bir içerik kazanmıştır.

Kur'an *ilimle* vahyi gayet dakik bir şekilde irtibatlandırmaktadır. Kur'an'daki "ilim" kavramının şu iki yönüne daha işaret etmek de fayda vardır: Birincisi, 'vahyî ilim' diyebileceğimiz, bizzat Kur'an'ın ilettiği bilgiler, yani diğer bir deyişle "din"; ikincisi ise, *vahyî ilimle* nurlandırılan, her ne şekilde olursa olsun kendi elde ettiğimiz bilgiler, yani "din"i yorumlayarak hayata uygulayabilmek için geliştirdiğimiz veya elde ettiğimiz bilgilerdir.

Vahiy, *ilme* nüfuz ederek onu aydınlatır ve böylece bir hakikat olmasını sağlar. İşte vahyin, ilme kazandırdığı iman boyutu böylece kendini gösterir. Vahiy-iman-ilim ilişkisi içerisinde âlimin kazandığı tutum; tarafsızlık ve nesnellik adına, elde edilen bilgiye lakayt kalmayı tavsiye eden tutumdan çok farklıdır. Zira bu kişi ile elde ettiği bilgi arasındaki ilişkiden ortaya çıkan tutum, "aydın bilgi" olarak tabir edebileceğimiz çok özel bir durumdur. Böyle bir durumda bilgi, genel anlamda kalmayıp nitelendirilmiş olmaktadır. Nitelendirilmiş bilgi, vahiy ile gelen Allah'ın mutlak ilmiyle kaynaşmış sadece zihinsel bir durum değil, aynı zamanda davranışlara ve hayata yansıyan uygulamayla bağımlı tecrübi bir varoluş düzeyidir. Bu yüzdendir ki, Müslüman âlim, bilgisine kayıtsız kalamaz; aksine *ilmi ile amel* etmesi, bilgisinin bizzat gereği olup amel edilmesi gereken bilginin peşinden koşması da onun bir görevidir.

Bu itibarla aydın bilgi, vahyin imanla nüfuz ettiği bilgidir ve İslami çerçevede bu, her türlü bilginin ulaşması gereken bir düzeydir. Bu bilginin zıddı ise cehalet olarak nitelendirilir:

> Doğrusu, bilgileri olmadığı hâlde birçokları, heveslerine uyarak insanları doğru yoldan saptırırlar (En'âm, 6/119).
>
> Çocuklarını aptalca öldüren bilgisizler ve Allah'a iftira ederek, O'nun kendilerine verdiği rızkı haram kılanlar mutlaka hüsrandadırlar (En'âm, 6/140).
>
> İnsanları saptırmak için Allah'a karşı yalan uyduran bilgisizlerden daha zalim kim olabilir? (En'âm, 6/144)
>
> Hûd, kavmine şöyle dedi: "Ben size, benimle gönderileni ulaştırıyorum. Ne var ki, sizi, cahillik yapan bir toplum olarak görüyorum." (Ahkâf, 46/23).

> Onların çoğu (vahyin bildirdiği) hususta cehalet içindedirler (En'âm, 6/111).

Bu ayetlerdeki ahlaki bağlam göz önünde tutulursa, "ilimsiz" (*bi-ğayri 'ilm*) veya *cahil* derken kastedilen şey, bu kişilerin hiçbir bilgiye sahip olmadıkları değil, aksine sahip oldukları bilginin, iman ve vahiy tarafından aydınlanmamış olmasıdır. Zira ayetlerin bağlamında ele alınan kişilerin, gayet bilgili kişiler olduğu anlaşılmaktadır. O hâlde bunlar, aydın ilim düzeyine erişmemiş kimselerdir. Demek ki, İslami açıdan "cahil", bilgisiz değil, ilmi olmasına rağmen vahyi, ilmine imanla nüfuz ettiremeyen kimsedir. Buradan anlaşılıyor ki, aydın ilme vahiy olmaksızın sadece parça parça ve eksik bir şekilde ulaşılabilir; bu ise, İslam'ın arzu ettiği bir durum değildir. Çünkü vahiy, sadece ilmi nitelendiren bir yön değil, aynı zamanda bizzat bir ilimdir. Özellikle Kur'an'ın "gayb" olarak adlandırdığı Allah'ın varlığı, zatı, ahiret, vahyin mahiyeti, insan hürriyeti gibi birçok konu sadece vahiyle anlaşılabilecek konulardır. O hâlde bunların bilgisi vahyî ilimdir; bu da vahyin aynı zamanda bir bilgi içerdiğini de göstermektedir.

Bundan anlaşılıyor ki, ilmin nitelendirilmesi, aslında ahlaki bir boyut getirmektedir. Bu boyutu hadisler daha çok işlemiş ve böylece Müslümanın zihin dünyasında İslami bir bilgi anlayışı uyandırmıştır. Mesela bu ahlaki boyutu işleyen bir hadiste Peygamberimizin "Rabbim! Faydasız ilimden sana sığınırım" diye dua ettiği bildirilmektedir.[9] Demek ki, vahiyle aydınlanmamış bilgi, fayda yerine birey ya da insanlığa zarar getirebilmektedir. Yine bundan anlaşılıyor ki, İslami çerçevede bilgi, hayata kayıtsız kalınca, faydalı olarak nitelendirilmemektedir. Yalnız şunu tekrar belirtelim ki, nitelendirme, temelde ahlaki bir boyut olduğu için bütün bu faydasız bilgi uyarıları, insan tarafına çekilmelidir. Zira faydasız bilgiyi üreten insandır. Vahyin bildirdiği ilimde bu özellik olamaz. Zira bu şekilde gelen ilim, bizatihi aydındır. O hâlde aydın ilim temel olarak, bilgide takınılması gereken bir tavrı da ortaya koymaktadır.

Vahiy-ilim ilişkisi hadislerde de çok güçlüdür. Bu husus, hadis kitaplarımızın "Kitâbu'l-İlm" bölümlerinde aşikâr bir şekilde sergilenmiştir. Nitekim şu hadiste vahyin daha geniş kapsamı olan din, ilim-vahiy bütünlüğü içerisinde Müslümanların dikkatine arz edilmiştir: "Allah, ki-

[9] Müslim, "Kitâbu'z-Zikr", 73; Ebû Dâvûd, "Vitr", 32; Tirmizî, "Deavât", 68; Nesâî, "İstiaze", 13, 18, 21, 64; İbn Mace, "Mukaddime", 23; "Duâ", 2, 3; Ahmed ibn Hanbel, II. 168, 198, 340, 365, 451; III. 192, 255, 283; IV. 371, 381.

me bir iyilik dilerse, onu dinde bilginleştirir (*yufakihhu fi'd-dîn*)."[10] Diğer bir hadiste ise şöyle denilmektedir: "*İlim* peşinde koşmak, her Müslüman için farz bir görevdir."[11] Bu hadisin *ilim* kavramını, yine 'vahiyle gelen bilgi' anlamında kullandığı açıktır; zira her Müslümanın bilmesi gereken ve bu yüzden farz olan bilgi, vahiyle gelen dinî bilgidir; bilimsel bilgi ise, genel hükme göre, farz-ı kifâyedir, çünkü her Müslüman bireyin bilim adamı olmasının öngörülmesi realiteye uymaz.

İlim kavramının Kur'an ve hadisteki bu kullanımından hareketle, ilk dönem muhaddisleri bu kavramın neredeyse tüm anlamını hadise hasretmişlerdi. Bu kullanımın en ilginç örneklerinden birisi de, Zehebî'nin Abdullâh ibnu'l-Mubârek hakkında söylediği şu sözdür: *devvene'l-'ilm fi'l-ebvâb* (Konularına göre hadisleri bir araya getirdi).[12] Burada *ilmin*, hadis anlamında kullanıldığı gayet açıktır. Hâlbuki yukarıda zikredilen *fıkıh* kavramı, bu şekilde sadece hadisle ilişkili olarak kullanılmamaktadır. Ancak, hadisleri anlamak için sarf edilen zihinsel bir faaliyet varsa, ilk devir ıstılahi kullanıma göre bunu *fıkıh* olarak adlandırabiliriz; çünkü *fıkıh*, bu devirlerde zihinsel ve akli faaliyetler için kullanılan bir kavramdır. Bu yüzden, "bugünkü terminolojiye göre *fıkıh*, bilimsel bir çabadır" diyebiliriz.

Bu durumda *ilim*, 'vahyî bilgi' anlamını taşıdığı hâlde, *fıkıh*, insan düşüncesiyle elde edilebilecek bilgiyi ifade etmektedir. Bu yüzden *fıkıh* kavramının, ilk devirlerde akli bilgi anlamında kullanıldığı sonucunu rahatlıkla çıkarabiliriz. Bu sonucumuzu teyit eden daha birçok kullanım zikredebiliriz. Mesela, Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber* derken, bugün bizim kelam olarak çalıştığımız konuları kastetmektedir. Zira ona göre *fıkıh*, soyut olan bilimsel çabaların tümüdür.[13] Bu tür konular ise, akli düşünme gerektiren konular olduğuna göre, Ebû Hanîfe'nin kullanımı, günündeki *fıkıh* kelimesinin kullanımına tam uymaktadır. Bu tür kullanımdaki *fıkıh* kelimesini bugünkü kullanıma aktardığımızda, tam anlamıyla buna 'bilim' diyebiliriz. Çünkü bilimsel bilgi, insanın akli düşünme gayretiyle ortaya koyduğu bir bilgidir. Böyle anlaşılınca, ilk üç yüzyılda *ilim* kavramının 'bilim' anlamında kullanılmadığını rahatlıkla görebiliriz. Zira bu devirlerde genellikle *fıkıh* kavramı bu anlamda kullanılmaktaydı. Bunun

[10] Buhârî, "İlim", 64.
[11] İbn Mâce, "Mukaddime", 17, 224.
[12] Zehebî, *Tezkiret'ul-Huffâz*, The Dairetu'l-Ma'arif-il-Osmania, Haydarabad 1955, I. 275.
[13] Bu konuda L. Gardet ve Wensinck de aynı sonucu desteklemektedirler; bkz. "'Ilm al-Kalam", *Encyclopedia of Islam*, Brill, ikinci baskı; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed,* At The University Press, Cambridge 1932.

en önemli sebebi, hem Kur'an'ın hem de hadisin *ilim* kavramını tarihsel olmayan mutlak bilgi için kullanmış olmasıdır.[14] Bu durumda bilimsel bilgi böyle bir özelliğe sahip olmadığından *ilim* kavramının bilim anlamında kullanılması mümkün değildir. Nitekim İslam'ın ilk üç yüzyılında *ilim* bu anlamda asla kullanılmamış, genellikle *fıkıh* kavramı bu kullanımı üstlenmiştir. Buna daha somut bir örnek ise, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Luğevî'nin (ö. 1004) ve onun çağdaşı olan Ebû Mansûr Abdulmâlik el-Se'âlibî'nin (ö. 1038) kitapları için kullandıkları isimdir: *Fıkh'ul-Luğah*. Burada kastedilenin, 'dilbilim' olduğu gayet açıktır. Bu da *fıkıh* kelimesinin tam olarak 'bilim' anlamında kullanıldığını gösterir.

Fıkıh ile *ilim* arasındaki fark, sadece semantik bir ayırımdan ibaret değildir; iki kavramı birbirinden daha net bir şekilde ayıran özellik, her iki tür bilgiyi elde etmede kullanılan yöntemde kendini göstermektedir. *İlim*, öznel yaklaşımla, saf ve samimi bir tavır içinde vahyin yol göstermesine kulak vermekle hidayet şeklinde kişide imani bilgi olarak tezahür ettiği hâlde;[15] *fıkıh*, delil ve ispat yoluyla düşünmeyi gerektiren bilimsel yöntemle elde edilen bilgidir. İslami ıstılahta buna verilen ad, 'içtihattır. Dolayısıyla *ilim*, kesin ve mutlak bilgi anlamında yakinî ifade ettiği hâlde *fıkıh*, kuramsal bilgiyi ve dolayısıyla yanlış olma olasılığından ötürü ihtimalî bilgiyi ifade etmektedir. Bilimsel olarak elde edilen bilgi, İslami açıdan çok önemli olmasına rağmen kuramsal ve beşerî olduğundan, vahiyle gelen mutlak bilgiye (*el-'ilm*) göre daha aşağı bir mertebededir.

Bu yorum neticesinde önemli bir sorunla karşılaşmaktayız: *İlim*, vahyî bilgi olduğuna göre, neden İslam bilim tarihinde 'bilim' anlamında kullanılmış ve *fıkıh* kavramı, 'bilim' anlamında kullanıldığı hâlde sonraları bu kullanımdan vazgeçilerek bugünkü hukuk anlamındaki içeriğine hapsedilmiştir? Bunun açıklamasını, üçüncü yüzyılın sonlarında başlayan Yunanca tercümelerde aramalıyız. Zira o asırlardaki mütercimlerin hepsi de İslami ıstılaha sahip olmayan Hristiyan Araplardı. Bu yüzden *ilim* kavramının kazandığı ıstılahi içeriğe bakmadan, bu kelimenin sadece sözlük anlamını dikkate alan Hristiyan mütercimler, Aristo'nun Yunancada 'bilim' anlamında kullandığı *episteme* kavramını Arapçaya *ilim* olarak çevirmişlerdi. Hâlbuki o zamanlar Müslümanların

[14] Bunu daha yakından görmek için şu ayetlere bakılması yeterlidir: Bakara, 2/120; Âli 'İmrân, 3/61; En'âm, 6/119, 140, 143; Hûd, 11/14, 49; Ra'd, 13/37, 43; Meryem, 19/43; Rûm, 30/7.

[15] Ayrıntılı bilgi için bkz. Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi,* İnsan Yay., İstanbul 1992, özellikle 128-142; 175-178 ve 273-4.

kullandığı *fıkıh* kavramı *episteme*'nin tam karşılığıydı. Ancak, Hristiyan mütercimler bu kelimenin günlük kullanımını bildikleri için, *episteme*'nin anlamını karşılamadığına karar vermiş olmalıydılar. Böylece dördüncü yüzyıldan itibaren bir kavram kargaşası ortaya çıkmış, Yunan felsefesinin etkinliği yaygınlaştıkça *fıkıh* kavramının bilim anlamı da kaybolmaya başlamış ve böylece Müslümanlar Kur'an'ın öngördüğü bilimsel ıstılahtan ayrılarak bu yeni terminolojiyi kullanmaya başlamışlardır. Bilindiği gibi, Hristiyan mütercimlerin yaptıkları tercümeler çoğu kere Müslüman âlimler tarafından incelenip düzeltilmekteydi. Ancak, bu âlimlerin hiçbiri Yunanca bilmiyordu. Diğer taraftan *episteme* kelimesinin, *fıkıh* olarak Arapçaya çevrilmesinin bir zorluğu da her iki kelimenin sözlük anlamlarının birbirini tutmamasıydı. Bu yüzden ilim şeklindeki tercümeyi âdeta zorunlu olarak kabul etmiş oluyorlardı.

Yine Yunancadan Arapçaya aktarılan bir kavram da *filosofiya* kelimesiydi. Bunun sözlük karşılığı da bilgi ve *hikmet* sevgisidir; nitekim Arapçaya bu kavram böylece çevrilmişti. Hâlbuki İslami ıstılahta bu anlamda kullanılan kelime *kelam*'dı. Yine aynı sebeplerden dolayı *filosofiya*, *kelam* olarak çevrilmeyip *hikmet* olarak aktarılmış ve ayrı bir kargaşaya yol açmıştır. *Hikmet* kavramı ise, Müslümanlar tarafından daha ziyade Kur'an'dan çıkarılan 'amelî' diyebileceğimiz bilgi türü için kullanılan bir kelimeydi.[16]

2. BİLGİ NAZARİYESİNİN KAYNAĞI OLARAK İSLAM BİLGİ ÖĞRETİSİ

Yukarıda anlatılan bilgi anlayışı, felsefi anlamda bir bilgi nazariyesi oluşturmada yetersizdir. Bilindiği gibi felsefede bilgi nazariyesini, bilginin konusunu teşkil eden varlıkla irtibatlandırmak gerekir. Bilginin varlıkla irtibatlanması demek, felsefi ifadeyle epistemolojinin ontolojiyle birleşmesi demektir. Bu durumda Kur'an'ın varlık âlemlerini bilgiye konu olma açısından nasıl birleştirdiğini ele almalıyız. Böylece bu inceleme bize İslam'ın bilgi nazariyelerine nasıl kaynaklık edebileceğini ortaya koyacaktır. Bunu açıkladıktan sonra kaynaklık etmesi açısından İslam bilgi öğretisinin İslam medeniyetinde, ne tür bilgi nazariyelerine yol açtığını kısaca ele alabiliriz.

[16] Taberî, *Câmi' u'l-Beyân fî Tefsîr'il-Kur'ân*, Dâr'ul-Ma'rife, Beyrut 1980, III. 60.

Kur'an açısından, en genel anlamda insan bilgisine konu olabilecek sorunları iki temel sınıfa ayırabiliriz:

1. Deney ve gözlem konusu olabilecek konular, ki bunların bilgisini duyularımız yoluyla elde edebiliriz;

2. Duyularımızı aşan konular, ki bunların oluşturduğu varlık boyutuna "aşkın alan" diyebiliriz.

Kur'an bir bilim ve felsefe kitabı olmadığı için, bilginin bu alanlarına elbette ki bizim kullandığımız kavramlarla işaret etmemektedir. Bunun için Kur'an'da birçok kere tekrarlanan *'âlimu'l-gaybi ve'ş-şehade* ibaresine bakmak yeterlidir (bkz. En'âm, 6/73; Tevbe, 9/105; Mü'minûn, 23/92; Zümer, 39/46; Haşr, 59/22; vs.). Zira buradaki gayb kavramının, "görülmeyen" anlamında olup görülemediği için zaten deney ve gözlem konusu olmayan aşkın konuları temsil ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Şahadet kavramının ise, "görülen" anlamında olduğundan tecrübi bilgilerimize işaret ettiği anlaşılabilir. Zira Kur'an'da genel olarak gayb, insan duyularına konu olmayan ve bu yüzden de insanlar tarafından bilinmeyen varlık âlemi olarak anlatılmaktadır.

> (Ey Muhammed), de ki: "Size Allah'ın hazineleri benim yanımdadır demiyorum. Gaybı da bilmiyorum... Ben sadece bana vahyolunana uyuyorum (En'âm, 6/50).
>
> Yoksa gayb yanlarında da oradan mı çıkarıp yazıyorlar? (Kalem, 68/47)
>
> Göklerin ve yerin gaybını sadece Allah bilir (Nahl, 16/77).

Fakat şahadet âleminin insan aklıyla bilinemeyeceğine dair Kur'an'da bir işaret yoktur. Tam aksine, bu âlemin öğrenilmesi için teşvik vardır. Çünkü şahadet, gayba işaret etmektedir:

> Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde elbette akıl sahipleri için ibret verici deliller vardır (Âl-i İmrân, 3/190; ayrıca bkz. Neml, 27/60-64; Mülk, 67/3-4 vs.).

Dikkat edilirse bu ayetler göklerin ve yerin yaratılışından, gece ve gündüzün oluşmasından hareketle, gayba dair bilgi vermeye çalıştığı hâlde, yaratılışın nasıl olduğundan ve gece ile gündüzün nasıl meydana geldiğinden bahsetmemektedir. Zira bunlar şahadet âleminin bilgisi olup insanın kendisinin, bilimsel çalışmalarla ulaşabileceği bilgilerdir. Bundan da anlaşılıyor ki, şahadet ile gayb birbirinden kopuk âlemler

değil, aksine bir tek sistemin birbiriyle ilgili iki boyutudur. Şimdi bu iki boyutun insanda nasıl tezahür ettiğini ve böylece insan bilgisinin sınıflandırılmasında bir temel olabileceğini göreceğiz. Bunun için gayb-şahadet ayrımını biraz daha ayrıntılı olarak inceleyelim.

Gayb ve şahadetin, tam olarak ne tür bilgiye işaret ettiğini daha iyi belirleyebilmek için, her iki âlemin bilgisine işaret eden ayetleri dikkatle inceleyelim:

> Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Dönüş de Allah'adır. Görmez misin ki, Allah, bulutları gezdirir, sonra onları birleştirir ve birbiri üstüne yığar. Bir de bakarsın ki aralarında yağmur yağıyor. Yukarıdan dağ gibi bulut kümelerinden, Allah dolu indirir ve dilediğinin başına uğratır, dilediğini de ondan korur (Nûr, 24/42-43).

> O, yedi göğü birbiri üzerinde tabaka tabaka yarattı. Rahmân'ın yaratmasında bir aykırılık, uygunsuzluk görüyor musun? Sonra gözünü çevir, tekrar bak; göz, (aradığı düzensizliği bulamadan) yorgun ve bitkin bir hâlde (düzensizliği bulmaktan) ümidini kesmiş bir şekilde sana geri dönecektir (Mülk, 67/3-4).

> Tohumu ve çekirdeği yaran ve yeşerten Allah'tır. O, ölüden diriyi çıkarır (yenen cansız gıdaların insan ve hayvan vücudunda canlıya dönüşmesi gibi); diriden de ölüyü çıkarır. İşte Allah, budur. O hâlde nasıl (O'na inanmaktan) alıkonuyorsunuz? Karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkaran O'dur. Geceyi dinlenme zamanı, güneş ve ayı (vakitlerin bilinmesi için) birer hesap (ölçüsü) yapmıştır. Bu, üstün ve bilen Allah'ın takdiridir. O'dur ki karanın ve denizin karanlıklarında yolu bulmanız için size yıldızları yarattı. Gerçekten (Allah) bilen bir toplum için bu (akli) delilleri (ayetleri) geniş geniş açıkladı. Yine O'dur ki sizin için gökten su indirdi. Onunla her çeşit bitkiyi çıkardı ve o bitkiden yeşillik çıkardı. Sonra birbiri üzerine binmiş tohumlar, hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve nar bahçeleri çıkardı... Her birinin meyvesine bakın; meyve verirken ve olgunlaştığı zaman (onları düşünün). Şüphesiz bu size gösterilenlerde, inanmak isteyen bir topum için çok ibretler (ve dersler) vardır... Rabbiniz olan Allah, işte budur. Ondan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. O hâlde O'na kulluk edin. Gözler O'nu görmez. O, gözleri gö-

> rür... İşte size Rabbinizden açık deliller geldi. Artık kim doğruyu görürse kendi yararına; kim de bundan kör olmak isterse zararı kendisinedir (En'âm, 6/95-104).

> Rüzgârları gönderip bulutları yürüten, onları gökte dilediği gibi yayan ve kısım kısım yığan Allah'tır. Artık sen de aralarından yağmurun çıktığını görürsün... Allah'ın rahmetinin belirtilerine bir bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor? Şüphesiz ölüleri O diriltir. O, her şeye kâdirdir (Rûm, 30/49-50).

Bu ayetlerde, dikkat edilirse, bazı konularda insan düşünmeye, yani bilgi edinmeye teşvik edildiği hâlde; Allah, haşir gibi imanla ilgili konularda ise, bizzat bilgi verilmektedir. Demek ki, imanla ilgili konularda insanın bilgi elde etmesi mümkün değil ki, bu konularda Kur'an bilgi vermektedir. Nitekim Bakara Suresi'nin ilk dört ayetinden, iman edilmesi gereken konulardan birisinin de gayb olduğu anlaşılmaktadır:

> Elif, Lâm, Mim. Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitaptır. Onlar, gayba inananlar, namaz kılıp zekât verenler ve hem sana, hem de senden önce indirilenlere inananlar, ahirete de iman edenlerdir. Rablerinin yolunda olanlar ve kurtulanlar da bunlardır (Bakara, 2/1-5).

O hâlde Kur'an'da genel olarak gayb, insan duyularının algılayamadığı, bunun için de insan aklına bihakkın konu olamayacak ve bu yüzden akılla bilinemeyen "âlem" olarak işlenmektedir. Şahadet âlemi ise, gayba işaret eden ve duyularla algılayabildiğimiz dünya olarak anlatılmaktadır. Bu durumda şahadet âlemi, deney ve gözlem konusu olan, fizik, kimya, astronomi, tıp gibi fen bilimlerinin incelediği âlemdir. Demek ki, Kur'an açısından bilgi yeteneklerimizle bilgisi elde edilebilecek bir âlem var ki, bu şahadet âlemidir; bir de insan bilgi yeteneklerinin hiçbir şekilde keşfedemeyeceği ancak bilgisi vahiyle verilen bir âlem var ki, bu da gaybdır:

> Gaybı, O bilir ve kimseye gaybı göstermez. Ancak (bildirmeyi) dilediği peygamber(ler) bunun dışındadır (Cin, 72/26-27).

> (Ey Muhammed), sana bu vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce, sen de milletin de bunu bilmiyordunuz (Hûd, 11/49).

Şunu hemen belirtelim ki, burada gayb derken, gelecekten veya geçmişten haber verme anlamındaki gaybdan bahsetmiyoruz. Çünkü

bu tür konular bilgi nazariyesini ilgilendirmemektedir. Ancak, bir bilgi nazariyesi çerçevesinde neyin kesinlikle gayb olduğu, neyin sadece geçici olarak gayb olacağı daha geniş bir tartışmayla belirlenmelidir. Bu yüzden biz, burada gaybı sadece ontolojik bir alan (âlem), yani varlık alanı olarak ele almak istiyoruz. Bu anlamda Kur'an açısından gayb, her ne kadar duyular yoluyla algılanıp deney ve gözlem konusu olmadığı için insan aklıyla bilinemez ise de, vahyin yardımıyla aklın anlayabileceği bir duruma getirilebilir. O hâlde Kur'an'a göre, *gayb bilinemez, ancak anlaşılabilir*; diğer bir deyişle gayb, akli değil, ancak makuldür. Bu durumda gaybın, iki önemli özelliğini ortaya koyabiliriz: 1. akılla keşfedilemez; 2. akılla anlaşılabilir. Akılla keşfedilemeyen, yani bilinemeyen, acaba akılla anlaşılabilir mi?

Akılla anlaşılabilen aslında belli sınırlarda ve şekillerde akılla bilinebilir. Ancak bu tür bilme, deney ve gözlem konusu olan sorunların bilinmesi gibi değildir. Bu durumda anlaşılarak bilinebilecek olan gaybın bilgisini, şahadetin bilgisinden ayırmak durumundayız. Zira şahadetin bilgisinde matematiksel bir kesinlik vardır ve bu bilgi nesneldir. Dolayısıyla bu bilgi bilimsel bilgidir. Gaybın bilgisinde ise, imani bir yakin olabilir, ancak bu, matematiksel değil, öznel bir kesinliği ifade etmektedir. Bu bakımdan gaybın bilgisinde nesnel tümellik olamaz. Ancak her bilgi, tümel olma eğiliminde olduğundan gaybın bilgisinde de öznel bir tümellikten söz edebiliriz. O hâlde Allah'ın varlığı, ahiret ve peygamberlik gibi gaybın konusuna giren konular, Kur'an açısından külli hakikatlerdir. Bu hakikatler anlaşılarak bilgi hâline gelen konular olduklarına göre, "aşkın bilgi"nin sınırları içerisine girer. Eğer bunlar hiçbir şekilde bilinemez olsalardı, Kur'an bizi bunları bilmekle sorumlu tutmazdı. Ancak, bu bilgi, tecrübi bilgiden ayrıldığı için bilinme şekli değişik olup Kur'an tarafından *iman* olarak adlandırılmıştır. O hâlde buradaki yorumumuza dayanarak diyebiliriz ki, "iman, anlayarak bilmek demektir". İmanı belli bir bilgi olarak tanımlamamız, bizi güç durumda bırakabilir. Zira bundan bilgili olan herkesin imanlı olması sonucu çıkar ki, bunun gerçekte böyle olmadığını bilmekteyiz. Yalnız şunu belirtelim ki, imanda bir de etkili olan diğer unsurlar vardır. Bunların başında insanın kendi iradesi gelir. Ayrıca insanın kalbî durumları diyebileceğimiz, nefsin bazı arzu ve isteklerinden kopmayı gerektiren imanın muktezaları vardır ki, bunları kabullenmek ayrı bir çaba ister. Bu muktezalar, nefsî arzulardan sakınma olduğuna göre, kalbî yaşantının önemini vurgulamaktadır. O hâlde, imanlı bilgiyi aşkın bilgi olarak be-

lirlersek, Aşkın Hakikati göz önünde tutmamızı sağlayacağından imanın bu tür bir bilgi olarak tanımlanmasında yeterince haklı olduğumuz anlaşılacaktır. Aksi hâlde bilgisiz iman, Kur'ani anlamda ideal bir iman olamaz. Bunu açıklığa kavuşturmak için, anlayarak gaybın bilgisinin, Kur'an açısından nasıl kazanıldığını işlememiz yeterli olacaktır. Bunun için önce şu ayetleri inceleyelim:

> Yeryüzünde hiç gezmediler mi ki, düşünebilecekleri kalpleri ve işitebilecekleri kulakları olsun? Zira asıl kör olan (maddi) gözler değil, (basiretlerini kaybeden) göğüslerindeki kalplerdir (Hac, 22/46).
>
> İnanmayanların kulaklarında bir ağırlık vardır ve bu Kur'an onlara sanki bir körlük vermektedir. Onlar sanki (gerçeğe) çok uzak bir yerden çağrılıyor gibidirler (Fussilet, 41/44).
>
> Andolsun ki, cehennem için birçok cin ve insan yarattık; onların kalpleri vardır, fakat anlamazlar; gözleri vardır, fakat görmezler; kulakları vardır, işitmezler. İşte bunlar, hayvan gibidir; hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar gafildir (A'râf, 7/179).
>
> Doğrusu bunda, kalbi olana veya dikkatle kulak verip dinleyene ibret verici ders vardır (Kâf, 50/37).
>
> Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün gelip gidişinde kalbî akılla düşünen (*ulû'l-elbâb*) kimseler için şüphesiz ki deliller vardır. Onlar ayakta iken, otururken ve yatarken Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: "Rabbimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın..." derler (Âl-i İmrân, 3/190-191).

Bunlardan anlaşılıyor ki, Kur'an *gayb* bilgisini verirken temel olarak kalbi esas almaktadır ve bunun da faziletli bir yaşantı olarak tasvir edebileceğimiz gayb tecrübesinin temelini oluşturduğunu belirtmektedir. Fakat burada dikkat edilirse, insanın yaşantı durumuyla anlayıp bilmesi, yani "inanması" gereken konular, Allah'ın varlığı, ahiret, vahiy gibi konulardır. Bu konuların mahiyetleri hakkında hiçbir tecrübe ve yaşantı hâli mümkün olmadığından bilgi de mümkün olmayacağından Kur'an sadece bunların mahiyetlerini açıklamakla yetinir ve bizi bunlardan sorumlu tutmaz. Mesela, biz, Allah'ın varlığına inanmakla sorumluyuz, ancak zatını bilmekten sorumlu değiliz. Yine ahirete inanmakla sorumluyuz, ahiretin nasıl olduğunu bilmek konusunda sorumlu değiliz. Çünkü bu konularda insanın ne tecrübe elde etmesi, ne de kendisinin

bilgi kazanması mümkündür. Bu bakımdan Kur'an bu konuları işlerken hiçbir zaman düşünmeye sevk etmemiş, sadece o konularda, bize yetecek kadar ve bizim anlayabileceğimiz kadar bilgi vermiştir. Şu ayetler bunun en güzel örneğidir:

> De ki, O Allah tektir. Allah her şeyden müstağnidir, fakat her şey O'na muhtaçtır. O, doğmamış ve doğurmamıştır. Hiçbir şey O'na denk değildir (İhlâs, 112/1-4).

> O, görüleni de görülmeyeni de bilen, kendisinden başka tanrı olmayan Allah'tır. O, acıyıcı olan ve acıyandır. O, kendisinden başka tanrı olmayan, hükümran, yüce, esenlik veren, güvenlik veren, görüp gözeten, güçlü, buyruğunu her şeye geçiren, ulu olan Allah'tır... O, var eden, güzel yaratan, yarattıklarına şekil veren, en güzel adlar kendisinin olan Allah'tır. Göklerde ve yerde olanlar, O'nu tesbih eder. O güçlüdür, hakîmdir (Haşr, 56/22-24).

Bu ayetler dikkatle incelenirse görülür ki, Allah'ın zatı hakkında düşünmeye sevk etmeden sadece bilgi vermeye özen gösterilmektedir. 'Mutlak gayb' olarak adlandırabileceğimiz bu konular, Kur'an'da devamlı aynı şekilde işlenmiş ve bu bilgiyi insanın kendi çabasıyla elde etmesinin mümkün olmayacağı açıkça dile getirilmiştir:

> Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbimin emrinden ibarettir. Bu konuda size pek az bilgi verilmiştir" (İsrâ', 17/85).

> Cehennemin bekçilerini yalnız meleklerden seçtik. Onların sayılarını bildirmekle, ancak inkâr edenlerin denenmesini ve kendilerine vahiy gönderilenlerin kesin bilgi edinmesini ve inananların da imanlarının artmasını sağladık. Kendilerine kitap verilenler ve inananlar şüpheye düşmesinler. Kalplerinde hastalık bulunanlar ve inkârcılar: "Allah bu misalle neyi kastetti?" desinler. Allah, dilediğini böylece saptırır; dilediğini de doğru yola eriştirir (Müddessir, 74/31).

Bunlardan anlaşılıyor ki, *gaybın* iki türlü bilgisi vardır: Birincisi, yukarıda "aşkın bilgi" olarak adlandırdığımız, anlaşılarak ve kalbî yaşantının tecrübesiyle ve vahyin yol göstermesiyle bilinebilen gayb ki, buna inanmakla, yani anlayarak bilmekle sorumluyuz; ikincisi, mutlak gayb ki, buna sadece Kur'an'ın söylediği şekliyle ve yorumsuz olarak i-

man etmekle sorumluyuz. Fakat mutlak gaybı bilmekle asla sorumlu değiliz; çünkü onu bilmemiz mümkün değildir. Ancak mutlak gayb, bilinebilen gaybdan geçer. Yani iman ile gaybın bilinen yönleri açılmalıdır ki, mutlak gayba teslimiyetle iman olunsun. Zira mutlak gayba sorgulama olamaz. Mesela, Allah nasıl bilir? Allah nasıl görür? diye sorgulama yapamayız. Ancak, O'nun gördüğüne ve her şeyi bildiğine sadece iman edebiliriz. Fakat "Acaba Allah var mıdır?" diye sorgulayabiliriz. Çünkü bu ikinci düzeydeki gaybi bilgi, yukarıda açıklandığı şekliyle bilinebilir.

Bu durumda Kur'an'ın bütün bilgi konularını ikiye ayırdığını söyleyebiliriz:

1. Şahadet Âlemi, 2. Gayb Âlemi ki bu da; a) Mutlak gayb; b) Aşkın gayb olarak mütalaa edilmektedir.

Mutlak gaybın bilgisi, sadece vahiy yoluyla peygamberlere verilir. Bunlarda yorum olamaz. Ancak, bir ayet veya hadis, diğer bir ayeti veya hadisi mutlak gayb hususunda açıklıyorsa, ona dayanarak bir yorum yapılabilir. Bu bakımdan mutlak gaybi konularda yorum ya çok azdır ya da hiç yoktur. O hâlde mutlak gaybın bilimi olamaz. Bunun bilgisi sadece Kur'an'dan yorumsuz çıkarılır. Şahadet âleminin bilgisi tamamen insanın tasarrufuna sunulmuştur. Aşkın gaybın bilgisi ise Kur'an ve hadislerden –yukarıda İslam bilgi anlayışında anlatmaya çalıştığımız gibi– aydın bilgi olarak âlimler tarafından çıkarılabilir.

Felsefi bir bilgi nazariyesine kaynaklık yapabilecek şekilde özetlemeye çalıştığımız Kur'an'ın bilgi öğretisi, bilgi alanlarına işaret ettiği gibi aynı zamanda bu bilgi alanlarının kaynaklarına ve elde edildikleri bilgi yeteneklerimize de işaret etmektedir. Kur'ani çerçevede üç bilgi alanı karşımıza çıktığına göre, bu alanların bilgi kaynakları ve yetenekleri de şu şekilde saptanmış bulunmaktadır:

1. Şahadet Âlemi: Tamamen insanın bilgi yetenekleriyle bilinebilir; ki bilimsel bilgi bu âlemin en güvenilir bilgisini bize vermektedir.

2. Aşkın Gayb Âlemi: Din olarak İslam'ın ana kaynakları esas alınarak insanın bilgi yetenekleriyle elde edilebilir.

3. Mutlak Gayb: İnsanın bilgi yeteneği bu konuda bilgi elde edemez. Bu bilgilerin kaynağı sadece din olarak İslam'ın kaynakları olan Kur'an ve hadistir. Ancak, insan aklı ve diğer bilgi yetenekleri Kur'an ve hadisin bu konuda verdiği bilgileri elde edebilecek yetenekte olmasa bile anlayabilecek güce ve yeterliliğe sahiptir.

İşte bu bilgi nazariyesine kaynaklık edebilecek genel bir çerçeveyi İslam bize sunmuştur. Ancak, konunun ayrıntıları bizim yorumlarımıza bırakılmıştır. Çünkü sadece buradaki bağlam dini ilgilendirmektedir ayrıntılar ise, felsefeyi ilgilendirmektedir. Buradan hareketle İslam medeniyetinde birçok bilgi nazariyeleri doğmuştur. Şimdi bunlara da çok kısa olarak göz atabiliriz.

3. İSLAM MEDENİYETİNDEKİ BİLGİ NAZARİYELERİ

İslam medeniyetinde yukarıdaki bakış açısını esas alan birçok bilgi nazariyesi doğmuştur. Ancak bunların hepsinin İslami çerçeveyi tam olarak yansıttığını söylemek zordur. İşte burada yorum farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Bunları sınıflandırıp değerlendirmeden örnek teşkil etmesi açısından kısaca zikredebiliriz. Bu çerçevede karşımıza çıkan birinci sınıf düşünürler Meşşaîlerdir. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların temsil ettiği bu akıma göre, insan bilgisi temelde duyulardan başlamakta ve akılla elde edilmektedir. Duyulardan akla doğru giden süreçte elde edilen bilginin konusuna, her alan girmektedir. Bu sonuç Meşşaîlerin varlık alanlarının bilinmesinde pek bir sınır tanımadıklarını göstermektedir. Ancak İbn Sînâ gibi Meşşaîler, akıl gibi bilgi yeteneklerimizin kapasite olarak bir sınırı olduğunu kabul etmektedirler. Hâlbuki yukarıda gördüğümüz gibi Kur'an açısından bazı varlık alanları bizim bilgi yeteneklerimize tamamen kapalıdır. Yeteneklerimiz ne kadar yüksek seviyede de olsa mutlak gaybın bilgisine ulaşamaz.

Mutlak gaybın bilgi yeteneklerimize kapalı olduğunu savunan bilgi nazariyesini Eş'arî, Gazâlî ve Râzî gibi kelamcı filozoflar geliştirmiştir. Bu ikinci tür bilgi nazariyesine bir ad verilmemekle beraber kelam geleneği denmektedir. Ancak, bu gelenek içerisinde Mutezile gibi birçok okul bulunduğundan, bunların genel bir isimle anılması çok zordur. Birçok düşünür aynı okula mensup olmasına rağmen değişik bilgi nazariyesi geliştirmiştir. Hatta İslam medeniyeti bilgi medeniyeti olduğundan bilgiyle ilgili 300'den fazla öğretinin bulunduğunu Franz Rosenthal ortaya koymaktadır.[17] Buna rağmen bunları birkaç başlık altında sınıflandırmak mümkündür. Burada saydığımız Meşşaî ve kelam geleneğine tasavvuf geleneğini de ilave edersek, genel sınıflandırmamız tamamlanmış olur. Ancak, bütün bu gelenekler içerisinde farklılık göste-

[17] Bkz. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi,* çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, İstanbul 2004.

ren birçok nazariyeyi de ayrıca alt sınıflarda toplamak mümkündür. Bütün bu gelenekler yukarıda özetlemeye çalıştığımız İslam bilgi anlayışını değişik açılardan en ince ayrıntılarına kadar geliştirmişlerdir.

Kaynakça

AÇIKGENÇ, Alparslan, *Bilgi Felsefesi,* İnsan Yay., İstanbul 1992.
GARDET, L. - A.J. Wensinck, "Ilm al-Kalam", *Encyclopedia of Islam,* Brill.
HİNDÎ, Alî el-Muttakî, *Kenzü'l-Ümmâl* (16 cilt), Beyrut 1985.
ROSENTHAL, Franz, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı,* çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, İstanbul 2004.
TABERÎ, *Câmi'u'l-Beyân fi Tefsîr'il-Kur'ân*, Beyrut 1980.
WENSINCK, A.J., *The Muslim Creed: its genesis and historical development,* Cambridge, 1932.
ZEHEBÎ, *Tezkiret'ul-Huffâz,* Haydarabad 1955.

İSLAM BİLGİ KURAMI
–İmam Mâturîdî Örneği–

"Bilgi kuramı", uygulamayla hiç ilgisi olmayan bilgilerin veya belirli bir konudaki görüşlerin bütünü anlamında olmadığı gibi; bir bilime temel teşkil etmek amacıyla çeşitli konuları açıklamak üzere ileri sürülen ve doğrulanabilme ümidi taşıyan görüşler bütünü, yani bir teori anlamında da değildir.

Esas itibarıyla "bilgi kuramı", tam anlamı "bilgi bilimi" olan "epistemoloji" kelimesinin karşılığı olarak kullanılan bir felsefe terimidir ve daha çok "bilgi felsefesi" anlamında kullanılır.

Felsefenin temel araştırma alanlarından biri olan bilgi felsefesinde, klasik yaklaşımla ifade edecek olursak; bilginin imkânı, doğruluğu, doğruluk ölçütü, bilginin kaynağı, sınırı vb. problemler üzerinde durulduğu gibi; bilimlerin uyguladığı yöntemlerin ve ortaya koyduğu sonuçların güvenilirliği ve geçerliliğiyle ilgili problemler üzerinde de durulur. Kısaca ve genel olarak söylersek, "bilgi felsefesi", içeriği ne olursa olsun her tür bilginin ve bilgi elde etmede kullanılan kaynak ve yöntemlerin değerini inceler. Öyle ki bu anlamda "değer tespiti"nde bulunmak, yani "epistemolojik değer tahlili" yapmak bilgi felsefesinin ana karakterini oluşturur.

Bir başka açıdan bakılacak olursa, insanın bütün fikrî faaliyeti, yani düşünceleri, inançları; bu düşünce ve inançların ve onlara temel teşkil eden kavramların insan zihninde nasıl oluştuğu; onların dile nasıl

aktarıldığı ve nasıl ifade edildiği vb. bütün fikrî problemler; kısacası insanın topyekûn "zihnî ve fikrî başarısı", bilgi felsefesinin inceleme alanını oluşturur. Ancak hemen belirtilmek gerekir ki bu "başarı", insanın zihnî yeteneği ve kapasitesiyle, yani "kavrama gücü"yle sınırlıdır ve ona göre değerlendirilir.

İnsan, içinde yaşadığı bu dünyanın bir parçası olduğu için, onun gerek bedenî, gerekse fikrî bütün hayatı bu dünyanın kurallarına ve yasalarına göre şekillenir. İşte bunun zorunlu bir sonucu olarak, insan ancak duyularla algıladığı şeyleri kavrayabilir, anlayabilir ve bu konuda verdiği hükümler, şartlarına uygunsa, bilgi değeri taşıyabilir. İnsanın duyularla algılayamadığı şeyleri ise, tam olarak kavraması ve anlaması mümkün olmadığı için, bu konuda verdiği hükümler, kesinlik derecesi ne olursa olsun ancak ve ancak iman değeri taşıyabilir. İşte bu nedenle, üzerinde fikrî faaliyette bulunduğumuz alanın, "bilgi alanı" ve "iman alanı" diye ayrılması zorunlu olmuştur. Bu ayırımı "bilim alanı" ve "din alanı" diye adlandırmak da mümkündür.

Bilgi felsefesinde, bu alanlardan her biri kendisine özgü bir yaklaşım ve yöntemle ele alınır. Ancak, bu genel epistemoloji ilkelerinden taviz verileceği anlamına gelmez. Çünkü "bilgi felsefesi"nin, diğer alanlarda uyguladığı genel epistemolojik ilke ve kuralları burada da, yani "din alanı"nda da aynen uygulaması bir felsefi zorunluluktur. Buna rağmen bilgi felsefesi "iman alanı"yla, ya da daha doğrusu "dinî hükümler ve dinî önermeler alanı"yla ilgilendiğinde, üzerinde durduğu konuların bir gereği olarak onların özelliklerini daha iyi yansıtabilmek için, "dinî bilgi felsefesi", "dinî epistemoloji" veya "dinî bilgi kuramı" diye adlandırılmaktadır.

Her dinin kendisine özgü bir inanç sistemi ve buna paralel olarak oluşturduğu bir kavramsal çatı ve bir "epistemolojik yaklaşım modeli" vardır. İslam bilgi kuramı sözünü de bu açıdan bakarak değerlendirmek ve bu anlamda anlamak gerekir. O hâlde, "İslam bilgi kuramı"nı, İslam inanç sisteminin temelinde yer alan kavramsal çatıya göre formüle etmek bir epistemolojik zorunluluktur.

Ehli Sünnet inancının mimarlarından biri olan Türk din bilgini Mâturîdî'nin *Tevhîd* ve *Te'vîlât* isimli eserlerinde verdiği bilgiler dikkate alındığında görülür ki, İslam inanç sisteminin dayandığı başlıca temel epistemolojik kavramlar "akıl", "vahiy" ve (Peygamber'den kaynaklanan) "haber"dir. Bunlar, dinde birer bilgi kaynağı olarak görüldüğü için, dinî bilgi sisteminin oluşturulmasında belirleyici bir konuma sahiptir.

İşte bu yüzden, İslam'da dinî bilgi, esas itibarıyla; bilginin kaynağı dikkate alınarak "akli bilgi", "naklî bilgi"; konusu ve işlevi dikkate alınarak "itikadi bilgi", "amelî bilgi"; amacı ve hedefi dikkate alınarak "ahlaki bilgi" şeklinde formüle edilir. Bu bir temel sınıflamadır. Bilgiyle ilgili diğer bütün görüşler ve ayrıntılar, aslında bu temel kategorilere dayandırılır. O hâlde, İslam bilgi kuramının, daha doğrusu İslam düşünce sisteminin ve İslami zihniyetin doğru olarak anlaşılabilmesi için, bu temel bilgi kategorilerinin dikkatlice incelenmesi gerekir.

A. AKLİ BİLGİ

Adından da anlaşılabileceği gibi, "akli bilgi", akla dayanan ve akıldan kaynaklanan bir bilgidir. Dinde, iyi eğitilmiş ve ihtiraslarından uzaklaştırılmış bir aklın sağladığı dinî bilgilerin doğruluğundan şüphe edilmez. Çünkü insan doğru ve hakikate uygun olanı bilecek şekilde yaratılmıştır. Doğru bir akıl yürütme sürecinden sonra, doğru bir bilginin meydana gelmesi "âdet-i ilâhiyye"nin bir gereğidir. İşte bu yüzden, İmam Mâturîdî'ye göre "sağlam akıl", din konusunda insanlar için bir sorumluluk kaynağıdır ve sorumluluk yüklemeyi gerektiren önemli bir sebeptir. İnsanda aklın varlığı, Allah'ın varlığının ve bir dinin gerekliliğinin "fıtri delili" ve "tanığı"dır.

Aklın sağladığı bilgilerin dindeki önemi ve işlevinin daha iyi vurgulanabilmesi amacıyla; bir ilke olarak kabul edilen "aklı olmayanın dini de yoktur" sözü, akli bilgiyle ilgili görüşlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilecek niteliktedir.

Görülüyor ki, dinde "akli bilgi", inanç sistemi için sağlam ve değişmez bir itikadi temel oluşturma özelliğini taşımaktadır. Bu hâliyle o, dinin temeli durumundadır. Nitekim, Mâturîdî'ye göre, bir dinin doğruluğu ve üstünlüğü, ancak akli bilgiyle sunulan delillerle anlaşılabilir. İşte bu özelliğinden dolayı "akli bilgi"ye "itikadi bilgi" de denilir. Ancak, dikkatlice düşünecek olursak, "akli bilgi"yle "itikadi bilgi" arasında çok ince bir ayrımın varlığını sezebiliriz.

1. İtikadi Bilgi

İtikadi bilgi, içeriği itibarıyla inanç alanına ve inanç sistemine ait bir bilgi olup aslında, bir konuda delil getirebilmek için, kıyaslayarak ve

değerlendirerek "tefekkür", "teemmül" ve "tedebbür" eden akıl anlamına gelen "nazar"a dayanmaktadır. Çünkü "nazar" daha felsefi, daha ilmî bir düşünmeyi, yani aklın daha sistemli bir kullanılışını dile getirmektedir. Buradan anlıyoruz ki, inanç sisteminin temelinde yer alan itikadi bilginin sağlam delillere ve bilinçli tercihlere dayanması arzu edilmektedir. Bu da, ancak fikrî bir çabayla, yani "nazar"la mümkün olmaktadır. Çünkü insanların zihnî seviyeleri farklı olduğu için, aklın her kullanılışı aynı başarıyı göstermemekte ve aynı amaca hizmet etmemektedir. Yani burada, istidlale başvurarak sağlam bir sonuca ulaşmaya yönelik özel bir fikrî faaliyet gerekmektedir. Dinde bu fikrî faaliyete o derece önem verilmektedir ki, artık burada itikadi bilgi, âdeta "istidlali bilgi"yle özdeşleşmekte, delil getirmek ve bir delile dayanmak bilinçli bir inanmanın ayrılmaz bir parçası hâline gelmektedir.

2. İstidlali Bilgi

İstidlali bilgi, adını, "nazar" eden aklın bir hükme ulaşmak için başvurduğu istidlal yönteminden almaktadır. İstidlal "tümel"den "tikel"e olursa, buna tümdengelim (kıyas); "tikel"den "tümel"e olursa, buna tümevarım; "tikel"den "tikel"e olursa, buna da analoji adı verilir.

Buradan anlıyoruz ki, türü ne olursa olsun, "istidlali bilgi", konusuyla, yani içeriğiyle doğrudan ilişki kurularak elde edilen bir bilgi olmayıp görülenler ve bilinenler aracılığıyla ulaşılan "dolaylı" bir bilgidir; konusu ne ise onunla ilgili "gıyabi bir hüküm"dür. Bu hüküm ve bilgi, "doğrudan" değil "dolaylı" olduğu için, her zaman şüpheye açık, dolayısıyla ihtimalli bir bilgidir ve "inanç" hükmündedir; herhangi bir objektif bağlayıcılığı yoktur; bağlayıcılığı kişinin tercihine bağlıdır.

İstidlali bilginin dolaylı ve vasıtalı bir bilgi olması, onun gerçekleşmesini, üzerinde düşünüp istidlal edilecek bir tecrübe alanının varlığına; bu alanın ona götürecek şekilde uygun bir değerlendirmeye tâbi tutulmasına ve bunu başarma arzusu taşıyan bir zihniyete sahip olunmasına bağlı hâle getirmiştir.

3. Mistik Bilgi

Bu bilgi türü, dünyevi bağlılık ve menfaat içermeyen bir bilgi olma özelliği taşıdığı için, dış dünyayı Allah'ın bir "tecelli"si ve bir "teza-

hür"ü olarak görmeyi gerektirmektedir. Mâturîdî'nin yaklaşımına göre, mistik bilgi, ancak üst düzeyde bir din tecrübesi ve deyim yerindeyse, "rafine" olmuş bir dinî bilgi birikimiyle mümkündür. Bu itibarla da İslam dininin, insanı, ulaştırmak istediği en yüksek zihnî olgunluk seviyesini oluşturmaktadır. Artık burada aklın adı "kalp", gözün adı "kalp gözü", kulağın adı "kalp kulağı" olmuştur. Öyle ki insan "kalbine göre" görür, "kalbine göre" duyar, "kalbine göre" düşünür. Kısacası, dünyevi tutkuları bulunan aklın kavrayamadığı birtakım ilahî ve dinî hikmetleri, "kalp" hâline gelmiş akıl kavrayabilir ve bu aklın sahibi olan kişi için artık dünya bir maddi menfaat alanı değil, Allah'ın varlığının bir "şahidi"dir.

4. Şahadet Bilgisi

Yukarıda sözü edilen ve ulaşılan bu mistik aşamada, dünyayı bir tanık ve bir şahit olarak görüp değerlendirme söz konusu olduğu için, burada "mistik bilgi" "şahadet bilgisi" hâline gelmekte ve bilgiye ulaşmak için başvurulan "istidlal yöntemi" de bu şahitliğin doğrudan kavrandığı ve sezildiği bir "âni kavrayış ve seziş hâli"ne dönüşmektedir.

Mâturîdî'ye göre, aklın dinde ulaştığı bu aşama ve bu üst düzeyin herkes için mümkün olduğunu düşünmek yanlış olur. Çünkü mistik aşama, ancak maddi menfaat amacı gütmeyen derin bir ilim ve irfan sahibi olmakla ulaşılabilen bir zihnî ve fikrî olgunluk seviyesidir. İnsanların zihnî seviyeleri ise farklıdır. Bu aşamaya, ancak naklin yardımına ihtiyaç duymadan doğrudan anlama ve kavrama düzeyine gelebilen filozoflar ve âlimler ulaşabilir. Bunların dışında kalanlar ise, ancak naklin yardımı ve bildirmesiyle kavrayabilen ve anlayabilenlerdir. İşte, bu yüzden, "İslam bilgi kuramı"nda akıl kadar "nakil" de önemlidir ve aklın yanında naklin ve "naklî bilgi"nin de dindeki yerinin incelenip değerlendirilmesi gerekir.

B. NAKLÎ BİLGİ

Kelime anlamı dikkate alınırsa "naklî bilgi"; anlatma, söyleme, hikâye etme, iletme, aktarma, nakletme ve haber verme yoluyla sağlanan bilgi demektir. Burada, kendisine haber ulaştırılan kişi, haberin konusu ve içeriğiyle doğrudan ilişki kurmadığı, yani bir "haber veren" veya bir "vesika", bir "belge" aracılığıyla öğrendiği için, bu bilginin güvenilirliği aradaki vasıtanın ve aracının güvenilirliğine bağlıdır. Yani "naklî bil-

gi"nin güvenilirliği aradaki vasıtanın güvenilirliğinden daha fazla olamaz. Bu durum, tercihe bağlı olmayıp epistemolojik bir zorunluluktur. Yani aradaki vasıta kim ve ne olursa olsun bu kural istisnasız geçerlidir.

Terim anlamı dikkate alındığında, "naklî bilgi", Kur'an ve Sünnet'e dayanan, Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklanan bilgi demektir. Çünkü burada "nakil"den maksat Kur'an ve Sünnet'tir. Kur'an ve Sünnet mahiyetleri gereği haber hükmündedir. Kur'an, kaynağı bizzat Allah olup Peygamber ve ondan işiten diğer kişiler aracılığıyla bize ulaşan haberdir. Bu habere, Allah'tan Peygamber'e gelirken vahiy; Peygamber'den bize intikal ederken "haber-i resûl" adı verilmektedir. Sünnet ise, Peygamber'den kaynaklanan ve başkaları aracılığıyla bize ulaşan haberdir.

Vahiy ve Sünnet bize ulaşma şekline ve ulaşımı gerçekleştiren aracıların güvenilirliğine göre "mütevâtir haber" ve "âhâd haber" olarak ikiye ayrılmaktadır. Vahiy tamamen mütevâtir haber olarak kabul edildiği hâlde, "Sünnet" geliş şekline göre farklılık göstermektedir. Mütevâtir habere dayanan bilgi, dinde, güvenilir bir bilgi olduğu ve itikadi konularda da kabul edildiği hâlde; âhad habere dayanan bilgiye tam olarak güvenilmemekte; ancak bazı amelî konularda göz önünde bulundurulabileceği ifade edilmektedir. Buna rağmen, yine de unutmamak gerekir ki, mütevâtir bile olsa, haberin dindeki esas işlevi amelî konulardadır.

"Haber"; kendi zihnî gücüyle "tevhid-dini"ni kavrayıp fikrî bir derinliğe ulaşamayanların, yani zihnî seviyeleri, belli bir anlayış ve kavrayış derecesine ulaşmaya müsait olmayanların anlayış ve kavrayışını geliştirmelerine yardımcı olmak ve onlara "yol" göstermek gibi bir fikrî ve itikadi bir işleve de sahiptir. Aslında, haberin, yani naklin dindeki esas yerini ve önemini bu noktada aramak gerektiği hâlde, uygulamada ve literatürde nakil, dinin "zihin içi"nden "zihin dışı"na çıkmasında, yani inanç sisteminin bir amelî ve şer'î kurum olarak şekillenmesinde çatıyı belirleyen bir temel unsur olarak görülmüştür. İşte bu yüzden, "akli bilgi"nin yanında "naklî bilgi" de dinin vazgeçilemez bir boyutu hâline gelmiş ve amelî hayatın düzenlenmesinde önemli ve ışık tutucu bir etken olan "amelî bilgi" sisteminin temelini ve ana kaynağını oluşturmuştur. Öyle ki bazı yerlerde "naklî bilgi" "amelî bilgi" anlamında kullanılmıştır.

1. Amelî Bilgi

Amelî bilgi, içeriği itibarıyla dinde yapılması istenilen, ibadet amaçlı fiillerle ilgili bilgi olduğu için, düşünmeyle değil, ancak öğret-

meyle öğrenilebilecek türden bir bilgidir. Öğretme, Peygamber'e ait bir görev olduğundan, amelî bilginin esas kaynağı vahiy ve sünnettir, yani "nakil"dir. Burada aklın görevi, sadece, nakli anlamak ve yorumlamaktır. Bu, hemen her konuda anlaşılacak ve yorumlanacak, yani akla ışık tutacak bir naklin varlığını gerekli kılmıştır.

Nitekim, Peygamber vasıtasıyla öğrenmek insanlara daha kolay ve daha cazip geldiği için, amelî ve fıkhi konularda mutlaka bir ayet ve bir hadis aramak, alışkanlık ve gelenek hâline gelmiştir. Ancak "amelî bilgi", özü gereği "öğretme"yi ve "yenilenme"yi gerektirdiği için bu "öğretme ve yenileme görevi"nin Peygamber'den sonra da devam etmesi bir zorunluluk arz etmiştir.

İşte, dinin sosyal bir kurum olarak yaşatılmasını sağlayacak bu ulvi görevi, yani Peygamberin görevini, kendi döneminde sorumluluğunu bilen âlimler üstlenmiştir. O hâlde, burada âlimlerin görevi, artık vahiy ve sünnet yenilenmeyeceğine göre, kendi dönemlerinin ihtiyacını karşılayacak şekilde, onların işlevini, âdeta yenilenmişçesine devam ettirmektir. Bu da ancak "içtihat"la mümkün olur.

Bu demektir ki, sonunda "amelî bilgi"de de insanın fikrî ve zihnî gücü önemli bir etken hâline gelmektedir. Ancak burada, bu güç, nakli dikkate almadan genel olarak kullanılabilecek bir güç değildir. İşte "içtihadi bilgi"yi "istidlali bilgi"den ayıran da onun bu özelliğidir. Yani "içtihadi bilgi", ancak "nakl"in işlevini güncelleştirmek için gereken fikrî ve zihnî çaba durumundadır. İşte, bu anlamda, içtihat, naklin yanında "amelî bilgi"nin önemli bir kaynağı hâline gelmektedir.

2. İçtihadi Bilgi

Yukarıda da görüldüğü gibi, amelî bilginin elde edilme sürecinde önemli bir fikrî ve zihnî çabanın yer alması, onun "içtihadi bilgi" diye adlandırılmasını gerektirmiştir. Bu demektir ki, "içtihadi bilgi" daha çok beşerî özellik içeren veya beşerî özelliklerin daha ağır bastığı bir bilgidir. Bu bakımdan, "içtihadi bilgi"yle ulaşılan sonuçlar, dönemlere göre değişiklik gösterebilmektedir. Mâturîdî'ye göre, işte bu yüzden içtihat her zaman kesin bilgiye ulaştırmaz. Ayrıca zamanın değişmesiyle ortaya çıkan yorum farklılıkları da bunu gerektirmektedir. O hâlde din de, hiçbir dönem kendisinden sonra gelen dönemlerin aşamayacağı kurallar koyma hakkına sahip değildir. Aksi hâlde bu daha sonraki dönemlerde

yaşayacak olanların fikrî ıstırap çekmelerine ve mutsuz olmalarına sebep olacaktır. Bu da dinin genel amacıyla bağdaşmaz. Çünkü topyekûn dinin amacı, insanların mutlu olmasını sağlamaktır. Nitekim dinî bilginin içeriği de insanları bu amaca ve bu hedefe ulaştıracak, yani onları mutluluğa götürecek nitelikleri öğretecek şekilde düzenlenmiştir. Öyle ki dinin ve "dinî bilgi"nin bütün vurgusu, insanların gerek dünyada, gerekse ahirette mutlu olmalarının sağlanması üzerinde yoğunlaştığı için; burada, din bir "ahlak nizamı", "dinî bilgi" de bir "ahlaki bilgi" olarak görülmekte ve Mâturîdî sisteminde özel bir yaklaşımla incelenmekte ve değerlendirilmektedir. Çünkü dinin ahlaki boyutu, onun itikadi ve amelî boyutunun ayrılmaz bir parçası ve bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Hatta denilebilir ki, nihai noktada, dinin itikadi ve amelî boyutu, onun ahlaki boyutu için bir temel ve bir basamak oluşturma amacını gütmektedir. Ahlaki bilginin daha yakından incelenmesi, bu durumun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

C. AHLAKİ BİLGİ

Ahlaki bilgi, insanın fiil ve davranışlarıyla ilgili bir bilgi olduğu için, onun içeriği, toplumsal ve kültürel değişime paralel olarak zaman zaman değişiklik göstermektedir. Bu, genel ahlak ilkelerinde olmasa bile ayrıntıda kaçınılmaz olan bir değişiklik olduğu için, tıpkı amelî bilgiye olduğu gibi, ahlaki bilgiye de bu değişikliğin yansıtılması gerekmektedir. Bir başka deyişle ahlaki bilgi, içeriği bakımından zamanla gözden geçirilmesi ve yeni oluşan davranış ve tutum değişikliklerine göre yenilenmesi gereken bir bilgidir.

Gerektiğinde yenilenme ve değişikliğe açık bir ahlaki yapıyı göz önünde bulundurmasından dolayı, Mâturîdî'ye göre, ahlaki bilgi, ne tek başına nakle, ne de tek başına akla, bilakis "akıl-nakil işbirliği"ne dayanmaktadır. Bu demektir ki, aklın "iyi" ve "kötü" bulduğu şeyler, yani aklın tespit ettiği "iyilik" ve "kötülük"ler, aynı zamanda naklin de "iyi" ve "kötü" diye bildirdiği şeylerdir.

Görülüyor ki aklın doğrularıyla vahyin doğruları arasında bir paralellik ve bir uyum söz konusudur. Bu, insanda vahiyle karşılaşmadan önce bulunan ve vahyi anlayabilecek özelliklere sahip olan bir aklın varlığıyla mümkün olmaktadır. Yani Allah, vahyi göndermeden önce onu anlayabilecek ve kavrayabilecek zihnî zemini önceden hazırlamış-

tır. Akıl ile vahiy arasındaki "iç uyum" buradan kaynaklanmaktadır. O hâlde dinin insanları ulaştırmak istediği ahlaki hedefin gerçekleşmesinde akıl ve nakil eşit ağırlıkta sorumluluk taşımaktadır. Bu, inanç-ahlak bütünleşmesinin sağlanması, yani inancın ahlaka yansıtılması için vazgeçilemez bir sorumluluk ve bir görevdir.

Peygamber'in görevini üstlenen âlimlerin, ahlaki hayatın, kültürel unsurlara ve dinî bir içeriğe sahip olabilmesi için her dönemde, dinî anlayış ve kavrayışların kültüre yabancılaşmasını önleme faaliyetinde bulunarak inanç-ahlak ve kültür uyumunu gerçekleştirmeye çalışmalarının dinî, ahlaki ve toplumsal bir sorumluluk olduğunu bilmesi gerekir. Aksi hâlde, inancı, ahlakı ve kültürü birbirinden kopmuş ve birbirine yabancılaşmış, yani "inanç-ahlak ve kültür uyumu" kaybolmuş bir toplum ortaya çıkar ki, böyle bir toplumun medenî dünyada yeteri kadar mutlu olması mümkün değildir. Böylece, dinin insanları dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak ahlaki bir yapıya kavuşturma ideali de gerçekleşmemiş olur.

Aslında, Mâturîdî'nin yaklaşımı esas alınarak, "İslam bilgi kuramı" bağlamında özetlemeye çalıştığımız "ahlaki bilgi" modelinin; dinin insanların mutluluğunu sağlayabilmek için telkin ettiği ahlaki idealin gerçekleştirilmesini sağlayabilecek nitelikte olduğunu söylemek sanırım yanlış olmayacaktır.

Ayrıca, bilinmesi gerekir ki, "İslam bilgi kuramı"nın asli amacı, nihai noktada, dinin amacına da uygun olarak, insanları mutlu edecek bir ahlaki yapının oluşturulmasına ışık tutarak her zaman yenilenmeye açık bir "ahlaki zihniyet"in meydana getirilmesini sağlamaktır.

Kaynakça

ÂMİDÎ, Seyfuddîn, *Ebkâru'l-Efkâr,* Ayasofya, Yazma No: 2165, c. 1.
BAĞDADÎ, Abdulkahir, *Kitâbu Usûli'd-Dîn,* İstanbul 1928.
BEYADÎ, Kemâlüddîn Ahmed, *İşârâtu'l-Merâm,* Kahire 1949.
IZUTSU, Toshihiko, *Ethico-Religious Concept in the Qur'an,* McGill University Press, 1966.
_____, *God and Man in the Qoran,* Tokyo 1964.
MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr, *Te'vilâtu'l-Ku'ân,* Topkapı Sarayı Müzesi Ktb. (=TSMK), Medine Bölümü, Yazma No: 180.
_____, *Kitâbu't-Tevhîd,* nşr.F. Huleyf, İstanbul 1979,
NESEFÎ, Ebû Mu'în, *Tabsırâtu'l-Edille,* Kayseri Raşit Ef. Ktb., Yazma No: 496.

ÖZCAN, Hanifi, *Matürîdî'de Dinî Çoğulculuk,* Marmara Üniv. İlahiyat Fak.Vakfı Yay., İstanbul 1995.
_____, *Matürîdî'de Bilgi Problemi,* Marmara Üniv. İlahiyat Fak.Vakfı Yay., İstanbul 1998.
ROSENTHAL, Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge In Medieval Islam,* Leiden 1970.
SEMERKANDÎ, Ebû Bekr M. b. Ahmed, *Şerh-i Semerkandî,* Topkapı Medine Bölümü, Yazma No: 179.

İSLAM'DA BİLGİ KAYNAĞI OLARAK AKIL

İnsan ve Akıl

İnsanın akıl sahibi bir canlı olduğu ve öteki canlı türlerinden akıl gücüyle ayrıldığı fikri, Aristoteles'ten beri çeşitli düşünürlerce vurgulanmış, bu tanımlama İslam düşünce tarihinde de kuvvetli yansımalara sahip olmuştur. Düşünme ve bilme yeteneğinin yanı sıra seçme ve eylem yeteneğine sahip bir varlık olması da insanın ayırıcı niteliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Biyolojik ve psikolojik varlığının bilme ve seçme gücüyle bütünlenmesi onu ahlaki ve entelektüel bir varlık kılmaktadır.

İnsan türünün yeryüzündeki serüveni boyunca ortaya koyduğu ürünlere baktığımızda, onun doğayı biçimlendirme ve yeniden üretme konusunda, içgüdüsel sınırlarının ötesine geçemeyen öteki canlı türlerinin aksine, çeşitli kültür ve medeniyetler ortaya koyduğu görülmektedir. Doğadaki öteki canlıları dikkatlice gözlemleyen ya da hiç değilse çeşitli bilgi kaynaklarından öğrenen biri, öteki canlıların gerçekten de hayret uyandırıcı yaşama süreçleri içinde olduklarını, türlerinin devamını sağlamak için hayranlık verici yetenekler sergilediklerini bilir. Ancak, bütün bu öğrendiklerimizden sonra gözlerimizi insan varlığının başardıklarına çevirdiğimizde aradaki farkı yeniden kavrarız. Çünkü öteki canlılardan hiçbiri doğayla ilişkilerini kendi türü için kodlanmış progra-

mın dışına çıkarak, bir kültür varlığı şeklinde yeniden üretememektedir. Buna karşılık insan türü aklıyla doğal işleyişin kendi yararına sunulduğunu fark etmiş, organik kapasitesi sınırlı bir canlı olarak başaramayacağı birçok şeyi aklını kullanıp bilgi ve çözüm üretmek suretiyle gerçekleştirmeyi bilmiştir. Sözlü ve yazılı kültür formları geliştirmiş, alet yapmış, teknoloji üretmiş, kavramlar, kurumlar ve teoriler ortaya koymuş, üstelik bütün bunları belirli bir inanç ve değer dünyası içinde gerçekleştirmiştir. Ancak, bu başarılar, insanın sadece aklını kullanan biyolojik ve psikolojik bir varlık olduğu anlamına gelmez. Tam aksine aklın insanı diğer canlılardan ayıran belirleyici işlevini daha iyi değerlendirebilmek için insan varlığını "biyopsişik bütünlüğü" içinde kavramak gerekir.[1]

İlkel av, tarım ve savaş aletlerinin icadından uzay gemilerinin ve mikroçiplerin dünyasına kadar olan süreci kültür, bilim ve teknoloji tarihinden yeterince öğrenebiliyoruz. Bütün bu başarılar insanın kendi ihtiyaç, ilgi ve merakları doğrultusunda doğadaki sürekliliği kavrayıp yeniden üretmesiyle mümkün olabilmiştir. Kısacası insanlığın günümüzde ulaştığı birikim, insan aklının gözlem ve deney eşliğinde doğaya sorduğu soruların, ucu hâlâ açık olan cevaplarından ibarettir.

İnsanda bütün bu yüksek düzeyli etkinlikleri mümkün kılan doğal yahut doğuştan gelen bir entelektüel eğilim vardır. Kendi varlığının bilincinde olan insan, etrafını çevreleyen varlık alanlarıyla akli ilişkisini derinleştirdikçe bizzat kendi varoluşunun ilkesi, anlamı, amacı ve değeri hakkında düşünme, tüm bir varlık kadrosu içindeki yeri ve konumunu araştırma ihtiyacı hissetmektedir. Çok ağır psikolojik engeller sebebiyle düşünme etkinliğinin önü kesilmemişse insanın aklını kullanarak varlığa ve varoluşuna anlam verme çabası içinde olması beklenir.

Gök cisimlerinin belirli bir yörüngeyi izleyerek uzayda yüzüyor olmasını, güneşin düzenli biçimde doğuş ve batışını, mevsimlerin düzenli biçimde art arda gelişini, yağmurların çorak toprağı yeşertmesini, uçan, yürüyen ve yüzen binlerce tür canlının şaşırtıcı yönlerini her gün kendi deneyim dünyası içinde gözlemleyen; kendi türünün farklı lisanlarda konuşabiliyor, yazılı iletişim gerçekleştirebiliyor, farklı kültürler ve toplumsal yapılar üretebiliyor olduğunu gören ve bütün olup bitenin kendi varlığıyla olan temel ilişkisini fark eden bir insanın, varlık ve oluşun sesine kulak vermesi aynı zamanda aklının sesine kulak vermesi anlamına gelecektir.

[1] Bkz. Takiyyettin Mengüşoğlu, *Felsefî Antropoloji*, İstanbul 1971, s. 287-288.

Kendi varoluşuyla bütünleşmiş kozmik bir algıya sahip olmak, böyle bir algının sonucunda ilgi, merak, hayret, hayranlık ve hatta haşyet deneyimini yaşamak akli melekeleri sağlıklı işleyen herkes için mümkündür. Bu imkânı insana sağlayan kendisinin akıl sahibi kılınması ve gözlemde bulunduğu âlemin akledilir nitelikte yaratılmış olmasıdır.

Akıl ile akledilir olan, bilinçli bir ilgi ve kavrama isteğiyle karşı karşıya geldiğinde akletme etkinliği, yani bilgi ortaya çıkar. Bu etkinlik yalnızca belli alanlarda uzmanlaşmış, birikim ve deneyim sahibi akıl sahipleri için değil, aklı sağlıklı biçimde işleyen, yani aklıselim sahibi sıradan insan için dahi anlamlı bir deneyim şeklinde tezahür edebilir. Dayandığı birikimin derecesi ne olursa olsun salt akli deneyimi açısından bakıldığında, insanın topyekûn varoluşun başlangıcı, kökeni, hangi düzeylerde gerçekleştiği veya âlemin varlığını mümkün kılan nihai ilke hakkında araştırma yapmayı anlamsız görmesi; kendisinin kozmostaki konumu, nereden gelip nereye gittiği, yeryüzünde bulunuş amacı ve nihayet varoluşunun anlamı hakkında soracağı soruları tümüyle saçma bulması kolayca beklenemez.

İnsan aklının doğayı bir yöntem bilinci içinde açıklamaya yönelen soylu etkinliğine bilim diyoruz. Doğa terimiyle ifade ettiğimiz şey ise eşyanın, nesnellik, düzen, süreklilik ve sebeplilik gösteren mahiyet ya da özünden ibarettir. Açıkçası eşyada böyle bir mahiyetin olduğu ilke olarak benimsenmeseydi, bilim yapılamazdı. Çünkü bilim etkinliğinde bulunan kişi, eşyanın bir gerçekliği olduğuna, bu gerçekliğin sürekli lik arz ettiğine, bu sürekliliğin bir düzen ve sebeplilik ağı içinde sağlandığına bilimsel bir ilke olarak inanmak durumundadır. Doğa yasası kavramı da akliliğini esasen bu ilkeden almaktadır. Ancak bu yasanın evrene kim veya ne tarafından konduğu, sebepliliğin zorunluluk mu imkân mı belirttiği veya mutlak bir varlık ilkesine dayanıp dayanmadığı, düzenli olduğu tasavvur edilen kozmik sistemin rastlantı veya kaosla ilişkisi gibi sorular, insan aklının felsefi ve teolojik düzeyde çözmesi gereken sorulardır. Nitekim insan aklının sorduğu sorular sadece modern anlamıyla bilimsel araştırmaların perspektif ve yöntemiyle sınırlı değildir.

Gerek doğa bilimleri gerekse beşerî bilimler belli bir varlık alanını belli bir açıdan ele alıp incelemekte, bunu yaparken bu alanla sınırlı olan kavramlar ortaya koymaktadır. Bir bilim insanı, kendi özel alanı içinde enerji, kütle, talep, fiyat, kentleşme, bilinçaltı gibi kavramlarla ilgilenirken bir filozof bilgi, değer, anlam, doğruluk, gaye, Tanrı, doğa ve

ruh gibi genel kavramlarla ilgilenir.[2] Bu da insan aklının felsefi düzeyde metafizik ve etik problemlere eğileceği anlamına gelir. Böyle bir durumda insan aklı, ya bu kavramları analiz ederek belli bir tanıma kavuşturmaya çalışacak ya da onların sentezinden belli bir dünya görüşü inşa edecektir. Söz konusu analiz ve sentez çabasında başvurulan kavramların teolojik bir mahiyeti veya teolojik karşılıkları da olabilir. Bu durum, herhangi bir yöntem sapması söz konusu değilse, felsefi etkinliği felsefe olmaktan çıkarmadığı gibi, bir teoloğu da filozofça yöntem izlemeye mecbur bırakabilir. Çünkü teolojik etkinlik için de insan aklının anlama, açıklama veya yorumlama çabasına kaçınılmaz biçimde ihtiyaç vardır. Burada teolojiden kasıt, felsefi metafiziğin bir kısmı olan teoloji değil, bir tümel din ilmi olarak görülen teolojidir. Teolojiyi mümkün ve gerekli kılan sebep ortada bir dine ait inanç sisteminin mevcut bulunuşudur. Din ilmi olarak teoloji, bir yandan o dinin temel metinlerinde ortaya konan beyanları referans alırken, diğer yandan bu beyanların sistemli ve akli bir açıklamasına yönelir. Hatalı olduğu düşünülen alternatif açıklamalar, özellikle de doğrudan doğruya dinin ilkelerine karşı olduğu bilinen inanç ve düşünce akımları karşısında teolojik disiplin, fikrî bir savunma sistemi olma işlevini de üstlenebilir. Onun felsefeye benzeyen yanı; varlık, bilgi ve değer gibi felsefenin uğraştığı konularda açıklamaya gitmesi ve insan aklını bilgi kaynaklarından biri olarak görmesidir. Felsefeden farkı da, bilgiyi doğrulamanın referansı olarak duyular ve akıl yanında belli bir dine ait beyanlara başvurmasıdır. Kısaca teoloji; ilahî kelam olduğuna inanılan beyanların akli bir muhtevaya, akledilir bir niteliğe sahip olduğu ilkesinden hareket eder ve onları akli yöntemlerle yeniden kavrayarak "akıl-vahiy" bütünlüğü içinde sistemleştirir. Aynı bakış açısıyla öteki din ilimleri de aklın işleyişine konu teşkil eder ve insan bilgisini aştığı düşünülen meseleler hariç olmak üzere aklın verilerinden yararlanır.

Kur'an ve Akıl

İnsanın akıl ve irade sahibi bir varlık olarak ele alınışı Kur'an-ı Kerim'de çok açık ve belirgin çizgilerle vurgulanır. Hikmetli kitap Kur'an'ın birçok yerinde insanın biyolojik, psikolojik, toplumsal ve kültürel yönlerine çok sayıda atıf yapılırken onun yeryüzündeki varoluşunun anlamı

[2] Bkz. J. H. Randall, J. Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1982, s. 2-3.

temel çerçeve olarak alınmaktadır. Kur'an-ı Kerim'e göre insanın yeryüzündeki konumunu anlamlı kılan, onun görev ve sorumluluğudur. İnsanın yeryüzündeki temel görevini ifade eden Kur'ani terim "halife", sorumluluğunu ifade eden terim ise "emanet"tir (Bakara, 2/30; Ahzâb, 33/72).

İnsan yeryüzü sürgününü halifelik görevini yerine getirmek suretiyle tamamlamakla mükelleftir. Halife olarak atanmakla insan, tüm "fesat" çıkarma ve yeryüzünü kana bulama yönündeki menfi potansiyele rağmen, doğasındaki "salah", yani esenliği temin etmekle sorumlu tutulmuştur. Bu, esas itibarıyla "ıslah", görevidir; doğru, iyi, yararlı ve güzelden yana ne varsa bütün istikametleri o yöne doğrultma diyebileceğimiz bu görevi yerine getirmekle insan, "muslih"lerden olacaktır. Bu görevin akılla ilgisi yine sorumluluk kavramında aranmalıdır. Muazzam tahammül güçlerine rağmen dağlar ve göklerin yüklenmekten kaçındıkları bu emaneti insan üzerine almıştır. Buna rağmen sorumluluğunun gereğini yerine getirmediği takdirde insan cahil ve zalimce bir derekeye düşebilmektedir. Ahlak düşüncesi tarihinin bize öğrettiği ilk şey, sorumluluğun belli bir bilme ve seçme gücünü gerektirmesidir. Çünkü bu iki güce sahip olmayan bir varlığın sorumlu tutulması elbette ilahî hikmet ve adalete aykırı olurdu. Nitekim İslam'da yükümlü olmanın şartlarından biri akıl sahibi olmaktır. Ancak, emanet teriminin gerektirdiği akıl kavramı, sadece ahlaktaki iyiyi kötüden ayıran temyiz gücü anlamında değildir. İnsana verilen bu güç herhâlde onun halifelik görevini hakkıyla yerine getirmesini, bozgunculuğa karşı ıslah çabası içinde olmasını, yeryüzünü bayındır kılarak bir arada ve insanca yaşamasını mümkün kılacak olan bilme ve anlama gücüne de atıfta bulunur.

Akıl, aslen Arapça bir kelime olup bağlamak, alıkoymak ve korumak anlamlarında *'a-k-l* fiilinin mastarıdır. İsim olarak bağ ve korunak anlamlarına gelen akıl kelimesinin İslam düşünce geleneğinde zihinsel algılama ve kavrama işlevini belirgin biçimde ifade eden bir terime dönüşmesinde İslam vahyinin büyük rolü olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de kırk dokuz ayette geçen "akletmek" fiili, kelimenin tam anlamıyla insana özgü entelektüel, yani akli etkinliğin neredeyse tamamını ifade etmektedir. Fiilin bu ayetlerde kullanıldığı bağlamları incelediğimizde genel olarak insan zihninin düşünme, kavrama ve anlama etkinliklerini ifade ettiği görülmektedir. Ancak, felsefede teorik ve pratik bir güç olarak tanımlanan akıl terimi, Kur'an-ı Kerim'de isim olarak geçmemektedir. Fakat bu durum, akletme fiilini gerçekleştiren gücün ne olduğuna Kur'an'da işaret edilmediği anlamına gelmemektedir.

Akletmek insanın hem cismani hem de manevi varlığının merkezinde bulunan "kalb"in işlevidir (Hac, 22/46; A'râf, 7/179; Tevbe, 9/87; Muhammed, 47/24). Bu merkezî konum sözlük anlamı çekirdek olan ve Kur'an'da akıl anlamında kullanılan "lübb" (ç. *elbâb*) teriminden de çıkarılabilir. Klasik Arapça sözlükleri de kalp ve aklın Arapçada eş anlamlı olduğunu bu sebeple vurgulamaktadır.[3] Ayetlerde göz, kulak ve kalbin birlikte zikredilmesi duyusal ve akli etkinliğin bütünlüğüne işaret etmektedir. Bir nesne ya da hadiseyi duyu algısı düzeyinde gözlemleyip akli düzeyde kavramayan bir öznenin, Kur'an'ın da belirttiği gibi kör olduğu söylenmelidir (Hac, 22/46). Aynı şekilde akli bilgiye yönelen öznenin de gerek iç gerekse dış dünyasında nelerin olup bittiğine dair gözlemlerde bulunması şarttır.

Kur'an'da akletme etkinliğinin hakiki işlevine uygun biçimde gerçekleşmesi kalbin sağlıklı oluşuna bağlıdır. Sağlıklı olduğu söylenemeyecek derecede manevi bir hastalığa yakalanmış bir kalpten, akletme etkinliğini gerçekleştirmesi beklenemez. Hele hele hastalık ölümcül seviyelere ulaşmış, kilitlenmek ya da taşlaşmak suretiyle işlevini yitirmiş, böylece akletme etkinliğinde bulunması artık imkânsız hâle gelmiş ise bu kalbin Allah tarafından "mühürlenmesi" ilahî sünnet gereği kaçınılmaz hâle gelir (Bakara, 2/7, 10). Şu hâlde kalbin mühürlenmesi, akletme ve dolayısıyla iman etmeyi peşinen imkânsız kılan zorlayıcı bir sebep değil, insanın aklı kullanmamak konusundaki bilinçli ısrarının bir sonucudur. Esasen akletmek ile iman etmek kalbin birbirini besleyen iki eylemidir. Akletme kalbi iman etmeye götürüyorken iman etmek akletmeye sevk etmektedir.

İman etmeyi akletmenin mümkün bir sonucu olarak görmek felsefe ve bilimde etkileyici başarılara imza atmış dehâ çapındaki bazı ünlü düşünürlerin niçin iman etmediği ve tanrıtanımazlığı seçtiği sorusunu tehditkâr biçimde karşımıza çıkarabilir. Böyle bir istifham vesilesiyle akletmenin Kur'ani bağlamına bir kez daha dikkat çekmek uygun olacaktır. Bunun için sözlük anlamlarından birini göz önüne alarak, aklın bir şeyi bir şeye "bağlamak" anlamına geldiğini hatırlayarak işe başlamalı ve Kur'an'da belirtilen akletmekle neyi neye bağlamamız gerektiği hususunu belirgin kılmalıyız.

İnsan zihninin normal düşünme süreçleri içinde birbirine bağladığı şeyler lisan düzeyinde sözcükler ve cümleler, mantık düzeyinde te-

[3] Krş. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "k-l-b" ve "'akl" maddeleri, Beyrut t.y., I. 687; XI. 458-459.

rimler, önermeler ve yargılardır. Akli bağlantıların yine akılla temellendirilmesi durumunda ortaya bir açıklama çıkar ve böylece bir nesne ya da hadisenin sebebi ortaya konmuş olur. Sonuçları sebeplere, sebepleri sonuçlara "bağlamak" anlamında yorumlanabilecek akletmenin bu biçimi yatay, yani fiziki sebepler düzeyinde gerçekleşmekte ve sonuçta akli bir teoriye ulaşılmaktadır. Bu teori, gözlem-deney verileriyle sınanarak bilinçli, derin ve eleştirel bir yöntemle ortaya konduğunda bilimsel adını almaya da hak kazanır ve akletme etkinliğinin bu yorumundan hareketle bilimsel yönteme de rahatlıkla atıf yapılabilir. Fakat öyle anlaşılıyor ki Kur'an'da sözü edilen akletme etkinliği bir başka yöne daha sahip görünmektedir. Akletmenin bu yönünü fark edebilmek için yatay sebeplilik düzeyinde ulaşılan gündelik, bilimsel veya teknik bilginin bir başka düzeye, dikey sebeplilik düzeyine "bağlanması" gerekmektedir. Sözünü ettiğimiz dikey sebeplilik düzeyi metafizik sebebi ifade etmekte olup, son tahlilde akletmenin Kur'ani anlamı yatay boyuttaki sebepler bilgisini, dikey boyuttaki sebepler bilgisine, onu da Sebepler Sebebi'ne "bağlamak"la yetkinliğine ulaşmaktadır. Bu tespit, kısaca aklın insanı Allah'a bağladığı şeklinde de ifade edilmiştir.[4] Sadece akletme teriminin kullanıldığı ayetler değil, akletme etkinliğinin çeşitli yönlerini ifade eden tefekkür, tezekkür gibi terimlerin geçtiği ayetler de incelendiğinde, muhatabın bu bağlantıyı kurması gerektiği hususu açık biçimde kavranabilmektedir. Dolayısıyla mesela astrofizik alanıyla ilgili olarak dünya çapında teorik başarılara imza atmış bir dehânın çok çeşitli duygu ve tutkuların yönlendirmesiyle yatay sebeplere dair derin bilgisini dikey sebeplilik boyutunda yeniden üretmesi mümkün olmayabilir. Fakat bunun tersi çok daha muhtemeldir. Fiziki sebeplilik düzeyinde derin uzmanlık sahibi bir başka bilim insanı, bilimsel birikim ve akli deneyiminin kendisini fizik ötesi bir sebeplilik düzeyine doğru kaçınılmaz biçimde yönlendirdiğini pekâlâ düşünebilir.

İnsan aklının yatay olanı dikey olana "bağlama" işlevini mümkün kılan esasen gözlemlenebilir âlemin kendisidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de sık sık akleden insanlar için bu türden "ayetler"in varlığından söz edilmektedir. Kısaca "gösterge" olarak çevirebileceğimiz ayet terimi, elbette sadece Kur'an-ı Kerim'in birim önermeleri anlamına gelmemektedir. Çünkü terimin kâinatta olup biten hadiseler için kullanıldığını yine Kur'an'dan öğreniyoruz. Mevsimlerin art arda gelişinde, geceyle gündü-

[4] Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999, s. 24-25.

zün dönüşümünde, gemilerin yüzüşünde, yağmurun toprağı yeşertmesinde, rüzgârların esişinde, yıldızların hareketinde... akleden bir topluluk için ayetler olduğu zikredilmekte ve böylece terim "kozmik gösterge" anlamı kazanmaktadır. Yani evrende yaratılmış olan nesne ve hadiselerin her biri kendi varlık düzeyinin ötesindeki bir hakikati göstermek bakımından anlamlıdır ve evren bu açıdan okunup anlaşılması gereken bir kitap gibidir. Aslında gösterdikleri hakikat açısından Kur'an ayetleriyle kozmik ayetler arasında bir fark yoktur. Kâinat ya da Kur'an olsun, her iki kitap da evrendeki varlık ve oluş düzeninin ilahî bir ilim, hikmet, irade ve kudretin göstergesi olduğu hakikatini sergilemekte müşterektir. Ancak kâinatın kendiliğinden verdiği mesaja ilave olarak Kur'an, gerek aklının çağrılarını ciddiye alan, gerekse çeşitli sebeplerle kalbinin sesine kulak vermekte zorlanan insanlar için bir hatırlatıcı olarak gönderilmiştir.

Kur'ani perspektiften bakıldığında aklı kullanmanın yöneldiği başka alanların da söz konusu olduğu görülmektedir. Bunların en göze çarpanlarından biri insanın ahlaki ve manevi dünyasında akla uygun bir tutarlılık ve kontrolün sağlanmasıdır. Mesela Kur'an'da çoktanrıcılık itikadına Allah'ın varlığına referansla geçerlilik kazandırmaya çalışmanın Allah'a iftiradan başka bir şey olmayıp, buna yeltenenlerin çoğunluk itibarıyla aklını kullanmayanlar olduğu belirtilmekte (Mâ'ide, 5/103), bunun gibi ahiret hayatının sonsuzluğu karşısında dünya hayatının geçiciliğini esas kabul eden insanın tercihi akla uygun bulunmamaktadır (En'âm, 6/32; Kasas, 28/60). Aynı şekilde Kur'an iyiliği başkasına emredip de kendisini unutanları uyarmakta ve bu ahlaki tutarsızlığı akla aykırı görmektedir (Bakara, 2/44).

Kur'an'a göre akletmenin imana çağıran sesini işitmek istemeyenler aslında psişik bir faktörle engellenmektedir. Bu faktör kontrol edilmeyen tutkular (*hevâ*) olup sonuçları itibarıyla ahlaki bir düşkünlük durumunu ifade eder. Akletmenin gereklerine riayet edip hakikatlere tâbi olmayı istememek kontrol dışı tutkuların insan psikolojisine kendisini mutlak otorite olarak kabul ettirmesiyle ilgili bir zaaf hâlidir. Kur'an-ı Kerim böylelerini "tutkularını ilah edinen" kimseler olarak görmekte, hakikat kendilerine ulaştığı hâlde "bile bile" tutkularının kölesi olmuş insanları gözleri perdeli, kulak ve kalpleri mühürlü kimseler olarak nitelemektedir (Furkân, 25/43; Câsiye, 45/23). Tutkuları kontrol etmek veya kontrolden çıkmalarını engellemek akıl kelimesinin kök anlamında mevcut olduğu gibi, Kur'an'da aklın eş anlamlısı olarak kullanılan ve alıkoymak fiiliyle ilişkili olan "nühâ" (yasaklamak) ve "hıcr" (engel ol-

mak) terimlerinin (Tâhâ, 20/54, 128; Fecr, 89/5) kök anlamında da bulunmaktadır. Dolayısıyla tutkuların kulu ve kölesi olmak, Kur'an'a göre akıl dışı bir davranış biçimidir. Akletmenin bir başka verimi de hakikati tespit yolunda eleştirel bir tutum takınmayı getirmesidir.

Kur'an'da inanç sistemlerinin doğruluğuna "atalar"ının dinî geleneğini referans gösterenlere şu cevap verilmektedir:

> Ya ataları hiçbir şeyi akletmeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyse?! (Bakara, 2/170).

Burada açık biçimde akli bir sorgulamadan geçirildikten sonra yanlışlığı kolayca anlaşılabilecek gelenekler karşısında eleştirel bir tutum takınılması gerektiği vurgulanmakta ve körü körüne taklitle akletmeye dayalı bilinçli kabuller arasındaki fark, kuvvetli biçimde vurgulanmaktadır. Akletmek yalnızca kozmik ayetleri anlamlandırmada değil, doğrudan doğruya Kur'an ayetlerini doğru biçimde yorumlamada da gerekli olan bir etkinliktir. Kur'an-ı Kerim'de dinî görevlere ilişkin hükümler açıklandıktan sonra mükellef bunların hikmetleri üzerinde düşünmeye, akletmeye çağrılmaktadır (Bakara, 2/241-242; En'âm, 6/151; Nûr 24/61). Çünkü dinî emir ve yasaklar içi boş normlar olmayıp, tıpkı topyekûn Kur'an'ın "hakîm" bir kitap oluşu gibi, üzerinde akletmeyi gerektiren hikmetli bir muhtevaya sahiptir.

Kur'an'da entelektüel etkinlik için *'akl* (akletmek) dışında *'ilm* (bilmek), *nazar* (akli bakış), *şu'ûr* (bilinçli algı), *fıkh* (anlamak), *tefekkür* (düşünmek), *tezekkür* (düşünerek anmak), *i'tibâr* (ibret ve ders almak), *tedebbür* (düşünüp önlem almak) gibi terimler de kullanılmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bütün bunlar, akletmekten bağımsız olmayan, hatta akletmek fiiliyle bütünlük kazanan zihnî süreçlerdir. İçinde bilgi ve bilmek (*el-'ilm*) kelimelerinin "olağanüstü sıklıkta" geçtiği Kur'an'ın,[5] bilgiye ulaştıran tüm bir entelektüel etkinliği güçlü biçimde vurgulamasında şaşılacak bir şey yoktur. Bu özelliğiyle Kur'an, muhatabını akli etkinliğe durmaksızın teşvik etmekte, akli etkinliğin yöneleceği bilgi alanlarını birbiriyle ilişkisi içinde resmetmekte, sağlıklı düşünmenin yöntemi ve sağlam bilginin mahiyeti hakkında yol gösterici aklediş örnekleri ortaya koymaktadır. Aynı açıdan bakıldığında Kur'an vahyi, birer beşerî etkinlik olarak bilim ve felsefenin insan aklı ile âlemin akledilirliği arasındaki iliş-

[5] Bkz. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, İstanbul 2004, s. 37-38.

kiyi sağlıklı bir şekilde kurma çabasına temel ilkeler ve yöntemler koyarak yol gösteren bir aydınlanma vesilesidir. Ancak, bu vesileden gereği gibi yararlanmak, yine Kur'an üzerinde sağlıklı işleyen bir akılla düşünmek, onun ayetlerini vahyin bütünlüğüne ve ruhuna uygun biçimde anlamak ve bilgelik düzeyinde hayata geçirmekle mümkündür.

Müslüman ve Akıl

Akla gereği gibi işlerlik kazandırmak Müslümanın başlıca yükümlülüklerinden birisidir. Bu yükümlülük onun hem insan türüne hem de İslam dinine mensup bulunması dolayısıyladır. Esasen bu iki mensubiyeti birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. İslam dininin insan fıtratı yahut doğasına uygun bir din olması ve tüm insanlığa gönderilmiş bulunması ona evrensellik hüviyeti kazandırmış ve mensubunun da bu hüviyete uygun düşen bir perspektife sahip olmasını gerektirmiştir. Ancak, özgün olmadan evrensel olunamayacağı için de Müslümanın akli bakış açısı Kur'an'ın kılavuzluğunda yönünü bulacaktır. Evrensellik ve özgünlük şartını yerine getiren bir bakış açısına sahip olarak Müslüman, Kur'an'da da vurgulanan bilgi alanlarına paralel olarak kâinatın genel işleyişini, insan ve toplumun doğasını, beşerin tarihteki ve hâlihazırdaki genel durumunu ve nihayet insanlığın ortak birikimini göz önüne alarak aklını işletmek, böylece dindaş ve hemcinslerinin sorunlarına çare bulmak, çare olmak görevindedir. Bunun için tıpkı pergelin hareketinde olduğu gibi bir ayağıyla yeryüzünü tararken, sabit ayağını Kur'ani ilkeler noktasında konuşlandıracaktır. Ancak bunu gerçekleştirmek, Kur'an'ı doğru anlamak, doğru yorumlamak ve gereğince amel etmekle mümkündür. Böyle bir imkânın yerine getirilmesinde aklın oynayacağı rol ise apaçıktır. Bunu tespit edebilmek için, dinin doğru anlaşılmaması ve gereği gibi hayata geçirilmemesi durumunda ortaya çıkabilecek problemlerin bizatihi İslam'ın öz ve maksadına aykırı olacağını görmek herhâlde yeterlidir.

Müslüman ve akıl terimlerini yan yana getirmek, günümüzde itibari olarak İslam düşüncesi terimiyle ifade edilen bir entelektüel birikim ve deneyimden söz etmek demektir. Bu birikim ve deneyim, temelleri itibarıyla ilahî vahiyden akılla çıkarılmış ilkelere sahiptir ve farklı düşünce yönelişlerine rağmen onu İslam düşüncesi olarak adlandırmamızı mümkün kılan, söz konusu ilkelerdir. Ancak şu unutulmamalıdır ki akli

çaba ufuklarını genişlettikçe dinden çıkarılan akli ilkelerin de derinleşip yeni muhtevalar kazanması ve böylece dinin özü itibarıyla daha geniş perspektiften bakılarak anlaşılması mümkündür. Söz konusu birikim ve deneyim aynı zamanda İslam düşüncesinin bir tarihsel gelenek olarak zuhur ettiği ve günümüze kadar ulaştığı anlamına da gelmektedir. Gelenek kendi sabit ilkelerinin ışığında yol alsa da mekân bakımından farklı kültürel coğrafyaları, zaman bakımından da farklı çağları kat ederek tarihsel yürüyüşünü gerçekleştirir. Söz konusu farklılıkları doğuran zaman ve mekân şartları akli birikim ve deneyimi tarihin sınavından geçirir ve neyin sürdürülmesi neyin değiştirilmesi gerektiğini açığa çıkarır. Dolayısıyla entelektüel bir gelenek, hem yineleme hem de yenileme kabiliyetiyle güçlü bir gelenek olma vasfını kazanır ve kökleriyle istikbali arasında ilişki kuran vasfını çağdaş olmanın imkânlarıyla bütünleyerek insanlığa hitap etmek ister.

Bu açıdan Müslüman aklının uğraşı alanlarını ilahî vahyin öğretisi, tarihsel deneyim ve çağ bilgisi olarak tespit edebiliriz. İlahî vahyin zaman ve mekânı aşan hakikat ilkeleri, içinde yaşanan çağın ihtiyaçlarına da kayıtsız kalamayacağından Müslüman aklı Kur'an'ı anlamak, yorumlamak ve hayata geçirmek için büyük bir çaba içinde olmak durumundadır. Bu çerçevede anlama çabası Kur'an'ın aşkın ilkelerini, yorumlama çabası ise bu ilkelerin çağdaş durum için ifade ettiği anlamı açığa çıkarmaya yöneliktir. Kur'an hakikatlerinin değişmez olması ve fakat yorumlarının her çağda yenilenmesi bu anlama gelmektedir. Kur'an'ın hakikatlerinin tıpkı doğanın düzeni ve insan doğasının değişmezliği gibi değişmediğini kabul etmek geçmişteki yorumların insan aklı tarafından belli bir çağın entelektüel birikim ve deneyiminden hareketle yapıldığını unutmak anlamına gelmez. Ancak tarihsel bir olgu olarak entelektüel geleneğin yapıcı eleştirisinde, İslam birikiminin tarihî tecrübesini ve ulaşılan yorum düzeyini göz önünde bulundurmak gerekir.

Bu eleştirel tutum Müslüman aklının, geleneği tarihsel bir deneyim olarak ele alışı meselesiyle yakından ilgilidir. Her şeyden önce bu geleneğin, ilkelerine sadakati, onları geliştirip derinleştirme gayreti ve değişme kabiliyetiyle İslam medeniyeti dediğimiz ilimler, sanatlar ve kurumlar bütününü ortaya çıkardığı bilinmektedir. Böyle bir muazzam birikim ve deneyimin farkında olanlar, sadece İslam medeniyetinin çocukları değildir; bu muhteşem olgunun genel olarak insanlık ailesi için hangi kazanımları ifade ettiğini Müslüman olmayan tanınmış araştırmacılar da teslim etmektedir. Teolojide Gazâlî ve Fahreddîn er-Râzî, felse-

fede Fârâbî ve İbn Sînâ, bilimde İbnü'l-Heysem ve Bîrûnî... vd. gibi dev isimler, yalnızca Müslüman aklının şimdiki vârisleri için değil, günümüz dünya tarihçisi için de anlam ifade ediyorsa akli verimliliği evrensel çapta sağlamaya el veren bir tarihsel deneyimden söz ediyoruz demektir. Şu hâlde Müslüman aklı bu tarihsel deneyimin göz alıcı dönemlerinde, özellikle X. yüzyılın ortalarıyla XI. yüzyılın ilk yarısında düşünce ve bilim tarihi bakamından yeni bir zirveyi temsil eden Müslüman "altın çağ"ını[6] yeniden okumak durumundadır. Bunun yanı sıra söz konusu tarihsel deneyimin sonraki dönemleri, süregiden birtakım başarılar kadar, sonuçları bakımından modern Müslümanın şimdiki durumunu özellikle ilgilendiren birtakım nispi başarısızlıkları da işaret ediyorsa bunların sebeplerini anlamak yine Müslüman aklının ödevidir. Çünkü söz konusu olan tarihsel bir "deneyim"dir ve Müslüman aklı, Kur'an'da *i'tibâr* (ibret alma) denilen etkinlikle bu yaşanan deneyimden kendisi için gerekli olan dersi çıkarmak mecburiyetindedir. Ancak, gerektiği durumda eleştirel bir tutum takınmanın, söz konusu deneyimi toptan inkâr ve tahrip etme anlamına gelmediğini fark etmek de önemlidir. Müslüman aklının eleştirel tutumu, inkâr ve tahribe değil, "ıslah" ahlakıyla paralel olarak "yeniden teşekkül" çabasına yöneliktir. Yeniden teşekkül çabası ancak ve ancak "yeniden" sözcüğünün içerdiği yineleme ve yenileme anlamlarından herhangi birisi göz ardı edilmeden yürütüldüğünde çağdaş insana hitap etme kabiliyetinde olabilir. Dolayısıyla Müslüman aklının yoğunlaşacağı alanlardan üçüncüsü de çağı bilmek, anlamak ve yorumlamaktır. Her şeyden önce Müslümanın nasıl bir çağda yaşadığını, içinde yaşadığı bu tarihsel dönemin temel karakteristiklerini, bu özeliklerin kendinden öncesine ait neyi değiştirdiğini ve bu çağda insanlığın nereye doğru gitmekte olduğunu bilmesi gerekmektedir. Çağ bilgisi olmadan, hangi çağın insanı olduğu bilinmeden ve çağa ait anlamlı yorumlara gitmeyi başarmadan çağdaş olunamaz. Çağdaşlık bir yönüyle insanlık birikim ve deneyiminin ulaştığı son merhale ve aldığı son şekil hakkında belli bir bilince sahip olmak, diğer yönüyle ulaşacağı ileri merhale ve alacağı yeni şekil hakkında da öngörü sahibi olmak demektir. Çağdaşlığın bu ikinci yönü, Müslüman aklına içinde yaşadığı çağın kabulleri karşısında yapıcı bir eleştirel tutum içinde olma ödevi yüklemektedir. Nitekim içinde yaşadığımız çağa temel karakteristiğini veren zihniyet dünyası, özellikle insan ruhunda doğurduğu boşluklarıyla bizzat bu dünyaya beşiklik etmiş modern Batı medeniyetinin çocuk-

[6] Bkz. George Sarton, *Introduction to the History of Science*, New York 1975, I. 738.

ları tarafından eleştirilere konu edilebilmektedir. Müslüman aklı ise kendi çağdaş ve özgün entelektüel geleneğini yeniden üretirken modernitenin akli verimlerine sırtını dönmek şöyle dursun bilimde, teknolojide, felsefede, sanatta ve teolojide bu verimlere katkıda bulunmak, böylelikle çağdaş birikimi daha aydınlık ufuklara taşımak ödevindedir. Fakat bir yandan "Andolsun çağa" yeminiyle başlayan ilahî beyanın (Asr, 103/1-3) gereği olarak belli bir zaman bilinci geliştirirken diğer yandan modern insanın "ziyanda" olduğu manevi problemler karşısında "ıslah" edici bir eleştirel tutum içinde olma ödevini yerine getirmelidir.

Kaynakça

ALPER, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
ALTINTAŞ, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003.
BOLAY, Süleyman H., Yusuf Ş. Yavuz, Süleyman Uludağ, "Akıl" mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II. 238-247.
CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
COTTINGHAM, John, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkân, Sarmal Yay., İstanbul 1995.
GÜNEŞ, Abdülbaki, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, Ahenk Yay., Van 2003.
ÇELEBİ, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.
İBN MANZÛR, *Lisânü'l-'Arab,* Beyrut t.y.
KUTLUER, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yay., İstanbul 2001.
MCCRONE, John, *Akıldışılık Miti*, çev. Şen Süer Kaya, Milliyet Kitapları, İstanbul 1997.
MENGÜŞOĞLU, Takiyyettin, *Felsefî Antropoloji,* İstanbul 1971.
ÖZEMRE, Ahmet Yüksel, *İslam'da Aklın Önemi ve Sınırı*, Kırkambar Yay., İstanbul 1998.
RANDALL, J. H. - J. Buchler, *Felsefeye Giriş,* çev. Ahmet Arslan, İzmir 1982.
ROSENTHAL, Franz, *Bilginin Zaferi*, çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, İstanbul 2004.
SARTON, George, *Introduction to the History of Science,* New York 1975.
NASR, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal,* çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999.

KUR'AN: VAHYİN ÖZÜ

1. Giriş

Cenabı Hakk tarih boyunca insanlara hep kendi hâlleri ve konumları yanında vazifelerini de hatırlatan peygamberler göndermiş ve onlar yoluyla insanlara, onları insanlıktan Müslümanlığa taşıyan dini öğretmiştir. Bu sebeple din, insanları kendi iradeleriyle bizzat hayırlara sevk eden ilahî bir kanun olarak, ilahî hidayetin insanlara yönelik nihai şeklini ifade etmektedir. Bu nihai şekil, onun "nâtık (konuşan) canlı" olması yanında irade sahibi bir varlık olması yönüyle, kendi iradesiyle ittibasına (uyumuna) bağlı olarak tahakkuk eden bir hitaptır ki, bu hitap Kur'an-ı Kerim'dir.

Kur'an-ı Kerim, diğer özellikleri yanında konuşabilir ve kendisine söyleneni anlayabilir, etrafında bulunan eşyanın düzenini kavrayabilir ve bunu yeniden değiştirip düzenleyebilir, unutkan ama hatırlayabilir, aynı zamanda bir şeyler talep edebilir ve kendisinden bir şeyler talep edilebilir bir varlık olan insanın bu özellikleriyle irtibatlı olarak anlamını izhar eden bir hitaptır.

Bu nokta onun, bu taleplere evet veya hayır deme imkânını da içerdiği için, insanın sahip olduğu imkânlar içerisinde, kendisiyle birlikte, diğer varlıklarda bulunmayan başka bir sıfatı da içermektedir: Bu sı-

fat, "sorumluluk"tur. İnsan, yaptığından, kendisine yönelik taleplere verdiği evet ve hayır cevaplarından sorumludur. İnsanın kendisine yönelik taleplere evet veya hayır deme imkânına, irade diyoruz. İnsanın bilmesi, düşünebilmesi ve yapabilmesi; başka bir ifadeyle insanın akıl ve ele sahip olması/veya insana akıl ve elin verilmesi, kendisiyle birlikte imkânlar ve imkânlarla birlikte sorumluluklar ortaya çıkarmaktadır. Kur'an-ı Kerim, insanın aklını, kudretini ve elini, aklını ilahî hidayet doğrultusunda kullanmasını ve aynı zamanda bir parçası olarak bulunduğu mahlukatın düzeni üzerinde, bu yönde tasarruflarda bulunmasını mümkün kılan sonuncu ve nihai hidayettir.

2. Kur'an-ı Kerim'in Mahiyeti İle İlgili Bazı Meseleler

Kur'an-ı Kerim, Allah kelamıdır. Kelam, "anlamlı söz"ü ifade ettiği için, bir muhataba yönelik olmayı (*hitâb*) içermektedir. Kelam, bir dil vasıtasıyla muhataba bir şey bildirmekle doğrudan alakalıdır. Bu nedenle kendi varlığını ve anlamını, bu üçlü ilişki içerisinde kazanır. Bu anlamda kelam, mütekellim ve muhatapla bunlar arasındaki bir vasıtayı içermektedir. Ancak bu vasıta, mütekellimin konuşmasını ve muhatabın da duymasını önceleyiği için, aynı zamanda kelamın vasatı olmaktadır. Bu sayede kelam, mütekellim ve muhataptan bağımsız bir varlık olarak algılanabilmektedir. Kur'an-ı Kerim söz konusu olduğunda onu sadece mütekellimin kastı veya sadece muhatabın ondan anladığıyla sınırlamak isteyen tavırların eksikliği burada ortaya çıkmaktadır.

Burada belki çok fazla teferruatlı olmasa da belirli bir ölçüde Cenabı Hakk'ın kelam sıfatı ve mütekellim ismi üzerinde de durmak gerekecektir. Bu hususta üzerinde durulması gereken ilk soru, Cenabı Hakk'ın konuşmasının mümkün olup olmadığıdır. Bu soru aynı zamanda diğer isimler ve sıfatlar için de geçerli gibi gözükmektedir.

Bundan sonrası Cenabı Hakk'ın konuşmasının, en azından belli bir yere kadar, bizim tarafımızdan nasıl tasvir edileceği, bunun konuşma kavramı ile ve bunun gerektirdiği, mütekellim-vasıta/vasat-muhatap ilişkisi içinde nerede durduğuyla alakalıdır. Burada da çok açık bir şekilde şunu söyleyebiliriz: Hitapta amaç, muhataba bir "şeyi" iletmektir. Bu şeyin iletilmesi, mütekellim veya ileten Cenabı Hakk olunca, muhtelif şekillerde mümkündür ve en azından bizim tasavvurlarımız içerisinde bile Cenabı Hakk'ın muhatabın şuuruna müdahale ederek veya

onun şuurunda o "şeyi" halk ederek, ona o şeyi "iletmesi"ni düşünebiliriz. Her hâlükârda Cenabı Hakk'ın iletmesi muhtelif şekillerde olsa da bunlar arasından özellikle konuşmayı seçmesi ve mesela Hz. Âdem'e "bütün isimleri öğretmesi", Hz. Musa'ya "konuşması", daha başka bir ifadeyle insanlar arasından seçtiği bazılarını "peygamber" kılması ve onlara "konuşması", onun konuşmayı tercihinde sadece bir şeyin herhangi bir şekilde iletilmesini değil, "kelam yoluyla" iletilmesini tercih ettiğini göstermektedir. Bu nokta bizi "kelam" ve "konuşma"nın ne olduğunu, kelam ve konuşmanın gerçekleşmesinin çerçevesini, –biz buna kabaca "usûl ve kavaid" de diyebiliriz–, biraz daha yakından incelemeye sevk etmektedir.

Konuşmayla ilgili olarak söylenmesi gereken ilk şey, onun iki taraf arasında geçtiği, yani bir kelamın veya konuşmanın gerçekleşmesi için iki tarafın, bir mütekellim ve bir muhatabın bulunması gerektiği ve yine konuşmanın olabilmesi için, bunlar arasında bir "hitap" ve "muhatab"ın bulunması gerektiğidir. –Buradaki gereklilik tamamen "konuşma" tabirinin (kelam) "grameri"yle alakalıdır.– Burada hemen şunu ifade etmek gerekir ki Cenabı Hakk'ın insanlar söz konusu olduğunda, onlara bir "şeyi" iletmek için, –başka yolların yanında– "hitabı" ve "kelamı", yani "sözü" seçmiş olması, insanın "eşref-i mahlûkât", yani şereflendirilmesi, onun "muhatap" kılınması anlamına gelmektedir.

Konuşmayla ilgili olarak söylenmesi gereken ikinci şey, bunun konuşmayı önceleyen, mütekellim ve muhatap tarafından bilinen bir "vasıta" ve "vasat" içinde gerçekleşmesidir. Bu vasıta ve vasat, sadece mütekellim ve muhatap arasında, konuşmayı önceleyen ve dolayısıyla mümkün kılan bir "vasat" ve "vasıta" olmamakta, bu hitapla muhatap olan herkes için muhatap olmayı önceleyen bir vasat teşkil etmektedir. Bu her ne kadar Cenabı Hakk'ın her defasında, muhatabın zihninde "anlamları" yaratmasını engellememekteyse de, burada anlamların yaratılması, yani bir şeyin şüphesiz bir şekilde "anlatılması", anlatılanın anlaşılmasını sağlamakla birlikte, anlatılanın "mucebince" amel edilmesini sağlamamaktadır. Bu sağlamayış, mütekellimin zaafı değil, sadece muhataba verilen değerle alakalıdır ve bu nokta da yine "eşref-i mahlûkât"ı işaret etmektedir.

İnsan eşref-i mahlûkât olduğu ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak bulunduğu için, muhatap kılındığı gibi, muhatap olması onun hitabı, anlasa bile, hitabın mucebince amel etmesini sağlamamakta; bunun

tahakkuku için muhatabın "iradî" iştiraki, "ittibaı", yani bilerek ve isteyerek tâbi olması gerekmektedir. İnsanın sahip olduğu hitaba mazhar olma, onu eşref-i mahlukat kılarken, aynı zamanda onun bu dünyadaki hayatını anlamlı kılan bir esas hâline gelmekte; insanların hatta bütün insanlığın hayatı ve tarihi, hitaptan sonra gerçek anlamını kazanmaktadır. Bu sonuncu nokta, konuşmayla ilgili olan üçüncü cihettir: Konuşma, muhataba, "evet" veya "hayır" deme imkânını vermektedir ve bu imkân ona verilmiş olan irade ile doğrudan alakalıdır ve verilen her bir cevap, her bir "evet" veya "hayır", cevabı verenin bütün bir hayatını veya hayatının bir cihetini değiştirmektedir. Bu durum aynı şekilde bütün bir insanlık için geçerlidir: Tarihte hiçbir şey, insanlığın ilahî hitaba mazhar olmasından sonra eskisi gibi olmamıştır.

Kur'an-ı Kerim dediğimizde bugün sadece mushaflarda yazılı harflerden oluşan bir metin değil, hafızların ezberindeki ses ve harfler, karilerin (Kur'an okuyucularının) dilindeki ses, müminlerin gönlündeki his, amil ve abidlerin amel ve ibadetlerindeki hakikat, dinleyenlerin kulaklarında varlığını sürdüren bir hitabı kastediyoruz. Kur'an-ı Kerim bunların hepsini ifade etmekle birlikte, sadece bunlardan da ibaret değildir: Kur'an-ı Kerim aynı zamanda, Cenabı Hakk'ın Peygamber Efendimize bildirdiği ve bize, yukarıda zikredilen yollarla ulaşan bir mânâdır. Bu mânâ, Cenabı Hakk tarafından Peygamber Efendimize bir lafız içinde ve lafzen bildirildiği için, lafzı dikkate almadan bu mânâya ulaşma imkânı olmadığı gibi, onun fiili ve lafzi beyanı olmadan da lafzın delaletlerini tespit emek mümkün değildir. Bugün biz Kur'an dediğimiz zaman, bununla asırlar öncesinden bir şekilde tarihin karanlıklarına düşmüş; daha sonra 10-15 asır sonra bulunmuş, meçhul bir "kitap"tan bahsetmiyoruz. Nazil olduğu andan itibaren tevatüren kesintisiz bir şekilde onu tebliğ edenden, onun beyanına ittiba eden çok büyük sayıdaki insanlara kadar yukarıda zikredilen yollardan (yazı, gönül, hafıza, söz, amel ve ibadet ve mânâ olarak) nakledilen bir hitap'tan bahsetmekteyiz. Bu nokta son zamanlarda Kur'an-ı Kerim'den bahsedenlerin bir kısmı tarafından göz ardı edildiği için, Kur'an-ı Kerim'in ne olduğu konusunda sanki bir şüphe varmış gibi bir intiba ortaya çıkmışsa da, bu sadece bilerek veya bilmeyerek düşülen bir hatadır ve bunun ciddi bir hata olduğunu fark etmek zor da değildir. Kur'an-ı Kerim'in bu şekilde nakledilmesi ve bize ulaşması, onun bir "kelam" olmasıyla doğrudan alakalıdır.

Kelamın mütemmim cüzü, bir muhataba yönelik olmasıdır; bir muhataba bir şey "iletmeyen" veya muhatabı bir "tavır almaya" zorlamayan

bir söz, kelam değildir. Kur'an-ı Kerim ile de bir "şeyin" muhataba iletilmesi söz konusudur ve bu bizzat Cenabı Hakk tarafından "hüden" ve "beyyinât" terimleriyle açıklanmıştır (Bakara, 2/185). Kur'an'ın muhtevası ana hatlarıyla "haber" ve "inşâ" kısımlarına ayrılmaktadır. Haber, kendinde doğru ve yanlış olmaya muhtemil olan söz olarak, muhataba bilmediği bir şey hakkında bilgi vermeyi ifade etmekte ve bizzat Yüce Allah'ın isimleri ve sıfatları, ahiret ahvali, kıssalar ve kevnî *olanın beyanı* olarak gerçekleşmektedir. Hidayet ise daha çok neyin nasıl yapılması gerektiğini, daha doğrusu *olması gerekeni* ifade etmektedir. Bu çerçevede Kur'an'da "her şey"in bilgisi bulunmaktadır (En'âm, 6/38; Nahl, 16/89). Buradaki her şey cüz'i olanı değil de, esas itibarıyla külli olanı ifade etmektedir. Bu bilgi, bir yönüyle mevcudu kendi varoluşu içerisinde (mesela herhangi bir taşı veya insanı fiziki özellikleri açısından değil, mahluk olması açısından) kavramayı ifade ederken, diğer yönüyle de insanların fiilleriyle ilgili hükümleri, yani onların neleri yapması ve nelerden uzak durması gerektiği konusunda onlara yol gösterme anlamında bir "hidayeti" ifade etmektedir.

Kur'an'a muhatap olan insanlar, onu başından itibaren Hz. Peygamber'in kendilerine tebliğ ettiği ve onlara ulaştığı hâli ile kavramış ve öylece kabul etmiştir. Bu kavrayış ve kabul Müslümanın sağduyusunun esasını teşkil ettiğinden, bu sağduyuya dayanan yaklaşımı temsil eden fıkhın Kur'an tanımı bu zemin üzerinde oluşmuş ve devam etmiştir. Bundan dolayı klasik fıkıh usulü eserlerinde Kur'an-ı Kerim'i tanımlayanlar, onu daha çok fenomenolojik bir şekilde, yani insanlara ulaşmış ilahî bir kelam olması cihetinden ele alırlar. Üsmendî ve Alâeddîn es-Semerkandî gibi bazı usul âlimleri Kur'an'ı tanımlama ihtiyacı duymadıkları gibi tanımlayanlar da onu kendilerine ulaştığı hâliyle tanımlamışlardır. Klasik hâle gelmiş olan bir tanım, Kur'an-ı Kerim'in "Hz. Peygamber'e inzal edildiğini, kendi başına bir mucize olduğunu, mushaflara yazıldığını, hafızalarda korunduğunu ve okunmasıyla ibadet edildiğini ve tevatüren nakledildiğini" ihtiva eder. Bu tanımda zikredilen unsurlardan özellikle ilk ikisi Hz. Peygamber dönemi söz konusu olduğunda tayin edici olarak kabul edilmekle birlikte hafızalarda saklanması ve tevatüren nakledilmesi daha sonra yaşayanlar açısından belirleyici ek unsurlar olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan "okunmasıyla ibadet edilmesi"nin zikredilmesi, onun Müslümanın hayatındaki merkezî yerini ifade etmesi açısından önem taşımaktadır.

Fukahanın üzerinde durduğu diğer bir husus ise, Kur'an'ın "lisanî" oluşudur. Bundan dolayı Kur'an'ın ne olduğu sorusu cevaplandırılır-

ken, onun nazım ve mânâ olduğunun zikredilmesi, aynı zamanda lisani olanın bütün özelliklerini taşıdığını ifade etmektedir. Bütün bu unsurlar, Kur'an-ı Kerim'le fert ve toplum arasındaki irtibatı, Müslümanın sağduyusu üzerinden kurma ve muhafaza etme açısından belirleyici bir öneme sahip olagelmiştir.[1]

Kelamcılar ise Kur'an-ı Kerim'i, onun "Allah kelamı" olması cihetinden söz konusu ederler. Bu kelamın Allah'a izafeten kelam olması onun insanüstü kaynağını gösterir. Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili hususlar, kelam kitaplarında Allah'ın sıfatlarından kelam sıfatıyla ilgili konular incelenirken ele alınmaktadır. Yani kelam ilminde Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili tartışmalar, esas itibarıyla doğrudan doğruya Kur'an hakkında olmayıp, Yüce Allah'ın sıfatlarıyla ilgilidir ve bu tartışmalarda esas noktayı tevhid meselesi teşkil etmektedir. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'in mahluk olup olmadığına dair görüş ayrılıkları, onun geçerliliğine dair tartışmaların bir neticesi olmayıp, Allah'ın sıfatlarının mahiyetiyle ilgili tartışmaların bir parçasıdır. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tartışmalar da, her ne kadar hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren Müslümanlar arasında ortaya çıkmışsa da, tartışmanın kaynağını, Hristiyanların Hz. İsa'nın "Allah'ın kelimesi" olduğunu belirten ifadeyi onu ilahlaştırmanın bir gerekçesi olarak kullanmaları teşkil etmektedir. Nitekim Hristiyanların teslisi temellendirirken bunları zattan ayrı bir tür sıfat olarak göstermeye meyletmeleri, Müslümanların bir kısmını bu konuda daha da hassas bir tavır benimsemeye sevk etmiştir. Bu çerçevede Yüce Allah'ın diğer sıfatları gibi kelam sıfatının da kadîm olmadığı; zatından ayrı bir sıfat olarak kabul edilemeyeceği, bundan dolayı Kur'an'ın Allah kelamı olmakla birlikte, hâdis, dolayısıyla mahluk olması gerektiği tezini savunmuşlardır. Bu görüşü savunan sınırlı bir grup İslam dünyasında hicrî beşinci asra kadar varlığını devam ettirmiş olsa da, bu asırdan sonra Yüce Allah'ın sıfatlarının zatının ne aynı ne de gayri, ancak zatı ile kaim ezelî ve ebedî sıfatlar olduğu üzerinde genel bir ittifak sağlanmıştır. Ancak bu ittifak, önceden bilinmediği hâlde sonradan oluşturulmuş bir uzlaşma olmayıp, genel olarak kabul edilmiş olan telakki üzerinde, bazı âlimler tarafından tevhide yapılan vurgudan dolayı dile getirilen ihtirazi kayıtların ortadan kaldırılması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu anlamda tartışmalar Kur'an'ın geçerliliği ve Yüce Allah'ın sıfatlarının varlığı hakkında olma-

[1] Daha geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Usûl,* I. 141, 279-282; Teftazânî, *et-Telvîh,* I. 26-29; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, s. 7-9; İbn Hazm, *el-İhkâm,* I. 107; İzmîrî, *Hâşiyetü Mir'âti'l-Usûl*, I. 84-116; Büyük Haydar Efendi, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, s. 20-26.

yıp, daha çok felsefi açıdan genelde sıfatların ve özel olarak kelam sıfatının nasıl anlaşılacağı konusunda olmuştur.[2]

Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili müzakereler varlık ve değer konusundaki ontolojik bir tavra bağlı olarak anlam kazanmaktadır. Bu tavrın esasını, varlığın ve değerin Yüce Allah'a bağlı olarak anlaşılabileceği ilkesi teşkil eder. Kelam ve akaid kitaplarında Cenabı Hakk'ın subuti sıfatları ele alınırken, O'nun kelam sıfatı ifade edildikten sonra hemen tekvin sıfatı zikredilir. Tekvin, Yüce Allah'ın mevcut olan her şeyi yarattığını ifade ederken, bu da "kün" emriyle irtibatlı olarak açıklanır. Bunun anlamı mevcudatın varlığını bir kelamdan, yani "kün" emrinden almasıdır. Diğer taraftan ahlaki değerlerin de kaynağı ilahî hitaptır ve bu hitabı en açık şekilde emir ve nehiyler temsil eder. Buna göre ilahî emir "tekvinî" ve "teklifî" olarak iki kısma ayrılmaktadır. Yaratma ifade eden "kün" emriyle ortaya çıkan varlıkların toplamına "kâinat" veya "kevn" denilmektedir. Buna mukabil insanın yaşadığı hayatta tâbi olacağı esasları içinde taşıyan kelamına da, "teklif" denilmektedir ki teklifî emir Kur'an'a tekabül etmektedir.[3] Yine buna bağlı olarak Allah'ın ayetleri de kevnî ve lisani olarak iki kısma ayrılmaktadır. Böylece olan ile olması gereken birbirinden tefrik edilip kaynak olarak Yüce Allah'a götürülmekte, insana düşen vazife ise, olan ile olması gerekeni kendi hayatında birleştirerek Allah'ın emrini tamamlamak olmaktadır. Allah'ın emrini hayatlarında tamamlayan, yani olması gerektiği gibi olan insanlar ise başta Hz. Muhammed (sas.) olmak üzere, bütün peygamberlerdir.

Klasik literatürde Kur'an'ın mahiyeti üzerinde gelişen söylem buradan hareketle biri fenomenolojik, diğeri özsel olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Klasik mantıkta bu iki yaklaşım şekline dayalı olarak yapılan tanımlara, "hadd" ve "resm" denilmektedir. Buna göre kelamcıların yaptığı tanım, "hadd"i, fakihlerin yaptığı tanım, "resm"i ifade etmektedir.[4] Bu iki söylem bir ve aynı şey hakkında gelişmiş olmakla birlikte, onu iki ayrı cihetten ele almaktadır. Bunlardan fukaha, Kur'an'ın insanlara ulaştığı ve onlara gözüktüğü hâlini dikkate alırken kelamcılar ise onun daha çok Yüce Allah ile olan irtibatını esas almaktadır. Bu anlamda Kur'an, Yüce Allah'ın ses ve harflerden bağımsız olarak zatıyla kaim

[2] *el-Mevâkıf*, s. 293-296; *Şerhü'l-Mekâsıd,* III. 143-163; *Şerhü't-Tahâviyye*, s. 104-125; *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 87-96.

[3] Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr,* I. 262-264.

[4] Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr,* I. 67.

olan, nefsî kelamıdır ve mânâlardan ibarettir. Bu açıdan da Kur'an'ın mahluk olduğundan bahsetmek anlamlı değildir. İkinci tanım, yani resm ise esas itibarıyla insanlara ulaştığı hâliyle Kur'an'ı ifade etmektedir. Buna göre Kur'an nazım ve mânâdır. Burada mânâ herhâlde esas olmakla birlikte, bu mânâ sadece bir nazım içerisinde insana ulaştığı için, nazım da insanlara ulaştığı hâliyle Kur'an'ın asli bir unsuru olmaktadır. Bunlar ise her insana ayrı ayrı değil, önce Hz. Peygamber'e bildirilmiş ve onun tebliğiyle diğer insanlar ondan haberdar olabilmiştir. Nazım ve mânâ, bir taraftan hafızların zihninde, diğer taraftan mushafların sayfalarında tevatüren nakledilmiştir. Bu nakilde tayin edici olan etken ise, Kur'an'ın okunmasının aynı zamanda bir ibadet olmasıdır. Kur'an'ın ezberlenerek nakledilmesinin normatif esasını onu okumanın ibadet olması teşkil etmektedir. Diğer taraftan Kur'an'ın sadece okunmayıp aynı zamanda dinlenmesi, onun naklinin önemli bir taşıyıcı unsuru olmuştur.

İnsanlara ulaştığı hâliyle Kur'an-ı Kerim'in Arapça olması, bir taraftan tabii bir dille ifade edilmesini ve bu dilin kuralları içinde ifade edildiğini gösterirken, diğer taraftan bunun da ötesinde lisani olanın bütün özelliklerini üzerinde taşıdığını göstermektedir. Bu husus onun anlaşılabilirliğinin de esasını teşkil etmektedir. Bu aynı zamanda, Kur'an'ın mucize olması üzerinde durulurken tabii bir dilde mümkün olan en yüksek ifade gücüne sahip olmasını açıklamaya yönlendirmekte; bu çerçevede birçok ilme konu verirken aynı zamanda lisanın sahip olduğu zaman ve mekânın üstünde bulunarak, değişmeden değiştirme imkânının da esasını teşkil etmektedir.

Kur'an'ın lisani olması ve Arapçanın imkânlarını mükemmel bir şekilde göstermesi, onun tarih boyunca sürekli hayat içinde olmakla birlikte hep hayatın üstünde kalmasını ve zaman içerisinde toplumsal hayatta ortaya çıkan değişikliklere rağmen asli özelliğini, yani insanlığa, hidayet rehberi olması işlevini muhafaza etmesini de sağlamıştır. Özellikle onun muhataplarını hep geleceğe matuf bir duruşa yöneltmesi, onun insanlara yönelik bir "talep" ve "davet", dolayısıyla "inşai" olması, mahiyetinin bir parçasıdır. Bu sebeple Kur'an'da bulunan ve "sentaks" veya "gramer" açısından "ihbari" olan ifadeler bile, haber olma konusundaki iddiadan vazgeçilmeksizin inşai bir özellik taşımakta; bunun neticesinde Kur'an bir bütün olarak hem verdiği haberler açısından hem de bu haberlerin içinde taşıdığı "ahlaki" delalet açısından "doğru"yu (*hakk*) ifade etmektedir. Onda bulunan ifadelerin gerçekten olmuş bitmiş hadiselerle bir irtibatı olmakla birlikte, Kur'an'ın üslubu onu

herhangi bir döneme ve herhangi bazı şartlara has kılmaktan çıkarmaktadır. Kur'an, geçmiş ve gelecekte insanlığın ve her insanın varlık yapısı gereği karşı karşıya kalacağı durumları aydınlatacak bir ışık olma, kendisine tâbi olunduğunda ortaya çıkacak insan fiilleri ve bu fiillerin birbiriyle irtibatlanması neticesinde ortaya çıkacak "örf" adı verilen –ilimler ve müesseseler gibi– daha üst oluşumlara ilahî bir renk verme imkânını kendi içinde taşımaktadır.[5]

Kur'an'ın önemli özelliklerinden ikisi onun "okunması" ve "dinlenmesi"dir (A'râf, 7/204) Bu yönden Kur'an'ın özellikle namazda okunması ve Kur'an okunduğunda da dikkatle dinlenmesinin emredilmesi, onun Müslümanların hayatında edindiği tayin edici yerin esasını teşkil ettiği gibi, Kur'an okumak ve dinlemek Müslüman olmanın da ayrılmaz bir parçası olagelmiştir. Kur'an, Müslümanın hayatında sadece "anlamı" araştırılan sıradan bir mevzu, bir nesne, herhangi bir kitap değil, kendisiyle Müslümanlığını "okuma" ve "dinleme" ilişkisi içinde sürdürdüğü bir "hitap"tır. Kur'an'ın bilinen ahengi, Arapça bilmeyenleri bile etkileyecek bir sanat içerdiği için, mucize olmasının önemli bir parçası olarak kabul edilmiştir. Onun nazmının ve üslubunun bazı özellikleri yanında, kendisine inanan ve uyan insanları ulaştırdığı yüksek ahlak seviyesi, mucize olmasının en önemli alameti olarak kabul edilmektedir.

3. Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanması

Kur'an, Müslümanın ve Müslümanlığın varoluşunu önceler. Dolayısıyla onun anlaşılmasıyla Müslümanlığın devamı, bir ve aynı şeyin iki görünüşü ve iki ayrı ifadesi olmaktadır. Ancak Kur'an'ın anlaşılması, Müslümanların konumları ve hâlleriyle irtibatlı bir husus olduğu için, onların bilgi ve hâllerine bağlı olarak değişmektedir. Bu durum özellikle bazı dönemlerde bazı ayetler üzerinde daha fazla vurgu şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an'ı anlamanın ilk ve en basit şekli, onun –mânâsı üzerinde düşünmeksizin– dinlenmesi olduğu hâlde, onu herhangi bir yöntem takip etmeksizin, sırf dilbilgisine dayalı olarak okumak ve dinlemek, özellikle Arapça bilenlerin günlük hayatlarının bir parçasını teşkil eder. Bunun ötesinde Kur'an'ın anlaşılmasında, fakihler, kelamcılar, filozof-

[5] Bâkıllânî, s. 31; Suyûtî, II. 97-107; Taşköprizâde, s. 856-861.

lar, tabiat bilimciler, sufiler gibi değişik ilim ve fikir alanlarına mensup olanların kendi hâl ve bilgilerine bağlı ve az çok kendilerine özgü bir anlama yolları hep olagelmiştir. Ancak arasındaki her türlü ihtilafa rağmen bu yolların hepsinin zeminini, Kur'an'ın onların Müslüman olarak varoluşunu öncelediği şuuru teşkil etmiştir. Bu yönden Kur'an'ın anlaşılması, sırf ilmî ve teknik bir mesele değil, Müslümanlar için varoluşsal bir esas olagelmiştir.

Kur'an, nüzulü ve tebliğiyle yeni bir "dünya"nın ortaya çıkmasına esas teşkil etmiştir. Bu dünyanın temel özelliklerinin sürdürülmesi, aynı zamanda Kur'an ile bilfiil bir anlama irtibatının muhafaza edilmesi demektir. Bu irtibatın bilfiil olması, Müslüman olmanın başından itibaren Hz. Peygamber'e tâbi olmak anlamına gelmesi ile doğrudan irtibatlıdır. Hz. Peygamber'e tâbi olmak esas itibarıyla bilfiil olduğu için bunun nakli de bilfiil gerçekleşmiş; klasik düşünce buna, "genelin genelden naklettiği haber" (*haberü 'âmmetin 'an âmme*) anlamında "tevatür" adını vermiştir. Mütevâtir olan tartışılamaz şekilde kesin bilgi ihtiva ettiği için, asıl olarak Kur'an ve onun fiil hâline gelmiş şekli olan Sünnet'in sürdürülmesi anlamına gelmekte; bu da Müslümanların, tevatüren nakledilen unsurlar üzerinden, Kur'an ile anlamaya dayalı irtibatlarının kesintisiz bir şekilde sürdüğünü göstermektedir. İcmâ terimi, Müslümanların bu hâlini ifade eden teknik bir terim olmakla birlikte, bir dönemde yaşayan âlimlerin daha önce bilinmeyen veya ihtilaflı olan bir "anlam" konusunda, sonradan ulaşılan bir ittifak olmaktan çok, tevatüren Hz. Peygamber'den nakledilen ve üzerinde ihtilafın söz konusu olmadığı en temel esasları ifade etmektedir. Bu aynı zamanda Müslümanların içinde yaşadıkları "dünya"nın "normatif esasını" da teşkil edegelmiştir. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili bütün tartışmaların ontik zeminini tevatür teşkil etmiştir. Başka bir ifadeyle Kur'an anlaşılarak bilfiil nakledilmiş ve nakledilişindeki esas, aynı zamanda anlaşılmasının da esasını teşkil etmiş, anlama ve nakletme bir ve aynı şeyin iki farklı ifadesi olmuştur.

Kur'an'ın naklinin yanında, onun lisani olması, anlaşılması söz konusu olduğunda tayin edici bir öneme sahiptir. Lisani olan, aslı vaz'a dayanmakla birlikte, kendi başına müstakil bir gerçeklik olduğu için, kendisi dışında bir şeyi işaret veya kendi dışında bir şeye delalet etmektedir. Bunun bir taraftan tamamen şeklî (formel) bir tarafı vardır ki, buna nazım denilmektedir. Nazım, delaleti önceleyen ve tayin eden formel bir unsurdur. Bu husus, mütekellimin muhatabına kasdını ifade ederken, onun kasdını anlamasını istemesine bağlı olarak, kendisinin ve muhata-

bının bildiği dilin formel kurallarına uymak "zorunda" olmasında esasını bulmaktadır. Nazmı teşkil eden kurallar, konuşma öncesinde mevcut ve bilinmektedir; anlamlı söz de ancak bu kurallara uyan sözdür. Bu yönden nazım, kasdı içinde taşıyan bir form olmakla birlikte, genellikle sözü söyleyenin bu sözle sadece kasdını değil bunun ötesinde bir maksadı gerçekleştirmek istemesine bağlı olarak maksada dair de dolaylı bir delalet içermektedir. Bu iki unsura ek olarak sözü söyleyenin bu sözü böyle söylemesinin nedeni de (saik) mânânın önemli unsurlarından birisidir. Bu yönden nazım, doğrudan veya dolaylı olarak kasıt, maksat ve saikin müşterek olarak oluşturduğu anlamı taşıyan bir vasıta olduğu kadar, bu anlamın varlığını sürdürdüğü bir vasattır. Bu çerçevede mânâ sadece kasda veya maksada yöneltilemeyeceği gibi, tek başına saik de mânânın anlaşılması için yeterli değildir; mânânın, saik yanında kasıt ve maksadı da içine alacak bir şekilde görülmesi, Kur'an'ın anlaşılması söz konusu olduğunda dikkatle üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu husus özellikle fıkıh ve tefsir usulünde esaslı bir şekilde araştırıldığı gibi, nahiv ve belagat ilimleri de bunun genel olarak lisani tarafını incelemiştir.

Kur'an'ın anlaşılması söz konusu olduğunda, onun mânâ ve nazımdan oluştuğu tayin edici bir usul ilkesidir. Ancak, nazmın okuyucu veya dinleyici açısından muhtelif nedenlerle anlaşılabilirlik (mânâya delalet) açısından bazı dereceler göstermesi, sözün kendisinden kaynaklanan anlaşılabilirlik derecesinin de dikkate alınması gerekmektedir. Sözün anlaşılabilirliğinde form kadar muhteva da önemli olduğu için, bu çerçevede hem form hem de muhtevanın taşıdığı mânâ, muhatabın hâline göre bazı dereceler ortaya çıkarır. Bu nedenle Kur'an'ın anlaşılması konusundaki esas, bizzat Yüce Allah tarafından ifade edilmiştir. Bu esas ayetleri "muhkem" ve "müteşabih" şeklinde tasnif ederek, müteşabih olanın muhkeme müracaatla anlaşılması gerektiğini; aksinin kalplerdeki bir hastalık veya kötü niyet alameti olduğunu işaret etmektedir (Âl-i İmrân, 3/7). Ancak muhkem ve müteşabih terimleri, anlamlı olan bir ifadeyi muhatabın anlama imkânını dikkate alan bir tasnifi ifade ettiği için, lisani ifadelerin anlaşılması konusunda karşılaşılan bütün imkân ve sınırları da içinde taşımaktadır. Bu nedenle bu terimlerin açıkça kapsadığı –akîdevi ve fıkhi temel hükümleri ifade eden ayetlerle hurûf-ı mukatta'a gibi– belirli ayetler olmakla birlikte, muhkem mi müteşabih mi olduğu tartışmalı olan –Allah'ın sıfatları ve ahiret ahvalini ifade eden ayetler gibi– çok sayıda ayet de bulunmaktadır.[6]

[6] Suyûtî, *İtkân*, II. 3-17

Kur'an'ın anlaşılması meselesi, en azından üç ayrı şekilde müzakere konusu olmuştur. Bunlardan birisi, doğrudan insan fiilleri ile alakalıdır. Bu alanda Kur'an ayetleri fıkıh usulü tarafından geliştirilen ve kendi içinde çeşitlilik arz eden bir yöntemle ele alınırken, akîdeyle ilgili olan ayetler kelam ilminin üzerinde yoğunlaştığı hususları teşkil etmiştir. Bunun yanında insanın ahlaki kemâlini ve deruni tarafını kendisine konu edinen tasavvuf da, genel olarak Kur'an'ın bütününü dikkate almakla birlikte bunlar arasında bazı ayetleri özellikle vurgulamıştır. Bütün bu alanlardaki çalışmalarda Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği ve Müslümanlar tarafından benimsenerek sürdürülen İslam, bir bütün olarak ele alınmakla birlikte ilk bakışta sanki bazı ayetlerin "amacı dışında" ve bir "mezhep ve görüş" doğrultusunda anlaşıldığı gibi bir intiba ortaya çıkmaktadır. Ancak bu intiba, İslam toplumunun başından itibaren ittiba ederek sürdürdüğü din anlayışı konusunda bazı sorular ve sorunlarla malul olduğu için, insanın ve Müslümanın varoluş zeminini dikkate almayıp bütün ilimleri her dönemde aynı olması gereken bir tür "Kur'an" yorumu olarak kabul etmekten kaynaklanmaktadır. Muhtelif alanlarda ve muhtelif dönemlerde telif edilen tefsirlerde yorum farkları bulunmakla birlikte, bu yorumlar her hâlde Müslümanların Müslümanlığını her dönemde tanımlayan ve tartışma konusu olmayan esaslar üzerinde gerçekleşmiştir. Çünkü ilimler bir şekilde Kur'an ile irtibatlı olsalar da, birer Kur'an tefsiri değildir. Kur'an tefsiri de dar anlamıyla Kur'an'ın anlamını tespit etmekten ibaret olmayıp, bir kültür ve medeniyetin zemini olarak Kur'an ile bu kültür ve medeniyet arasındaki irtibatı anlaşılır kılma gayreti, asrın ve dönemin bir tür muhasebesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Kur'an tefsiri hemen her dönemde yapılması gereken bir vazife olarak kabul edilmiştir.[7] Bu muhasebe bazen anlamanın sınırlarını zorlayarak, yorum hâline gelmekte; belli ölçüde sübjektifleşerek, bazı hususların ihtilaflı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu ihtilaflı konular, bölgesel ve zamansal bazı ittifaklarla aşılırken, yeni yeni ihtilaflar doğmakta ve bu ihtilaflar da müzakere konusu olmaktadırlar.

Buna bağlı olarak Müslümanlar, gerek kendi toplumlarında gerekse kendileri dışında ortaya çıkan durumlarla Kur'an arasındaki irtibatı muhafaza etmeye her zaman gayret etmişlerdir. Bu bakımdan genel olarak bir dönemde Müslümanların sahip olduğu, daha doğrusu hayatlarına girmiş olan her şeyle irtibat kuran eserlerin en önemlileri, toplumunun bir tür vicdanı konumundaki Kur'an tefsirleri olmuştur.

7 Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr*, s. 2.

Kaynakça

BÂKILLÂNÎ, *İ'câzü'l-Kur'ân,* nşr. İmadüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1997.
BUHÂRÎ, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr,* nşr. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1994.
BÜYÜK HAYDAR EFENDİ, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1903.
GAZÂLÎ, Ebû Hâmid, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut t.y.
İBN EBÛ'L-İZZ, *Şerhu't-Tahaviyye fi'l-Akîdeti's-Selefiyye,* nşr. Muhammed Şâkir, Kahire t.y.
İBN HAZM, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* nşr. Muhammed Ahmed Abdulazîz, Kahire 1978.
İBN MELEK, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, İstanbul t.y.
İCÎ, Adüdüddîn, *el-Mevâkıf*, Beyrut t.y.
İZMÎRÎ, Fâzıl Muhammed, *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-Usûl*, İstanbul 1309.
KADI ABDULCEBBÂR, *el-Mugnî* (20 cilt), Kahire t.y.
KÂFİYECÎ, Muhyiddîn, *Kitâbu't-Teysîr fî Kavâ'idi 'İlmi't-Tefsîr,* thk. ve çev. İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1989.
KESTELÎ, *Hâşiyetu'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-Akâ'id*, İstanbul t.y.
SEMERKANDÎ, Alâeddîn, *Mîzânü'l-Usul fî Netâ'ici'l-Ukûl,* nşr. Muhammed Zekî Abdü'l-Berr, Katar 1984.
SERAHSÎ, *Usûlü's-Serahsî,* nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrut 1973.
SUYÛTÎ, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut t.y.
TAFTAZÂNÎ, Sa'deddîn, *Şerhu'l-Mekâsıd,* thk. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut 1989.
_____, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, Beyrut t.y.
TAŞKÖPRİZADE, *Miftahu's-Sa'âde,* nşr. Refik el-Acem, Beyrut 1998.
ÜSMENDÎ, *Bezlü'n-Nazâr fi'l-Usûl,* nşr. Muhammed Zekî Abdu'l-Berr, Kahire 1992.

SÜNNET: ÇAĞLARÜSTÜ ÖRNEKLİK

1. Kavramsal Yapı

İslam dininin ve Müslüman kültürünün temel kaynaklarından biri olan "sünnet", özel anlamıyla, bu dini tebliğ eden Hz. Muhammed'in dinî ve ahlaki örnekliğini ifade eden bir kavramdır. Arapçada fiil olarak, yeni bir şey ortaya koymak, iyi veya kötü çığır açmak anlamlarına gelen sünnet, isim olarak âdet, gidişat, davranış tarzı, kural gibi mânâları içerir. Cahiliye Arapları kelimeyi, "ataların sünneti" şeklinde kullanırlarken, Kur'an-ı Kerim, kelimenin "Sünnetullah" (Allah'ın yasası) (Ahzâb, 33/38, 62; Fatır, 35/43; Gâfir, 40/85; Fetih, 48/23), "Sünnetu'l-evvelîn" (= Allah'ın öncekilere uyguladığı yasa) (Enfâl, 8/38; Hicr, 15/13; Kehf, 17/55) şeklindeki kullanımlarına yer verir.[1] Hz. Peygamber, iyi ve kötü çığır açanlara işaret eden bir hadisinde sünnetin sözlükteki "yeni bir şey ortaya koyma" (ihdas etme) anlamına, bazı hadislerinde de "kural koyma", "beyan etme" mânâlarına işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in, İslam dininin öğretilerini açıklamak, uygulamak, dinî ve ahlaki açıdan müminlere örnek olmak için ortaya koyduğu söz, tatbikat ve takrirlerin (onayların) genel adı ve İslam dininin Kur'an'dan sonraki ikinci kaynağı olarak "sünnet"in ıstıla-

[1] Özsoy, *Sünnetullah,* s. 55-63; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı,* s. 14-39.

hi (terimsel) bir anlam kazanması Hz. Peygamber'in vefatından sonradır.[2] Dolayısıyla, bu ıstılahi anlama doğrudan ya da dolaylı işaret eden bazı rivayetlerin Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan itikadi ve fikrî tartışmaların ürünü olduğunu söylemek mümkündür.

Hz. Peygamber'in dinî örnekliğini ifade eden genel anlamının yanında sünnetin, sadece nebevi uygulamalara hasredilmiş bir anlamı da vardır ve ilk asırlarda Hz. Peygamber'in bir fiiline atıfta bulunulduğunda özellikle "sünnet" tabiri kullanılarak onun sözlerinden (hadislerinden) ayırt edilmek istenmiştir. Bu ayrımdan dolayı bazı ilk dönem âlimleri için kimisinin hadiste, kimisinin sünnette, kimisinin de her ikisinde otorite olduğu belirtilmiş böylece, sünneti, yani dinî hayata temel teşkil eden nebevi uygulamaları iyi bilenlerin dinin fıkhında; hadiste otorite olanların ise rivayetlerin naklinde söz sahibi oldukları vurgulanmak istenmiştir. Sünnetin bu anlamı, genellikle fıkhi hadislerin toplandığı hadis mecmualarına sünnet kelimesinin çoğulu olan "sünen" isminin verilmesini de büyük ölçüde izah etmektedir.

Hicrî ilk üç asırdan sonra hadis ve sünnet terimleri genellikle eş anlamlı olarak kullanılmış ve sünnet, kavlî (sözlü), fiilî ve takrirî (onaylı) olarak üçe ayrılmıştır. Nebevi söz ve uygulamaların aktarıldığı şifahi rivayetler ve yazılı metinlerin hepsi "hadis" genel kavramı altında ifade edildiği için bu ilim dalına da "Hadis" adı verilmiştir.

2. Sünnetin Dinî Hayattaki İşlevi

Hz. Peygamber'in, Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ ederken gerekli hâllerde onu açıklama ve uygulayarak gösterme görevi, sünnetin esasını teşkil ettiği için, İslam bilginleri dinin anlaşılması ve yaşanmasında hadis ve sünnetin işlevsel değerini üç kısımda ele almışlar: Kur'an doğrultusunda hüküm getiren, Kur'an'ı açıklayan ve Kur'an dışında yeni hükümler koyan sünnet olarak belirlemişlerdir.

Hz. Peygamber'in, Kur'an'da yer alan ilahî buyrukların ve ahlaki kuralların yerine getirilmesini ashabından istemesi birinci grup sünnete girmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber'in, Kur'an'da bildirilen ibadetlerin yerine getirilmesini ashabına emretmesi, onları Allah'a ortak koşmaktan, yalancılıktan, ana-babaya isyandan, haksız yere insan öldür-

[2] Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı,* s. 14-78.

mekten, içki, kumar ve zinadan menetmesi bu tür sünnetlerdendir. Bunlar bir bakıma Kur'an'ın tebliği sayılabilir. Hz. Peygamber'in, çeşitli vesilelerle ashabına, kendi ifadeleriyle yaptığı bu açıklamalar, Kur'an metninden farklıdır. Ancak bunlar Kur'an'a dayandıkları için hüküm olarak aynen Kur'an gibidir. Örneğin, Kur'an'da, "Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yolla yemeyin" (Nisâ', 4/29) buyrulmuş, Hz. Peygamber de buna uygun olarak "Rızası olmadan bir kimsenin malının başkasına helal olmayacağını" ifade etmiştir.[3] Kur'an'ın tebliğcisi ve açıklayıcısı olan Hz. Peygamber'in pek çok söz ve uygulamasının Kur'an ayetleriyle benzerlik göstermesi doğaldır ve bu konuda çok sayıda örnek göstermek mümkündür.

Hz. Peygamber'in Sünneti'nin önemli bir bölümü Kur'an'ı açıklama ve yorumlama şeklindedir. Bu görev bizzat Allah tarafından kendisine verilmiştir:

> Sana da Zikri (Kur'an'ı) indirdik ki düşünüp öğüt almaları için kendilerine indirileni insanlara açıklayasın (Nahl, 16/44).
>
> (Kendilerine indirileni) açıklasın diye biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik (İbrâhîm, 14/4).

Ashap, inen ayetlerden anlayamadıkları yerleri Hz. Peygamber'e sorarlar, o da bunlarla ne kastedildiğini açıklardı. Örneğin, Kur'an'da namazın kılınması emredilmiş ancak kaç rekât olduğu ve nasıl kılınacağı açıklanmamıştı. Bu konuda bilgi almak isteyen arkadaşlarına Hz. Peygamber, "beni namaz kılarken gördüğünüz gibi kılınız, " buyurmuştur.[4] Hac ve zekât ibadetinin nasıl ve ne şekilde yerine getirileceğini açıklayan hadisler de böyledir.

Hz. Peygamber bazı durumlarda Kur'an'da bulunmayan hükümler de koymuştur. Peygamberliğinin yanı sıra toplumun lideri ve yöneticisi olması onu, bazı problemlerin çözümünde bir tür içtihada yöneltmiştir. Bu hükümlerde akli muhakemesini kullanmasının yanı sıra, içinde bulunduğu toplumun örf ve ihtiyaçlarını da dikkate almıştır. Örneğin, Hayber Savaşı sırasında ehlî eşek etini yemeyi yasaklamıştır. Ehlî eşek eti yemeyi yasaklamasında, savaşta gıda sıkıntısı çeken askerlerin savaş malzeme ve tesisatını taşımakta kullanılan hayvanları kesip yemeleri etkili olmuştur. Kadınların özel hâllerinde namaz ve oruç ibadetlerini yerine

[3] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI. 72.
[4] Buhârî, "Ezân", 18.

getirmemeleri de sadece Hz. Peygamber'in beyanına dayanmaktadır. Hz. Peygamber, özellikle bazı ticari ve toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallarda, içinde bulunduğu toplumun örf, âdet ve uygulamalarını esas almıştır. Alışverişte şart koşma özgürlüğü (muhayyerliği), şuf'a (önalım hakkı) kuralları ve diyet (mali ceza) hükümleri buna örnek verilebilir.

Hz. Peygamber'in Kur'an'dan bağımsız hüküm koyamayacağını ileri süren bazı bilginler varsa da, bu görüş isabetli değildir. Çünkü evrensel bir din olan İslam'ın kıyamete kadar canlılığını sürdürmesi, gelişen ve değişen şartlara göre yeni hükümler verilmesiyle mümkündür. Dinin temel ilkelerini referans alacak bu tür yeni hükümleri vermede fakihlere, müçtehitlere tanınan hakkın bu dinin peygamberine tanınmaması düşünülemez. Bu yüzden, İslam tarihinde Hz. Peygamber ve arkadaşlarından başlayarak her dönemde İslam bilginlerince Kur'an'da olmayan ama özü itibarıyla ona ters düşmeyen çok sayıda hüküm verilmiştir.

3. Sünnetin Tespiti Yolunda Yapılan Çalışmalar

Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları (hadis ve sünneti) kendi hayatında sistemli bir şekilde tespit edilip kayda geçirilmiş değildir. Kendisi böyle bir talepte bulunmamış, ancak bir kısım sözlerini kaydetmek isteyen bazı arkadaşlarına da engel olmamıştır. İlk başta hadis yazımını yasakladığı şeklinde kendisine isnad edilen rivayetin zayıf olduğu ifade edilmektedir.[5] O hayatta iken bazı söz ve uygulamalarını kaydeden sahabilerin derledikleri rivayetler daha sonraları hadis sahifeleri olarak anılmışlar ve bazı büyük hadis koleksiyonları içinde yer almışlardır. Hz. Peygamber'in sağlığında bazı rivayetleri kayda geçirip sonraki nesillere aktaran sahabilerin sayısının elli civarında olduğu bilinmektedir.[6]

Hz. Peygamber, Medine döneminde siyasi ve dinî konularla ilgili olarak bazı belgeler hazırlatmış ve yazışmalarda bulunmuştur. Örneğin, Mekke'den gelen muhacirler, Medineli Müslümanlar ve orada yaşayan Yahudilerle diğer unsurlar arasında geçerli olacak bir antlaşma metni hazırlatmış ve elliden fazla maddesi olan bu belge Medine Vesikası olarak meşhur olmuştur. Ayrıca Medine'de nüfus sayımı yaptırmış, komşu ülkelerin yöneticilerine dine davet mektupları göndermiştir. Çeşitli bölgelere gönderdiği valilerine vergi miktarlarını bildiren mektuplar ver-

[5] A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı,* s. 22-25; Çakın, *İslâm'da Hadis ve Sünnetin Yeri*, s. 82-91.
[6] A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı,* s. 38-58.

miş, zaman zaman Yahudilerle yazışmalarda bulunmuştur.[7] Bunlar, bir kısmı orijinal, bir kısmı da içerik olarak Hz. Peygamber döneminden bugüne ulaşabilen belli başlı resmî belgelerdir.

Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren bir araya getirilmeye başlanan (tedvin edilen) dağınık rivayet malzemesi, bu asrın ortalarına doğru ilk ürünlerini vermiş ve konularına göre düzenlenmiş (tasnif edilmiş) ilk hadis mecmuaları bu asır içinde ortaya çıkmıştır. Bunlardan günümüze intikal eden ilk örnekler, Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Câmi*'i, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muvatta*'ı, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasen'in (ö. 189/804) *el-Âsâr*'larıdır. Hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren hadis nakleden sahabi ravilerin isimleri altında toplanan "müsned" türü hadis mecmualarının yanı sıra, "musannef" adı verilen konularına göre düzenlenmiş büyük hadis koleksiyonları oluşturulmuştur. Bunların günümüze ulaşan en önemli örnekleri ise Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'leriyle Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'idir. Bunlardan ilki 21.033, ikincisi 37.943, üçüncüsü ise 28.199 rivayet içermektedir ki, bu rakamlar hacimleri hakkında bir fikir vereceği gibi, yazılı ve şifahi olarak o güne kadar ulaşan rivayetlerin ne kadar hızlı bir artış gösterdiğini de gözler önüne serecektir. *Kütüb-i Sitte* olarak ünlenen ve hadis tarihinin en meşhur mecmuaları olarak kabul edilen altı hadis kitabı da bu asır içinde oluşturulmuştur. Bu eserlerin musannifleri olan Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/874), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Mâce (ö. 273/886), Orta Asya'nın çeşitli bölgelerinde yetişmiş ve hadis öğrenimi için belli başlı İslam beldelerini dolaşarak, topladıkları rivayetler arasından seçtikleriyle eserlerini meydana getirmişlerdir. Buhârî ve Müslim'in eserleri *el-Câmiu's-Sahîh*, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin eserleri *Sünen* adıyla tanınmıştır. Tekrarlar çıkartıldığında bu altı hadis kitabının toplam rivayet sayısı on bin civarındadır. Musannef, Câmi, Sünen adı altında tasnif edilen hadis mecmualarından musannef ve câmi'ler, iman, ibadet, ahlak, muamelat, sosyal hayat, kıyamet alametleri, geçmiş ve geleceğe ait bilgiler, peygamberlerin menkıbeleri, sahabenin ve çeşitli amellerin faziletleri gibi pek çok konuda yüzlerce rivayeti bir araya getiren eserlerdir. *Sünen*'ler ise daha çok ibadet ve muamelatla ilgili konularda fıkhi hükümlere kaynaklık eden hadis ve sünnete yer verirler. Bu eserlerin hep-

[7] Bkz. Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye, Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdârî Belgeleri*.

sinde merfû (Hz. Peygamber'e dayandırılan), mevkûf (sahabiye ait olan) ve maktû (tâbiîn ve sonrakilerden gelen) rivayetler yer almaktadır. Ancak çoğunluk, Hz. Peygamber'den nakledilen söz ve uygulamalara aittir. İlk dönemlerden itibaren derlenen ana hadis mecmuaları gözden geçirildiğinde tekrarlar hariç, on ile on beş bin arasında bir rivayet sayısına ulaşılmaktadır. Bunların hepsinin Hz. Peygamber'e ait olmadığı (örneğin, mevkûf ve maktû haberler), ona nispet edilenlerin bir kısmının da sıhhatinin şüpheli olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Ancak dinî yaşantımıza kaynaklık eden ve nesiller boyu uygulanarak günümüze gelen sünnet ve bunların sözlü aktarımı olan hadislerin en güvenilir rivayetler olduğu söylenebilir. Çünkü bunlar, uygulamada bazı farklılıklar bulunsa da, İslam'ın ilk asrından günümüze kadar, toplumun dinî pratiğinde yaşama imkânı bulmuş iman, ibadet, muamelat ve ahlakla ilgili nebevi söz ve tatbikattır. Bunun dışında kalan, fiten ve melahim (gelecekte yaşanacak iç çatışmalar ve toplumun başına gelecek kötülükler), zühd ve rekâik (zahidane hayatı özendiren rivayetler), menakıb (geçmiş peygamberlerin ve ashabın fazilet ve menkıbeleri), fedâilu'l-a'mâl ve'l-buldân (bazı amellerin ve beldelerin faziletleri), terğîb ve terhîb (iyi amellere özendirme ve kötü amellerden sakındırma), eşrâtu's-sâa (kıyamet alametleri) gibi konularda, isnadı yönünden birtakım sahih hadislerin yanı sıra, hadis bilginlerinin de ifade ettikleri gibi zayıf ve sıhhati tartışmalı rivayetler yer almaktadır.

Büyük ölçüde hicrî üçüncü asırda tamamlanan hadis tasnif faaliyetleri sonunda ortaya çıkan önemli hadis mecmuaları, sonraki asırlarda, hadisleri şerh etme (açıklama), çeşitli amaçlarla seçme ve derleme, yeni bir tertiple hepsini bir araya toplama, birbirlerine olan rivayet fazlalıklarını tespit etme (zevâid) gibi farklı çalışmalara konu olmuş ve yeni eserlerin doğmasına yol açmıştır.

Hadis literatürünün önemli bir kısmını da hadis ve sünnetin tespiti ve rivayetlerle ilgili kuralları içeren eserlerle, bu rivayetleri nakleden ravilerin biyografileri, güvenilirlik durumları, hadisle meşguliyetleri hakkında bilgi veren hacimli eserler oluşturmaktadır. Hadis ilminin alt dalları sayılabilecek hadis usulü (hadis rivayeti, hadis türleri ve ravilerde aranan şartlarla ilgili kurallardan bahseden ilim dalı), cerh ve ta'dil (ravilerin güvenilir olup olmadığının tespiti), garîbu'l-hadîs (hadislerde geçen kullanımı sınırlı ve az bilinen kelimelerin izahı), muhtelifu'l-hadîs (çelişkili görünen rivayetlerin arasını bulma), ilelü'l-hadîs (rivayetlerin gizli kusurlarını araştırma) gibi onlarca başlık altında kaleme alınan yüz-

lerce eser, hadis ilmini İslami ilimler arasında en yoğun literatüre sahip bir alan hâline getirmiştir.

Bu çabaların temel amacı, hadis ve sünnetin sıhhatini tespit ve doğru anlaşılmasını sağlamaktır. Kısaca, "hadisin sübutu" olarak ifade edilen rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusu, İslam tarihi boyunca hadis âlimlerini meşgul eden en önemli problem olmuştur. Bu amaçla hicrî birinci asrın sonlarından itibaren başlayan hadis naklinde sened sorulması ve ravilerin incelenmesi, sonraki yüzyıllarda artarak devam etmiş ve sırf bu alanda yüzlerce cilt eser kaleme alınmıştır. Hadisçilerin büyük önem verdikleri sened tetkiki, hadislerin sıhhatini tespitte bir ölçüye kadar başarılı olmuşsa da, zayıf ve uydurma rivayetlerin hadis mecmualarına girmesine tamamen engel olunamamıştır. Hadis âlimlerinin sened incelemesinden hareketle tespit ettikleri zayıf ve uydurma rivayetler müstakil kitaplarda toplanmış olmakla beraber, içerik yönünden tahlil ve tenkidi yapılmamış birçok problemli rivayet hâlâ hadis koleksiyonlarındaki yerini korumaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, başta Hz. Âişe olmak üzere, bazı sahabilerin rivayetlerin içeriklerine yönelik haklı eleştirileri sonraki asırlarda fazla devam etmemiş, hadisin senedinin sahih olması, genelde metnin de sahih olmasının garantisi sayılmıştır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/79), Ebû Bekr el-Cassâs (ö. 371/98), Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071), Gazâlî (ö. 505/1111), İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi meşhur âlimlerin, senedi sağlam olsa bile Kur'an, akıl ve icmâa aykırı rivayetlerin reddedilmesi gerektiği şeklindeki görüşleri pratikte fazla uygulama imkânı bulamamıştır. Bu yüzden günümüzde hadisle uğraşan ilim adamlarının en önemli sorunu bir yandan, senedi sağlam fakat içerik yönünden problemli olan, yani Kur'an'la, sünnetle, akılla ve tarihî verilerle çelişen ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e aidiyeti şüpheli olan rivayetlerin tespit ve tenkidi; diğer yandan sahih olan hadislerin doğru anlaşılması konusudur.[8] Ülkemiz İlahiyat Fakültelerinde, yeterli sayıda olmasa da, bu amaca yönelik nitelikli çalışmalar yapılmaktadır.

4. Sünnetin Dinî Öğretideki Yeri

Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in hem mübelliğ (tebliğ eden, duyuran), hem mübeyyin (açıklayan) olarak gönderildiğini belirtirken,

[8] Bkz. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*.

ona itaatin Allah'a itaatla eşdeğer olduğunu vurgulamış, müminleri onu dinlemeye ve itaat etmeye çağırmıştır. Ayrıca bazı ayetlerde onun ahlaki yüceliğine, meziyetlerine ve güzel örnekliğine atıfta bulunulmuştur.[9] Hz. Muhammed'in ilk muhataplarına yönelik bu hitapların sadece onlarla sınırlı olamayacağı açıktır. Sünnet, meşruiyetini ve kaynaklık değerini Hz. Peygamber'in müminler karşısındaki konumuna işaret eden bu ayetlerden almaktadır.

Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerinin bağlayıcılık yönünden değerlendirilmesi, hadis ve fıkıh bilginlerini uğraştıran önemli bir konu olmuş, tarihî süreç içinde bir hayli tartışılan bu konuyla ilgili birçok eser kaleme alınmıştır.

Sünneti bağlayıcılık açısından değerlendirmede sahabe döneminden beri süregelen başlıca üç yaklaşım söz konusudur. Bunlar, zahirî, fıkhi ve içtihadi yaklaşımlardır. Zahirî yaklaşım, Hz. Peygamber'in sözlerinin zahirine sarılarak, onları lafzi ve harfî (literal) anlayan, davranışlarına ise daha çok şeklî ve yüzeysel yaklaşan bir eğilimdir. Fıkhi yaklaşım, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının kaynağının, gerekçesinin ve maksadının ne olduğunu, onu hangi ortam ve şartlarda söylediğini, bağlayıcı olup olmadığını kavramaya çalışan yaklaşımdır. İçtihadi yaklaşım ise, bazı yönetici sahabilerin Hz. Peygamber'in vefatından sonra değişen şartlar karşısında sünneti ele alış tarzları, yeni problemlere çözüm bulmaları, hakkında nebevi talimat ve tatbikat bulunan bazı konularda içtihatlarına dayalı farklı tasarruflarını ifade etmektedir.[10]

Konuyla ilgili çalışmalarda örnekleri verilen bu yaklaşımlardan fıkhi ve içtihadi olanların, İslam toplumunun sosyal gerçekliğine, gelişme ve ilerlemenin temel dinamiklerine daha uygun olduğu açıktır. Zahirî yaklaşımın sonraki asırlarda şekillenmiş en katı biçimini temsil eden Zahiriyye mezhebi, gerçekliğe uymadığı için kısa sürede tarihe mal olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatının üzerinden on yıl geçmeden onu en iyi anlayan arkadaşlarından Hz. Ömer, sünneti maksadına uygun yorumlayarak, şeklen Hz. Peygamber'in tatbikatından farklı ama özü itibarıyla aynı olan birçok uygulamaya imza atmış, Peygamber döneminde mevcut olmayan 150 civarında meseleye içtihatta bulunarak çözüm üretmiştir.

[9] İlgili ayetler ve değerlendirme için bkz. Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 167-215.

[10] Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı,* s. 151-152.

Müslümanların sünnet anlayışlarının şekillenmesinde sahabe ve tâbiîn nesliyle onları takiben ortaya çıkan ekollerin büyük rolü olduğu şüphesizdir. Neyin sünnet olup olmadığı, sünnetse hangi, ölçüde bağlayıcı olduğu onların bakış açıları ve değerlendirmeleriyle belirlenmiştir. Çoğu kez Hz. Peygamber'in kendisinin olumlu ya da olumsuz bir görüş belirtmediği bir davranışın farz mı, vacip mi ya da mendup mu olduğu özellikle fakihlerin değerlendirmeleriyle tespit edilmiştir.

İslam bilginleri genellikle, Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerini dinî ve dünyevi olmak üzere iki temel ayırıma tâbi tutmuşlardır. Buna göre, Hz. Peygamber'in dinle ilgili söz ve eylemleri müminleri bağlayıcı kabul edilmiş, dünyevi tutum ve davranışları bağlayıcı sayılmamıştır. Burada dinî-dünyevi ayırımı, Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerinin kaynak ve niteliğini anlamak için yapılmıştır. Yani Hz. Muhammed'in bir davranışının kaynağı vahye mi yoksa kendi bilgi ve tecrübesine mi dayanmaktadır? Bu davranış, dinin inanç ve ibadet alanıyla veya diğer kurallarından biriyle mi ilgilidir yoksa bireysel veya toplumsal hayatla ilgili rutin insani bir davranış mıdır? Aslında İslam dinine göre insanın bütün söz, eylem ve tutumlarının dinî bir değeri vardır. Dinin amacı insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak olduğuna göre, bütün insani eylemlerin iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin, günah-sevap, helal-haram gibi dinî değerlendirmelere tâbi tutulması doğaldır. Ancak kendine itaat edilmesi ve örnek alınması Allah tarafından emredilen bir peygamber, hangi yönüyle örnek alınacak ve insanlara model olacaktır?

Kur'an-ı Kerim Hz. Muhammed'in üstün ahlaki kişiliğine, insani erdemlerine değindiği hâlde, onun fiziki özelliklerine, giyim-kuşamına, yeme-içmesine, dünyevi becerilerine temas etmemiştir. Örneğin Kur'an'da onun "yüce bir ahlak sahibi olduğu" (Kalem, 68/4), "müminlere karşı şefkatli ve merhametli olduğu" (Tevbe, 9/128), "utangaç olduğu" (Ahzâb, 33/53), "nazik ve yumuşak kalpli olduğu" (Âl-i İmrân, 3/159) ifade edilmiş, ancak sıradan beşerî faaliyetlerinden fazla bahsedilmemiştir. Kur'an ona itaat edilmesini isterken peygamberlik misyonuna, onu örnek gösterirken de ahlaki meziyetlerine dikkat çekmiştir. Bu durumda Hz. Muhammed'in söz ve eylemlerinin bağlayıcılık yönü, onun peygamberlik görevi ve ahlaki kişiliğiyle sınırlı olmaktadır. O hâlde, Hz. Peygamber'in Allah'tan alıp insanlara tebliğ ettiği vahiy çerçevesindeki açıklamak, uygulamak, öğretmek, tavsiye etmek, emretmek, yasaklamak şeklinde tezahür eden hadis ve sünneti bağlayıcıdır. Örneğin inanç ve ibadet konularında yaptığı açıklamalar ve uygulamalar bağlayıcı fa-

kat tıp, ziraat, ticaret, sanat vb. konularda yaptığı birçok tasarruf bağlayıcı değildir.

Böyle bir ayırımı bizzat Hz. Muhammed'in yaptığı, hadis kaynaklarında yer almaktadır. Örneğin hurma aşılama hadisi olarak meşhur olan bir rivayete göre Hz. Muhammed, Medine'ye geldiğinde hurma aşılayan bazı kimseleri görerek ne yaptıklarını sormuş, onların aşılama yaptıklarını söylemeleri üzerine "yapmasanız daha iyi olacağını umarım" demiştir. Bunun üzerine aşılamayı bırakan çiftçilerin hurmaları olgunlaşmadan dökülmüş, durum kendisine iletilen Hz. Muhammed, "Ben ancak bir beşerim. Size dininizden bir şey emredersem uyun, kendi görüşümden bir şey söylersem ben de insanım" şeklinde karşılık vermiştir.[11] Rivayetin başka bir şeklinde ise, "Siz (kendi) dünyanızın işini daha iyi bilirsiniz"[12] ifadesi vardır. Bu rivayetten anlaşıldığına göre tarıma elverişli bir bölge olmayan Mekke'de yetişen Hz. Muhammed, Medine'ye geldiğinde, fazla tecrübesi olmadığı bir konuda tahminde bulunmuş, tahmininin doğru çıkmaması üzerine de gerekli açıklamayı yapmıştır.

Hz. Peygamber'in fiillerinin müminler için bağlayıcı olan ve olmayan şeklinde bir ayırıma tâbi tutulması, esas itibarıyla, onun sünnetinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan zorunlu bir durumdur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun misyonunu iyi kavrayamayan bazı kimseler, bir yandan insanüstü nitelikler atfederek onu her şeyden haber veren bir kâhin gibi algılamışlar, diğer yandan, peygamberlerin her şeyin en üst bilgisine sahip oldukları varsayımından hareketle Hz. Muhammed'in her alanda rehberlik edebilecek bilgi ve beceriyle donanımlı olduğu düşüncesine kapılmışlardır. Buna göre Hz. Muhammed Allah'ın elçisi olmasının yanı sıra, örneğin, en iyi tabip, en başarılı tüccar, en bilgili çiftçi gibi tasavvur edilmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber'in böyle bir iddiası olmadığı gibi, bunlar onun peygamberlik görevinin zorunlu unsurlarından da değildir. O, Allah'tan aldığı kutsal görevi yerine getirir ve insanları Allah'ın dinine davet ederken, ahlaki kişiliği, ilkeli, tutarlı, azimli, sabırlı, fedakâr ve hoşgörülü tutumuyla toplumun her kesimine önder ve örnek olmuştur. Hz. Peygamber'in Sünneti, nasıl başarılı bir tüccar ya da çiftçi olunacağının değil, nasıl iyi bir insan ve olgun bir Müslüman olunacağının reçetesi niteliğindedir. O nedenle, Hz. Peygamber'in bir beşer olarak kişisel zevk ve tercihlerine göre ortaya koy-

[11] Müslim, "Fedâil", 140.
[12] Müslim, "Fedâil", 141.

duğu davranışlarıyla, içinde yaşadığı toplumun örf ve âdetlerine tâbi olarak yaptığı eylemleri bağlayıcı sünnet kapsamında yer almamıştır. Örneğin, tercih ettiği yiyecek ve giyecek türleri, giyim-kuşam tarzı, yemeği yerde ve eliyle yemesi, diş temizliği için erak ağacının dalını (misvak) kullanması, ya kişisel tercihleri ya da içinde yaşadığı toplumun gelenekleriyle ilgilidir. Bir defasında Hz. Muhammed, bazı arkadaşlarının yediği ve kendisine de sunulan dabb (çölde yaşayan bir çeşit iguana) etini yememiş, ancak onların yemesine engel olmamıştır. Burada önemli olan, Hz. Peygamber'in, teklif edildiği hâlde, alışkın olmadığı ya da hoşlanmadığı için yemek istemediği bir şeyi arkadaşlarının yemesi, Hz. Peygamber'in de bunda bir sakınca görmemiş olmasıdır. Bu da sahabenin Hz. Peygamber'i hangi yönleriyle örnek alacaklarını bildiklerini göstermektedir.

Sünnet ve hadisin bağlayıcılığıyla bunları yerel ve evrensel açıdan değerlendirme arasında da sıkı bir ilişki vardır. Hadiste yerellik denilince, Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerine yansıyan kendi dönemine özgü tarihsel, bölgesel, sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik vb. özellikler akla gelir. Bu nitelikleri taşıyan hadis ve sünnet içerdikleri mesajlar bakımından kuşkusuz evrensel nitelikte olabilir. Ancak, kişilerin özel durumlarıyla ilgili ya da dünyevi bilgi ve beceri isteyen konulardaki nebevi söz ve eylemlerin herkese yönelik bir mesaj taşıması gerekmez. Sünnette evrensellikten kastedilen şey ise, hadis ve sünnetin bütün insanlara yönelik bir mesaj içermesi ve uyulduğunda Hz. Peygamber'in gözettiği amacın gerçekleşmiş olmasıdır.

Hadis ve sünnetin varid olduğu tarih ve coğrafyanın, muhatap aldığı birey ve toplumun, dikkate aldığı örf, âdet ve kültürün rivayetlere kattığı yerel unsurlar günümüze olduğu gibi taşınamayacağına göre, bağlayıcılık açısından, bunların taşıdığı evrensel mesajlar ön plana çıkartılmalıdır. Örneğin, Hz. Peygamber, toplu hâlde yemek yenirken, herkesin kendi önünden ve iki-üç parmağıyla yemesini tavsiye etmişse, doğal olarak aynı kaptan ve elle yenilen bir yemek kültürüne atıfta bulunmuştur. Burada ortak kaptan elle yemek yemenin sünnetle (dinî ve ahlaki örneklikle) bir ilgisi olmadığı hâlde, başkalarının hakkını gözeterek, kimseyi rahatsız etmeden ağır ağır yemenin sünnetle doğrudan ilgisi vardır.

Bütün bunlardan anlaşılması gereken husus, Hz. Peygamber'e itaat etmenin ve ona tâbi olmanın, onu taklit etmekle değil, örnek almakla

mümkün olacağının bilinmesidir. Çünkü örnek almak, bilinçli, istemli ve öze ilişkin bir faaliyetken, taklit bilinçsiz ve yüzeysel bir davranıştır.

5. Sünnetin İslam Kültürüne Etkisi

Hz. Peygamber'in Sünneti İslam dini için önemli bir kaynak olduğu kadar, İslam kültürünün her alanına nüfuz edip etkisini göstermiş büyük bir kültürel mirastır. Hadis ve sünnet, başta fıkıh olmak üzere, tefsir, kelam, tasavvuf, İslam tarihi, mezhepler tarihi gibi İslami ilim dallarına büyük ölçüde kaynaklık etmiş, özellikle fıkıh alanında bütün fıkhi ekollerin Kur'an'dan sonraki en büyük başvuru kaynağı olmuştur. Ahlak ve mev'iza kitaplarının en çok kullandıkları malzeme de hadis ve sünnettir. Dinî literatürün yanı sıra, felsefeden doğal bilimlere, edebiyattan tarihe, mimariden güzel sanatlara kadar İslam kültür ve medeniyetinin her alanında sünnetin izlerini görmek mümkündür. Bireysel ve toplumsal hayatımızda yaşattığımız gelenek ve göreneklerimizin, hatta atasözlerimizin birçoğuna sünnetin kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Bu kaynaklıkta zaman zaman Hz. Peygamber'e ait olanla ona nispet edilenin birlikte yer aldıkları görülmektedir. Çünkü İslami kültür ve literatür sahih hadislerle beraber zayıf ve uydurma haberleri de belli ölçüde içermektedir. Geçmişte Müslüman halklar arasında yayılarak sözlü ve yazılı kültürlerinde yer alan, bireysel ve toplumsal yaşantılarında iz bırakan, belli bir noktaya kadar olumlu etkilerinden de bahsedilebilecek olan birçok rivayetin zayıf veya uydurma olduğu hadis âlimlerince tespit edilmiş ve bu rivayetlerin toplandığı özel eserler oluşturulmuştur. Sadece uydurma hadislerin toplandığı "mevzûât" kitaplarında da Müslümanların dinî kültürünü besleyen ve onların hafızalarında yer bulan birçok rivayete rastlamak mümkündür.

Tarihsel süreç içinde gelişerek günümüze ulaşan İslam kültürü, bu dine ait olanla ona nispet edilenden oluşan bir kültür olduğu için, içerisinde hem İslam'ın ürettiği değerler, hem de İslam adına üretilen değerler bulunmaktadır. İslam adına üretilen değerlerden olumlu, makul ve faydalı olanların dinin doğru anlaşılıp yaşanmasında önemli katkıları olduğu şüphesizdir ve bunların İslam'a ait olanlar içerisinde değerlendirilmesi gayet tabiidir. İşte bu noktada Hz. Peygamber'e atfedilen, gerek insanlık tecrübesinin ürettiği anonim vecize ve hikmetler, gerekse çeşitli amaçlarla bilinçli olarak uydurulan rivayetler, sahih sünnetin yanı sıra kültürel miras içinde günümüze kadar taşınıp gelmiştir.

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren çeşitli nedenlerle Hz. Peygamber'in istismar edildiği ve onun dinî otoritesinin çeşitli maksatlar için kullanıldığı bilindiğinden, bunu bertaraf etme konusunda büyük gayret sarf eden geçmiş hadis bilginlerinin yanı sıra, günümüzde modern bilimsel yöntemlerle konuya eğilen ve amaçları geçmiş ulemayla aynı olan bilim adamlarının çabaları da, sünnetin sağlıklı tespitinde ve doğru anlaşılmasında önemli katkılar sağlayacaktır. Hicrî ilk iki asırda yaşanan siyasal, sosyal ve kültürel çalkantıların ve ihtilafların izlerini taşıyan birçok rivayetin meşhur hadis mecmualarında yer alıyor olması, bunların Hz. Peygamber'e aidiyetinin garantisi olmamalıdır. Bu tür rivayetlerin, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında ortaya çıkan gelişmelerle bağlantılı olarak, bir kısmı bilinçli olarak üretilmiş, bir kısmı da o olaylara şahit olan kimselerin değerlendirmeleri olduğu hâlde sonrakiler tarafından yanlışlıkla Hz. Peygamber'e atfedilmiş haberler olduğu unutulmamalıdır.[13]

Bugün yapılması gereken, onlarca ciltlik eserlerle günümüze ulaşan hadis ve sünnet koleksiyonunun, bu alanla ilgili olarak oluşturulmuş yüzlerce ciltlik hadis literatürünün İslam dini ve kültürünün vazgeçilmez bir kaynağı ve zenginliği olduğu bilinciyle herkesin kendi üzerine düşen görevi yapmasıdır. Örneğin bir ilahiyatçı veya İslami ilimlerle uğraşan bir bilim adamı, Hz. Peygamber'in örnekliğinin doğru anlaşılması ve dinî uygulamalara kaynaklık eden sahih sünnetin tespiti ve değerlendirilmesi yolunda, geçmiş birikime ilaveten, Ku'ran, Hz. Peygamber'in hayatı, akıl ve tarihî veriler ışığında ve modern bilimin sunduğu yeni imkânlarla zihinlerde tereddüt uyandıran rivayetlerin tahlil ve tenkidini yaparak Müslüman halka bu alanda sağlıklı bir zemin oluşturmalıdır.

Hadis mecmuaları bir tarihçi için, İslam'ın ilk döneminin tarihî gelişimini değerlendirmede; bir sosyolog için, o dönemin toplumsal dinamiklerini, değişim ve gelişim olgusunu anlamada; bir sosyal psikolog için o toplumsal ortamdaki insan davranışlarını incelemede; bir din ve kültür tarihçisi, antropolog ve arkeolog için, İslam öncesi din ve kültürlerden hadis alanına geçen unsurları tespitte; bir coğrafyacı için, o döneme ait coğrafî yer ve bölge isimlerini belirlemede; bir kültür antropoloğu ve halk bilimci için, o günkü Arap toplumunun kültürel ve yerel özelliklerini değerlendirmede; bir edebiyatçı ve filolog için, o dönemin dil ve edebiyat özelliklerini tespit etmede; bir tıp tarihçisi için, rivayetle-

[13] Bkz. Hatiboğlu, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri.*

re yansıyan o günkü tıp bilgisi ve uygulamalarını analiz etmede eşsiz bir hazinedir. Ayrıca mevzû (uydurma) hadis mecmuaları da, bu rivayetlerin ortaya çıkmasına sebep olan ortam ve ihtiyaçların belirlenmesi ve bunu doğuran sosyal ve kültürel yapıların tahlil edilmesi için değerlendirilmesi gereken önemli kaynaklardır.

Sahihi, zayıfı, uydurmasıyla günümüze ulaşan hadis külliyatı ve bunun etrafında oluşan muazzam hadis literatürünün İslam dini ve kültürü için önemli ve vazgeçilmez bir kaynak olduğu göz ardı edilmeden, dinî hayata temel teşkil eden söz ve uygulamaların sadece, Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüphe bulunmayan sahih rivayetlere dayanması gerektiği unutulmamalıdır. Bu konuda Müslüman halkımıza düşen görev ise, birçoğu Türkçeye çevrilmiş hadis mecmualarını okurken, her rivayetin mutlaka Hz. Peygamber'e ait olduğu ön kabulü yerine, içeriği yönünden şüphe uyandıran hadisler hakkında bu alanın uzmanlarına başvurmak, bu imkân dâhilinde değilse, ihtiyatla davranarak bu tür rivayetleri Hz. Peygamber'e nispet etmekte aceleci davranmamaktır.

Kaynakça

AHMED B. HANBEL, *el-Müsned* (6 cilt), Çağrı Yay., İstanbul 1982.
A'ZAMÎ, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı,* çev. Hulusi Yavuz, İz Yay., İstanbul 1993.
BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâ'îl, *el-Câmiu's-Sahîh* (8 cilt), Çağrı Yay., İstanbul 1981.
ÇAKIN, Kamil, *İslâm'da Hadis ve Sünnetin Yeri*, Ankara 1997.
ERUL, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı,* TDV Yay., Ankara 1999.
GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,* TDV Yay., Ankara 1997.
HAMİDULLAH, Muhammed, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye, Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdârî Belgeleri,* çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul t.y.
HATİBOĞLU, Mehmed Said, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri* (Basılmamış Doçentlik Tezi), AÜİF, Ankara 1967.
KETTÂNÎ, Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü,* çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1994.
KIRBAŞOĞLU, M, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet,* Ankara Okulu Yay., Ankara 1997.
ÖZSOY, Ömer, *Sünnetullah,* Fecr Yay., Ankara 1994.
ZERKEŞÎ, Bedruddîn, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler,* çev. Bünyami Erul, Kitâbiyât, Ankara 2000.

İÇTİHAT: DİNİN HAYATLA BULUŞMASI

1. İçtihat Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi

Sözlükte "çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak" anlamındaki *c-h-d* kökünden türeyen içtihadın, usulcüler tarafından yapılmış birçok tanımı vardır. Bunların ortak noktasını, "fakihin herhangi bir şer'î hüküm hakkında bir kanaate ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması" fikri oluşturur. Tanımda "şer'î hüküm" kaydı akli, maddi ve örfi konularda yapılan akıl yürütmeleri, "kanaat" kaydı da dinin kat'î hükümlerini bilmeyi dışarıda tutmayı amaçlar.

Kıyas, re'y, istidlal, istinbat ve fıkıh gibi yakın içeriklere sahip kavramlarla birlikte içtihat, nasların lafız, mânâ ve bilinçli boşluklarında var olan şer'î-amelî hükümleri ortaya çıkarmaya yönelik beşerî çabayı ifade eder ve bu işlevi itibarıyla aklı temsil eder. Bu çabayı gösteren kimseye *müçtehit* denir.

İçtihadın, fıkıh usulünün temel kavramlarından biri hâline gelip konu etrafında zengin doktriner tartışmaların doğması mezheplerin teşekkül ettiği dönemdeki fıkhi gelişmelerin ürünüdür. Ancak içtihadın, sınırlı sayı ve kapsamdaki nasların çeşitli yorumlara tâbi tutularak yeni ve farklı olaylara uygulanması, yani vahiy ve sünnet süreciyle birlikte başlamış olması tabiidir.

Hz. Peygamber'in yargılama, devlet yönetimi, ordunun sevk ve idaresi gibi doğrudan peygamberliğin alanına girmeyen konularda, ayrıca meyve ağaçlarının aşılanması gibi dünya işlerinde ilahî bir bildirim almaksızın kendi inisiyatifiyle, bilgi ve tecrübesiyle karar vermesinin mümkün olduğu, İslam âlimlerince genel kabul görmüştür. Fakat, onun şer'î hükümler konusunda içtihat edip etmediği tartışmalıdır. Kimi usulcüler, onun şer'î hükümlere ilişkin açıklamalarının tıpkı Kur'an gibi vahiy mahsulü olduğunu, kimileri de re'y ve içtihattan kaynaklanmasının mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Bu tartışma sonrakiler açısından Kur'an'ın yorumlanmasında re'yin kullanılmasına kapı aralaması, daha doğrusu re'yin temellendirilmesi bakımından son derece önemlidir. Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin içtihat edip etmediği de usulcüler arasında tartışmalıdır.

Resulullah'ın siyasi ve teşrii fonksiyonlarının sonrakiler açısından anlamı ve bu iki fonksiyonun kimler tarafından ve ne şekilde devam ettirilebileceği fakihler arasında ciddi tartışma konusu olmuştur. Resul-i Ekrem'in vefatından sonra sahabe, bir *otorite* sorunuyla karşı karşıya kaldılar. Onun ölümünün hemen ardından karşılaşılan ümmeti kimin sevk ve idare edeceği (imamet) sorunuyla Hz. Peygamber'in defni ve mirası gibi hususlar bir çözüme bağlanmışsa da, yasamanın veya yasayı yorumlamanın kimin tarafından ve ne şekilde yapılacağı sorunu, yani *hukuki otorite sorunu*, mahiyeti itibarıyla daha köklü ve sürekli bir tartışmanın eksenini oluşturmuştur. Anlam potansiyeli güçlü olsa bile naslar tamamlanmış sınırlı açıklamalardan ibaretti. Bu noktada Kur'an ve sünneti, aktif ve dinamik hâle getirmek üzere Hz. Peygamber'in beyan işlevine benzer bir işlevi üstlenecek birilerine ihtiyaç vardı. Bu ihtiyaç, "re'y içtihadı" kavramını gündeme getirdi. Bu işlevin temellendirilmesinde Mu'âz Hadisi kullanılmıştır. Bu hadiste, Mu'âz b. Cebel, Kitap ve Sünnet'te hükmünü açıkça bulamadığı konularda re'yini devreye sokacağını söylemekte ve Resul-i Ekrem bunu onaylamaktadır.[1]

Âlimleri peygamberlerin vârisleri olarak nitelendiren hadisin de[2] desteğiyle Resul-i Ekrem'in bir anlamda teşrî' fonksiyonunun bazı kayıtlarla da olsa devam ettirilebileceği ortaya konulmuş oldu. Re'y içtihadı kavramıyla ifade edilen bu anlayışla birlikte teşrî' sürecine belli sınırlar içerisinde akıl da katılmış oluyordu. "Şahsî akıl yürütme" anla-

[1] Ebû Dâvûd, "Akdıye", 11.
[2] Buhârî, "İlim", 10; İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

mında re'y içtihadının devreye girmesiyle birlikte fıkhın rasyonel prensiplerinin oluşmaya başladığı ve fıkıhta sistemleştirme dönemine geçildiği söylenebilir.

Başta hulefâ-yı râşidîn olmak üzere ashabın içtihat faaliyeti ülke coğrafyasının giderek genişlemesi, yeni ve farklı problemlerin ortaya çıkışı, yabancı kültürlerin etkileri gibi sebeplere de bağlı olarak tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde gelişerek devam etti; özellikle ehl-i re'yin bu gelişmeye belirgin katkısı oldu. Kelami tartışmaların yanı sıra Hicaz ve Irak fıkhının ekolleşip daha sistematik hâle gelmesi, ardından İmam Şâfiî'nin sünnet ve kıyasa vurgu yaparak geliştirdiği fıkıh metodolojisi, içtihat düşünce ve faaliyetinin fıkhın genel teorisi içinde merkezî bir yer edinmesinin önemli merhaleleri olarak göze çarpar.

Sünni ekollerin kurucuları olan Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî, sahabenin Kitap ve Sünnet'te bulamadığı hususlarda re'ye başvurduğunu kabul etmişler ve sistemlerinde re'ye yer vermede, sahabe ve tâbiînde görülen farklılaşmayı yansıtacak biçimde bir yelpaze oluşturmuşlardır. O dönem müçtehitlerinin re'y ve kıyas konusundaki genel tavrı, re'ye başvurma hususunda kendi zamanlarında pek sıkıntı yaşanmadığı izlenimini vermektedir. Bu itibarla genelde ehl-i re'yi ve özelde Ebû Hanîfe'yi kendi dönemlerinde eleştirenler, onların re'yciliğinden ziyade hadise muhalefetlerine karşı çıkmaktaydılar. Oluşum döneminde, Sünni fıkıh mezhepleri arasında re'y ve içtihadın hangi metodolojik esaslar dâhilinde işletileceği konusunda bazı ihtilaflar ve karşılıklı güvensizlikler görülse de, sonraki dönemlerde aralarında büyük bir yakınlaşmanın olduğu ve ekollerin içtihat teorisinin de başlangıçtaki tartışmaları yansıtmaktan öte gitmeyen bir doktriner çeşitlilik taşıdığı söylenebilir.

Sünni kesimdeki içtihat yanlısı bu gelişmeye karşılık Şiada, özellikle ilk dönemlerde dinde re'y ve içtihada başvurmanın kabul edilmeyişi salt akîdevi bir temelden ziyade tepkisel bir tavrın ürünüdür. Hz. Peygamber'in hem siyasal hem teşrii otoritesinin "masum imam" anlayışıyla devam ettirildiği ve nass dönemi on iki imama kadar uzattığı için Şiada içtihat fikrinin doğuşu ve gelişmesi hayli gecikmiştir.

2. İçtihadın Kavramsal Çerçevesi ve Meşruiyeti

Sünni, Mutezili ve Şii bütün fıkıh mezhepleri arasında, hükmün Allah'a ait olduğu, hükümlerin insanların maslahatları için teşrî' kılındı-

ğı, karşılaşılan her olayın hükmünün naslarda *doğrudan* (nassen) veya *dolaylı biçimde* (delaleten) bulunduğu ve din hususunda delilsiz ve emaresiz konuşmanın yanlış olduğu konularında görüş birliği vardır. Ancak dolaylı olarak bulunduğu varsayılan hükümlerin açılımlarının nasıl yapılacağı, diğer bir ifadeyle nasların potansiyel yeterliliğinin hangi yolla gerçekleştirileceği tartışmalıdır. Sünni mezhepler, boyutu konusunda farklı düşünseler de *re'y*in, daha sonraki kavramlaştırmasıyla içtihadın, dolaylı olarak mevcut olan hükümlerin açılımlanmasının yöntemi olarak kabulünü bir gereklilik olarak görürler. Literatürde kullanılan istidlal, istinbat ve kıyas gibi kavramlar, genel olarak içtihat kapsamında yer alır. Bu içerik ve işleviyle içtihat, nassın alternatifi değil onun açılımlanmasının, diğer bir ifadeyle, sabit naslar ile değişen ve gelişen hayatın problemlerini karşılamanın bir yolu olmaktadır. Bu itibarla, içtihadı nassın zahiren anlaşılmasıyla sınırlayan Zahirîler hariç, içtihadın nasların anlaşılması işiyle irtibatlandırılması tarihsel tecrübenin ekseriyeti dikkate alındığında isabetli sayılmaz.

Büyük ölçüde Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in öncülük ettiği ve geniş anlamıyla istihsan ve istislahın da dâhil olduğu re'y içtihadını İmam Şâfiî daraltarak içtihat faaliyetini kıyasa eşitlemiş, Dâvûd ez-Zâhirî de istihsan ve istislah yanında kıyasa da karşı çıkarak re'y alanını tamamen kapatmış ve bütün içtihat faaliyetini kendi terminolojisindeki özel anlamıyla "istidlal"e indirgemiştir. Yasama ve yorumda beşer aklına hemen hiç yer vermeyen Zahirîler, özellikle İbn Hazm ise dinin tamamlanmış olduğunu, dolayısıyla bu teşrii yetkinin devam ettirilmesine ihtiyaç bulunmadığını, dolayısıyla kıyasın Allah'ın emirlerine ilavede bulunmak olacağını iddia etmiş, "Karşılaşılan olayın hükmünü veya gerçeği Kur'an ve Sünnet'te talep hususunda olanca gücü harcamak" şeklinde tanımladığı ve hem re'y hem de kıyastan farklı olduğunu belirttiği içtihat işini bütün ümmete değişik derecelerde yüklemiştir.

İçtihadın meşruiyetinin temellendirilmesi daha çok içtihadın bir türü olan kıyas üzerinden yapılmış ve bunun aklen mi yoksa şer'an mı sabit olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kimileri kıyasın meşruiyetini aklın delaletiyle, kimileri de Kitap, Sünnet ve icmâ gibi şer'î delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Sünni fakihler, genelde, karşılaşılan olayların bir sayıyla sınırlı olmadığı, hâlbuki nasların sınırlı olduğu ve sınırlının sınırsızı karşılamaya yetmeyeceği şeklindeki bir argümana tutunarak içtihada gerek bulunduğunu savunur. Bu suretle içtihat nasların anlamlarının belirlenmesi, uygulama alanının genişletil-

mesi, hükmü bulunmayan olayların hükümlerinin bulunması işlevini yüklenmiş olmaktadır. Bundan ötürü içtihadın veya içtihadın bazı türlerinin şer'î deliller arasında sayıldığı da görülür.

İçtihat, genel anlamda yeni bir şey ortaya koyma gücüne sahip olmayan ve mevcut nasları "beyan"dan öte bir anlam taşımayan bir yöntemdir. İçtihat faaliyetinin bir tür beyan kabul edilmesi, bir yandan içtihatla ulaşılan sonucun yeni bir şeriat ortaya koyma olmadığını gösterme, öte yandan da Resul-i Ekrem'e tanınan beyan yetkisinin ümmete, ümmetin müçtehitlerine intikal ettirilmesine zemin hazırlama amacını gütmektedir. İçtihadın meşrulaştırılması sadedinde oluşturulan teorik çerçevenin bir ayağını, müçtehitlerin ayette itaat edilmesi emredilen ulû'l-emr kapsamına dâhil edilmesi, diğerini ise içtihat yoluyla hüküm elde etmenin Allah'ın indirdiğiyle hükmetme anlamında olduğunun gösterilmesi oluşturmaktadır.

İçtihat faaliyetinin ilahî iradenin keşfi çabası olarak değerlendirilmesi ve bu çabanın din kapsamında görülmesi içtihat faaliyeti sonucunda ulaşılan hükümlerin meşruiyetini, onlara itibar ve itaat etmenin gerekliliğini anlatma amacına yöneliktir. Bununla birlikte içtihatla ulaşılan sonuçlar dogmatik bir içeriğe sahip bulunmayıp eleştiriye, kabul veya redde açıktır. İçtihadın Tanrı'nın iradesini keşfetme çabası olduğu hâlde dogmatik olmaması, anlama ve yorumlama yetkisinin Hristiyanlıktaki gibi muayyen kişi veya kurumlara değil ümmet arasından ehliyetli kişilere bırakılmış olmasıyla izah edilebilir. İçtihatlar tek tek bağlayıcı olmamakla birlikte müçtehit olmayan kişiler açısından bu içtihatlardan birinin alınması ve ona göre amel edilmesi teorik olmaktan çok pratik bir zorunluluktan kaynaklanır. Aynı şekilde farklı içtihatlardan birinin kamu otoritesinin iradesiyle kanunlaştırılması durumunda o içtihat bağlayıcı hâle gelmiş olur.

İçtihat, nasların anlamlarının belirlenmesi ve karşılaşılan problemlere uygulanması çabasının teorik boyutu ve metodolojisiyle, iftâ ve kazânın ise, daha çok ulaşılan sonuçların uygulanması boyutuyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle kazâ ve bir yönüyle iftâ, fıkıh ve içtihadın kurumsal ve resmî işleyişini ifade etmektedir. Hâkimin içtihat ehliyetine sahip bulunması, arzulanan hatta kural olarak gerekli görülen bir husus olsa da, tâbiîn döneminden itibaren bu şartın gerçekleşmesi çok defa mümkün olmamış, bunun için de içtihat derecesine ulaşmayan hâkimlerin tayin edilmeye başlandığı ileri dönemlerde hukuki istikrar ve emniyeti

sağlamak amacıyla kendilerinden kabul görmüş içtihatların dışına çıkmamaları istenmiştir. Yargılamada kanunlaştırma niteliği taşıyan yarı resmî mezhep uygulamasıyla birlikte kazâi içtihadın dar bir alanda sınırlı bir tercih faaliyetine dönüştüğü söylenebilir. Farklı içtihatlar, teorik değer bakımından birbirine eşit olmakla birlikte istikrarın gerektirdiği durumlarda kamu otoritesinin mevcut görüşlerden birini yürürlüğe koyabileceği kabul edilmiş ve bu tercih diğer içtihatları mahkûm etme değil, tıpkı içtihadi konularda hâkimin kararının önceki ihtilafı ortadan kaldırması şeklinde anlaşılmıştır. Osmanlı hukukunda kadıların yargı birliği ve hukuk emniyeti gibi gerekçelerle belli bir mezhebe göre hüküm vermeye, hatta o mezhebin muteber kitaplarının dışına çıkmamaya mecbur tutulması da aynı sürecin devamı mahiyetindedir.

3. İçtihadın Kapsamı ve Türleri

İçtihat faaliyeti, lafzın zahirî mânâsının belirlenmesi çabasından lafzın mânâ ve amacının anlaşılması ve nasların bıraktığı boşlukların aynı sistem içinde tamamlanması çabasına kadar uzanan geniş bir alanda söz konusu olmakta ve yelpazenin bir ucunda İbn Hazm gibi lafzın zahirinden anlaşılanın dışında bir mânâ aramayan katı lafzi yorum taraftarları, diğer ucunda ise Necmeddîn et-Tûfî gibi lafzı aşma pahasına anlam ve amacı dikkate almanın gereğini savunan gaî yorumcular bulunmaktadır. Ehli Sünnet ve Mutezile içindeki ekol veya eğilimler de bu iki nokta arasındaki çizgide belli aralıklarla yer alır. İçtihadın kıyastan daha genel olduğu kabul edilmekle birlikte ne tür zihnî çabaların içtihat kapsamında yer alacağı konusu tartışmalıdır. Tartışma, özellikle lafzın dil bakımından anlaşılmasının içtihat sayılıp sayılmayacağı konusuyla, hikmet ve maslahat merkeze alınarak yapılan istihsan ve istislahın içtihat kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusu etrafında cereyan etmektedir.

Mevcut anlayışları yansıtmak üzere içtihadı üç grupta toplamak mümkündür.

a. Lafzın Zahirinden Hüküm Çıkarma İçtihadı

Lafızla ilgili olan içtihat faaliyeti, genel anlamda hükmün nasların zahirinden alınması demek olup İbn Hazm'ın terminolojisindeki *istidlal* yanında, umum ifadelerin ve lafızların inceliklerinin anlaşılması,

umumun tahsisi, mutlakın mukayyede hamledilmesi, müşkil lafzın te'vili yönündeki çabalar da bu kapsama dâhildir. Ayrıca mefhûmu'l-muvâfakâtın ve mefhûmu'l-muhâlefetin lafzi istidlal kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Bu faaliyetin geçerliliğinde görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte teknik anlamda içtihat olarak adlandırılması tartışmalıdır.

b. Mânâdan Hüküm Çıkarma İçtihadı

Lafzın mânâsıyla ilgili olan içtihat faaliyeti, konuluş gerekçesinden (illet) hareketle hükmün elde edilmesi çabası olup, teknik anlamda içtihat terimiyle bu kastedilir. İllet ekseninde dönen kıyasın bu grupta yer aldığında görüş birliği bulunmakla birlikte, hikmet ve maslahat ekseninde dönen istihsan ve istislahın durumu tartışmalıdır.

Hükmün konuluş illetinin çıkarılması anlamındaki "tahrîcu'l-menât" içtihadıyla, illetin hükümde etkisi olmayan niteliklerden ayıklanması anlamındaki "tenkîhu'l-menât" içtihadı da kıyasla ilgisi dolayısıyla bu kapsamda yer alır. Usulcüler, tenkîhu'l-menât içtihadıyla "kıyasi içtihat" olarak da adlandırılan tahrîcu'l-menât içtihadının kesintiye uğramasını mümkün görmüşlerdir. Naslardan istinbatta bulunmaya ilişkin olduğu için Arapça bilgisi özellikle bu tür içtihatta gereklidir.

c. Hükmün Uygulanması İçtihadı

Bu içtihat şekli tahkîku'l-menât olarak adlandırılır. Cessâs, istihsanın iki türünden biri olarak değerlendirdiği bu içtihadı "illetsiz olarak galip zan elde etme çabası" diye nitelendirip uzakta olanın Kâbe yönünü araştırması, mehr-i misl, nafaka, mut'a, telef edilen şeylerin fiyatlarının tespiti gibi konuları bu tür içtihat kapsamında zikreder. Usulcüler, tahrîcu'l-menât ve tenkîhu'l-menâttan farklı olarak tahkîku'l-menât içtihadının zorunlu ve sürekli olduğunu belirtmişlerdir. Şer'î hükümlerin uygulamasına ilişkin olan bu tür içtihat müftü, hâkim, nâzır ve mükellefler için söz konusudur. Cinayetlerde ödenmesi gereken diyetin miktarı, eşlerin nafakalarının miktarı gibi hususlar, bu tür içtihatla tespit edilir. Tahkîku'l-menât içtihadında şâriin maksatlarını bilmeye gerek olmadığı gibi Arapça bilgisine de gerek yoktur. Kıyası kabul etmeyen Zahirîler, İmamiyye ve İbazıyye tahkîku'l-menât içtihadını benimsemişlerdir.

4. İçtihadi Konu

Bütün şer'î hükümler hakkında kesin deliller konulmayıp bir kısmının zanna tâbi kılındığı Sünni ve Mutezili usulcülerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmekte ve şer'î hükümlerde zanni delillerin muteber olması, genişlik ve kolaylık gerekçesiyle açıklanmaktadır. Hakkında kesin delil bulunmadığı için içtihada açık ve elverişli olan ve hükmü içtihat yoluyla beyan edilen mesele, literatürde "müctehedün fîh" veya "içtihadi mesele" diye adlandırılır.

İçtihat, konuyla ilgili bir nassın bulunmaması veya karşılaşılan fıkhi meseleyi doğrudan düzenleyen, fakat farklı biçimde anlaşılmaya müsait bir nassın bulunması durumunda söz konusu olur. Bunun için de hakkında kesin delil bulunan meseleler doğrudan içtihada açık olmamakla birlikte, ayrıntıları içtihada açık olabilir. Mesela abdestin suyla sahih olacağı konusunda görüş birliği bulunmakla beraber, gül suyu vb. sıvılarla abdest almanın caiz olup olmadığı; şarabın haramlığı sabit olmakla birlikte necis olup olmadığı, cuma namazının farz olduğu kesin olmakla beraber edası için devlet başkanının iznine gerek bulunup bulunmadığı, nikâhın meşruluğu kesin olmakla birlikte akit anında şahitlerin bulunmasının şart olup olmadığı tartışmalıdır. "Mevrid-i nasda ictihada mesâğ yoktur"[3] kuralı bu hususu anlatır.

5. İçtihat Ehliyetinin Şartları

Müçtehit, "gerekli şartları kendinde toplayarak şer'î hükümleri çıkarma melekesini elde eden kişi" olarak tanımlanır. İçtihat ehliyetinin, yani müçtehit olmanın iki temel şartından birincisi kendisinden istinbat yapılacak olan asılları, yani şer'î hükümlerin temel kaynaklarını bilmek, ikincisi de bu kaynaklardan hüküm çıkarmaya (istinbat) yarayacak olan usul, kural ve bilgileri kendinde toplamak, diğer bir ifadeyle bu kaynaklardan "hüküm çıkarma keyfiyeti"ni bilmektir. İçtihat ehliyetinin temel şartları konusunda fikir birliği olsa da, ayrıntılarının belirlenmesi bakış açılarına göre değişebildiğinden müçtehidin sahip olması gereken bilgi, yöntem ve şahsî kabiliyet (meleke) konusunda literatürde farklı yaklaşımlara rastlanması kaçınılmazdır.

[3] *Mecelle*, mad. 14.

a. Kaynak ve Alet Bilgisi

Müçtehidin şer'î delilleri, yani şer'î hükümlerin asli kaynakları olan Kitap (Kur'an) ve Sünnet'i, ayrıca üçüncü şer'î kaynak olan icmâı bilmesi şarttır. Kur'an'ın şer'î hükümlerin asıl kaynağı olduğu ve onu bilmenin gerektiği konusunda görüş ayrılığı yoksa da, bu bilginin ölçüsü hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Gazâlî gibi muhakkik usulcülerin çoğunluğu, Kitabın tamamını bilmenin şart olmayıp şer'î ahkâma ilişkin 500 kadar ayeti bilmenin yeterli olduğu, ayrıca bunları ezbere bilmenin değil ihtiyaç anında bulabilecek biçimde yerlerini bilmenin yeterli olduğu görüşündedir. Ahkâm ayetlerini bu sayıyla ve müçtehidin Kur'an'dan bilmesi gereken miktarı ahkâm ayetleriyle sınırlandırmayı kabul etmeyenlerin (Necmeddîn et-Tûfî, İbnü'n-Neccâr) yanı sıra, Kitabın tamamını bilmenin şart olduğu görüşünde olanlar (İbn Dakıkul'îd) da vardır.

Müçtehidin hadisleri bilmesi şartı da benzeri bir yaklaşımla ele alınır ve sadece ahkâm hadislerini bilmesi yeterli görülür; hadisleri ezbere bilmesi şartı aranmaz. Gazâlî, müçtehidin elinin altında Ebû Dâvûd'un veya Beyhakî'nin *es-Sünen*'i gibi ahkâm hadislerini toplayan temel bir kitabın bulunmasını yeterli görmüş, İbn Dakıkul'îd ve Nevevî gibi sonraki bazı usulcüler ise buna katılmamıştır. Usulcülerin müçtehitte aradığı Sünnet bilgisi metin ve sened olarak hadisin bilinmesini kapsar. Özellikle Hanefilere göre hadisin ulaşma yolunu, yani mütevâtir, meşhur veya haber-i vâhid mi olduğunu, ayrıca ravilerin hâllerini bilmek de sened bilgisi kapsamındadır. Hadisin sahihini zayıfından, makbulünü merdudundan ayıracak ölçüde ravilere ilişkin cerh ve ta'dil bilgisi de yine rivayet bilgisi kapsamında görülmekle birlikte Gazâlî ve onu takip eden bazı usulcüler, ümmetin genel kabulüne mazhar olmuş hadislerin isnadını incelemeye gerek olmadığı, müçtehidin ta'dil konusunda Buhârî ve Müslim gibi hadis imamlarının ta'dili ile yetinebileceği görüşündedir. Müçtehidin ayet ve hadislerin nasih ve mensuhlarını bilmesi şartı, Kitap ve Sünnet bilgisi şartını tamamlar niteliktedir. Nesh, özel ve sınırlı sayıda ayet ve hadisler için söz konusu olduğundan, müçtehidin hakkında fetva vereceği konuyla ilgili nasih-mensuh bilgisi yeterli görülmüştür.

Aykırı fetva vermemek için müçtehidin nasları bilmesi gerekli olduğu gibi, aynı gerekçeyle icmâ konularını bilmesi de şart koşulmuştur.

Müçtehidin Arapçayı bilmesi şartı, şer'î hükümlerin iki temel kaynağı olan Kitap ve Sünnet'in Arapça olması sebebiyledir. Bu bilginin asgari sınırı, Gazâlî'nin de ifadesiyle Arabın hitabını ve kullanım âdetini anlayabilecek ve sözün açığını kapalısını, hakikatini mecazını, özelini genelini, doğrudan ya da dolaylı anlamını birbirinden ayırabilecek seviye olup Arap dilcileri ölçüsünde bir dilbilgisine sahip bulunmak şart görülmemiştir.

b. Usul Bilgisi ve Meleke

Müçtehidde aranan ikinci temel şart ise bu kaynaklardan hüküm elde etme usulünü bilmesidir. Naslardan istinbatta bulunmanın yaygın kabul gören yolu kıyas olduğu için kıyasın şartlarını, hükümlerini, kısımlarını, makbul ve merdud olanını bilmek sahih içtihat yapabilmenin şartıdır.

İçtihat mertebesine ulaşabilmek için kelam ve fürû-i fıkıh bilmenin, esbâb-ı nüzûl ve esbâb-ı vürûd bilgisinin, ayrıca hesap bilgisinin, fıtnat ve zekânın şart olup olmadığı konusu da gündeme gelmiştir. Usulcülerin büyük çoğunluğu, müçtehit olmak için kelam ilmini ve fıkhın fürûunu bilmeye ihtiyaç bulunmadığı görüşündedir. Derin kelam bilgisinin yerine, kişiyi Müslüman kılmaya yetecek ölçüde kesin inancın şart koşulması, akaid konularında mukallit olmanın içtihada engel görülmemesi, müçtehidin bid'atçı olmaması, sağlam itikat sahibi olması beklentisiyle de ilintili bir husustur. Fürû-i fıkhın gerekli görülmemesi ise bu dalın içtihat makamını elde ettikten sonra müçtehitlerin faaliyeti sonucunda oluşan bir ilim olmasındandır. Bu husus teorik olarak doğru olmakla birlikte usulcüler, kendi zamanlarında içtihat mertebesine ancak fürû ile çok meşgul olmakla ulaşılabildiğini, içtihada alışkanlık kazanmanın yolunun da bu olduğunu ayrıca belirtmek ihtiyacını hissetmişlerdir.

Literatürde ayrıca Hz. Peygamber'in siyerini bilmek, genel kuralların bilgisine sahip olmak, içinde yaşadığı toplumu ve âdetlerini tanımak, dinen ithama yol açacak davranışlardan kaçınmak (adalet), hatta toplum tarafından fetvaya ehil görülmek ve kendisini ehil görmek gibi ilave şartlardan da söz edilir ki bunların bir kısmı esas itibarıyla içtihadın değil fetva görevinin gereğidir. Özellikle adalet, yani farzları ifa etme ve büyük günahları işlemekten kaçınma şartının fetva göreviyle ilişkisi daha belirgindir. İçtihat için gerekli diğer şartları topladığı hâlde

bu özelliği taşımayan kimsenin fetvasının –tıpkı rivayetinin ve şahadetinin kabul edilmemesi gibi– kabul edilmeyeceği görüşü hâkimdir. Gazâlî, bu anlamda adalet şartının içtihadın sahih bir şekilde gerçekleşmesinin değil fetvanın kabulünün şartı olduğunu belirtmiştir.

Yukarıda temas edilen nitelikler ve tartışmalar mutlak müçtehitle ilgili olup mukayyed müçtehidin, yani bağlı bulunduğu imamın mezhebine göre içtihat edecek olan kişinin, imamının usulünü bilmesi yeterlidir. Gazâlî içtihadın bölünebileceği görüşüyle bağlantılı olarak yukarıda sayılan ilimlerin tamamını bilmenin, şer'in tamamında fetva verebilen mutlak müçtehit hakkında şart olduğunu, herhangi bir meselede gerekli bilgileri edinmiş birinin sadece o meselede içtihat edebileceğini belirtmektedir.

Hanefilerin ağırlıkta olduğu bir grup usulcüye göre içtihat, delillerden hüküm çıkarma melekesi olduğundan bölünemez ve şer'î bir meselede içtihat yapabilmek için fıkhın bütün alanlarını bilmek gerekir. Usulcülerin çoğunluğu ise aksi görüştedir.

6. Müçtehitlerin Tabakaları

Müçtehitlerin tâbi tutulduğu en yaygın ikili tasnif "mutlak-mukayyed", "müstakil-gayrimüstakil" veya "mutlak-müntesib" şeklindedir. Bunu "şeriatta müçtehit-mezhepte müçtehit" şeklinde ifade edenler de vardır. Mutlak içtihat derecesi, herhangi bir mezheple kayıtlanma olmaksızın şer'î hükümleri delillerinden istidlal yoluyla bilmeye muktedir olmakla elde edilir. Başka bir yaklaşıma göre ise mutlak müçtehit, içtihat ehliyeti için gerekli olan bilgileri bir sıkıntıya düşmeden uygulamaya yansıtabilecek şekilde özümseyen ve herhangi bir meseleyi başka birine ihtiyaç duymadan tek başına çözebilen kişidir.

Hanefiler tarafından "tabakâtü'l-fukahâ" başlığı altında yapılan ilk ve bilinen tek derecelendirme mutlak müçtehit, mezhepte müçtehit, mesailde müçtehit, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz ve mukallit şeklindedir. Müçtehitlerin bu şekilde tabakalara ayrılmasının hangi teorik veya pratik gerekçelerden kaynaklandığına dair bir değerlendirme bulunmamakla birlikte, bu derecelendirmenin asrın müçtehitsiz olup olmayacağı tartışması, hangi seviyedeki âlimlerin başkalarını taklit edip edemeyeceği, iftâ ve kazâ görevlerine atanma şartlarında

zaman içinde görülen değişme, mezhep içerisinde öncelik sıralaması gibi hususlarla ilgili olduğu söylenebilir.[4]

7. İçtihadın Hükmü

İçtihadın hükmüyle, hem müçtehidin içtihat etmesinin dinî yükümlülük açısından durumu hem de yapılan içtihadın günah-sevap, isabet-hata, bağlayıcılık-nakz açılarından dinî ve hukuki değeri kastedilir. İçtihat, bir olayın şer'î hükmünü belirleme çabası olduğu için dinî mükellefiyet açısından farz-ı kifâye olarak görülür. Ancak, bu görevin mutlak müçtehit bulunmadığında mukayyed müçtehitle yerine gelmiş olup olmayacağı tartışmalıdır. Hanefiler, müçtehitsiz asrın varlığını mümkün gördükleri ve müçtehidin bulunmadığı durumlarda ümmetin toptan günah işlemiş sayılmaması için içtihadın farz-ı kifâye olduğu hükmünü, müçtehidin mevcudiyeti şartına bağlarlar. Gerekli şartları kendinde toplamış bulunan kişinin içtihadi kanaatini açıklaması, şer'in kendisine tanıdığı bir yetki kullanımı olduğundan, kural olarak serbesttir. Literatürde ve tarihî tecrübede rastlanan sınırlama ve yasaklamalar, ehliyetsiz kimselerin ya da toplumsal huzuru bozucu nitelikteki fetva ve içtihatların kontrolü düşüncesiyle açıklanabilir. Müçtehitlerin karşılaştığı özel durumlar açısından ise içtihat fetvada da olduğu gibi duruma göre farz-ı ayn, farz-ı kifâye veya mendup olabilir. İçtihadi bir mesele ortaya çıkar da tek bir müçtehit bulunursa onun içtihadı farz-ı ayn görülür. Meydana gelen olayın hükmünü başka bir müçtehide sorma imkânının bulunduğu durumlarda ise içtihat farz-ı kifâye olup biri içtihat etmekle diğerlerinden bu yükümlülük kalkar.

a. Günah-Sevap

Müçtehidin yaptığı içtihat sebebiyle günahkâr olup olmayacağı tartışmasının hangi konularda içtihat edilmesinin caiz olduğu konusuy-

[4] Şafii ve Hanbelî usulcüleri ise mukayyed (müntesip) müctehidi genel olarak dört tabakaya ayırırlar: a) Hüküm ve delilde imamını taklit etmeyip sadece içtihat ve fetva hususunda onun metodunu izleyen ve onun mezhebine davet eden müçtehit. "Mutlak müntesip müçtehit" olarak da anılır. b) İmamının usulünü ve kurallarını aşmaksızın müstakil olarak delili takrir edebilen, tahrîc ve istinbata muktedir olan müçtehit. Bu tabakada yer alan müçtehitlere "ashâbü'l-vücûh" da denir. c) Vücûh sahiplerinin seviyesine ulaşamamış, bununla birlikte fakıhü'n-nefs olan, imamın mezhebine vâkıf, delilleri tanıyan, delilleri ortaya koyup destekleyebilen müçtehit. d) Mezhebi öğrenip nakletmek ve anlamakla meşgul olan kişi. Bu durumda olan kişilerin nakline ve nakle dayanarak verdikleri fetvaya itimat edilir.

la doğrudan, içtihadi konuda doğrunun muayyen ve tek olup olmadığı konusuyla da dolaylı biçimde bağlantısı vardır. Dinin kat'î delille sabit ahkâmında içtihadın caiz görülmediği, bu alanda içtihat yapan kimsenin yerine göre kâfir, bid'atçı, günahkâr olacağı, ehliyetsiz içtihat etmenin günah olduğu ilke olarak benimsenir. Bu tespitler, biraz da toplumun genel kabulüne mazhar olmuş tercih ve uygulamaları çok güçlü gerekçe bulunmadıkça tartışmaya açmama, toplumsal kargaşayı önleme, dinin asli ve ayırıcı ahkâmını tahriften, Ehli Sünnet düşüncesini sarsıntıdan koruma gibi endişelerin bu alana yansıtılmasının ürünüdür. Mesela bu endişelerin iyice belirgin olduğu klasik dönem usulcüleri arasında varlık, fiillerin yaratılışı, sıfatlar, nübüvvet, rü'yet gibi sırf kelam konularında ve icmâın, kıyasın, haber-i vâhidin hüccet oluşu gibi usulî meselelerde gerçeğin tek olduğu, gerçeği tutturamayanın en azından günahkâr olacağı değerlendirmesine sıkça rastlanır.

Namaz ve orucun farziyeti, faizin ve içkinin haramlığı gibi dinde kesin olarak bilinen ve üzerinde icmâ bulunan sınırlı ahkâmın dışında kalan ve hakkında kesin delil bulunmayan fıkhi konular içtihat konusu olup usulüne uygun içtihat eden kişi için –gerek zanni konularda gerçeğin tek ve onu tutturanın da tek olduğunu, gerekse her müçtehidin isabet ettiğini söyleyenlere göre–, günah söz konusu değildir. Ancak günahın bulunmadığını, birinci görüşü benimsemiş olan usulcüler müçtehidin üzerine düşeni yapmış olmasıyla, ikinci gruptakiler ise içtihatta hatanın söz konusu olmadığı düşüncesiyle temellendirmişlerdir. Hatanın söz konusu olmamasının şartı, içtihadın ehli tarafından ve yerinde yapılmış olmasıdır.

b. Hata-İsabet

İçtihatta hata-isabet meselesi konusunda usulcüler, her müçtehidin isabet ettiğini savunanlarla (musavvibe) içlerinden sadece birinin isabet edeceğini savunanlar (muhattıe) şeklinde iki gruba ayrılır.

Hata-isabet meselesinin temelinde Allah'ın içtihadi konularda muayyen bir hükmünün bulunup bulunmadığı tartışması yer alır. Her müçtehidin isabet ettiğini savunanların büyük çoğunluğuna göre, hakkında nass bulunmayan bu tür meselelerde içtihattan önce bir hüküm yoktur. Hüküm müçtehidin zannına tâbidir ve her müçtehidin ulaştığı sonuç Allah'ın o konudaki hükmüdür. Bu durum literatürde "teaddüdü'l-hukuk" (doğruların çokluğu) tabiriyle ifade edilir. Bir tür hukuki

rölativizm sayılabilecek olan doğruların çokluğu görüşünü savunanlar "katışıksız musavvibe" olarak da adlandırılır.

Musavvibe grubunda yer alan bazı bilginlere göre ise içtihadi meselelerde Allah katında muayyen bir hüküm olmamakla birlikte hadiseye ilişkin olarak, "Eğer Allah bir hüküm vermiş olsaydı ancak bununla hüküm verirdi" denilebilecek bir hüküm bulunmaktadır. Literatürde "el-kavl bi'l-eşbeh" (en benzer olanı söylemek) olarak ifade edilen bu anlayışa göre, Allah'ın muayyen bir hükmü yoktur, fakat müçtehitlerin görüşlerinden biri şâriin maksatlarına "en benzer" olandır. Bu anlayış sahipleri, birincilerden farklı bir şekilde *doğruların eşitliği*ni değil, içlerinden *birinin daha doğru olduğunu* kabul ederler. Bu anlayışa göre müçtehidin talep edeceği bir şey vardır ve o da *eşbeh*tir.

Müçtehitlerden sadece birinin doğruyu tutturmuş olacağı görüşünde olan muhattıe grubu, hakkında nass bulunmayan meselede Allah Teâlâ'nın muayyen bir hükmü olduğunda görüş birliği içindedir. Ancak aralarında bu hükme delalet eden bir delil bulunup bulunmadığında, delil bulunduğunu kabul edenler de bu delilin mahiyetinde farklı düşünürler. Kimileri bu yönde bir delil ve emare bulunmadığını, bu muayyen hükmün tıpkı arayanın tesadüfen bulacağı bir define gibi olduğunu ve bu hükmü tesadüfen bulan kişinin iki ecir, bulamayan kişinin ise gayreti ve talebi sebebiyle tek ecir alacağını ileri sürmüşlerdir.

c. İçtihadın Nakzı

İçtihadın nakzı, önceki bir içtihadın hükmünün geçersiz sayılmasıdır. Farklı içtihatlardan her birinin içtihat olmak bakımından eşitliği kabul edildiğinden, usulüne uygun yapılmış içtihat gerek müçtehit, gerek hâkim, gerekse müftü tarafından yapılmış olsun, kural olarak başka bir içtihatla nakzedilemez. Ancak bir müçtehitte gerçekleşen içtihat değişikliğinin bazı sonuçları olabilmektedir. Bunun ilk sonucu müçtehidin yeni içtihadına göre hareket etme yükümlülüğüdür. İçtihadını değiştiren bir müftünün fetvasıyla hareket eden mukallidin durumu ise tartışmalıdır. Yargılama hukuku açısından durum daha farklıdır. Hukuki istikrar ve emniyetin korunması açısından yargıda içtihadın içtihatla nakzolunmayacağı kabul edilmiştir.[5]

[5] *Mecelle*, mad. 16.

d. Müçtehidin Başkasını Taklidi

İçtihadını tamamlamış ve bir hüküm hakkında zannıgalip oluşturmuş bir müçtehidin kendi düşüncesini terk edip farklı görüşteki birinin içtihadına göre amel etmesinin caiz olmadığında görüş birliği bulunmakla birlikte, içtihat edebilecek kapasitede olan birinin içtihat etmeyerek başka birini taklit etmesinin hükmü konusunda farklı görüşler vardır. Iraklı fakihlerin çoğunluğu, gerek fetva verdiği gerekse kendisiyle ilgili konularda bir âlimin başka bir âlimi taklit edebileceği, bazı âlimler de fetva verdiği konularda değil kendine has konularda başka bir âlimi taklit etmesinin caiz olduğu görüşündedir. Hanefilerden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, bir âlimin sadece kendisinden daha âlim gördüğü birini taklit edebileceğini, fakat kendine denk veya kendinden daha aşağı birini taklit edemeyeceğini söyler. Usulcülerin çoğunluğu ise aksi görüştedir.

8. İçtihadın Sürekliliği Meselesi ve İçtihat Hareketleri

Naslarla hayatın dinamizmi ve sosyal gerçeklik arasındaki bağlantıyı dengeli bir şekilde kurabilmek için bunu sağlayacak olan içtihat faaliyetinin her dönem ve toplumda canlı bir şekilde sürdürülmesine duyulan ihtiyaç açıktır. Ancak mezheplerin teşekkülü ve fıkıhlarının tedvin edilmesiyle birlikte içtihadın ilk geniş anlamının daraldığı ve mevcut müdevvenatın tatbikinden ibaret hâle geldiği de bilinmektedir. Joseph Schacht'ın tespitine göre, III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar içtihat hususunda bir kısıtlama bulunmazken, bu tarihlerden itibaren sadece önceki müçtehitlerin içtihat ehliyetine sahip oldukları yönünde yaygınlaşmaya başlayan anlayış IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren genel bir kabule dönüşmüş ve artık bu dönemden sonra fakihlerin bütün fonksiyonları önceki imamların doktrinlerini yorumlamaktan ibaret kalmıştır. Bu husus literatürde "içtihat kapısının kapanması" tabiriyle ifade edilir.

İçtihat kapısının kapanması tartışması, mezheplerin teşekkül edip genel kabul görerek yerleşmesi ve taklit olgusuyla yakından ilgilidir. Genellikle mezhep kurucusu imamlar, kendi içtihat usullerini kendilerinin oluşturması ve şeriatın tamamında içtihat edip fetva verebilecek durumda olmaları bakımından mutlak müçtehit olarak tanınır. Kendi usulünü oluşturma ve şer'î konuların tamamında fetva verme özelliğinin mutlak müçtehidin ayırt edici özelliği olarak alınması, başa-

rılacak işin klasik dönem açısından zorluğu dikkate alınırsa mutlak içtihat kapısının kapanması düşüncesinin de başlangıcı sayılabilir. Çünkü III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren o dönemlerde hâkim perspektif açısından usul konularına ilişkin söylenebilecek yeni pek fazla bir şeyin kalmadığı açıktır. Nitekim içtihat etme fikrine o dönemlerde ulaşabilen ve ilk defa usul oluşturma girişiminde bulunan Şia âlimleri bile inanç ilkelerindeki farklılıktan kaynaklanan birkaç husus dışında alternatif bir usul oluşturmayı başaramamış ve birçok konuda Mutezile veya Sünni ekollerin etkisinde kalmıştır.

İçtihat kapısının kapanması meselesinin ilk işaretleri, belli dönem veya kişilerden sonra o zamana kadar mevcut olan görüşler arasından seçip almanın (*ihtiyâr*) caiz olup olmadığı tartışmasında bulunmaktadır. Seçip almanın artık caiz olmadığı dönemin sınırı, yaklaşık olarak ikinci asrın sona erip üçüncü asrın başlamasına rastlar. İbn Hazm'ın tespitine göre, yaklaşık II. (VIII.) yüzyılın ortalarında başlayan taklit, III. (IX.) yüzyılın başından itibaren yaygınlaşmış ve mezhep imamları taklit edilmeye başlanmıştır. Bu tespite katılan İbn Kayyım da aynı dönemlerden itibaren bir müçtehidin peşinden giderek onun fetvalarını şâriin nasları yerine koyma ve hatta onları nasların önüne alma ve taklitle yetinme âdetinin ortaya çıktığını söyler. İçinde müçtehit gelmeyen bir asrın bulunmasının mümkün olup olmayacağı, literatürdeki ifadesiyle "hulüv meselesi" de bu anlayışlarla birlikte gündeme gelmiş olmalıdır.

İçtihat kapısının kapandığı iddiasının kaynağı ve ilk olarak kimin tarafından ortaya atıldığı konusunda açık bilgiler bulunmamaktadır. Çağdaş araştırmacıların birçoğu tarafından içtihat kapısının kapanmasını hazırlayan sebepler konusunda yapılan tespitlerin özünü, özellikle tâbiîn döneminden itibaren görülen ve sistematik olarak sürdürülen içtihat anlayış ve faaliyetlerinin sonucunda belli ekollerin doğup kurumlaşması olgusu teşkil etmektedir. Rivayetlere göre, daha çok III. (IX.) yüzyılın sonlarıyla IV. (X.) yüzyılın başlarında yaşamış bazı âlimler tarafından dile getirilen, III. (IX.) yüzyılın başından itibaren ihtiyârın artık caiz olmadığı ve mutlak içtihat hakkına sadece benzerleri artık gelmeyecek olan ilk dönemin büyük âlimlerinin sahip olduğu şeklindeki anlayışın, içtihadın devam etmesine gerek bulunmadığı düşüncesiyle ilişkili olduğu açık olmakla birlikte, bu kapının kapandığı kanaatine götürüp götürmediği açık değildir. Öyle anlaşılıyor ki, ilk dönemlerde oldukça dinamik bir seyir takip eden serbest akıl yürütme (re'y) faaliyetinin Şâfiî tarafından dizginlenerek yerine sistematik akıl yürütmenin

(kıyas) ikame edilmesi, Bağdat Mutezilesi'nden bir grubun öncülük ettiği, Şia ve Zahirîler tarafından da takip edilen re'y karşıtı bir eğilimin ortaya çıkması ve icmâ teorisinin yerleşmesi, içtihat kapısının kapanması sürecinde önemli etkilere sahip olmuştur. Fıkhın siyasi iktidardan bağımsız bir teşekkül seyri takip etmesi, hukuki hayatın istikrarını sağlamak üzere o alanda bir kontrol mekanizması oluşturma ihtiyacını hissettirmiş ve fakihleri, özellikle siyasi istismarın önünü kapatmak için bu tür tedbirler almaya itmiş olabilir. İstikrar düşüncesiyle kadılık ve müftülük görevlerinin yaygın kabul gören dört mezhebe mensup âlimlere verilmesi ve bunlar dışında görüş açıklamanın birçok mahfilde bid'atçılıktan başlayan bir dizi suçlamaya muhatap olması, ayrıca "fesâdü'z-zamân" diye ifade edilen durumun, yani bid'atların ve insanların dünyaya düşkünlüklerinin artmasının, nasların yanlış yorumlanmasına yol açacağı endişesi de içtihat faaliyetinin durması ve durdurulması yönündeki kanaatin yerleşmesinde rol oynamış olmalıdır.[6]

Son dönemde Muhammed İkbal gibi düşünürler, bu anlayışın yerleşmesinde içtihat yapacak kimsede aranan şartların oldukça mükemmel ve katı bir hâle getirilmesinin etkisi üzerinde durmakta iseler de, özellikle içtihat kapısının kapalı olduğu iddia edilen dönemlerde yaşayan Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Gazâlî gibi usulcülerin müçtehitte aradığı şartların kolay ulaşılabilir olması bu kanaatin gerçeği yansıtmadığını gösterir. Nitekim Fazlur Rahman, içtihadın uygulamada inkâr edilmesinin görünürde aşırı derecede güç olan niteliklerin değil, İslam ümmetinin birliğini ve dayanışmasını sağlamak için ortaya konulmuş muhtemel yasal yapıya süreklilik verme arzusunun bir sonucu olduğu görüşündedir. İçtihat kapısının kapandığı görüşüne katılmayan çağdaş araştırmacılardan Vâil b. Hallâk (Wael b. Hallaq) da içtihat yapabilecek seviyedeki fakihlerin hemen her devirde mevcut olduğu, teşekkül döneminden sonra fürû-i fıkhı geliştirmek üzere içtihat faaliyetinin *meselede içtihat*, *tahrîc*, *tercîh* gibi değişik düzeylerde devam ettiği, V. (XI.) yüzyıla kadar içtihat kapısının kapandığına dair bir ifadeye rastlanmadığı ve içtihat kapısının kapanması veya müçtehidin bulunmaması konusunda süregelen bir görüş ayrılığının da bu yönde bir icmâ oluşmasını engellediği gibi gerekçelerden hareketle içtihat kapısının kapandığı iddiasının isabetsizliğini ve müçtehidin bulunup bulunmadığı tartışmasının teorik düzeyde kaldığını öne sürmüştür. Bu görüş, birçok çağdaş

[6] Bu konuda bkz. Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad,* s. 169-191.

İslam âlimi ve araştırmacısı tarafından da paylaşılmakta, yeni bir mezhep için yeni usuller koymaya matuf, yani klasik anlatımıyla mutlak içtihadın kapandığı benimsenmekle birlikte, tahkîku'l-menât içtihadı, mukayyed içtihat, meselede içtihat gibi faaliyetlerin değişik düzeylerde hemen hemen aralıksız olarak devam ettiği, ileri dönem fakihlerinin de bu yönüyle öncekilerden geri kalmadığı ifade edilmektedir.[7]

İçtihat kapısı meselesiyle yakından ilgili olan bir konu da her asırda müçtehidin bulunmasının zorunlu olup olmadığı tartışmasıdır. Her mezhep içinde karşı görüş sahipleri bulunsa da Hanbeliler dışındaki âlimler müçtehitsiz bir asrın bulunmasını genelde mümkün görürler. Çoğunluk bu konuda, "Allah ilmi çekip almaz, fakat âlimleri yavaş yavaş çekip alır; âlim kalmayınca insanlar cahil önderler edinip onlara sorarlar, onlar da fetva verirler ve böylece hem sapar hem saptırırlar." hadisini,[8] karşı görüş sahipleri de içtihadın sürekliliği fikrine gerekçe olarak, "Ümmetimden bir grup daima hak üzere bulunacak"[9] ve "Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerini tecdid edecek birini gönderecektir"[10] mealindeki hadisleri kullanmışlardır. Çoğunluk müçtehitsiz asır olabilir derken bununla yeni bir usul oluşturacak şekilde mutlak içtihat faaliyetinde bulunmayı kastetmiş ve bu anlamda mutlak müçtehit bulunmadığını erken devirlerden itibaren dile getirmiştir. Hatta Zerkeşî, genel kabule mazhar olan dört mezhebin usulü dışında içtihat etmenin artık caiz olmadığı görüşündedir. Eğer Hanbeliler, müçtehitsiz asır olmaz sözüyle, belirtilen anlamda mutlak müçtehidin her asırda bulunabileceğini kastediyorlarsa birkaç münferit çıkış dışında Hanbelî mezhebi tarihinde bunu gerçekleştiren kimse olmamıştır. İbn Teymiyye, her ne kadar sonrakiler tarafından mutlak müçtehit olarak tavsif edilse de, kendisinin böyle bir iddiası yoktur. Bu noktada Tûfî'nin çıkışının perspektif açısından orijinal olduğu ve bağımsız bir mezhep hâline gelemese bile etkilerinin günümüze kadar uzandığı söylenebilir. Ayrıca Şafii fakihlerinden İzzeddîn ibn Abdusselâm, Takıyyuddîn es-Subkî ve İbn Dakıkul'îd gibi âlimlerin çağdaşları veya sonrakiler tarafından mutlak müçtehit olarak nitelendirildiğini de belirtmek gerekir.

7 Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd,* I. 110-115; Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 73-75.

8 Buhârî, "İlim", 34; Müslim, "İlim", 13.

9 Buhârî, "İ'tisâm", 10; Müslim, "İmâre", 170-174.

10 Ebû Dâvûd, "Melâhim", 1.

Yaklaşık VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren yeniden mutlak içtihat ihtiyacı Müslüman âlimlerin gündemine girmiş ve çekingen bir biçimde de olsa bu ihtiyaç dile getirilmeye ve bu yönde bir söylem oluşmaya başlamıştır. İzzeddîn ibn Abdusselâm, Takıyyuddîn ibn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye ve Takıyyuddîn es-Subkî bu söylemin başta gelen mimarlarındandır. İbn Teymiyye'nin çıkışı, hemen hemen sonraki dönemlerdeki ıslah projelerinin hepsinin referans noktasını teşkil etmiştir. Bu bilginler kökleşen mezhep ayırımını yumuşatmayı, başka mezheplerden istifadenin yollarını açmayı hedeflemişler ve bu yolda önemli bir adım olarak, temel amaçlara ve naslara uygun bir çözümün başka bir mezhep tarafından ortaya konulmuş olmasını onun kabul edilmesine engel teşkil etmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

XIX. yüzyılda Muhammed Abduh gibi yenilikçiler, İslam'ın öz itibarıyla modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek kapasite ve potansiyele sahip olduğunu, İslam dünyasının içinde bulunduğu geri kalmışlığın sebeplerinin başında içtihat kapısının kapatılması ve taklidin yaygınlaşması olduğunu ileri sürerek yeniden içtihat çağrısı yapmışlardır. Genel olarak savunmacı ve bir ölçüde ideolojik bir üslup taşıyan ve İslam'ın şer'î ahkâmının bütün zaman ve mekânlarda geçerliliğini ispat gayesini güden bu yeniden içtihat ve ıslah projesinin temelini, mevcut olumsuz durumun baş sorumlusu görülen geleneksel anlayışların terk edilip Kur'an ve Sünnet naslarında mündemiç bulunan ilkelerden hareketle çağın ihtiyaçlarına cevap verme ve İslam'ın yeterliliğini gösterme düşüncesi oluşturmaktaydı. Bu çağrı İslam dünyasının birçok bölgesinde yankı buldu. Bu söylemi sahiplenen aydınlar müstakil içtihadın sadece önceki nesillerin hakkı olmadığını, dinle hayat arası uyumu sağlayabilmek için bunun bir hak olmaktan öte üzerlerine düşen dinî bir yükümlülük olduğunu dile getiriyorlardı. Ancak o dönemdeki bu içtihat çağrısının içeriğinin herkes tarafından farklı şekilde doldurulduğunu, kiminin bununla fıkhi içtihadı, kiminin de bunu aşan bir anlamı kastettiğini belirtmek gerekir. Aynı çizgide ve felsefi derinliği ağır basan bir içtihat çağrısı yapan Muhammed İkbal de mutlak anlamıyla içtihadı İslam düşüncesinde hareket ve tecdidin mihveri olarak görür. Ona göre fakihler içtihadın bu türüne öyle kayıtlar getirmişlerdir ki bunların bir şahısta gerçekleşmesi mümkün değildir. Bağdat'ın Moğollar tarafından tahrip edilmesi, sufiliğin yayılması gibi birçok sebebe bağlanabilecek olan düşünme tembelliğine rağmen İslam düşüncesi İkbal'e göre güçlü tecdid potansiyelini İbn Teymiyye'nin şahsında gös-

termiştir. Müslüman yenilikçilerin fıkhi esasları kendi özel tecrübeleri ve değişen hayat şartları doğrultusunda tekrar yorumlamaları meşru olduğu kadar gereklidir de.

İslam dünyasının son yüzyılında, içtihada yapılan bu vurguyu aşırı bulan ve geleneksel anlayışlarla bu yeni yönelişlerin arasını birleştirmeye çalışan bir eğilimden söz etmek mümkündür. Bu eğilim, gerçek ve modern anlamda içtihat yerine, geleneksel içtihatlar içinden uygun olanları seçip alma, yeni karşılaşılan problemleri ise "kolektif içtihat" yoluyla çözme yanlısıdır. Ancak buna şu şekilde itirazlar yapılmaktadır: Geleneksel yaklaşımlardan "uygun" olanın seçilip alınması yaklaşımı, dünyanın yaşadığı dönüşümü göz ardı etmesi ve metodolojik olmaması sebebiyle gerçekçi ve kalıcı çözümler getirmekten uzaktır. Meydanı donuk taklitçilere ve ehliyetsiz tahrifçilere bırakmamak gayesini taşıyan *kolektif içtihat* söylemi ise özgüven eksikliği hissini açığa vurmakta, böylelikle içtihadın mahiyetine aykırılık arz etmekte ve açılmaya çalışılan içtihat kapısını yeniden kapatma potansiyelini içinde taşımaktadır. Bu tartışmalar sebebiyledir ki günümüz İslam dünyasında içtihat konusunda yapılan araştırma ve yayımların sayısının giderek arttığı ve bu alanda zengin bir literatürün oluştuğu görülür. Her ne kadar bu yayımlar, klasik teorinin tahlili ve içtihadın işlevi konusunda farklı eğilimleri barındıran bir çeşitlilik taşıyorsa da, netice itibarıyla dinin daha iyi anlaşılması ve yorumlanması konusunda bir arayışın ürünü olduğundan, çağdaş dinî düşüncenin oluşumuna katkı sağlayacak niteliktedir.

Klasik içtihat teorisinin içtihat ehliyetini erişilmesi güç şartlara bağladığı, ahkâmın değişmesine imkân vermeyecek bir donuklukta olduğu, bu anlayışın belli bir dönemden sonra içtihat kapısının kapanmasına yol açtığı ve artık bu dönemden itibaren bütün çabayı mevcut hükümleri uygulamaya veya yeni karşılaşılan olayları öncekilerin öngördüğü çerçevede çözmeye yönelttiği öne sürülmüştür. Bu tespitin haklılık taşıyan yönleri bulunsa da, İslam dünyasının bu alanda karşılaştığı sıkıntılarda asıl sorumlunun içtihat anlayışının kendisi olduğunu göstermeye yetmez. Mesele, içtihat teorisinin yapısıyla değil günümüz İslam dünyasında naslarla sosyal olgu, dinle hukuk arasındaki ilişki, klasik fıkıh öğretisini anlamada yöntem, toplumsal yarar ve gerçekliğe dayalı yasama çabalarının meşruiyeti, hukukun oluşumunda dinin katkı tarzı, ferdin ve beşerî iradenin rolü gibi temel konularda kavramsal çerçevelerin ve metodolojinin yeterince olgunlaşmamış ve içtihadın bu süreçteki vazgeçilmez katkısının göz ardı edilmiş olmasıyla daha yakından ilgilidir.

Kaynakça

ÂMİDÎ, Seyfeddîn, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* nşr. Seyyid el-Cemîlî, Beyrut 1986, IV. 169-225.
BEYZÂVÎ, *Minhâcü'l-Vüsûl,* Beyrut 1408/1984, III. 260-299.
BUHÂRÎ, Abdulazîz, *Keşfü'l-Esrâr,* İstanbul 1308, IV. 1134-1152.
GAZÂLÎ, *el-Mustasfâ, İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi,* çev. Yunus Apaydın, Kayseri 1994, II. 315-396.
İBN KAYYIM el-CEVZİYYE, *İ'lâmü'l-muvakki'în,* Beyrut 1998, I. 39, 43-45; II. 230, 263, 275-279.
KARAMAN, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad,* Ankara 1975.
LEKNEVÎ, *Fevâtihu'r-rahamût* (Gazâlî, *el-Mustasfâ* içinde), Bulak 1324, II. 362, 366, 368.
NESEFÎ, Ebû'l-Berekât, *Keşfü'l-Esrâr,* İstanbul 1986, II. 169-175.
RAHMAN, Fazlur, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu,* çev. Salih Akdemir, Ankara 1995.
SAVA PAŞA, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd,* çev. Baha Arıkan, Ankara 1995, I. 110-115.
SCHACHT, J., "Ijtihad", *EI²* (İng.), III. 1026-1027.
_____, *An Introduction to Islamic Law*, London 1964, s. 73-75.
ŞENER, Abdulkadir, "İslam Hukukunda R'ey ve İctihad", *AÜİFD,* XIX (1973), s. 123-132.
_____, "İctimai Usûl-i Fıkh Tartışmaları", *AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi,* V, Ankara 1982, s. 231-247.
TAFTÂZÂNÎ, *et-Telvîh fî Hakâiki't-Tenkîh,* Kahire 1377/1957, II. 117-118.
TAŞTAN, Osman, "İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi", *İslâmiyât,* I (1998), sayı: 3, s. 73-91.
YAVUZ, Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi,* İstanbul 1993.

İKİNCİ BÖLÜM

İMAN

İSLAM METAFİZİĞİ: KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVE

Metafizik bir felsefi disiplin olan ontolojinin temel konuları arasında sayılabilecek varlık, tümeller-tikeller, cevher-araz, kategoriler gibi konular yanında özdeşlik, süreklilik ve değişim, anlam ve doğruluk, ruh ve beden, determinizm, endeterminizm ve özgür irade gibi birçok konuyu içine almaktadır. Metafiziksel bir soruşturmanın alanına giren bu sorunlar dinî-teolojik sorunlarla çok yakından ilişkilidir. Kuşkusuz, İslam dininin en temel kaynağı olan Kur'an, M. M. Şerif'in de belirttiği gibi, "temelde felsefi değil, dinî bir metindir, fakat din ve felsefenin müştereken sahip olduğu tüm sorunlarla da ilgilidir. Hem din hem de felsefe Allah, âlem, insan ruhu ve bunların karşılıklı ilişkileriyle ve iyilik ve kötülük, özgür irade ve ölümden sonraki hayatla alakalı sorunlar hakkında bir şeyler söylerler. Bu sorunlarla ilgilenirken, aynı zamanda görünüş, gerçeklik, varlık ve nitelikleri, insanın kökeni ve mukadderatı (*mebde ve me'âd*), doğru ve yanlış, uzay ve zaman, süreklilik ve değişme, ebedîyet ve ölümsüzlük gibi kavramları da aydınlatırlar."[1]

[1] M. M. Şerif, "Kur'an'ın Felsefi Öğretileri", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. M. Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1990, I. 163.

Öyleyse, konuya dinî (*teistik*) açıdan baktığımızda Allah'ın varlığı, sıfatları, yaratması, evren ve insanla ilişkisi, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu, dünya ve ahiret hayatı gibi birtakım temel meseleler, metafiziksel bir irdelemenin ana konularını teşkil edecektir. İçerdiği konulara dayanan böyle bir yatay tanımlamanın ötesinde, metafizik bir *dünya görüşü* olarak düşünüldüğünde onu en genel anlamda bir "gerçeklik ve hakikat tasavvuru"[2] olarak görmek mümkündür. Çünkü metafiziğin gerek dar anlamda içerdiği ontolojik sorunlar ve gerekse günümüzde konu edindiği diğer sorunların hemen hemen hepsinin odaklandığı en temel nokta, bir tür *gerçeklik tasavvuru*dur ki buna "dünya görüşü" veya "zihniyet" demek de mümkündür. Böyle bir gerçeklik tasavvuru *dünyevi* olandan çok *dünyevi olana dair nihai sezgiler*le ilişkili görünmektedir.

Biz burada yukarıda değindiğimiz metafizik kavramı kapsamına dâhil olan konular üzerinde tek tek durmayıp, İslam'ın sunduğu gerçeklik ve hakikat tasavvurunun temel kavramsal yapısını içeren bir çerçeve sunmaya çalışacağız.

Bir düşünce veya inanç sisteminde metafizik, o sistemin dayandığı en temel ve nihai doğruları veya varsayımları[3] ifade eder ki, bu genellikle aksiyomatik/hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Böylece, metafiziksel bir sistemdeki doğrular ve değerler, temelsellikleri oranında belli bir yapısal düzenlilikte olup, kendi içlerinde bir tür *öncelik-sonralık*, *birbirini mantıksal olarak gerektirme* veya *tamamlama* gibi niteliklere sahiptir. Bu yönüyle metafiziksel bir sistem önemli ölçüde biçimsel (formel) bir yapıyı andırmakla beraber, varlığa-gerçekliğe ilişkin temel birtakım doğruluk ve değer iddiaları içermeleri noktasında içeriklendirilmemiş (yorumlanmamış) salt biçimsel bir sistemden ayrılır. Ancak, biçimsel bir sistemde olduğu gibi, her metafiziksel sistemin de en temelde dayandığı birtakım *değişmez* doğrular (varsayımlar); *özsel/kurucu unsurlar* vardır. Bir metafiziksel sistemi diğerinden ayıran da çoğunlukla dayandığı bu temel doğrular (varsayımlar) olup, bunlar söz konusu sistemin kurucu/tanımlayıcı unsurlarını meydana getirir. Dolayısıyla, *bir metafiziksel*

[2] Bkz. S. M. Naquip al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, s. 2.

[3] Burada 'her' metafiziksel veya dinsel düşünce sisteminin dayandığı temel varsayımların doğru olduğunu düşünmek için bir gerekçe bulunmadığı hâlde, bu düşünce sistemlerinden 'bir'inin dayandığı temel varsayımların temellendirilebileceğini (doğruluklarının bir şekilde ortaya konulabileceğini) dikkate almak gerekir.

sistemin varlığını ve tabiatını o sistemin temel, değişmez kurucu, tanımlayıcı unsurları ve değerleri oluşturur.

Metafizik kavramına ilişkin bu kısa irdelemeden sonra "İslam metafiziği" terkibinin anlamı ve kapsamı hakkında daha belirgin bir tasavvura sahip olabiliriz. İslam metafiziği her şeyden önce İslam'ın varlık/gerçeklik tasavvuru ve bu tasavvurun özsel unsurlarını ifade edecektir. İslam metafiziği veya İslam dünya görüşü, M. N. el-Attas'ın işaret ettiği gibi, bütün varlığı ve hayatı kuşatan nihai *gerçeklik* ve *hakikat*e ilişkin temel ve değişmez ögelere delalet eder ki, bunlar geniş anlamda İslam'ın Tanrı, vahiy, yaratma, din, bilgi, değer, insan tabiatı ve özgürlüğü vb. anlayışlarını içeren temel konulardır.[4]

Her dinin kalbinde (özünde) o dinin Tanrı tasavvuru yer alır. Bir başka ifadeyle, bir dinin metafiziksel sistemini en temelde belirleyen ve o dini diğer din ve düşünce sistemlerinden ayıran o dinin Tanrı tasavvurudur; O'na atfedilen özsel sıfatlar/niteliklerdir. Dolayısıyla, İslam dinini de diğer dinlerden ayıran onun Tanrı tasavvuru olup bu, İslam metafiziğinin en temel doğrusu olarak diğer bütün unsurlarına dair tasavvurların da nihai kaynağını oluşturur. İslam metafiziğinin ilk ontolojik gerçekliği İslam'ın Tanrı'sı olup, ilk hakikat da O'na –*Allah*'a– dair gerçekliğe ilişkin hakikattir. Faruqi'nin ifadesiyle "Tanrı'nın Tanrısallığını ve O'nun birliğini kabul etmek, hakikati ve onun birliğini kabul etmektir. İlahî birlik ve hakikatin birliği [birbirinden] ayrılmaz..."[5]

Öyleyse, İslam'ın metafiziğiyle ve onun Tanrı tasavvuruyla özsel olarak ilişkili olan, ondan ayrılması mümkün bulunmadığından böyle bir metafiziksel bağlamda dile getirilebilecek bütün iddiaları çerçeveleyen en temel unsurlardan biri de İslam'ın *hakikat* (*doğruluk*)[6] anlayışıdır. Çünkü bir inanç-düşünce sistemindeki bütün gerçeklik-doğruluk iddialarını en temelde belirleyen şeylerin başında, o sistemin hakikat anlayışı yer alır. Bu yüzden, İslam metafiziğinde *Tanrı tasavvuru* ile *hakikat tasavvuru*nu, yani *Hakk* ile *Hakikat*i birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, "bilginin bir ilkesi olarak *tevhid* Allah'ın, Hakikatin (*el-Hakk*) var olduğunu ve O'nun bir olduğunu tanımaktır."[7]

[4] Bkz. Attas, *age.,* s. 5.

[5] İsmail Raji al Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, International Institute of Islamic Thought, Kuala Lumpur 1982, s. 51.

[6] Metafiziksel içeriği daha baskın olan "hakikat" kavramından farklı olarak "doğruluk" kavramı daha çok *önermesel doğruluk* için kullanılmakla birlikte, burada bu iki kavram birbirine yakın anlamlarda kullanılmıştır.

[7] Faruqi, *age*., s. 50.

O hâlde, İslam metafiziğinde en nihai Varlık/Gerçeklik olan Allah'a ilişkin tasavvuru irdelemeden önce, böyle bir metafiziksel çerçevede bütün tasavvurları kavramsal olarak kuşatan "doğruluk" anlayışı üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır. İslam metafiziğinin doğruluk anlayışının (terimin değişik birçok anlamlarıyla) *gerçekçi* (*realist*) bir doğruluk anlayışına dayandığı rahatlıkla söylenebilir. Gerçekçi bir doğruluk anlayışının en ayırıcı niteliklerinin başında, bir iddianın (önermenin, yargının vb.) doğruluğunun geniş anlamda bir varlık/gerçeklik düzlemine referansla yanıtlanmasıdır. Hiçbir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı, o önermenin gerçekte ilişkili olduğu (delalette bulunduğu) varlıksal düzlemden bağımsız olarak düşünülemez. Dolayısıyla, "Allah'tan başka ilah yoktur." şeklindeki bir önermeyi *ezelî* ve *zorunlu olarak doğru* kılan, buna göre, *gerçekte Allah'tan başka ilah olmasının imkânsızlığı; zorunlu olarak yanlışlığıdır*. Bu nedenle, Allah'a ilişkin hiçbir doğruluk veya yanlışlık iddiası O'nun gerçekliğinden ayrı düşünülemez. Buna, çağdaş bir ifadeyle, "teolojik gerçekçilik" diyebiliriz.

İslam metafiziğinin doğruluk anlayışına göre, bir şeyin doğruluğu veya yanlışlığı gerçeklikten bağımsız olmayıp, doğruluğun referans çerçevesini birtakım uzlaşımsal (konvansiyonel), izafi, iradî, keyfî faktörler oluşturmaz. Bu açıdan bakıldığında, İslam metafiziğinin öngördüğü doğruluk anlayışının bir tür "metafiziksel gerçekçilik"le örtüştüğü söylenebilir. Metafiziksel gerçekçiliğin en ayırıcı niteliklerinin başında, denilebilir ki, onun doğruluğun referans düzlemini (gerçekliği) maddi ve insani düzlemle sınırlamaması ve yine doğruluğu, deyim yerindeyse, epistemik (bilgisel) bir nitelik olarak görmemesidir. Yani buna göre, doğruluğun referans düzlemi sadece fiziksel olan alanla sınırlanamayacağı gibi, en temel doğrulukların referans düzlemini metafiziksel düzlem teşkil eder. Ancak bu durum söz konusu doğrulukların referans düzleminin ontolojik anlamda ikincil olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Aksine, metafiziksel doğrulukların referans düzlemi ontolojik açıdan fiziksel olandan daha temeldir.

Metafiziksel gerçekçiliğin *epistemik-olmayan* doğruluk anlayışına gelince bu, her şeyden önce, metafiziksel doğrulukların bilinemeyeceği şeklindeki bir bilinemezciliği (agnostisizmi) ifade etmez. Bununla ifade edilmeye çalışılan şey, doğruluk ile doğruluğun bilgisinin her zaman birbiriyle birebir örtüşen şeyler olmadığı; özellikle insan bilgisi söz konusu olduğunda doğruluğun, insanın doğruluk hakkındaki bilgisiyle özdeşleştirilemeyeceğidir. Aynı şekilde, bu düşünceyi de yine insan bil-

gisinin doğruya erişemeyeceği şeklindeki bilinemezci tutumdan dikkatli bir şekilde ayırmak gerekir. Metafiziksel gerçekçilik böyle bir bilinemezciliği reddedeceği gibi, doğruluğun insan bilgisiyle ortaya çıktığı (onunla kaim olduğu) şeklindeki bir görüşü de aynı şekilde kesin bir biçimde reddeder. Metafiziksel gerçekçiliğin doğruluğu insan bilgisiyle özdeşleştirmeye karşı oluşu noktasındaki haklılığı daha açık bir biçimde şöyle ifade edilebilir: İnsan bilgisiyle doğruluk arasında her zaman birebir bir *özdeşlik*ten veya *örtüşüm*den söz edilemez. Bunu da iki şekilde yorumlamak mümkündür. (i) İnsan bilgisi dikey anlamda doğrulukla özdeş değildir, çünkü insan epistemik açıdan yanılabilen bir varlıktır. İnsanın doğruluk konusundaki epistemik erişimi her zaman isabetli olmayabilir; dolayısıyla bir şeyin doğruluğu veya yanlışlığı insanın onun doğru veya yanlış olduğunu bilmesinden/tanımasından bağımsız bir olgudur. Yani, insan bilgisi doğruluğa, ontolojik anlamda kaynaklık etmez, aksine onu sadece keşfeder. (ii) İnsan bilgisi yatay anlamda da doğrulukla özdeş değildir: İnsanın epistemik olarak erişim sağlayabildiği doğruların kümesiyle gerçekte doğru olan veya ideal bağlamda bilinebilecek doğrulukların kümesi arasında birebir bir örtüşümden söz edilemez. İnsan bilgisini aşan, onun kuşatamadığı doğruluklar her zaman söz konusudur. Öyleyse, (i) ve (ii) de dile getirilen sezgiler, doğruluğun insan bilgisiyle özdeşleştirilemeyeceğini; bir başka deyişle, hakikatin ölçüsünün insan bilgisi olmadığını göstermektedir.

İlahî bilgi ise kuşkusuz insan bilgisine atfettiğimiz bu temel eksikliklerden *zorunlu* olarak münezzeh olduğundan, *Allah'ın bilgisi ile hakikat(ın bilgisi) arasında bir özdeşlik ve özsel bir örtüşüm* vardır. Allah hakikatin bilgisinde yanılmaz, hiçbir doğru da O'nun bilgisinin dışında kalamaz; O'nun bilgisi bütün doğruları kuşatır. Bir başka deyişle, İslam'ın en temel metafiziksel sezgilerinden biri *Hakk'ın bilgisiyle hakikat arasındaki epistemik bağın özsel olduğu, hakikatin ölçüsünün ancak ve ancak Hakk'ın bilgisiyle özdeşleştirilebileceğidir.*

Şimdi, hakikatin mutlak bilgisinin sadece Allah'ın ilmiyle özdeş olduğunu söylemek bizi, daha önce de belirtildiği gibi, bir tür bilinemezci tutuma sevk etmemelidir. İnsan bilgisine ilişkin kuşatıcı bir bilinemezci ve kuşkucu tutumun Allah ile insan arasındaki hakikat düzlemini ve bütün doğruluk iddialarını en temelden geçersiz kılacağını dikkate almak gerekir. İnsan bilgisi, ilahî bilginin aksine, hakikati tanımak konusunda yanılmaz veya sınırsız değildir; ancak, insan bilgisinin böyle bir hakikat düzlemine erişim sağlayamadığı düşünülecek olursa, bu durumda, "Allah var-

dır." veya "Allah'tan başka ilah yoktur." yargılarının doğruluğunun gerekçesi ne olabilir? Aynı şekilde, Allah ile insan arasında hakikate ilişkin gerçekçi bir epistemik düzlem bulunmadığı takdirde vahiy olgusuna ve böylece Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla insanları doğruya iletmesine de bir anlam verilemez. Diğer yandan, Allah'ın insanlara vahyettiği şeylerin onlar tarafından *özsel olarak* anlaşılamaması veya onları hep yanlış yola sevk etmesi de söz konusu olamaz. Öyleyse, gerekli/doğru bir şekilde anlaşılan vahyin içeriğiyle Allah'ın insanlara bu yolla vermek istediği mesajın gerçeklik/doğruluk referansının çerçevesi birbirinden farklı olmamalıdır. Örneğin, Allah'ın vahiy yoluyla insanlara bildirdiği "Allah birdir." veya "Allah'tan başka ilah yoktur." yargısının *gerçekte*, görünürdeki anlam ve doğruluğundan başka bir şey ifade etmesi beklenemez. Bütün bunlar *gerçekçi* bir vahiy tasavvuru için kaçınılmaz görünmektedir.

Aynı şekilde, bu düşünceler her şeyin hakikatinin ancak Allah tarafından bilindiği ve yine O'ndan başka hiçbir varlığın asla bilemeyeceği şeyler olduğu düşüncesiyle de çelişmez. Hiç kuşkusuz bu bağlamda dile getirilmesi gereken anahtar kavramlardan biri *gayb* kavramıdır. Daha çok epistemolojik bir kategoriyi ifade eden *gayb* kavramı, değişik yorumlara konu olmakla birlikte, onu genellikle hiçbir şekilde bilinemeyecek olandan ziyade, *duyu verileriyle doğrudan bilenemeyen* şeklinde anlamak daha makul görünmektedir. Çünkü imanın konusu olan hususlar (Allah'ın varlığı ve sıfatları, ahiret hayatı vb.) gaybi şeyler olmasına rağmen, hiçbir şekilde bilinemeyecek şeyler değil, duyu tecrübesine konu olmayan şeylerdir. Ancak bilginin yegâne kaynağı duyu verileri değildir. İmana taalluk eden hususlar akılla bilinebilir. Çeşitli akıl yürütmelerle temellendirilebilecek bu hususlar; insanın duyusal bilgisine bağlı olmaması ve *gaybi* (metafiziksel[8]) olmasına karşın bilinemeyecek şeyler değildir. Akılla veya diğer herhangi bir yolla bilenemeyecek olan bazı gaybi hususlar vardır ki, bunları da ancak Allah bilir.[9] Bu açıdan İslam'da *iman* ile *akıl* arasında herhangi bir çatışmadan söz edilemez; gerçek anlamda akla uygun olan her şey, aynı gerekçeyle dinîdir.

[8] "Gayb" ile "metafizik" kavramları arasında güçlü bir benzerlik olmasına karşın, bu iki kavramı her bağlamda özdeşleştirmek doğru değildir. Özellikle, modern Batı felsefesinde I. Kant'ın bilgiyi sadece duyusal alanla sınırlayıp, metafiziği bilgi alanının dışına çıkardığını dikkate aldığımızda bu iki kavramın neden birebir örtüşmeyeceğini anlamak daha da kolaylaşacaktır.

[9] Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Fahrûddîn er-Râzî, *Tefsir-i Kebir: Mefâtih'ül Gayb*, çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru, Akçağ Yay., Ankara 1988, I. 456-458; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1935, I. 172-186.

İmana taalluk eden hususların bilginin sınırlarının dışına *çıkarılmaması* esasen İslam inanç metafiziğinin en ayırıcı noktalarından birisidir. Öyle ki özellikle modern Batı düşüncesinde iman ile bilgiyi birbirinden ayırmak oldukça yaygın bir eğilim olmuş; imanın bilgiye oranla daha az bir kesinlik içerdiği ve bu yüzden de epistemik olarak daha aşağıda yer aldığı gibi bir düşünce egemen olmuştur. Oysa, böyle bir şey İslam'daki iman anlayışı için geçerli değildir. Aksine, İslam'da iman bilişsel bir kategori çerçevesinde ele alındığından imanın içerdiği önermeler bilgisel bir içerikten veya doğruluktan ayrı düşünülemez. Öyleyse, epistemik açıdan "yakin" kavramıyla eş anlamlı olan "iman" kavramı çağdaş Batı felsefesinde ihtiva ettiği kuşku, kesinsizlik ve olasılık gibi imalardan uzaktır.[10]

İslam'ın Tanrı tasavvurunun en belirleyici niteliği hiç kuşkusuz *tevhid*dir. *Tevhid*, yani Tanrı'nın birlenmesi İslam metafiziğinin özünü oluşturur. Geniş anlamda İslam medeniyetine kimliğini veren, bütün unsurlarını organik bir birliğe dönüştüren tevhid inancı olup, İslam'ın öngördüğü hiçbir doğru veya hüküm ondan bağımsız düşünülemez; geçerliliğini başka türlü temellendiremez. Belki de bu yüzden İslam düşünce geleneğinde *ilm-i tevhid* başlığı altında mantık, metafizik, epistemoloji ve ahlak gibi disiplinler birlikte ele alınmıştır.[11]

Tevhid inancı metafiziksel ve özellikle zat-sıfat tartışmaları bağlamında değişik açıdan birtakım kelami-felsefi sezgilere kaynaklık etmişse de, bu sezgilerin hepsinin üzerinde ittifak ettiği ve sonuçta temellendirmeyi amaçladığı düşünce, Allah'ın her anlamda mutlak birliği olmuştur.[12]

[10] Bkz. Faruqi, *age*., s. 46-50.

[11] Faruqi, *age*., s. 18-19.

[12] İslam metafiziğinde *tevhid* (Allah'ın *mutlak birliği*) inancının kaynaklık ettiği düşüncelerden/sorunlardan biri ilahî sıfatların ontolojik statüsü ve ilahî zatla olan ilişkisi bağlamında ortaya çıkmıştır. İlahî sıfatların Allah'ın zatıyla özdeş olmaması durumunda O'ndan başka ezelî varlıklardan söz edilebileceğini düşünen görüş (*Mutezile*) bunu tevhid inancının bir gereği olarak ileri sürerken, bir diğer temel yaklaşım (*Ehli Sünnet*) ilahî sıfatların Allah'ın zatıyla ne özdeş olduğunu ne de O'ndan ayrı düşünülebileceğini savunmuştur. Burada bu tartışmaya detaylarıyla girmek mümkün olmamakla birlikte, birkaç hususa değinmekte yarar olabilir. Ontolojik açıdan bakıldığında, eğer sıfatların kendisine atfedildiği bir zat yoksa, bir varlıkta bütün bu sıfatları bir araya getiren "şey", o varlığın zatından başka ne olabilir? Diğer yandan, bir varlığın sıfatları o varlığın zatıyla özdeş ise (zatından başka bir şey değilse) bu sıfatları o varlığa atfetmenin ne gibi bir anlamı olabilir? Bu sorunu semantik-ontolojik açıdan irdeleyecek olursak, bir varlığa herhangi bir sıfat atfeden basit bir "*Fx* veya *x, F*dir" şeklindeki bir önermede *x* konuyu *F*de yüklemi ifade etmektedir ve bu iki olgu arasında bir ayırıma gitmek kaçınılmaz görünmektedir. Aynı şekilde, *x*'in zata *F*'nin de sıfata karşılık geldiğini dikkate aldığımızda bir varlıkta zat-sıfat ayırımına gitmek de kaçınılmaz olacaktır. Burada İslam'ın Tanrı tasavvuru açı-

O, diğer bütün varlıkların yaratıcısı olup, ontolojik statüsü açısından biriciktir; eşi ve benzeri yoktur. Bütün varlıklar her açıdan O'na bağımlı olmalarına karşın, O hiçbir varlığa bağımlı değildir. Varlığının kendinden başka hiçbir gerekçesi ve dayanağı yoktur. Dolayısıyla, Allah'ın bir olduğunu söylemek, metafiziksel bir bağlamda, O'ndan başka bir ilahın varlığının ontolojik bir imkânsızlık olduğu ve yine O'nun uluhiyetini başka bir varlıkla paylaşmasının imkânsız olduğu anlamına gelir. Bu temel ontolojik sezgi Kur'an'da en açık ve yalın bir şekilde ifadesini bulmuştur:

> De ki: O (Allah) birdir. Allah sameddir [ontolojik olarak Mutlaktır]. Doğurmamıştır ve doğrulmamıştır. Ve hiçbir şey O'na denk değildir (İhlâs, 112/1-4).

Bir varlığa ilişkin tasavvurun en önemli unsurları o varlığa atfedilen özsel niteliklerdir. Çünkü özsel nitelikler bir varlığı, kendisi yapan zorunlu, olmazsa olmaz niteliklerdir. İslam'ın Tanrı tasavvurunun merkezinde de Kur'an'da ifadesini bulan Allah'ın isimleri, yani sıfatları yer alır. *Herhangi bir Tanrı tasavvurunun İslam'ın Tanrı'sına, yani Allah'a delalet edebilmesi için, bu isimleri/sıfatları içermesi ve onlarla*

sından önemli görünen nokta böyle bir ayırımın tevhid inancında bir kırılmaya neden olup olmayacağıdır. Şimdi, ilahî sıfatların Allah'ın zatıyla özdeş olmamakla birlikte ezelî olduğu düşünüldüğünde, bunun O'nda bir tür bileşiklik ifade edeceği ilahî zat-sıfat özdeşleştirmesinin temel nedenini oluşturmaktadır. Peki ama, bu kaygı gerçekten haklı bir nedene mi dayanmaktadır? Böyle bir soruya verilebilecek bir yanıt önemli ölçüde temeldeki birtakım ontolojik varsayımlara bağlı kalacaktır ve öyle görünüyor ki bu noktadaki temel sorun, doğrudan tevhid inancının neyi gerektirip gerektirmediğinden ziyade, farklı ontolojik sezgilerden kaynaklanmaktadır. Eğer bir varlığın sıfatlarının o varlığın zatının (mahiyetinin değil!) kurucu unsurları olduğu ontolojik sezgisine dayanan bir yaklaşımı esas alacak olursak, bunun Allah'ın mutlak birliğine gölge düşüreceği sonucuna varılabilir. Fakat bu yaklaşım kabul edilmesi kaçınılmaz olan bir ontolojik sezgiye dayanmamaktadır. Eğer, sıfatların bir varlığın zatının kurucu unsurları değil de, zatının tanımlayıcı nitelikleri olarak düşünülürse, zat-sıfat özdeşleştirmesine gidilmeksizin (yani böyle bir ayırım korunarak) Allah'ın mutlak birliğinin bu yaklaşımda rahatlıkla korunduğu savunulabilir. Bu durumda, Allah'ın zatı ve sıfatları birbirleriyle *özdeş* olmamalarına karşın (ki bu, görüldüğü gibi oldukça makul bir ontolojik sezgidir) birbirinden ayrı olmaları da imkânsızdır: Tanrı'nın zatı, sıfatlarından, sıfatları da zatından ayrı düşünülemez. Bir başka deyişle, ilahî zat-sıfatların birlikteliği veya karşılıklı olarak birbirlerini gerektirmeleri ontolojik bir zorunluluktur. Böylece, zat-sıfat ayırımı korunmakla birlikte tevhid inancıyla çelişecek herhangi bir ontolojik bileşiklik (çokluk) söz konusu olmayacaktır. Öyleki zat-sıfat ayırımı bir varlığa ilişkin *semantik* bir tahlile kaynaklık edecek, fakat herhangi bir *ontolojik* ayrışmaya kaynaklık etmeyecektir. Bir başka ifadeyle, Allah'ın zatı ve sıfatları *içlemsel* olarak özdeş olmamalarına rağmen *kaplamsal* olarak birbirleriyle özdeştir; varlıkları birbirinden ayrı düşünülemez. Benzer şeyler ilahî sıfatların birbirleriyle olan ilişkileri için de geçerli görünmektedir.

çelişen hiçbir şeyi de içermemesi gerekir. Dolayısıyla, Kur'an'da ifadesini bulan bu ilahî isimlerin/sıfatların[13] delalet ettiği mânâların doğru kavranışı Allah'a referansta bulunabilmenin ve böylece *doğru* Tanrı'ya ibadet edebilmenin zorunlu koşuludur. *Yanlış* bir tasavvurla *doğru* Tanrı'ya inanılamaz ve ibadet edilemez.

Bir varlığı tanımlamanın ve onu diğer varlıklardan ayırmanın yegâne yolu, onun özsel nitelikleri olduğundan, bütün olumlu niteliklerden soyutlanmış bir varlık hakkında olumlu ve tatmin edici bir tasavvura –ve belki de ona ilişkin herhangi bir tasavvura– varmak imkânsız görünmektedir. Bu temel ontolojik sezgi Tanrı'ya ilişkin bir tasavvur için de geçerli olup, O'nun nasıl bir varlık olduğuna dair *bilinemezci* ve salt *olumsuzlayıcı* bir teolojik tutumu yetersiz ve geçersiz kılar.[14] Kur'an'da Allah'a atfedilen olumlu (O'nun nasıl bir varlık olduğunu dile getiren) isimlerin/sıfatların varlığı, bilinemezci ve olumsuzlayıcı bir teolojik tutumla bağdaşmaz. Allah Kur'an'da açık bir dille ne tür sıfatlara sahip olduğunu bildirerek, Kendisine ilişkin olumlu bir tasavvura bizzat kaynaklık etmiştir.[15] Öyleyse, bu ilahî isimler/sıfatlar İslam'ın Tanrı tasavvuru için çekirdek bir işleve sahiptirler. Kuşkusuz, ilahî isimler/sıfatlar yoluyla Allah'ı tanımak/bilmek O'nun *bizatihi* (*kendinde*) ne veya nasıl bir varlık olduğunu bilmek için yeterli değildir. Dolayısıyla Allah'ın zatını yine ancak ve ancak O bilir. Aynı şekilde, sınırlı bir varlık olan insanın ilahî sıfatların delalet ettiği sınırsız ilahî gerçekliği bütünüyle kavraması mümkün değildir.[16] Yalnız bu olgu, Allah'ı isimleri/sıfatları yoluyla tanımaya/bilmeye ve böylece O'na başarılı bir şekilde referansta bulunmaya engel değildir. Öyle ki Kur'an'da ifadesini bulan ilahî isimlerin/sıfatların bizzat (*kendinde*) ilahî gerçeklikte nasıl bir olguya delalet ettiklerini tam olarak/bütünüyle bilemesek de, bizzat Allah tarafından Kur'an'da zikredilen ilahî isimler/sıfatlar ile ilahî gerçeklik arasında semantik/ontolojik bir kırılmanın veya bağdaşmazlığın olabileceği düşünülemez.

İslam metafiziğinin en önemli ve belirleyici unsurlardan birisi de hiç kuşkusuz Allah'ın diğer varlıkların mutlak yaratıcısı olduğu ve diğer bütün varlıkların varlıklarını O'na borçlu olmalarına karşın O'nun varlı-

[13] Burada "Allah" isminin istisnai bir durum oluşturduğunu ifade etmek gerekir.

[14] Bu konuda ayrıntılı bir felsefi irdeleme için bkz. Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 39-88.

[15] Krş. Attas, *age*., s. 6.

[16] Bkz. Gazâlî, *el-Maksad'ul-Esna Şerhu Esmâ'ullâh el-Hüsnâ*, Matbaat'ut-Tekaddum, Mısır t.y., s. 32-34.

ğı için hiçbir şeye dayanmamasıdır. Allah'ın diğer varlıklarla ilişkisini en genel çerçevede ifade eden kavram "yaratma"dır.[17] Doğrusu, İslam'ın varlık/gerçeklik tasavvuru en temelde Yaratan (Tanrı) ve yaratılan (Tanrı-olmayan) şeklindeki bir ayırıma dayanır. Buna göre yegâne ezelî, aşkın ve yaratıcı varlık Allah'tır. Diğer bütün varlıklar ise, duyu verileriyle algılansın veya algılanmasın, yaratma kapsamına dâhildir. Bu iki varlık düzlemi arasındaki özsel ontolojik farklılık, İslam metafiziğinin en temel unsurlarından olup, iki düzlem arasındaki varlıksal ayırımın ortadan kalkması imkânsızdır.[18] Allah'tan başka bütün varlıklar varlıklarını O'na borçludur; O ise hiçbir şeye muhtaç değildir. *Allah kendinden başka bütün varlıkları iradesiyle yoktan var etmiştir.*

Yaratılan varlıklar içinde Allah'ın "yeryüzünde halife" olarak adlandırdığı ve kendisine vahiy gönderdiği *insan*ın özel bir konumu vardır. Öyle ki insanın hayatının anlamı ve amacı, bir dünya görüşü olarak düşünüldüğünde, İslam metafiziğinde önemli bir yere sahiptir. Metafiziksel gerçeklik fiziksel gerçekliğe göre nasıl ki ontolojik olarak daha temel ise, aynı gerekçeyle, İslam metafiziğinin asli unsurlarından olan ahiret hayatı da dünya hayatına göre daha temeldir. Öyle ki "İslam'ın dünya görüşü, hem *dünya*yı hem de *ahiret*i kuşatır, onda *dünya*-ciheti derin ve ayrılmaz bir şekilde *ahiret*-cihetine iliştirilmelidir ve onda *ahiret*-ciheti en büyük ve nihai öneme sahiptir. *Dünya*-ciheti *ahiret*-ciheti için bir *hazırlık* olarak görülmüştür."[19] Bu çerçevede bir imtihan bağlamındaki dünya hayatı, aslında *iyi* ve *kötü* seçeneklerin iradesine sunulduğu insan için, kendini bir şekilde gerçekleştirme sürecidir. İnsanın kendini gerçekleştirebilmesi en başta, İslam'ın hayat felsefesine göre, onun Allah'ı tanımasına bağlıdır. Bu insanın *gerçek* mânâda kendini gerçekleştirmesinin ve nihai mutluluğa erişmesinin de zorunlu ön-koşuludur. Dolayısıyla, insanın kendini tanımasıyla (gerçekleştirmesiyle) Allah'ı tanıması birbirinden ayrı düşünülemez; bu iki olgu birbirini karşılıklı olarak gerektirir.

Sonuç olarak denilebilir ki, İslam'ın hayat felsefesine göre insanın kurtuluşu ve nihai mutluluğu, Allah'ı tanımaktır. Allah'ın varlığını ve birliğini tanımak olan *iman*ın belli bir önermesel içeriğin doğruluğunu tasdik etmeyi gerektirdiği açıktır. Ancak, böyle bir tasdiğin salt önermesel

[17] İslam düşünce tarihinde "yaratma" kavramının mânâ ve delaleti zaman zaman önemli ayrışmalara kaynaklık etmiştir. Ancak açık olan bir şey vardır ki, Allah kendinden başka bütün varlıkları yoktan var etmiştir. Burada daha ayrıntılı bir tartışmaya girmeyeceğiz.

[18] Bkz. Faruqi, *age*., s. 11.

[19] Attas, *age*., s. 1.

bir doğruluğun kabul edilmesini aşan bir boyutundan veya tarzından söz etmek gerekir. Bu da Allah'a *teslimiyet*; O'na boyun eğmektir ki bu hem "İslam" sözcüğünün anlamını, hem de İslam imanının özünü ifade eder.[20] İnsanın dünya hayatının anlamı ve amacı, en yalın bir ifadeyle ölmeden önce iman için bilinmesi gerekeni bilmek; yapılması gerekeni yapmaktır. Bunlar, Kur'an'ın ifadesiyle, *iman* ve *salih amel*dir.

Kaynakça

el-ATTAS, S. M. Naquip, *Prolegomena to the Metaphysics of İslam,* ISTAC, Kuala Lumpur 1995.
AL FARUQI, İsma'il Raji, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life,* International Institute of İslamic Thought, Kuala Lumpur 1982.
GAZÂLÎ, *el-Maksâd'ul-Esna Şerhu Esmâ'ullah el-Hüsnâ,* Matbaat'ut-Tekaddum, Mısır t.y.
RÂZÎ, Fahreddîn, *Tefsir-i Kebir: Mefâtih'ül Gayb*, çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru, Akçağ Yay., Ankara 1988.
REÇBER, Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti,* Kitâbiyât, Ankara 2004.
ŞERİF, M.M., "Kur'an'ın Felsefi Öğretileri", *İslâm Düşüncesi Tarihi,* ed. M. M. Şerif, çev. M. Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1990, I. s. 163.
YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili,* Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1935.

[20] Yine bkz. Attas, *age*., s. 11.

İSLAM DİNİNDE İNANCIN BİREYSEL BOYUTU

İnanç ve Birey

Tüm varlıklar sahip oldukları birtakım nitelikleriyle anlaşılır. Taşı sert ve ağırlığı olan bir nesne olarak algılarız. Anlaşılması gereken bireyin kendisi olunca durum daha karmaşık bir hâl alır, çünkü birey aynı anda hem anlayan hem de anlaşılan olmak zorundadır. Zor fakat bir o kadar da önemli olması sebebiyle pek çok gelenek, "kendini bilmeyi" hayatı anlamlı kılan değerler arasında sayar. Birey olarak insan, akıl, duygu ve irade gibi ortak birtakım niteliklere sahiptir; aynı zamanda o kendine has birtakım özellikleri olan bir varlıktır. Birey diğer insanlarla olan ortak yönleri sebebiyle bazı hak ve sorumluklara, onlardan ayrılan nitelikleri sebebiyle de kimlik ve kişiliğe sahiptir.

Dinî açıdan inanç, bireyin kendisini yaratan bir varlığa inanmasıdır. Bu yaratıcının kim olduğu, ne gibi özelliklere sahip olduğu ve bireyin bu yaratıcıyla nasıl bir ilişki içine girmesi gerektiği konusunda çok farklı kanaatler olsa da, Müslümanlar bu yaratıcının Allah olduğuna, O'nun tüm kötülüklerden uzak ve tüm iyiliklere sahip bulunduğuna, inananların O'nunla Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği ve Hz. Peygamber'in hayatında uygulandığı şekliyle bir ilişki içine girmesi gerektiğine inanır. İslam'a göre inanç, birey ile Yaratıcı arasında düşünce, duygu ve davra-

nış boyutlarında ahenkli ve düzeyli bir ilişkiye verilen addır. Bu ilişki sayesinde birey, kendisini yaratan Yüce ve Aşkın bir Kudret'in varlığını ve birliğini kabul eder ve O'nun talepleri doğrultusunda hayatını yönlendirir. Bu açıdan inanç, özde bireyle Allah arasında bir ilişkidir; inancın sosyal ve kültürel yönleri bu ilişki üzerine temellendirilir.

İnanç her ne kadar özde bireysel olsa da din toplumsal bir fenomendir. Her peygamber kendisine gönderilen vahyi, çevresinden başlayarak toplumdaki diğer bireylerle paylaşmıştır. Zaten peygamberlerin asli görevleri, paylaşma, yani tebliğdir. Peygamberler Allah tarafından kendilerine gönderilen hakikatleri insanlara bildirirler; bu hakikatlere inanıp inanmamak bireylere kalmıştır. Bununla birlikte peygamberlerin görevleri sadece bu hakikatleri insanlara iletip, onları kendi hâllerine bırakmak değildir. Eğer öyle olsaydı, tarih boyunca peygamberler boşuna sıkıntı çekmiş olurlardı. Gerçekten de onlar kendilerine gönderilen hakikatleri muhataplara anlattıkları kadar, bu hakikatlere inanan kimselerden oluşan bir ümmet (topluluk) oluşturmaya da çalışmışlardır. İslam'a göre her peygamberin bir ümmeti vardır ve yine her peygamber ahiret günü kendi ümmetinden sorumlu olacaktır.

Dinin sosyal bir fenomen olması, bireysel inancın toplumsal bir ortamda daha rahat korunması, gelişmesi ve zenginleşmesi sebebiyledir. Peygamberlerin asli görevleri arasında, dinî ve ahlaki hakikatleri özümsemiş ve onlara göre yaşantılarını sürdüren bir toplum inşa etmek vardır. Diğer semavi dinler gibi İslam, toplumdan soyutlanmış ve yalnızlığa dayalı bir dindarlığı hoş görmez. İslamiyet'te ruhbanlığın yasaklanması da bu yüzdendir. Kur'an bize ruhbanlığın aslında Hristiyanlıkta da olmadığını, fakat daha sonraki dönemlerde Hristiyanlar tarafından bir aşırılık olarak ihdas edildiğini bildirmektedir (Hadîd, 57/27). Hz. Peygamber de diğer insanlar gibi yer, içer, alışverişte bulunur, kısaca birlikte yaşamanın gerektirdiği hususları bizzat yerine getirirdi; bu durum İslam'ın toplumsal hayatla nasıl barışık ve iç içe bir din olduğunun en açık göstergesidir.

Hz. Peygamber kendisine vahiy geldikten sonra zamanının büyük bir kısmı diğer insanlarla birlikte geçmişti. Yalnız başına kaldığı zamanlar çok nadirdi; yalnız kaldığı anlarda da çoğunlukla ibadetle meşgul olurdu. O hiç kimseye toplumsal hayattan ayrı kalmayı tavsiye etmemiştir. Ayrıca dinî ibadetlerin büyük bir kısmı topluluk hâlinde yerine getirilir. Cuma ve Bayram namazları, kurban ve hac gibi ibadetler hep diğer insanlarla birlikte yapılır veya onları bir şekilde ilgilendirir.

Kısaca İslam, inanç ve yaşantı düzeyinde toplumdan soyutlanmış bireysel bir dindarlığı ne öngörür, ne de hoş görür. Birey olarak mümin, İslam ümmetinin doğal ve ayrılmaz bir üyesidir.

Bununla birlikte dinin toplumsal yönüne verilen bu önem, inancın özde bireysel bir olgu olduğu hususunu bazen gölgeler gibidir. Bu gölgeleme kısmen bireysel sorumlulukların ihmaline sebep olmakta, kısmen de yanlış anlaşılarak birey üzerinde toplumsal baskıya dönüşebilmektedir. Bu iki noktayı daha iyi aydınlatabilmek için ilk olarak inancın mahiyeti üzerinde duralım.

İnanç ve Bilgi

İslam'a göre inanç "kalp ile tasdik dil ile ikrar" (kalp ile kabul etme ve dille onaylama) olarak tanımlanır. Burada inancın neden akılla değil de kalple tasdik etmek şeklinde tanımlandığı akla soru olarak gelebilir. Bu soru akıl ve kalbin temelde iki farklı yeti olduğu şeklindeki bir ön kabule dayanır. İlk bakışta bu ayırım doğru gibi gözükse de, yakından incelendiğinde akılla kalp arasında bu türden bir karşıtlığın İslami açıdan savunulamayacağı açıktır. Kur'an kalbi aklın karşısına yerleştirmediği gibi, Allah inancını da akla rağmen kalbin kabulü olarak görmez. Kur'an'da kullanıldığı şekliyle kalp, akli melekeleri de içine alır; akılla varılan neticenin kalben de tasdik edilmesi, imanın sağlam temellere dayanmasını sağlar. O hâlde İslam dininde iman, akıl ve kalp, bilgi ile duygu bütünlüğünü gerektirir. Akıl ile kalp arasındaki ilişkiye birazdan tekrar dönmek kaydıyla, şimdi imanın akli yönüne, son zamanlarda yaygınlaşan bir terimle onun bilişsel (kognitif) yönüne geçebiliriz.

Aslında bir şeyi kabul veya reddetmek ilkede, akli bir süreçtir. Allah'a inanmak, O'nun var olduğunu aklen kabul etmek demektir. Diğer bir ifadeyle "Allah'a inanıyor musun?" sorusuna "Evet" diye cevap vermektir; tıpkı "Şu anda okuduğunuz kitap Türkçe mi?", "İstanbul büyük bir şehir mi?" "İki kere iki dört eder mi?" sorularına "Evet" diye cevap vereceğimiz gibi. Bu açıdan inanmak herhangi bir olgu hakkında olumlu veya olumsuz (evet veya hayır şeklinde) bir hüküm verebilmektedir. Evet veya hayır diyemediğimiz durumlarda da inanç yokluğu söz konusudur. Yarın havanın yağmurlu olup olmayacağı hakkında kesin bir hüküm veremeyebilir veya bir satıcının sattığı ürün hakkında söylediklerinden şüphe edebiliriz. Bu gibi durumlarda olumlu ya da olumsuz bir inanca sahip değilizdir.

İnancı bu şekilde tanımlamaya ilk itiraz, inanç ile bilgi arasında bir ayırımın olduğu veya olması gerektiği şeklindedir. Gerçekten de inanmak ile bilmek arasında günlük dilde sıkça yapılan bir ayırım söz konusudur. Genelde iyi bilinen konular hakkında inanmak tabiri pek kullanılmaz. Kendi ismimizin ne olduğunu biliriz; "İsminiz nedir?" sorusuna "Ahmet olduğuna inanıyorum" demek oldukça tuhaf kaçar. Ama simasından tanıdığımız ve nadiren gördüğümüz bir kimsenin ismini bilip bilmediğimiz bize sorulduğunda, "bilmiyorum" diyebiliriz veya eğer emin değilsek ama yine de bir şeyler hatırlıyor gibiysek, "Zannediyorum Ali" diye cevap veririz. Özellikle son durumda dilimizde inanmak yerine zannetmek daha yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu örnekler bize bilgi ile inancın veya zannın günlük dilde farklı durumlar için kullanıldığını göstermektedir. Kısaca, kesin olduğumuz durumlarda bilmek, diğer durumlarda inanmak veya zannetmek deyimini kullanırız.

Günlük dilden getirilen bu örnekler bilgi ile inanma arasında kesin bir ayırım olduğunu göstermez. Aslında bilgi ve inanma birer zihin durumu olmaları açısından aynıdır. Her ikisi de cümle olarak ifade edilebilir; her ikisi de evet veya hayır şeklinde cevaplandırılabilecek soru kalıplarında sorulabilir, vs. Diğer bir ifadeyle, onlardan biri hakkında takınılacak zihinsel bir tutum (kabul etme, reddetme, şüphelenme, vs.) diğeri için de geçerlidir. Ayrıca bilmenin inanmadan tamamen farklı bir şey olduğunu ileri sürmek, eğer bir insan biliyorsa inanmıyordur veya inanıyorsa bilmiyordur demek bizi bazı çelişkilere götürür. Bilgi ve inancın birbirinin karşıtı olduğunu iddia edenlere şu örnek verilebilir: "Bugünün Cuma olduğunu biliyorum ama buna inanmıyorum." Bu cümle "İsmimin Ahmet olduğunu biliyorum ama buna inanıyorum" cümlesinden daha az tuhaf değildir.

Gerçekten de bilmek bir şekilde inanmayı gerektirir. Felsefeciler arasında bilgiyi "tasdik edilmiş doğru inanç olarak" tanımlama yaygındır. İnancın doğruluğundan şüphe duymadığımız, delillerin sağlam, şahitlerin güvenilir olduğu durumlarda inancımız bilgi düzeyine çıkar. Özetle ifade edecek olursak, her bilgi aynı zamanda bir inançtır, ama her inanç bilgi olmayabilir. Allah'a iman, tasdik edildiği oranda aynı zamanda bilgidir.

Bilginin aslında inanca dayalı bir temeli olduğunu belirttikten sonra, Allah'a inanmanın yukarıda örnekleri verilen durumlardan farklı olup olmadığı hususuna bakabiliriz. Nasıl bilgi ile inanma arasında, zi-

hin durumu olma açısından fark yoksa, aynen onun gibi, Allah'ın var olduğuna inanmayla bir kimsenin güvenilir olduğuna inanma arasında inanç olma açısından fark yoktur. Bir zihin durumu olma açısından konusu ne olursa olsun inançlar aynıdır. Buna rağmen zihinsel düzeyde inançların eşit olması onların aynı derecede önemli olduğu anlamına gelmez. Hiç şüphesiz, inanan bir kimse için Allah inancı tüm inançların en önemlisi ve en merkezisidir. Diğer inançlara kıyasla bu önem ve merkeziyet, bireyi baştan sona tanımlayan, onun aidiyetini belirleyen, hayatını şekillendiren ve anlamlandıran bir işleve sahiptir.

Nasıl insanlar toplum içinde birbirleriyle ilişki hâlinde ise, inançlar da zihnimizde diğer inançlarla ilişki hâlindedir. Yine nasıl toplumda bazı insanlar diğerleriyle daha sık görüşüyorsa, inançlardan bazıları da diğerleriyle daha sıkı bir ilişki içindedir. İnançlar arasındaki bu ilişki semantik veya mantıksal bir ilişki olarak nitelendirilir. Aradaki ilişkinin mantıksal olması, bazı inançlara sahip olduğumuzda o inançlara bağlı olarak diğer bazı inançları kabul veya reddetmemiz gerektiği anlamına gelir. Mesela bugünün pazartesi olduğuna inanıyorsak, yarının salı olduğuna veya dünün cumartesi olmadığına da inanırız. Bir kimsenin güvenilir olduğuna inanıyorsak, o kimsenin dediklerinin doğru olduğuna veya verdiği sözü yerine getireceğine de inanırız. Aynen onun gibi, Allah'ın var olduğuna inanmak ile diğer bazı inançlar arasında mantıksal bir ilişki vardır. Yani Allah'ın varlığına inanmak, aslında O'nun evrenin yaratıcısı olduğuna, her şeye gücü yettiğine, her şeyi bildiğine, rahman ve rahîm olduğuna yönelik bir dizi inancı da beraberinde getirir. Başka bir açıdan bakacak olursak, Allah'a inanmak, O'nun zulmetmeyeceğine, insanları aldatmayacağına, verdiği sözden geri dönmeyeceğine inanmayı gerektirir. Görüldüğü gibi Allah'a iman tek başına olmayıp kendi içinde tutarlı bir dizi inancı da beraberinde getirmektedir. Burada tutarlı bir inanç kümesinden, bir inanç ağından bahsetmekteyiz.

İnançlar inanç olma bakımından eşit olsalar da, bazı noktalardan birbirlerinden ayrılır. Bir inancın sebepleri o inancın delilleriyle aynı şey değildir. Her birimiz farklı nedenlerden dolayı Allah'a inanıyor olabiliriz. Kimimiz aile içinde böyle bir inançla yetiştirildiğimiz, kimimiz Allah inancına önem veren bir eğitim aldığımız veya kimimiz inançta huzur bulduğumuz için inanıyor olabiliriz. Bunlar inancın sebebini oluşturur. Ama bize Allah'a niçin inandığımız sorulduğunda vereceğimiz cevap, bu sebeplerin ötesine geçmelidir. Bu noktada vereceğimiz cevaplar inancımızın delillerini oluşturur: Allah inancını temellendirme hususun-

da şu delillere sık olarak atıfta bulunulur: Allah inancı doğaldır ve insan fıtratından kaynaklanır (psikolojik delil); Allah fikri her yönüyle mükemmel bir varlığa işaret eder ve böyle bir varlığın olmadığını düşünmek bizi mantıksal çelişkiye götürür (ontolojik delil); çevremizde gördüğümüz her şeyin bir sebebi vardır, o hâlde topyekûn evrenin de bir sebebi olmalıdır (sebeplilik delili); evrende var olan nizam bu nizamı kuran bir varlığa götürür (nizam delili)... vb.

Bunlar arasında psikolojik delil diğerlerine nazaran doğrudan olması sebebiyle birey açısından önceliğe sahiptir. Bireyin iç dünyasına yönelerek orada kendisini yaratan Yüce bir gücün var olduğuna sezgisel açıdan görmesi, birey için geçerli olmak şartıyla, imanın bireysel yönünün en açık delilini oluşturur. Bu sebeple İmam Gazâlî gibi âlimler, sezgiye dayalı yöntemi, Allah'ın varlığıyla ilgili en güçlü delil olarak kabul etmektedir. Gerçekten de bireyin iç dünyasının derinlikleri, bir yaratıcıya inanmaya sadece uygun değil aynı zamanda eğilimlidir. İbn Rüşd gibi diğer bazı âlimler ise bir sanatkârı tanımanın en iyi yolunun onun sanatını öğrenmek olduğunu düşünerek, Allah'ın varlığı inancına en iyi O'nun yarattıklarını inceleyerek ulaşılabileceğini savunmuştur.

Düşünce tarihinde Allah'ın varlığı için pek çok deliller getirilmiş ve bu deliller yoğun rasyonel analizlere tâbi tutulmuştur. Söz konusu deliller inancın temellendirilmesine yönelik çabaların bir ürünüdür. Bu deliller psikolojiden felsefeye, oradan bilime kadar geniş bir alandan yararlanmış ve yararlanmaktadır. Burada önemli olan, bireyin Allah'a olan inancını, o inancın sebeplerinin ötesine geçerek bir temele dayandırabilmesidir. Yukarıdaki verdiğimiz bilgi tanımına göre ifade edecek olursak, tasdik edebilmesidir. Bunu yapabilen bireyler inançlarını bilgi düzeyine çıkarabilmiş, klasik literatürdeki karşılığıyla, taklitten tahkike geçebilmiş kimselerdir. Onların Allah'a inanmalarının sebebi, anne babaları veya ataları inandığı için değil, fakat O'na inanmanın bizatihi meşru ve makul temellere dayandığı içindir.

İnanç ve İrade

İnançlar arasında yukarıda belirtilen mantıksal ilişkinin yanı sıra bir de *kabule* dayalı bir ilişki vardır. Dinî inançlarımızın tamamının rasyonel temellere dayandığını iddia etmek, ne gerçekçidir ne de arzu edilen bir durumdur. Aslında sadece dinî inançlarımızın değil günlük

inançlarımızın da önemli bir kısmı bu anlamda sırf akli (rasyonel) çıkarımlara dayanmaz. Edindiğimiz bilgilerin büyük bir kısmı kaynaklarımızın güvenilir olduğu *ön kabulüne* dayanır. Okuduğumuz gazete, dergi ve kitapların genelde doğru bilgi verdiğini düşünürüz veya en azından düzenli bir şekilde bizi yanlış bilgilendirmeye çalıştıklarına inanmayız. Bu tür bir çaba sezinlediğimizde de söz konusu kaynakları güvenilir olarak görmeyiz. Yine de havanın yağışlı olup olmayacağından, bir kimsenin verdiği sözde durup durmayacağına kadar pek çok konuda kaynaklara güven duymak zorundayız.

Benzer bir ilişki dinî inançlar arasıda da söz konusudur. Dinî inançların bir kısmı, özellikle önemli ve merkezî olanları, mesela Allah, vahiy, peygamberlik, ahiret hakkındaki inançlar, genel anlamda akli temellere dayanır. Bununla birlikte akıl, bu alanlarda her konuyu ihata edecek bir kapasitede değildir. Kur'an bu anlamda aklı gayb (görünmeyen, akıl ve duyularla ulaşılamayan) ile sınırlar; gaybe ait konuları ancak Allah bilir ve bizler de Allah'ın bildirdiği kadarını bilebiliriz. Aklın zorunlu olarak da görmediği fakat akla da ters düşmeyen konular hakkındaki inancımızın temeli, bu noktada akli olmaktan çok, kabule dayalıdır, yani iradîdir. Örnek verecek olursak, akıl bu dünyada yapılanların karşılığının alınacağı bir ahiret hayatını gerekli görse de, bunun nasıl bir hayat olacağıyla ilgili bize pek yardımcı olamaz. Kur'an'da ahiret hayatıyla ilgili yapılan açıklamalara olan inancımız, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna inancımıza dayanır. Kısaca söyleyecek olursak, mümin akıl ve duyularla bilinmeyen konularda Kur'an'ın otoritesine tâbi olur. Bu da temelde iradî bir durumdur.

Hatta bu iradî durumun genelde Allah inancını da içine aldığını düşünen kimseler vardır. Akıl ve kalple ilintili fakat onlara indirgenemeyen inancın bu iradî yönü Kur'an'da sık vurgulanan bir hususdur. İnanç her ne kadar tek yönlü gibi algılansa da aslında birey ile Yaratıcı arasında çift yönlü, karşılıklı bir ilişkidir. Birey hür iradesiyle kendisini yaratan bir Yaratıcının var olduğuna inanma yolunda bir adım atar; bunun karşılığında Allah, bireyin bu adımına rahmet ve merhametiyle karşılık vererek ona hidayet bahşeder. Allah tüm insanları muhatap alarak, onlardan kendisine inanmalarını ve rızasına uygun bir hayat sürmelerini talep eder. Kullarından hiçbirinin kendisini inkâr etmesini ve verdiği nimetlere karşı nankörlük yapmasını istemez. Bununla birlikte razı olmamasına rağmen, yine kullarından inanmak istemeyen kimseleri serbest bırakır. Dileyenin inanması ve dileyenin de inkâr etmesine Allah'ın izin verme-

si, İslam'da bireyin hür iradesinin ontolojik düzeyinde kabulünün en açık göstergesidir.

İnanç ile irade arasındaki bu ilişkiyi de kısaca belirttikten sonra, yukarıda aktarılan inancın "kalp ile tasdik" olduğu konusuna geri dönebiliriz. Hem klasik hem de modern düşüncede, insanın aklı ile kalbi, düşünceleri ile duyguları arasında bir ayırım yapma eğilimi vardır. Bu ayırıma göre, insan, aklının rehberliğinde hareket etmeli, kendini kalbinin kaprislerine bırakmamalıdır. Duygular değişkendir ve gelip geçicidir; duygular aynen duyular gibi yanıltabilir.

Yakın dönemlerde beyinle ilgili yapılan çalışmalar, bir önceki paragrafta belirtilen ayırımın gerçekçi olmadığını güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Mesela duygu dünyalarında sorun olan kimselerin düşünce dünyalarında da sıkıntı yaşadıklarını günümüzde iyi bilinen bir hususdur. Beynin duyuların düzenlenmesinde fonksiyonel olduğu düşünülen bölgesi (amigdala) hasar gördüğünde, insanlar en yakınlarıyla bile normal ilişkilerini sürdürememektedir. Günümüzde 'duygusal zekâ' diye anılan bu yönün bebeklikten itibaren aynen akli yetiler gibi bir gelişime tâbi olduğu ve bu gelişimde yaşanan duraklamaların ileri yaşlarda bireyin yaşantısını olumsuz yönde etkilediği yine bu çalışmalarda açıkça ortaya konmaktadır. Bizim açımızdan önemli olan, düşüncelerimizle duygularımız arasında yapılan ayırımın inanç söz konusu olduğunda bir dereceye kadar geçerli olduğu, nihai noktada Allah inancının böyle kategorik bir ayırıma imkân tanımadığıdır.

Allah inancı sadece zihnimizde "Allah var mıdır?" sorusuna "evet" demekten ibaret olamaz. İnanmak veya iman etmek beraberinde hem akli hem de kalbî (ruhi) bir durumu gerektirir. Allah'a inanmak, diğerlerinin yanı sıra, O'nu sevmeyi (Müminler en çok Allah'ı severler.), O'na güvenmeyi (Allah'a tevekkül imanın esaslarındandır.), O'nu düşünerek yaşamayı içerir (Takva imanın en üst derecesidir.). Görüldüğü gibi inanç hem akli, hem iradî, hem de kalbî bir fenomendir. Kur'an'da inanç noktasında kalbe yapılan atıfların ve inancın "kalp ile tasdik" olarak tanımlanmasının temelinde böyle bir espri yatmaktadır. İslam, insanı akıl ve kalp bütünlüğü içinde değerlendirir; bu sebeple insanın en hayati yönünü oluşturan inancı, hem akli, hem iradî hem de kalbî yetilerinin ahenkli bir şekilde birleşmesi neticesinde mükemmellik kazanır.

Şimdiye kadar ele aldığımız yönleriyle inanç tamamen bireyseldir. Bireyin zihninden veya kalbinden geçenlere, hangi durum karşısın-

da neler hissettiğine dair bizler ancak tahminde bulunabiliriz; birey inancıyla baş başadır. Bu son zamanların tabiriyle bilişsel bir durumdur ve diğer insanlarla paylaşılamaz. Fakat inanç bu içsel durumlarla sınırlı değildir ve onun dış dünyada belirgin tezahürleri vardır.

İnanç ve Davranışlar

İnancın bireyle ilgili diğer bir yönü davranışlarda ortaya çıkar. İnancın davranışla olan ilişkisinin, inancın akıl, irade ve kalple ilişkisine nazaran daha somut ve gözlemlenebilir bir nitelik taşıdığını söyleyebiliriz. Kendi dili veya davranışlarıyla beyan etmedikçe, kimsenin neye inandığı, neyi sevdiği, ne yapmaya niyetlendiğini bilebilmemiz mümkün değildir. Çünkü tüm bunlar bireyin iç dünyasında olup biten hususlardır; bu sebeple imtiyazlı bir konuma sahiptir. İmtiyazlı olmalarının sebebi, bireyin dışında kimsenin onlara doğrudan ulaşamaması ve kimsenin zorlamayla onları değiştirip dönüştürememesidir. Bununla birlikte imtiyazlı konuma sahip olan bu içsel durumlar kendilerini davranış penceresiyle dışa açarlar.

Davranışların inançtan sayılıp sayılmadığına yönelik eski bir tartışma mevcuttur. Tartışmanın temelini büyük günah işleyen bir kimsenin inancını yitirip yitirmediği sorunu oluşturur. Orta yolu benimseyen İslam âlimlerinin çoğu bu noktada büyük günahların insanı iman dairesinden çıkarmadığı neticesine varmış; buradan hareketle de davranışların imandan olmadığı, yani inancın özünü oluşturmadığı sonucunu çıkarmışlardır. Bir mümin Allah'ın hoş görmediği bir davranışı çeşitli sebeplerden dolayı yapabilir. Bu ilk insan Hz. Âdem'den beri insan türünün pek de yabancı olmadığı bir durumdur. Fakat büyük günah işleyenin dinden çıktığını söylemek, inanç ile davranış arasında bir sebeplilik bağı olduğunu söylemek olur ki, bunu ispatlayabilmek pek kolay değildir. Bilindiği gibi inançlarla davranışlar arasında değil, irade ile davranışlar arasında bir sebeplilik bağı söz konusudur. İnancımız doğrultusunda davranabildiğimiz gibi, bunun tam tersini de yapabiliriz. Bazen yapmamamız gerektiğini bildiğimiz hâlde bazı davranışları sergileyebiliriz. Özellikle irademizin zayıf olduğu noktalarda bu durumla sık karşılaşırız. İnancı davranışlara bağlayan irade, pek çok bedenî arzu ve eğilimin etkilemeye çalıştığı bir alandır. Kur'an bu arzu ve eğilimleri nefis olarak niteler. Gerçekten de nefis, peygamberlerin bile kendisinden çekindiği beşerî bir yöndür (Yûsuf, 12/53).

İnanç ile davranışlar arasında bir sebeplilik bağı olmasa da, arada hiçbir bağın olmadığını söylemek yanlış olur. Her şeyden önce Kur'an, imanı ve iyi davranışı (salih amel) sürekli olarak birlikte zikreder. Yine Kur'an'da "hiçbir hayrı dokunmayan imanın", yani iyi amellerin eşlik etmediği inancın kişiye hiçbir fayda sağlamayacağı belirtilir (En'âm, 6/158). Diğer yandan inanmanın nasıl bir şey olduğuna daha yakından baktığımızda, onun da bir fiil, yani bir davranış olduğunu görürüz. Bu sebeple bilme, inanma, reddetme gibi zihinsel durumları bazı Müslüman âlimler kalbî fiiller olarak niteler. Bu noktada kalbî bir fiil olan inanma, bedenî bir fiil olan ibadet etmeden (mesela namaz kılmadan) ayrılsa da, her ikisi fiil olma durumunda birdir. Tabi ki inanma ve davranış arasında bazı farklar vardır: Mesela inanma sürekli, davranış ise sürelidir. İnanma bir sürece yayılırken, davranış başlangıcı ve bitişi olan, belirli ve çoğu zaman kısa süren bir zaman dilimi içinde yer alır. Ayrıca irade inanca nispetle davranışlarda daha belirleyici bir rol oynar.

İnancın insan üzerindeki en önemli etkisi onu davranışa yönlendirmesidir. İnanan bir insan, inancının gereği gibi davranma eğilimindedir. Bu eğilim hem ibadetler, hem de ahlaki davranışlar olarak ortaya çıkar. Bu sebeple inanç insanın pasif konumdan çıkıp, aktif bir birey hâline gelmesinde, dolaylı da olsa önemli bir işleve sahiptir. İnancın sağladığı dinamizm sayesinde birey hem kendi, hem de başkaları için yararlı işlere yönelir. Diğer insanlarla irtibatını kesmiş, içe kapanmış, sadece kendi için var olan ve kendi kurtuluşu için yaşayan bir birey anlayışı İslam'a ters düşer. Diğer yandan, nasıl inanç bireyi iyi davranışlara yönlendiriyorsa (veya yönlendirmeliyse), iyi davranışlar da bireyin imanının sağlamlaşmasına ve pekişmesine yardımcı olur. Dolayısıyla inanç ile iyi davranışlar arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

İnanç aynı zamanda kim olduğumuz sorusuyla da yakından ilgilidir. Kimliğimizi oluşturan birtakım maddi unsurlar vardır. Anne ve babamızın kim olduğu, nerede doğduğumuz, hangi ortamda ve şartlarda yetiştiğimiz ve hangi imkânlara sahip olduğumuz vs. işte tüm bunlar bireysel kimliğimizin oluşumunda önemli rol oynayan maddi etkenlerdir. Bunların yanı sıra, en az onlar kadar önemli manevi etkenler de kişiliğimizin harcını oluşturur. İnanç bu manevi etkenlerin başında gelir. Allah inancı bireyi pek çok açıdan etkiler, onda köklü değişikliklere yol açar. Bu değişikliklerin fark edilememesinin sebebi, genellikle söz konusu değişimin tedricî olmasıdır. İnancın kimlik üzerindeki etkisini daha yakından görebilmek için din değiştirme olgusuna göz atmak yeterli olur.

Din değiştirme, kişinin kimliğinde meydana getirdiği muazzam değişiklikler sebebiyle oldukça zor bir süreçtir. İnancın kimliği baştan sona şekillendirmesi sebebiyle din değiştirme, bazıları tarafından âdeta "yeniden doğma" şeklinde yorumlanır. Yeni bir dine mensup olan insan, sanki yeni bir kimlik kazanır. Gerçekten de din değiştirme bireyin, kendini, geçmişini, çevresini, varlığı daha farklı bir şekilde anlama ve yorumlamasına sebep olur. Tersinden bakacak olursak, bireyin inancını muhafaza etmesi, kimliğine yönelik her türlü tehditlere karşı en iyi kalkan vazifesi görür. İnanç bireyin sahip olduğu manevi değerlerinin korunmasında hayati bir rol oynar. Dolayısıyla inanç, bireyi dönüştürücü, geliştirici ve zenginleştirici bir işlev görmektedir.

İslami açıdan inanç, bireyi derin bir kavrayışa götürür; inanç sayesinde eşya ve olaylar ayrı bir anlam, ayrı bir boyut kazanır. Aynı zamanda inanç, bireyi olaylar karşısında sabırlı, metanetli, anlayışlı ve hoşgörülü kılar. Yine inanç kişinin sorumluluklarının farkına varmasına ve dolayısıyla dinî ve ahlaki düzeyde kendi kararlarını verebilen ve bu kararlar doğrultusunda hareket edebilen muhtar (otonom) birer *birey* hâline gelmesine yardımcı olur. İmanın aydınlattığı yolda birey kendine verilen akli, kalbî ve iradî yetilerini son noktasına kadar geliştirerek kendini aşar ve varlık mertebelerinin en üst derecelerine ulaşır.

Tersinden, inanç yokluğunun bireyde doğurduğu en büyük boşluk, anlamsızlıktır. Binlerce yıllık insanlık tarihinin bize gösterdiği bir şey varsa o da aşkın bir varlığa duyulan ihtiyacın ve ebedî yaşama arzusunun yerini bugüne kadar hiçbir şeyin alamadığıdır. Özellikle günümüzde bu aşkına ve ebede olan iştiyakın inkârı veya ihmali, karşımıza daha önce görülmemiş bir düzeyde iki yıkıcı akımı çıkarmıştır. Bunlardan ilki *nihilizm*dir. Anlam arayışında aşkın varlığın ve ahiret hayatının dışlanması doğal olarak pek çok kimsenin "hiçbir şeyin anlamı" olmadığı şeklindeki nihilist bir neticeye götürmektedir. Kur'an'ın zulmet olarak nitelendirdiği bu durumla baş edebilmek hiç de kolay değildir. Hiçbir şeyin anlamının olmadığı yerde, insan hayatı da dâhil, hiçbir şeyin değerinin olmadığını hatırlatmaya gerek var mıdır?

Bu karamsar ruh hâline kapılmamanın veya ondan kurtulmanın sözde yollarından ikincisi de *hedonizm*, yani bireyin kendini tamamen dünyevi ve bedenî zevklere bırakmasıdır. Hazcılık (*hedonizm*) olarak adlandırılan bu durum, bireyi karamsarlığın ağır atmosferinden geçici olarak uzak tutsa da uzun vadede yol açtığı tahribat ona nispetle daha

hafif sayılmaz. Daha fazla hazzın daha fazla mutluluk getirmediği, karnını tıka basa çikolatayla dolduran çocukların bile yakından tecrübe ettiği bir durumdur. Özellikle modern şekliyle hazcılık, insanın psikolojik ve psişik ihtiyaçlarını göz ardı ettiği, onları maddi zevklerle örtmeye veya telafi etmeye çalıştığı için, doyurulan her haz akabinde hazzı yenilemeye yönelik daha büyük bir açlığı veya boşluğu doğurmaktadır. Gerçekten de Allah inancı bireyi çağımızın iki büyük tehlikesi olan nihilizm ve hedonizm karşısında koruyan en güçlü zırhtır.

Son olarak inancın bireysel boyutuyla bireyselci inanç arasında bir ayırıma işaret etmemiz yerinde olur. Bireyselcilik toplum karşısında bireye ve bireyin tercihlerine öncelik veren, bireyin çıkarlarını diğer kimselerin ve toplumun çıkarlarından üstün gören düşünceye veya akıma verilen isimdir. Özellikle günümüzde bireyselcilik, gelişmiş Batı toplumunun temel normu sayılabilir. Liberal ekonomi ve politikaların da yardımıyla bireyselcilik geçmişte hiç görülmedik şekilde popüler hâle gelmiş ve dinî inanç ve yaşantıyı da etkiler bir konuma ulaşmıştır. Batılı ülkelerdeki sekülerleşme süreci bir yandan kurumsal dine olan güveni örselerken diğer yandan Hristiyanlığı modernizmin tüm yönlerini benimsemeye zorlamıştır. Bireyselciliğin başat değer olduğu Protestan kültürlerde kilisenin modern "değerlerin" neredeyse tamamına evet demesi, dini bireyin hayatına yön veren bir rehber olmaktan çıkarıp, çağdaş gelişmeleri geriden takip eden, ama eninde sonunda onunla uzlaşan pasif bir konuma sevk etmiştir.

Günümüzde sekülerleşme sürecinin de etkisiyle Batılı toplumlarda insanlar kurumsal dine olan bağlılıklarını yitirmektedir. Bu bağlılığın en temel kriterlerinden olan kiliseye devam oranı gitgide azalmakta, dinî kurumlar varlıklarını devam ettirmek için sosyal programlara ağırlık vermekte, hayır müesseselerine dönüşmektedir. Gerçi kurumsal dinden uzaklaşmayı, dinden uzaklaşma olarak görmek yanlış olur. İnsanlar kiliseye gitmeseler de aşkın bir yaratıcıya inanmaya devam etmekte, inanca olan ihtiyaçlarını bireysel yollardan karşılamaya çalışmaktadır. Bireysel dinî inancın veya daha doğru ifadesiyle bireyin arzulara göre şekillendirilmiş dinî anlayışın Batılı insanın manevi ihtiyaçlarını ne derece karşılayacağı şüphelidir. Bunu önümüzdeki dönemler gösterecektir.

Konuya kendi açımızdan bakacak olursak, İslam'da dinî inancın ve yaşantının olmazsa olmazları dışında, bireyin özel konumuna her zaman itibar edilmiştir. İnsanlara akıllarının yettiği kadarıyla hitap etmeyi

tavsiye eden bir söz Hz. Ali'ye atfedilir. Dinin insanlara tebliğinde bireysel farklılıkların göz önüne alınması gerektiğini belirten İbn Rüşd bunun aynı zamanda Kur'an'ın da yöntemi olduğunu söyler. O "Rabbinin yoluna hikmetli sözlerle ve güzel örnekler vererek davet et; ve onlarla en uygun şekilde tartış!" (Nahl, 16/125) ayetini bu şekilde anlar ve her bireyin zihinsel durumuna ve ruh hâline uygun bir söylemin daha etkili olacağını düşünür. Kur'an'da "Herkesin kendi yapısına uygun olarak hareket ettiği" (İsrâ', 17/84) belirtilmektedir. Fakat bu durum dinî inancın bireyin arzularına göre şekillendirilmesinden farklıdır. Müslüman, İslam'ın temel ilke ve değerlerini kabul eden ve onlara göre yaşantısını düzenleyen kimsedir. Zaten bu husus, Batı'da Müslüman olan kimseler tarafından da İslam'ın bir cazibesi olarak zikredilmektedir.

Yazının başında da belirtildiği gibi, din hem bireysel, hem de toplumsal bir fenomendir. Özde bireysel olan dinî inanç bireyleri birbirine bağlayarak bir toplum oluşturur. Dolayısıyla dinî inanç bireysel hayatın olduğu kadar, toplumsal hayatın da bir parçasıdır. Yine bu sebeple din, toplumsal hayattan soyutlanarak bireyin vicdanına hapsedilemez.

Kaynakça

ADANALI, A. Hadi, "Dinî Düşüncede Nihilizm Çıkmazı", *İslâmiyât-Kitâbiyât Bülten*, Temmuz-Eylül 2002: 1-3.
GOLEMAN, Daniel, *Duygusal Zekâ*, çev. Banu Seçkin Yüksel, Varlık Yay., İstanbul 1998.
İBN RÜŞD, *Felsefe-Din İlişkileri,* çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1985.
JAMES, William, *The Will to Believe*, Dover Publications, New York 1956.
KÖSE, Ali (der.), *Sekülarizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.
QUINE, W. V. ve J. S. Ullian, *Bilgi Ağı*, çev. A. Hadi Adanalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.
YEŞİLYURT, Temel (der.), *Dinî Bilginin İmkânı*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

İMANIN TOPLUMSAL BOYUTU

İyi ve kötü, faydalı ve zararlı, güzel ve çirkin, doğru ve yanlış, adalet ve zulüm, tevazu ve kibir, diğergamlık ve bencillik, hakikat ve safsata, bilgi ve iman; bütün bunlar, insanla ilgili temel kavramlar arasında yer almaktadır. Bu ve benzeri soyutlamaların tamamı insana özgüdür. İnsan, yaratılıştan sahip olduğu idrak ve ayırt etme potansiyeli sayesinde kendini ve varlığı tanır ve fark eder. Belki de var olduğunun şuurunda olan yegâne varlık insandır. O, bu şuur aracılığıyla varlıklar arasında bağ kurarak görünen âlemin ötesine uzanır. O, duyularıyla elde ettiği bilgileri değerlendirerek duyular âlemini aşan bir başka âleme ilgi duyar. O, varlık, hayat, ölüm ve ölüm ötesi hakkında sorular sorar. Bir yandan var olurken öbür yandan da yok olan görünür varlığın fevkinde, zorunlu, mutlak Yüce bir varlığın olması gerektiğini düşünür; geçici dünya hayatının ardından mutlak adaletin tecelli edeceği bir ahiret hayatının bulunması gerektiğini kabul eder. İnsan "iman" aracılığıyla varlığı ve varlıkla olan ilişkisini bilinçli biçimde onaylar.

Dünya ile iradî ve anlamlı ilişki kuran tek varlık olarak insan, hemcinsleriyle birlikte yaşamaya yazgılıdır. Tarih boyunca insandan bahsedilen her yerde zorunlu olarak insan toplumundan bahsedilmektedir. Birlikte yaşamak, uzlaşıya dayalı değerler etrafında düzen içerisinde yaşamak, düzen ve intizamın bozulması hâlinde yeniden onu sağlama uğra-

şısıyla yaşamak demektir. İnsan türünün tüm diğer yaratıklardan ayrı, nevişahsına münhasır bir topluluk hâlinde yaşaması, fıtri, tarihî ve tecrübi bir realitedir. İnsan "iman"la kendi cinsine güvenlik alanı açar ve ortaklaşa dünya hayatını sürdürebilmenin psiko-sosyal imkânını var eder.

İmanla varlığa, hayata, hemcinslerine ve değerlere açılan insan, yine iman aracılığıyla belirli bir topluluğa, dile, sembollere, ortak yükümlülük ve eylemlere katılır. Arap dilinde korkunun ve ihanetin zıddı olan güven ve emniyet anlamındaki *e-m-n* kökünden gelen "iman" kelimesi, lügat bakımından tasdik etmek, onaylamak, kabul etmek mânâlarına gelir. İslam dininde "iman" kelimesi "güven", "doğruluk", "din", "İslam", "ihsan", "sevgi, " "korku" "takva" gibi bir dizi kavramla birlikte düşünülür ve imanla birlikte dile getirilen en temel mefhum "amel-i salih/yararlı eylem"dir. İmanın zıddı olan küfür ise, örtmek, kapatmak, gizlemek, itiraz etmek, reddetmek mânâlarına gelir.

İslam terminolojisinde "iman" insanın en ayrıcalıklı özelliği olan akledebilme, kendini ve âlemi fark edebilme yetisinin merkezi olan kalbin bir eylemidir. Bu eylemi gerçekleştiren insan, "mümin", yani "inanan" sıfatını kazanır. Bu sıfat başlangıçta tekil, insanın en mahrem bir eyleminin sonucu kazanılmış olsa da, mümin olmanın görünürlüğü inancın dile getirilmesi, gereğinin bilfiil icra edilmesine bağlıdır. Böylece İslam'da iman, teorik bir ide olmaktan süratle çıkar, ortak, paylaşılabilir bir sıfat ve fenomen hâlini alır. Böyle olduğu için de "müminler", yani "inananlar" topluluğu teşekkül eder. İnanmak, kişinin özgür iradesiyle belli bir varlık anlayışına, özel bir topluluğa, muayyen bir ahlak ve değerler sistemine aidiyet beyanında bulunmak demektir.

Kur'an-ı Kerim'de "iman" kavramının sosyal içerikli bir mefhum olarak ele alındığı görülür ve Kur'an, ilgili yerlerin hemen tamamında "iman edenler"den bahseder. İman edenlerin nitelikleri sayılırken de altı çizilen husus, birlikte benimsenmesi gereken gerçeklikler ve yine birlikte icra edilmesi gereken şuurlu etkinliklerdir. Bakara Suresi'nin ilk ayetlerinde müminlerin olmazsa olmaz özellikleri mücmel olarak şöyle dile getirilir:

> Elif-lâm-mîm. Kendisinde hiçbir *şüphe* olmayan bu *Kitap, müttakiler* için bir hidayettir. Onlar, *gayb*'a inanır, *namazı ikame* ederler; kendilerine verdiğimiz rızıktan *infak* ederler. Onlar *sana indirdiğimize* ve *senden önce indirdiklerimize* inanır, *ahirete* de *yakinen iman* ederler. İşte onlar Rablerin-

den gelen hidayet üzeredirler ve kurtuluşa erecek olanlar da onlardır (Bakara, 2/1-5).

Bu ayetler çerçevesinde mümin olmak, 'gayb'a (Allah'a) inanmak, Allah'tan Hz. Peygamber'e ve ondan önceki peygamberlere gelen vahye inanmak ve ölümden sonraki ahiret hayatını yakinen kabul ve tasdik etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca Allah'a kulluk vazifesinin en somut göstergelerinden birisi olan namaz ibadetini yerine getirmek; Allah'ın bahşettiği mali imkânlardan yoksul ve muhtaçlara pay ayırmak en önemli imani ödevler olarak zikredilmektedir.

Allah'a ve ahiret gününe inanmanın, kişiye, hayata bağlanma, varlıkla ilişkilerini anlamlı kılma ve yaşamı boyunca ortaya koyacağı davranışlarının gayeliliğini fark etme konusunda inkârı mümkün olmayan bir idrak kazandıracağı açıktır. Hele hele ilk insandan Hz. Muhammed'e (sas.) kadar gönderilen ilahî öğretinin varlığa, hayata, ölüme ve ölüm ötesine ilişkin getirdiği bakış açısının kabullenilmesi, insan için sosyal rolü ve ödevleri konusunda çok somut prensipler sunar. Kur'an'da yer alan bir ifadeden anlaşıldığı üzere "Her şeye kâdir olan Allah, ölümü ve hayatı kimin daha iyi eylemde bulunacağını sınamak için var etmiştir (Mülk, 67/2). "Güzel amel/eylem", var olmanın amacıdır. Dolayısıyla inanca konu olan bütün hususlar, insanın kendisiyle, yaratıcısıyla, varlıkla ve hemcinsleriyle en güzel davranış ilişkisi içerisinde olması gayesine yöneliktir. Bu bakımdan Kur'an'da iman edenlere atıfta bulunulan ayetler "inananlar ve güzel iş işleyenler/salih amel yapanlar" olarak yer alır.[1]

Bakara Suresi'nin ilk ayetlerinde "namaz ve infak"ın birlikte zikredilmesi, imanın aksiyon yönünü örneklendirir. Mamafih, Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadiste de imanın teorik bir kabul olmadığı, bilakis eylemle teyit edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.[2]

İslam inanç sisteminde namaz, Müslüman topluma (ümmet) ait olmanın en somut simgesidir. Müminler topluluğunun ferden ferda ve birlikte icra etmekle yükümlü oldukları namaz, Müslüman ümmetin sosyal yapılanmasının da merkezî mefhumudur. Günde beş vakit kılınan günlük namazlar, haftada bir kılınan Cuma namazı, yılda iki sefer

[1] Bakara, 2/25, 82, 277; Âl-i İmrân, 3/57; Nisâ', 4/57, 122, 173; Mâ'ide, 5/9, 93; Yûnus, 10/4; Hûd, 11/23; İbrâhîm, 14/24; Kehf, 18/30, 107; Sâd, 38/24, 28; Fussilet, 41/8; Şûrâ, 42/22; Câsiye, 45/30; Muhammed, 47/2, 12; Fetih, 48/29; Talâk, 65/11; İnşikâk, 48/25; Bürûc, 85/11; Tîn, 95/6; Beyyine, 98/7; Asr, 103/3.

[2] Buhârî, "İmân", 1.

kılınan Bayram namazları, Ramazan boyunca kılınan teravih namazı, çeşitli vesilelerle kılınan diğer namazlar, "cemaatle", yani toplu olarak icra edilen namazlardır. O bakımdan namaz ibadeti, İslam inancının sosyal hayata açılan ilk ve en önemli figürüdür. Namazın birlikte icra edildiği yere insanları bir araya getiren, toplayan yer anlamında "cami", namazı birlikte kılanlara "cemaat", yani *gayeli topluluk* denilmesi, namaz ibadetinin sosyal fonksiyonu açısından mühim ipuçları taşımaktadır. Namaz, aynı zamanda başka inanç topluluklarından ayrı olarak Müslümanlara kimlik, kişilik, karakter ve özellik veren bir imani edimdir. Onun ortaya koyduğu simgesellik her bakımdan özgün bir cemaati nitelemeye elverişlidir. Namazın bir kişinin önderliğinde toplu olarak icra edilmesi (imam) disipline olmuş bir topluluğu göstermesi bakımından anlamlıdır. Kur'an-ı Kerim'de sık sık namaza işarette bulunulmakta ve öneminin altı çizilmekte, namazın kişiyi hayâsızlık (fuhşiyat) ve kötülükten (münker) uzaklaştıracağı belirtilmektedir (Ankebût, 29/45) Hz. Peygamber'e atfedilen kimi hadislerde ise namazı terk edenlerin müminler topluluğundan olma sıfatlarının ciddi biçimde yara alacağı hatırlatması yapılmaktadır.[3]

Namazın İslam inanç sistemindeki bu doktiriner önemine paralel olarak, İslam tarihi boyunca namaz ve namazla ilgili fiil, mefhum, mekân ve simgeler de Müslüman ümmetin var olması ve var kalmasında hayati rol oynamıştır. Hz. Peygamber Mekke'de ilk İslam davetini açtığı vakit, insanları putlara tapmamaları konusunda uyarmış, bir olan Allah'a inanmaları ve yalnızca ona ibadet etmeleri gerektiğini söylemiştir. Mekke'nin izbe sokaklarında ve kuytu köşelerindeki evlerde Müslümanların birlikte kıldıkları namazlar, ilk Müslüman cemaatin birlik ve beraberlik ruhunu perçinlemiş, onlara kolektif bir şuur vermiştir. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin ardından yolda mescid inşa etmesi, Medine'ye varır varmaz ilk iş olarak Medine Mescidi'ni yapması ve on yıl boyunca burayı ilk Müslüman toplumun tesisinde merkez edinmesi, namazın ve namazla ilgili unsurların İslam ümmetinin teşekkülündeki kurucu yerini gösterir. İslam inanç sisteminde namaz, zaman ve coğrafyadan, imtiyaz ve ayırımcılıktan bağımsız özgün Müslüman toplumunu (ümmet) gerçek ve görünür, katılınabilir ve sürdürülebilir kılan en önemli dinî fenomendir. Hiçbir resmî prosedüre şu veya bu makamın iznine gerek kalmadan herhangi bir insan ferdi, namaz aracılığıyla mü-

[3] Mâlik, "Taharet", 51.

minler topluluğuna katılabilir ve Müslüman sosyal organizmasının sunduğu hak ve yükümlülüklere muhatap olabilir. Onun için cami dinî bir mekân olmanın yanında, en mühim sosyal ve medeni kurumdur. Böyle olduğu için tarih boyunca Müslüman toplumlar şehirlerini hep ulu camilerin etrafına kurmuşlar, kendilerine has estetik şuuru yansıtan en görkemli yapıtlar olarak camileri öne çıkarmışlardır. Müslüman inancından kaynaklanan mekân tasavvuru ve tasarımını, maddeye nakşedilen inanç desenlerini en güzel biçimde camilerde sergilemişlerdir.

Kur'an'da müminlerin özelliklerini sıralayan pek çok ayette; namaz en başta zikredilmektedir. Namazın hemen yanında anılan bir diğer özellik de zekâttır. Arınma, temizlenme anlamına gelen zekât; Müslümanların sahip oldukları mali imkânın bir kısmını ihtiyaç sahiplerine vermek suretiyle yerine getirilen bir ibadettir. Kur'an'da zaman zaman zekâtın eş anlamlısı olarak "sadaka" kavramı da kullanılır. Sadaka, sıdk ve samimiyet, içtenlik ve sadakat anlamlarını ifade eder. Böylece insanın insanlığa olan sadakatinin ve bağlılığının bir nişanesi olarak mali, ekonomik varlığını hemcinsleriyle paylaşması imani bir yükümlülük olarak belirir. Bu yükümlülüğün yerine getirilmesiyle de kişinin bireysel arınması gerçekleşmiş olur. Zekât verme yükümlülüğü isteğe bırakılmış, gönüllü bir iyilik olmanın ötesinde imani bir zorunluluk olarak ifade edilir. Kur'an'da çeşitli ayetlerde bu zorunluluk şöyle dile getirilir:

> Mallarından onları kendisiyle arındırıp, temizleyeceğin (bir) sadaka al ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (onları yatıştırır). Allah işitendir, bilendir (Tevbe, 9/103).

> Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslam'a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir (Tevbe, 9/60).

Toplumsal varlığın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için, toplumsal denge ve barışın bir şekilde sağlanması ve fertler arasında duygusal gerilime yol açabilecek etkenlerin giderilmesi şarttır. Bir toplumda zenginlerin ve fakirlerin bulunması doğaldır. Fakat doğal olmayan, bunların birbirlerinin haklarını gözetmemesi ve sosyo-ekonomik açıdan gerilim ve gerginlik sebebi olmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de bu yönde yapılan düzenlemelerle âdeta böyle bir gerilimin potansiyel varlığı ima edilmekte, bunun engellenme ve giderilme yolları teşhis edilmektedir.

Kur'an'da cennet ehli müttakiler tanıtılırken onların dünyada güzel davranan kimseler olduğundan söz edilip "...ve mallarında muhtaç ve mahrumların hakları vardır" (Zâriyât, 51/19) buyurulmaktadır. Kur'an'ın başka bir yerinde namaz kılan ve namazlarında daim olanların eline mal geçip zengin olunca pintileşen kimseler gibi olmadıkları belirtilerek "Bunlar sahip oldukları mallarda muhtaç ve mahrumun belli bir hakkı bulunduğunu unutmazlar." (Me'âric, 70/22-25) buyurulmuştur. Keza yine Kur'an'da: "Güzel bir söz ve bağışlama, eziyete dönüşen bir sadakadan daha iyidir; Allah zengindir ve halimdir. Ey inananlar! Zekât dâhil her türlü sadakanızı başa kakmak ve eziyete dönüştürmek suretiyle boşa çıkarmayınız. Bu inandığı hâlde malını gösteriş için harcayan kişinin tutumudur..." (Bakara, 2/263-264) denilmiştir.

İnanmış insanın gerek sadaka ve zekât yoluyla, gerekse farklı yollarla servet ve kazancını ihtiyaç sahipleri ve toplum yararına elinden çıkarması teşvik edilmiş ve Kur'an bu hususa şöyle değinmiştir:

> Servetlerini Allah'ın rızasını kazanmak arzusuyla ve kalben mutmain olarak harcayanların durumu (ise) verimli topraklar üzerindeki bahçe gibidir. Bir sağanak vurur, bu sayede ürün iki misli artar; sağanak olmadığı zaman da hafif yağmur (düşer oraya). Ve Allah yaptığınız her şeyi görür... Siz ey iman etmiş olanlar! Kazandığınız güzel şeylerden ve topraktan sizin için bitirdiğimiz (ürünler)den başkaları için harcayın; ama harcamak için, size verildiğinde küçümser şekilde bakışlarınızı çevirmeden kabul etmeyeceğiniz bayağı şeyleri seçmeyin. Ve bilin ki Allah kendine yeterlidir, her zaman övgüye layık olandır (Bakara, 2/265-267).

Böylece mümin sıfatını taşıyan insanlar, aynı sıfatı taşıyan bir toplum oluşturma yönünde yüreklendirilmişlerdir. İslam imanı fert ve toplumun ontolojik güvenliğiyle psiko-sosyal güvenliği arasında kopmaz bir bağ olduğu gerçeğini ortaya koymuştur.

İslam, inanmış insanın topluma iştirakini yalnızca namazda olduğu gibi cemaate organik katılım ve yine zekâtta olduğu gibi mali katılımla sınırlı görmemiştir. Ferdin sosyalleşmesini ve toplumsal sağduyuyu zinde tutmasını sağlamak için İslam, inanmış erkek ve inanmış kadınların psikolojik ve ruhi olarak da topluma iştiraklerini öngörmüştür. Fertlerin iradelerini disipline etmeleri ve ruh, gönül olgunluğunu kazanmalarını sağlamaları için onlara oruç yükümlülüğü getiril-

miştir. Bu yükümlülük müminler topluluğuna seslenen şu ayetlerle ortaya konulmuştur:

> Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, sakınasınız diye size de farz kılındı (Bakara, 2/183).

Aynı şekilde insanlığın atası İbrahim peygamberden bu yana icra edilegelen hac ibadeti de imkânı olan müminler için bir vazife olarak belirlenmiştir:

> De ki: Allah doğru söylemektedir. O hâlde, batıl olan her şeyden yüz çeviren ve Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayan İbrahim'in inanç sistemine uyun. İnsanlık için inşa edilen ilk mabed Bekke'deydi: bereketli ve bütün âlemler için bir rehber(lik kaynağı), apaçık işaretlerle dop dolu, (orası) bir zamanlar İbrahim'in durduğu yer(dir.); kim içine girerse güvende olur. Mabedi haccetmek, gücü yeten bütün insanların Allah için yerine getirmek zorunda oldukları bir görevdir... (Âl-i İmrân, 3/95-97).

Hem oruç hem de hac ibadeti, insanlık ailesine şuur düzeyinde katılmayı ve ruhi-psikolojik olarak onunla bütünleşmeyi sağlamaktadır. Her iki ibadetin de ifası sırasında insanın kalbini ve dilini her türlü kötü düşünce ve ifadelerden koruması, hemcinslerine karşı alçakgönüllü ve hoşgörülü davranması şart koşulmuştur:

> Hac, belli aylarda ifa edilecektir. Her kim o (aylarda) haccı ifa ederse, hac sırasında çirkin konuşmalardan, tüm yakışıksız davranışlardan ve kavgadan kaçınmalıdır. Her ne iyilik yaparsanız Allah onun farkındadır (Bakara, 2/197).

İslam'ın temel esaslarını oluşturan namaz, zekât, oruç ve hac ibadetleri, müminleri şükretme, sabretme, paylaşma ve kaynaşma istikametinde eğitmektedir. Ancak bu sırada şeklen bu ibadetleri yerine getirmenin yeterli olmadığının da altı çizilmektedir:

> Yüzünüzü doğuya veya batıya çevirmeniz iyilik (*birr*) değildir; esas iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, Kitab'a ve peygamberlere inanan, çok sevmesine karşın varlığını akrabasına, yetimlere, ihtiyaç sahiplerine, yolculara (yardım) isteyenlere ve insanları kölelikten kurtarmaya harcayan; namazında devamlı ve dikkatli olan, zekâtı ifa eden; söz verdiklerinde sözlerini tutanlar, felaket, zorluk ve sıkıntı zamanlarında sabreden-

> lerin iyiliğidir. İşte sadakatlerini yerine getirenler ve müttakiler onlardır (Bakara, 2/177).

Böylece şeklî olarak ifa edilen dinî-toplumsal yükümlülüklerin değerinin içten, samimi bir imana bağlı olduğu belirtilmiş olmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in 114 suresinden birinin adı "müminler" anlamına gelen "Mü'minûn"dur. İnanmış kimselerin temel niteliklerine dair Kur'an'ın muhtelif ayet ve surelerinde tekrarlananlar burada surenin giriş kısmında yer alır ve şöyle denilir:

> Gerçek şu ki, müminler kurtuluşa ermişlerdir. Onlar namazlarında huşu içerisindedirler; onlar boş (anlamsız) şeylerden yüz çevirirler; onlar zekâtı verirler; onlar iffetlerini korurlar, ancak eşleri yahut meşru biçimde birlikte oldukları kimseler dışında doyum aramazlar, bundan dolayı da kınanmazlar. Bu sınırı aşmak isteyenler, işte onlar haddi aşanlardır. Onlar emanetlerine ve sözlerine sadakat gösterirler; onlar namazlarını sürekli olarak kılarlar. İşte vâris olacak olanlar bunlardır. Cennete vâris olacak ve sürekli orada kalacak olanlar onlardır (Mü'minûn, 23/1-10).

Bu ayetler, inanmış toplum için namaz, zekât, iffet, anlamsız şeylerden uzak durmak, emanetlere riayet etmek ve sözünde durmak gibi sosyal hayat için son derece önemli hususların altını çizmektedir. Kur'an'ın ortaya koyduğu ve Hz. Peygamber'in beyan ettiği iman, hayatın tamamını kuşatan bir imandır. Bu sebeple de sadece teorik ilkelerden ibaret olmadığı gibi, ibadet kabilinden bazı fiillerle de sınırlı değildir. Müminlik sıfatı, insan ilişkilerinin tamamına yansır, hatta varlıkla ilişkide dahi etkin olur; böylece beşerî ve ahlaki davranışlar yanında tabiat ve eşyayla ilişki biçimi de imanın konusu olur. Bunun en çarpıcı beyanları şu ayetlerle başlayan Lokmân Suresi'nde görülür:

> Elif-lâm-mîm. Bunlar iyiler (muhsinler) için hidayet ve rahmet olan hikmet dolu kitabın ayetleridir. Onlar namazlarını kılarlar, zekâtlarını verirler ve ahirete de yakinen inanırlar. İşte Rablerinin gösterdiği doğru yol üzerinde olan ve kurtuluşa erecek olan da onlardır (Lokmân, 31/1-5).

Sureye adını veren Lokmân'ın oğluna tavsiyeleri, müminlerin gündelik hayatlarındaki imani uzanımları çok açık biçimde dile getirir. Anne babaya iyilikle muamele etmek, en küçük iyilikleri dahi yapmaktan kaçınmamak, namazı kararlılıkla kılmak, iyiliği emretmek kötülükten sa-

kındırmak, musibetler karşısında sabırlı olmak, insanlara üstünlük taslamamak, yeryüzünde böbürlenerek gezmemek, yürüyüşünde mütevazı olmak ve sesini alçaltmak (Lokmân, 31/14-19); bütün bunlar iman ve ihsan sahibi kimselerin temel özellikleridir. Kişinin tabii davranışlarına dahi bir ölçü ve disiplin getiren bu yaklaşım, İslam imanının, soyut fikirler manzumesi değil, ahlaki bir iman olduğunu göstermektedir. Benzer hususların insanın beslenme ve tüketim alışkanlığından, gündelik hayatın davranış kalıplarına, özel hayatından sosyal sorumluluk ve ödev şuuruna uzanan boyutlarını Kur'an'ın muhtelif sure ve ayetlerinde izlemek mümkündür. Bu sebepten Hz. Peygamber bir hadisinde imanın yetmiş küsur bölümü olduğunu hatırlatmış ve bu bölümlerin en yükseğinin Allah'tan başka ilah olmadığını dile getirmek; en aşağısının ise insanlara zarar veren şeyleri yoldan kaldırıp atmak olduğunu ifade etmiştir.[4] Bu hadis etrafında daha sonra "Şuabu'l-îmân/İman'ın bölümleri" adlı müstakil eserler kaleme alınmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in imanla ilgili beyanları daha sonra hadisçiler tarafından, hem bu başlık altında özel eserlerde hem de hadis kitaplarının "Kitâbu'l-îmân" bölümlerinde derlenmiştir. Mesela hadis kaynaklarının en muteberlerinden kabul edilen Buhârî'nin (ö. 256/869) *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eseri, bu bölümde imanın toplumsal uzanımlarını gösteren pek çok hadise yer vermektedir.

Buhârî'nin "Kitâbu'l-îmân"da yer verdiği bir hadisi, hicrî IX. asrın meşhur hadisçisi İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) şöyle açıklar:

> İnsan fiilleri kalbî, lisani ve bedenî fiiller olmak üzere üç ana kısma ayrılır. Kalbî (teorik) olanlar, inanç ve niyete ilişkin konuları kapsar ve 24 hasleti içerir: Allah'a iman, zatına, sıfatlarına, birliğine, benzeri olmadığına ve O'nun dışındaki varlıkların sonradan olduğuna inanmayı içerir. Keza meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, hayır ve şerriyle kadere ve ahiret gününe inanmayı kapsar. Ahiret gününe inanmanın içerisinde ise, kabir sorgusu, öldükten sonra dirilme ve hesap, mizan, sırat, cennet ve cehennem konuları vardır. Allah sevgisi, Allah için sevme ve kınama, Peygamber'i (as.) sevme, ona saygı gösterilmesi gerektiğine inanmanın içerisine Hz. Peygamber'e salat getirme ve onun sünnetine tâbi olma girer. İhlaslı olma; gösteriş ve nifakı terk etme, tövbe, havf, reca, şükür, vefa, sabır, kazaya rıza, tevekkül, rahmet, tevazuyu içerir. Tevazu ise,

[4] Buhârî, "İmân", 3.

büyükleri sayma, küçüklere şefkat, kibri ve kendini beğenmişliği terk, haset, kıskançlık ve öfkeyi terk etmeyi kapsar.

Lisani (sözlü) fiiller ise 7 hasleti içerir: Tevhid sözünü dillendirme, Kur'an okuma, ilim öğrenme ve öğretme, tövbeyi ve boş şeylerden kaçınmayı da içeren dua ve zikir.

Bedenî (davranışsal) fiiller: A'yân (eşya), etbâ' (aile ve çoluk çocuk) ve ammeye (kamu) dair 38 hasleti kapsar.

A'yâna (eşya) dâhil olanlar 15 haslettir: Maddi ve manevi temizlik. Bu çerçevede pisliklerden kaçınma, bedeni örtme, farz ve nafile namazları kılma, keza zekât verme, köle azat etme, cömert davranma bu kapsama girer. Cömertlik de yemek yedirme, misafir ağırlama, farz ve nafile oruçlar tutma, hac ve umre yapma, tavaf etme ve itikâfa girme ve Kadir Gecesi'ni araştırma, dini için fedakârlıkta bulunma; şirk yurdundan hicret edip ayrılmayı kapsar. Adaklarını yerine getirme, yemin konusuna dikkat etme, keffaretleri yerine getirme de bu kısma dâhildir.

Etbâ'ı (aile ve çoluk çocuk) ilgilendirenler 6 haslettir: Evlenmek suretiyle iffetini muhafaza, bakmakla yükümlü olduğu kimselerin haklarını gözetme, ana-babaya güzel muamelede bulunma, ana-babaya isyandan kaçınma, çoluk-çocuğunu iyi eğitme, akrabalarla ilişkiyi sürdürme, büyüklere itaat ve eli altındakilere şefkatle muamele etme.

Ammeyi (kamu) ilgilendirenler 17 haslettir: Yönetim görevini adaletle yerine getirme, cemaate tâbi olma, siyasi otoriteye itaat etme ve insanlar arasında uzlaşıyı gerçekleştirme, ayaklananlar ve isyancılarla mücadele bu kapsama girer. İyiliğe destek olma, marufu emretmek ve münkerden sakındırmak, hukuku tatbik etmek, cihat etmek buna dâhildir. Sınırda nöbet tutmak cihat kapsamındadır. Emanetleri iade etmek. Mali mükellefiyetleri yerine getirmek ve borçları eksiksiz vermek. Komşuya ikram edip güzel muamelede bulunmak. Malı helalinden kazanmak ve servetini yerli yerince harcamak, saçıp savurmaktan ve israftan kaçınmak. Verilen selama karşılık vermek, aksırana iyi dilekte bulunmak, insanlara sıkıntı veren unsurları engellemek, boş şeylerden uzak durmak ve insanlara yolda eziyet veren şeyleri kaldırmak.[5]

[5] İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, I. 45.

İbn Hacer böylece imanın şubeleri hadisinin kapsamına giren hususları ayrı ayrı açıklamış olmaktadır. Benzer bir şekilde imanın şubeleri hadisi dokuz ana başlık altında içtimai davranış ve vazifeleri de kapsayacak şekilde şöyle detaylandırılmıştır:

1. Şube Mebdeiyye (Zat-Sıfat)

2. Şube Mebdeiyye (Fiil-Hüküm)

3. Şube Meâdiyye (Ahiret ahvali)

4. Şube Menziliyye (Ev yönetimi): İffetsizlikten uzak olmak, nikâh, eşin hakkını gözetmek, ana-babaya iyilik etmek, çocukları terbiye etmek, akrabalarla ilişkiyi sürdürmek, büyükleri saymak, eli altındakilere iyi davranmak

5. Şube Medîne (Âmme-i nâs-maâş): Halkın yönetimini üstlenmek, Müslümanlar topluluğuna (cemaate) tâbi olmak, yöneticiye itaat etmek, iyilikte yardımlaşmak, dinî alametleri canlı tutmak, iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak, dini muhafaza etmek, canı muhafaza etmek, cezai müeyyideleri uygulamak, aklı muhafaza etmek, malı muhafaza etmek, nesli muhafaza etmek, kişi dokunulmazlığını korumak, iman kardeşlerini her türlü zarardan korumak.

6. Şube Zahiriyye (Kavliyye-Nefsaniyye)

7. Şube Zahiriyye (Fiiliyye-Bedeniyye): Temizlik, örtünme, namaz, zekât, cenazeye son vazifeyi yapmak, oruç, hac, adağını yerine getirmek.

8. Şube Batıniyye (Nefsaniyye)

9. Şube Batıniyye (Nefsaniyye)

Buradaki dörtle yedinci başlıklar tamamıyla imanın pratik ve sosyal boyutlarını dile getirmektedir. Ancak imanın pratik toplumsal tezahürleri için temel teşkil eden teorik kabuller ve psikolojik gereklilikler ilk üç ve son iki başlık altında verilmiştir.[6]

Burada yeri gelmişken altı çizilmelidir ki; Hz. Peygamber'in sağlığında, vahiy devam ederken; hatta onun vefatını takibeden birkaç on yılda dinin bilgi kaynakları olan Kur'an ve Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri, epistemik olarak ele alınmamış, herhangi bir dinî-ilmî disiplin vücut bulmamıştır. Söz konusu bilgi kaynakları, daha çok pratik açıdan değerlendirilmiş ve bilgi verileri arasında aksiyolojik olarak da bir sınıf-

[6] Bursevî, *Şerhu Şu'âbi'l-îmân.*

landırma ve ayrıştırma yapılmamıştır. Dinî bilginin tamamı, bireysel ve toplumsal yaşamda eşit ağırlıkta uygulama gerektiren bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Ancak, zamanla bu bilgilerin sınıflandırılması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in arkadaşları hayatta iken inanç ve ibadet; hukuk siyaset ve ticaret; gündelik hayat ve ahlak konularında sahip olunan bilgi, değer ve uygulamaların sistematize edilmesi zorunluluğu doğmuştur. Daha hicrî birinci asır bitmeden bugünkü adıyla hadis, tefsir, fıkıh, kelam ve benzeri ilmî disiplinlerin temelleri atılmıştır. Buna paralel olarak dinî bilgiler, normatif bakımdan ele alınmış ve bu bilgilerde yer alan kimi sözcükler, kavramlaşma sürecine girmiştir; kimi görüşler inanç umdesi kabul edilmiş; kimi talep ve nehiyler ise hukuk idesi kılınmıştır. Bu, Hz. Peygamber'in sağlığında söz konusu alanların olmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis, insani olan bütün beşerî sahalar o gün de vardı; ancak bu sahalardaki bilgiler, bilimsel bir sistemle tasnif edilmiş değildi. Hatta şunu bile söylemek mümkündür ki, dinî bilgi bütün bu alanlarda eşit otoriteye sahipti ve asla bir inanç esası ile amelî uygulama arasında epistemolojik olarak fark yoktu. Basitleştirerek söylenecek olursa, yukarıdaki hadiste de dile getirildiği üzere Allah'tan başka ilah olmadığını kabul edip onaylamak imandı; keza, yolda insanlara zarar veren bir unsuru kenara atmak da imandı. Namaz kılmak inanmış olmanın gereği idi, ama komşuya eli ve diliyle zarar vermemek de imani bir gereklilikti; bilakis her iki tutum da Müslümanlığın şartıydı. Mamafih daha sonra ilmî disiplin ve kavramların geliştirilmesiyle bu gereklilik ortadan kalkmış değildir. İslam imanının beşerî ve toplumsal hayatın muhtelif alanlarına ilişkin bilgilerin kategorize edilmesi asla o sahaların iman konusu olmaktan çıktığı anlamına gelmemektedir. Bu İslam imanının ahlaki-amelî bir iman olmasının zorunlu sonucudur.

Dinî bilginin ayrıştırılmasında hitap kadar muhatap/insan da dikkate alınmıştır. Erken dönemdeki kurucu fakihlerin dilinde "maslahat/yarar" ve "istihsan/fayda" olarak ifade edilen ilkeler, beşinci asırda biraz daha geliştirilmiş; yedi ve sekizinci asırlarda ise "makasıd teorisi" de denilebilecek olan bir niteliğe bürünmüştür. Daha açık bir deyişle, Ebû Hanîfe (150/767) ve Mâlik (179/795) gibi fakihlerin dinî bilgiyi birey ve kamu yararına yorumlamayı ifade için kullandıkları kavramlar, sonraki fakihler, bilhassa İmamu'l-Harameyn el-Cuveynî (478/1085) ve talebesi Ebû Hâmid el-Gazâlî (505/1111) tarafından dinin gerçekleştirmeyi istediği hedefler açısından kısmen sistemleştirilmiştir. İzz b. Abdusselâm (660/1261); Karâfî (684/1285) ve Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (790/1398)

eliyle teorik çatısı kurulmuştur. Buna göre dinî bilgi muhatap/insan zaviyesinden üç kısımda ele alınmalıdır:

a. Zaruriyyat/Hayatın olmazsa olmazları

b. Haciyyat/Gereksinimler

c. Tahsiniyyat/Etik ve estetik değerler

"Zaruriyyat" hayatın olmazsa olmazlarıdır ve can, akıl, mal, nesil ve dinin korunması esasına mebnidir. Yani dinî bilgi içerisinde öyle istemler vardır ki, bunlar, muhatabın hayatını, akıl ve ruh sağlığını, mülkiyet ve üreme güvenliğini, nihayet inanma ve ibadet etme gereksinimini koruma ve karşılamaya yöneliktir. "Haciyyat" ise onsuz olmakla beraber, bir genişlik ve kolaylık sağladığı için kendisine ihtiyaç duyulan,yokluğunda ise sıkıntıya düçar olunan hususlardır. Dinen işlenmesine izin verilen her türlü davranış, tavır ve tutum bu kategoriye girmektedir. "Tahsiniyyat"a gelince bu, daha çok, insan onuruna ve haysiyetine, ahlaki değerlere uygun düşen hususları içermektedir. Burada daha çok insanlık saygınlığının ve yaşama güzelliğinin olmazsa olmazları yer almaktadır.

İster hayatın üzerine bina edildiği olmazsa olmazlar, ister onsuz hayatın ıstırap ve sıkıntı hâline dönüşeceği insani gereksinimler, isterse hayatın onur ve saygınlığını yitireceği ahlaki ve estetik değerler olsun, bunların hepsi İslam dininin ve inanç sisteminin bireysel ve toplumsal açılımı demek olan ibadet, muamelat ve ukûbat konularını kapsamaktadır ve dinîlik, imanilik bakımından aralarından hiçbir fark yoktur.

Kaynakça

ABDUH, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, çev. S. Hizmetli, Fecr Yay., Ankara 1986.
BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339.
BERGER, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. A. Coşkun, İstanbul 1993.
BURSEVÎ, İ. Hakkı, *Şerhu Şu'âbi'l-îmân,* haz. Yakup Çiçek, Dâru'l-Hadîs Yay., İstanbul 2000.
ÇALIŞKAN, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara Okulu, Ankara 2002.
FIĞLALI, E. Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., Konya 1986.
GÖLCÜK, Şerafettin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1988.
_____, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979.
HEYET, *İlmihâl* (2 cilt), TDV Yay., Ankara 2004.
IŞIK, Kemal, *Mâturîdî Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980.

İBN HACER, *Fethu'l-bâri*, Medine 1996.
İBN TEYMİYYE, *Kitâbu'l-îmân*, Beyrut 1983.
IZUTSU, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, İstanbul 1984.
İSLÂMİYÂT, "Aleviliğin Teolojisi", VI (2003), sayı: 3.
KILAVUZ, A. Saim, *Ana Hatları ile İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 1987.
MÂLİK B. ENES, *Muvatta'* (4 cilt), İstanbul 1984.
MARDİN, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1990.
MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd Tercemesi*, çev. B. Topaloğlu, TDV Yay., Ankara 2002.
ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul 1992.
PEZDEVÎ, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1980.
RAHMAN, Fazlur, *İslâm*, çev. M. Dağ-M. Aydın, Ankara Okulu, Ankara 1999.
SABRİ EFENDİ, Mustafa, *Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader,* çev. İsa Doğan, İstanbul 1989.
SÂBUNÎ, Nureddîn, *Mâturîdiyye Akaidi,* çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara t.y.
SALİH, Suphi, *Ölümden Sonraki Hayat*, İstanbul 1985.
YAZICIOĞLU, M. Sait, *Mâturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı,* İstanbul 1992.

TEVHİD: KÂİNATIN DİLİ

I. Tevhid Kavramı

Tevhid, Allah'ın varlığına, birliğine, O'ndan başka ilah olmadığına, eşi ve benzeri bulunmadığına inanmaktır. Biricik ve nihai ilahî "hakikat"in Allah olduğuna, Hz. Muhammed'in O'nun son elçisi olduğuna şahadet etmektir. Bu nedenle tevhid bilincine sahip olmak; Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar, farklı zaman ve mekânlarda, farklı toplumlara, hayatlarını düzenlemeleri için farklı dillerde belirli kurallar gönderildiğini bilmek ve onaylamak demektir. İtikad (iman) veya başka bir ifadeyle inanç esaslarının en özlü ifadesi, bu bağlamda, tevhid, nübüvvet ve mead olup, açılımı, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, kitaplarına, ahirete ve kadere imandır.

Bu onayın gereği olarak tevhidin içeriğinde, bütün bir kültür, bütün bir medeniyet veya bütün bir tarihin bir cümlede özetlenmesi vardır. Nitekim Allah, Hz. Muhammed'e vahyettiği hususları, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'ya da indirdiğini belirtmiş. "Din"i dosdoğru tutup ayrılığa düşmememizi istemiştir (Şûrâ, 42/13). "Özet"ten kasıt budur; yani temelde bütün peygamberlere aynı teorik/iman ilkelerin gönderildiğine inanmak ve tanıklık etmektir. Bu, "hakikat"in "bir" ve "evrensel" olmasının somut göstergesidir.

a. Tevhid ve Kısımları

Allah'ın varlığı ve birliğini ifade eden tevhid, İslam'ın ve İslami olan her şeyin ilkesidir. Tek ilah, O'dur, 'samed'dir, hiçbir şey O'na benzemez. Eyleminde ortağı olmayan tek Yaratıcı'dır. Hak'tır ve bütün gerçeklerin, iyiliklerin, güzelliklerin kaynağı O'dur. İnsan, daima O'nun birliğinin şuurunda, *uluhiyetini* ve *rububiyyetini* ikrar ile tasdik ederek yaşamalıdır. Zira "Eğer yerde, gökte, Allah'tan başka tanrılar olsaydı, yer ve gök (bunların nizamı) bozulup gitmişti. Arşın sahibi Allah, onların nitelendirmelerinden çok yücedir" (Enbiyâ', 21/22). Bu tür bir yaşamayı gerçekleştirebilen insan, her şeyin ilk ve nihai ilkesinin tevhid olduğunun bilincine sahiptir. Tevhid, bu bağlamda, *akıl sahiplerini güzelce ve serbest seçimleriyle bizzat iyiliklere, hayırlı işlere sevk eden ilahî kanun anlamındaki "din"le özdeştir.*

Tevhid, *ilmî* ve *amelî* diye ikiye ayrılır. *İlmî tevhid*, faydalı ilim; *amelî tevhid* ise salim ve salih ameldir. Faydalı ilim, Allah'ın emrettiklerine dikkat ederek, iyi ve güzel davranışlarda bulunmayı gerektirir.

Her peygamber, kendisinden önceki yöntemlerin, yolların önemli kısmını özümseyerek, kendi getirdiği yeni unsurları bunlarla kaynaştırıp, yeni bir dil ve yeni bir kimlikle ifade etmiştir. Bu bağlamda İslam, Hz. Âdem'den bu yana Peygamberlere vahyedilen ilahî emir ve haberlerin özünü içeren son yol ve yöntem olup, "din"in en genel ismidir. Artık "Allah katında din İslam'dır" (Âl-i İmrân, 3/19) ve Hz. Muhammed de ilahî vahyin son kılavuzudur. Bunun için, Allah'ın Hz. Muhammed vasıtasıyla bildirdiklerinin tamamına hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde inanmaya, ancak O'na uymakla kurtuluşa erişileceğinin tasdik edilmesine iman denir (Ahzâb, 33/40; Şûrâ, 42/13; A'râf, 7/158). Zira "hakikat"in "bir" ve "evrensel" olanın son tebliğcisi O'dur. Bu hususu kabul eden kişi, ilk peygamberle başlayan süreci çok iyi bilmeli ve bu bilginin gereğine uygun davranışlarda bulunmalıdır. Dolayısıyla, iman ve İslam bütünlüğü, tevhidin yapılanmasını, yani temelde yaratılışın, insanlığın ve hayatın birlik boyutunu vurguladığını göstermesi açısından önemlidir.

Sözlükte, itaat etmek, boyun eğmek, bağlanmak, bir şeye teslim olmak, esenlikte kılmak ve barış içinde olmak anlamlarını taşıyan İslam, terim olarak Allah'a itaat etmek, Hz. Muhammed'in (sas.) "din" adına bildirdiklerinin hepsinin doğruluğuna inanmayı içerir. Bu inancı, kalp

ile tasdik ve dille ikrar etmek gerekmektedir. İslam'ın şartlarının ilki tevhidin açıklanması demek olan kelime-i şahadetin getirilmesidir.

b. Bir Metodoloji Olarak Tevhid

Dünyayı ahiretin bir tarlası olarak gören tevhid anlayışı, yukarıda yapılan tespitler ışığında, bir düşünce biçimi ve bir metodoloji olarak ortaya çıkmaktadır. Tarihin, hayatın ve bilginin birliğini bu çerçevede iddia etmek, madde-mânâ, dünya-ahiret, akıl-vahiy gibi ayırımların kategorik olduğunun bilincinde olmak demektir. Mevcut ırki, siyasi ve bölgesel farklılıkların kategorik ayırımlar olduğunu, bunların aykırılığa dönüştürülmemesi, tevhidin/birliğin barışçıl bir şekilde sağlanması gerekmektedir. Zira Allah dileseydi, bütün insanları tek bir ümmet yapardı, oysa her birisine bir yol ve yöntem (*şiraten ve minhacen*) vermiştir. İnsanların farklı dillerde, ırklarda, renklerde yaratılmasının sebebi, nasıl davranacaklarını, kimlerin iyi işler yapmada yarışacağını test etmek istemiştir (Mâ'ide, 5/48; Mülk, 67/2). Bu "deneme ve imtihan"ın bilincinde olan mümin kişi, diğer insanlarla da tanışmak, bilişmek ve dünyayı yaşanabilir kılmak için çalışacaktır. Bu imtihanı vermek; tarihin, hayatın ve bilginin birliği/tevhidi; varoluş açısından beşeriyetin bir olduğunu gösterir

Bu nedenle olsa gerek, Allah'ın varlığı ve birliğine iman ve gereğince amel etmek şeklindeki esasların her ümmete bir uyarıcı gönderilerek (Fâtır, 35/24) açıklanmasının amacı temelde şudur: "İnsanlara, dünya ve ahiret hayatlarında mükemmelliğe ve olgunluğa erişmeleri için ihtiyaç duydukları genel ilkeleri sağlamak." Bu amaç, tevhidin bir diğer ifadesinin "ilahî risaletlerin birliği" olduğunu göstermektedir.

c. Hakk'ın ve Hayr'ın Bilgisi Olarak Tevhid

Cibril Hadisi'nde belirtildiği üzere, iman ve İslam'ın şartlarını gereği gibi yapmak, kişiyi ihsan mertebesine, yani "sanki Allah'ı görüyormuş veya "O'nun huzurundaymış gibi" davranmaya sevk eder. Bu, bedenen halk içinde, gönül ve kalp olarak Hak ile beraber olmaktır. Bu durum, *imanın* manevi olarak Allah'ın varlığına ve birliğine inanmaya ilave bir tutumun tezahürü olduğunu, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar devam eden süreci ifade eden *evrensel İslam'a* aktif bir katılım olduğunu gösterir.

İslam, evrendeki bütün yaratılmışların O'na teslim olduğunun bilincinde olmayı, son pratik, yol ve yöntem olan Hz. Muhammed'in getirdiklerine uygun davranmayı ifade eder. Bu, özgür iradeyle seçilen İslam olup, emredilenleri yapmayı gerektirir. İşte bunun sonucunda varoluş sebebimiz ve en yüce gayemiz olan biricik hakikate ulaşmak, onun sıfatları üzerinde düşünerek, gücümüz yettiğince ona benzemeye çalışmak, bir nevi "O'nun ahlakı ile ahlaklanmak" aşaması olan *ihsan* mertebesi gelir.[1]

İhsan mertebesinde *ihlas* gerçekleşir; yani bütün ibadetler insan şuurunu iyiye, doğruya yönlendirerek, onları olgunlaştırarak, güzel davranışlar sergilemesini sağlar. Bu nokta, taklidî imandan kurtulmayı; özümsenmiş, içselleştirilmiş imanı gösterir.

Bu mertebeye ulaşana *muhsin* denir, yani O, hem iyilik hem de güzelliği içinde taşıyan amel sahibidir. Bunu gerçekleştirdiği için olsa gerek, *muhsin*, diğer peygamberlere gönderilen pratikleri, yöntemleri ve bunların sonucunda oluşan medeniyetleri de bir bütünlük içinde değerlendirir. İnsanlığın fikrî mirasını bu bakış açısıyla incelediği için, mevcut farklılıklara rağmen birliği (tevhid) temin etmeyi mümin, müslim ve muhsin olmanın gereği olarak görür. *Muhsin kişi*, diğer insanlarla olan münasebetlerini İslam'ın sözlük anlamının gereği olarak "barışçıl bir şekilde" sağlamaya çalışır. Diğer bir ifadeyle, "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağırır" (Nahl, 16/125).

Bu çağrı, tevhid öğretisinin tarihin, hayatın, bilginin birliğine doğal olarak yansımasının gereğidir. Çünkü iman esaslarını bilmek, kişinin nefsinin arınmasını hedefler ve Hakk'ın bilgisine ulaştırır. İslam esasları bu bilgiye uygun davranmayı ister; hayrın, güzelliğin, iyiliğin bilgisine ulaştırır. Teori ve pratik uyumundan çıkan "ihsan" mertebesi, bütün farklılıkların farkında olup, iyilik ve güzellikte yarışmanın ve kesinlikle bunu ayrışmaya dönüştürmemenin bilincinde olmak demektir.

Bu kâmil insan, artık gücü nispetinde varılabilecek en yüksek noktaya ulaşmış kişidir. Biricik ve evrensel hakikate ulaşmak için farz kılınan hususları yapıp, nafile ibadetlerine de dikkat ettiği için Allah'ın rızasını kazanmıştır. Bu kişinin Allah sevgisi karşılıksız kalmayacaktır. Allah'ta onu sevecek, gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olacaktır.[2] Bu duruma erişmek için takip edilecek örnek insan, Hz. Mu-

[1] Buhârî, "İmân", 37; Uysal, 2001: 304-305.
[2] Buhârî, "Rikâk", 38.

hammed'dir. Allah'a ve ahirete kavuşmaya inanan ve Allah'ı anan kişiler O'na uyduğu sürece, Allah da onları sevecek, esirgeyecek ve bağışlayacaktır (Ahzâb, 33/21; Âl-i İmrân, 3/31; A'râf, 7/158).

II. Tevhid ve Temellendirilmesi

Evrendeki her şeyi, bütün varlıkları yaratan Allah'tır. O vardır ve birdir. Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, insanın fıtratında vardır. Kendi yaratılışını ve tabiattaki sayısız varlıklarının düzenliliğini düşünmek, kişiyi Allah'ın varlığı ve birliğine inanmaya yöneltir.

Bu noktada Allah'ın uluhiyeti ve rububiyeti arasındaki farkı kabul ederek buna dikkat etmek gerekir. Uluhiyetini ikrar ederek, düzenli bir evrenin varlığından hareketle düşünenler, akledenler Allah'a ulaşabilir. O'nun varlığı, düşünmek isteyen kimseler için çeşitli yollarla anlaşılabilir bir duruma getirilir. Bu bağlamda, Kur'an'ın görevi, bunu insanlara anlatmaktır, onda "kalbi olan veya şahit olarak dikkatle kulak veren kimse için bir öğüt vardır" (Kâf, 50/37). Allah, yeryüzüne ve gökyüzüne, nimetlere, düzene ve intizama dikkatleri çekerek, uluhiyetinde hiçbir ortak kabul etmediğini özellikle vurgulamaktadır (Kehf, 18/109; Nahl, 16/51; İsrâ', 17/42; Bakara, 2/254-255; Neml, 27/60-64).

Bununla birlikte rububiyetinin kabul edilmesini ise, sonsuz rahmetini sergileyerek istemektedir. Evrenin niçin yaratıldığı, nereden gelip nereye gideceği üzerinde düşünen kişi, onun rububiyetini de ikrar edecek ve "Allah'a giden doğru yolu bulacaktır" (Nahl, 16/9; Kâf, 50/33). Çünkü varlıklar düzenini bütünüyle değerlendirmek, insana yeni anlamlar ve yeni bakış açıları kazandırır. Allah'ın diğer varlıklardan çok farklı olduğunu anlayan kişi, yaratıcı ve Varlığı Zorunlu olan Allah ile varlığını bir başkasına borçlu olan varlık arasındaki ayırımı netleştirir. Onun tek ve biricik olduğunu, yeryüzünde her şeyin (bütün tabiatın) yok olacağını bilir (Rahmân, 55/26-7; Nahl, 16/51). Kur'an bizlere, düzenli yaratan, rızık veren, hidayet, adalet ve rahmet kavramlarıyla donanmış bir Allah anlayışı sunmaktadır.

Görüldüğü üzere, O'nun varlığına ve birliğine dair birçok delil getirilebilir; zira evrendeki gerçekler, daima Allah'ı hatırlatmaktadır. Bu anlamda Kur'an ve peygamberler de zaten birer hatırlatıcı ve öğüt vericidir (A'râf, 7/2; Duhân, 44/13; Tâhâ, 20/3; Müddessir, 74/29). Kendisine sunulan öğütlere kulak veren kimsenin gerek kendi yaratılışına, gerekse yer ve

göklerde olanların yaratılışlarına bakmasıyla, Allah'tan başka ilah olmadığını tasdik etmesi kadar doğal bir şey yoktur (Haşr, 59/22; Neml, 27/60-62).

Kısacası, Kur'an, evrenin varlığından hareketle tevhide, yani Allah'ın varlığına ve birliğine gidilmesinin yollarını göstermektedir. "İnsanlar, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünür ve Rabbimiz, bunları Sen boş yere yaratmadın derler." mealindeki ayetler bunun ifadesidir (Âl-i İmrân, 3/191; Sâd, 38/27; Enbiyâ', 21/16).

a. Allah'ın Varlığının Akli Delilleri

Allah'ın varlığına dair sunulan delilleri incelemeden önce, "akli ve naklî bilgi" şeklindeki ayırımın bizatihi bilginin değil, değerlendirmede kolaylık göstermesi açısından bilginin kaynaklarına dair kategorik bir tasnif olduğunu belirtmek gerekir. Zira "naklî delil" olarak sunulanların temelde akli olmadığını söylemek, Kur'an'ın nüzul sürecini, bireysel ve toplumsal olayların, olguların birçok vahyin iniş sebebini (*esbâb-ı nüzûl*) oluşturduğunu göz ardı etmek anlamına gelir. Bunun yanı sıra beş duyu ve akılla elde edilen (beşerî) bilgiler rasyoneldir, aklidir. Vahyî bilgi ise, tamamen gayriaklidir (irrasyonel) şeklindeki ayırım tutarlı değildir; çünkü irrasyonel, akıl dışı olana (absürt) değil de, akıl ötesi, beşerî bilgi yetilerinin ulaşamadığı, (metafizik) bilgi alanlarına tekabül eder. Bu alanları, vahyî bilgi anlaşılır (makul) kılar. Örneğin melekler ve ahirete dair bilgilerimiz beş duyu ve akılla elde edilemez; ama doğruluğundan emin olduğumuz vahiy, bunlara dair bilgiler verir ve anlamamız için makulleştirir. Bu nedenle tevhid anlayışını temellendirirken, İslami bir bilgi tasavvuru geliştirmeye dikkat etmeliyiz. Gerek ilahî bilgiler topluluğu olan Kur'an-ı Kerim, gerekse dış dünyayla ilgili incelemelerin beş duyu ve akıl yetisinin yanı sıra sağduyu, sezgi, müdrike ve kalbin de işlevsel olduğu zekâ gibi yetilerle yapıldığını unutmamalıyız.

Bu tespitlerden sonra, Allah'ın varlığına dair akli delilleri gözlem yöntemiyle elde edebiliriz. Dış dünyadan, yani evrenden hareket edildiği için *kozmolojik* (evrenbilimsel) ya da *hudus* (oluş), *gözlem* (evren üzerine düşünme) *delili*; *imkân, gaye* ve *nizam delilleri* bu bağlamda ele alınabilir. Ayrıca salt akli düşünceyle elde edilen metafizik delil olarak *mükemmel varlık delili;* insan tabiatından çıkarılan, tarihin her döneminde her kültürün ve milletin bir dini ve bu dinin ilkeleri çerçevesinde düzenlenmeye çalışılan bir yaşantısı olmasından hareketle *ahlak*

ve vicdan/sağduyu delilleri de vardır. Bu delillerden bazılarını ana hatlarıyla vermenin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

1. Hudus/Oluş Delili: Sonradan meydana gelmeyi anlatır. Evrenin ve evrendeki var olan her şeyin yaratılmış kabulünden hareketle, bir yaratıcısı olması gerektiğini, bunun da Allah olduğunu belirtir. Var olan şeyin bir nedeni, bu nedenin de bir nedeni, yani onu var edeni olmalıdır. Bu neden-etki silsilesi sonsuza kadar gidemeyeceğine göre, varlığı zorunlu ve bir olan Yaratıcı'nın kabullenilmesi şarttır.

2. Mükemmel Varlık Delili: Zihnimizde bütün sıfatlara sahip mükemmel bir varlık düşünebiliriz. Bütün üstün (kemal) sıfatlara sahip olan bir varlığın zihin dışında da olması gerekir. O hâlde Allah'tan ibaret olan mükemmel bir varlık mevcuttur. Buna *varlık bilimsel delil* de denmekte olup, mükemmel/yetkin tüm özellikleri taşıyan "Bir Varlık" fikrinin bizzat kendisi, Allah'ın var olduğunu içerir. Zira her açıdan daha az mükemmel olan bir varlık, kendisinden daha mükemmel olan bir varlığı hatırlatır. Daha az mükemmelden daha çok mükemmele doğru gidilen süreç, zorunlu olan en mükemmel varlık, yani Allah ile son bulur.

3. Ahlak Delili: Toplumsal huzur ve mutluluğumuz için nefislerimize zor gelecek bazı zorlayıcı emir ve yasaklar topluluğuna ahlak ilkeleri denir. İnsan, ahlaklılık ve mutluluk arasında bir uyum sağlayarak yaşamasının mükâfatını bulmalıdır. Bunu da ancak Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerine genel ahlaki ilkeler gönderen Allah verebilir.

b. Allah'ın Varlığının Naklî Delilleri

Kur'an, insanı Allah'ın varlığına ve birliğine götürecek hususlar üzerinde dururken, özellikle, insanın kendisi, diğer varlıkların yaratılışı ve amacı, bunlar arasındaki düzen ve intizam üzerinde düşünmesini ister. Bu çerçevede, "Yaratma, Nizam ve Gaye Delilleri"nden bahsedilebilir.

1. Yaratma Delili: Var olması için bir başka varlığa ihtiyacı olmayan, kendisiyle kaim, ezelî, ebedî tek varlık olan Allah'ın dışındaki her şey yaratılmıştır ve "âlem" diye nitelendirilir. İnanan insan, bunun farkında olup yaratıcısıyla, diğer insanlarla ve evrenle olan ilişkilerini tevhid ilkesi gereğince düzenleyendir.

Allah'tan başka ilah olmadığına inanmak ve tanıklık etmek demek olan tevhid öğretisine göre, kâinat düzeninde sürekli yaratılış ve nizam vardır. Bu düzen ve intizamın tesadüfler sonucu olduğunu söylemek mümkün değildir. Her şeyin varlığını veren, her olayın ilk ve yüce sebebi, nihai amacı Allah'tır. Yaratmayla ilgili ayetler Alak 96/1-2; Yâsîn 36/79; Yûnus, 10/31) incelendiğinde, Allah bu hususa dair insanları gözlem yapmaya, düşünmeye çağırmaktadır.

Bu çerçevede, bir diyalog kitabı niteliğinde olan Kur'an, insanlara sorular soruyor ve cevaplar istiyor. Örneğin, "Allah'a koştuğunuz ortakları gösterin Bana. Olamaz ki. O Allah'tır, hikmet sahibidir ve Yücedir" ayetinde görülen bu noktadır (Sebe', 34/27; Ra'd, 13/16, 33). Ayrıca "Onlar hiç yoktan (bir yaratıcı olmadan) mı yaratıldılar; yoksa yaratanlar onlar mıdır?" (Tûr, 52/35) ayeti, bir yaratıcısız meydana gelmenin imkânsızlığını gösterir. Onlar, bir yapan (*mukevvîn*) olmadan meydana gelmemişlerdir; kendilerini meydana getiren de kendileri değildir. Onlar diye nitelendirilenlerin aslında bu bilgiyi fıtri olarak bildiklerinin belirtilmesi önemlidir. Bu çerçevede, *Her meydana gelen şey sonradan olmadır(muhdis). Hiçbir mümkün kendi kendine meydana gelemez, mucitsiz olamaz. O hâlde onları meydana getiren bir Tanrı vardır,* şeklindeki hudus delilini gösteren bir çıkarıma bile gerek kalmaz.

2. Nizam ve Düzen Delili: Bu delil dış dünyada gözlemlenen tecrübi olgulardaki sistematikliğin akla uygun bir şekilde açıklanarak Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatlamaya, daha doğrusu zaten var olan Tanrı'yı bulmaya yarayan delillerin en kuvvetlisi olup, *tasarım delili* de denir. Evren dâhil bütün yaratıkların bir düzen ve sistem içinde hareket ettiklerini gösteren ve insanın bunlar üzerinde düşünmesini, akletmesini isteyen ayetlerde; *göklerin yedi kat olarak direksiz bir şekilde yaratıldığını, üstelik Rahman'ın bu yaratmasında bir düzensizlik veya bir çatlak bulmanın imkânsızlığı vurgulanır* (Mülk, 67/3-4; Ra'd, 13/2).

Allah, yarattığı her şeyi belirli bir düzen ve nizam içinde yarattığını açıkça söyleyerek, bunu varlığına delil olarak getirmektedir. Örneğin; Allah ile beraber hiçbir Tanrı olmayacağı, evrenin varoluşu ve işleyişindeki nizamla ters düşer; aksi takdirde eğer Allah ile beraber başka tanrılar olsaydı, "Her Tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder, onlardan biri diğerine üstün gelmeye çalışırdı. Allah, onların koştukları vasıflardan uzaktır" (Mü'minûn, 23/91). Bu ayete göre, kâinatın varlık ve nizamındaki mükemmellik, Allah'ın varlığının ve birliğinin bir ifadesi ve delilidir.

3. Gaye Delili: İnsanın yaratılışı, göklerin ve yerlerin, bunlar arasında var olan canlı her varlığın bir sistem dâhilinde yaratılmasının bir gayesi bulunduğunu Kur'an bizlere açıklamaktadır. Evrendeki hiçbir şey boşuna yaratılmamıştır. Yaratılan her şey insanın emrine verilmiştir (Âl-i İmrân, 3/189-191; Enbiyâ', 21/16-17; Lokmân, 31/20).

Bu bağlamda, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamaya dair söylenecek son şey, "metafizik bir gerçek" hakkındaki gerek salt akli delillerin, gerekse naklî delillerin akli yorumlarından herhangi birini ya da birkaçını birden tatminkâr bularak kabul edebiliriz; ama dikkat edilmesi gereken husus şudur: Bu delillerin ya da yorumların reddedilmesi durumunda "gerçek" değişmeyecektir. İşte bu nedenden dolayı, Kur'an-ı Kerim'deki deliller Allah'ın varlığını ispattan ziyade, zaten var olan "Bir"i akıl sahiplerinin keşf etmesine ve bulmasına yönelik delillerdir.

III. Allah'ın İsim ve Sıfatları

Allah'ın isim ve sıfatları, akaid (tevhid) ilminin temel konularından birisidir. Çünkü iman esaslarının ilki olan Allah'a iman, sadece O'nun varlığına inanmakla yeterli olmaz; aynı zamanda Allah'ın zatı hakkında zorunlu (*vacîb*) olan kemal sıfatları, zatını nitelendirmesi mümkün olmayan (*mümteni*) sıfatları ve nitelendirilmesi uygun (*caiz*) olan sıfatları bilmek gerekmektedir. Allah'a iman bu şekilde tam olarak gerçekleşir. Bunları topluca bilmeye 'icmalî iman', ayrıntılarıyla, delillendirerek bilmeye ise 'tafsilî iman' denir.

Yüce Allah'ın eserleri (evrendeki her şey), O'nun isimlerini, isimleri de sıfatlarını, sıfatları da zatını göstermektedir. O'nun nasıl niteliklere sahip olduğunu "Allah'ın rahmetinin eserlerine (belirtilerine) bakarak" (Rûm, 30/50) anlayabiliriz. Ayetlerde ve hadislerde belirtilen Allah'ın isimleri, aynı zamanda O'nun sıfatlarına da delalet etmektedir. En güzel isimler Allah'ındır. O hâlde O'na güzel isimlerle dua etmeliyiz (A'râf, 7/180, İsrâ', 17/110; Ankebût, 29/8; Haşr, 59/24). *el-Esmâ'ü'l-Hüsna* (Güzel İsimler) diye isimlendirilen bu kelimeler, belli mânâları taşıyan köklerden türetilmişlerdir. Kelimenin taşıdığı anlam, Allah'ın zatında bulunduğu gibi onu isimlendirmede de kullanılır. Kısacası, Allah'ın sıfatları O'nun isimlerinden alınmıştır. Örneğin, *zat*, Allah'ın zatına; *alim*, zatıyla birlikte olan ezelî sıfatına, *halik* (yaratıcı) ismi ise, fiillerine delalet eder.

a. Allah'ın Sıfatları

Kur'an, Allah'ın zatından biri *isbat*, diğeri *inkâr ve red* (selb) olmak üzere iki yöntemle bahsetmektedir. En güzel isim ve sıfatlar Allah'a aittir, çünkü bu yüce sıfatlara sahip olmayan kendisine ibadet edilecek ilah konumuna sahip olamaz. Allah'ın isim ve sıfatlarının sayısı hakkında âlimlerimizin muhtelif görüşleri vardır. Örneğin İmam Ebû Hanîfe'ye göre sıfatlar, zati ve fiilî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

a. Zati sıfatlar; hayat, kudret, ilim, kelam, sem' (işitmek), basar (görmek) ve irade'dir.

b. Fiilî sıfatlar ise, yaratmak (tahlik), rızık vermek (terzik), nimet vermek (*in'âm*), ihsanda bulunmak, rahmet ve mağfiret gibi sıfatlardır. Ona göre, Allah'ın sıfatları, ister zati, isterse fiilî olsun, ezelîdir. Ebû'l-Mu'în en-Nesefî de aynı görüştedir. İmam el-Cuveynî ise, sıfatları *nefsî* (*zati*) *ve manevi* diye ikiye ayırmaktadır. Manevi sıfatlardan kastettiği Ebû Hanîfe'nin zati sıfatlardan kastettiğidir. Nefsî sıfatlar olarak, vahdaniyet, sonradan olanlara benzememek (*muhalefetun lil-havadis*) vb. sıfatları kastetmektedir. Bu ve benzeri farklı tasnifleri bir arada değerlendirilerek, genel olarak sıfatları üç ana grupta inceleyebiliriz:

1. Nefsî sıfatlar: Allah'ın var olduğunu gösteren "vucud" sıfatına delalet eder. O'nun varlığı, diğer varlıklar gibi başka bir varlık aracılığıyla olmamıştır. Varlığı (*vucûd*) kendisiyle kaimdir. Bundan dolayı "Zorunlu Varlık" (*Vacîbu'l-Vucûd*) denilmiştir. Varlığın zıttı olan yokluk, Allah için söz konusu olamaz.

2. Subuti sıfatlar: Manevi ve maani sıfatlar diye isimlendirilmektedir. Allah'ın zatıyla var olan, öncesi olmayan (ezelî) sıfatlardır. Eşarilere göre yedi, Maturidilere göre ise sekiz tanedir. Bunlar, hayat, ilim, işitmek (*sem'*), görmek (*basar*), kudret, irade, kelam ve yaratmak (*tekvin*) sıfatlarıdır. Eşariler, tekvini kendi başına bir sıfat olarak görmek yerine, kudret sıfatı içinde incelerler. Allah'ı bu sıfatların zıtlarıyla nitelendirmek uygun değildir.

Bir kısmı akli, bir kısmı ise naklî delillerle sabit olan subuti sıfatlar sekiz tanedir:

a. Hayat; Allah'ın diri ve hayat sahibi olmasını ifade eder. Ancak bu yaratılmışlar da olduğu gibi madde ve ruh bileşiminden oluşan bir dirilik değildir. O, her şeye hayat verendir (Bakara, 2/255; Furkân, 25/58).

b. İlim; Allah'ın her şeyi bilmesi demektir. Göklerde ve yerlerde olan, gizli ve açık, az ve çok her şeyi bilir (Sebe', 34/1-2; Teğâbun, 64/1-4).

c. Semi'; Yüce Allah'ın işitmesi demektir. Allah, olup bitenlerin hepsini işitir ve görür (Tevbe, 9/6; Mücâdele, 58/1).

d. Basar; görmek demektir. İşitme sıfatının tamamlayıcısı olarak birçok ayette belirtilmektedir (Şûrâ, 42/11).

e. İrade; Allah'ın dilediği her şeyi yapabilmesidir (Yâsîn, 36/82). Bu bağlamda, Allah'ın iki tür iradesi olduğu açıklanmıştır. Bunlardan ilki, tekvinî irade olup, bütün yaratıkları kapsamına alan iradedir. Bağlantılı olduğu her şey, bu irade çerçevesinde hemen olur (Nahl, 16/40). İkincisi, teşrii irade olup, buna "dinî irade" de denilir. Allah'ın bir şeyi sevmesi ve hoşnut olması, rıza göstermesi demek olup, iyiliklere, güzel işlere yöneliktir. Kötülüklerin yapılmaması istenir. "Allah kullarının fenalık ve kötülük yapmamalarını irade eder. Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez" (Bakara, 2/185) ayeti bu irade türünü gösterir.

f. Kudret; Allah'ın gücünün her şeye yetmesi demektir. Dilediğini yapacak güç ve kudrete sahip olup, O'nun için acizlik söz konusu olmaz (Mâ'ide, 5/120; Bakara, 2/259; Nûr, 24/45).

g. Kelam; söylemek ve konuşmak demektir. Ancak Allah'ın konuşması bizim gibi harf ve sesle değildir. Konuşmasının mahiyetini tam olarak bilemeyiz (Nisâ', 4/164; Bakara, 2/75). Vahiy, Allah tarafından elçilerine *kelâm-ı nefsî* türünden verilmiştir. Yani dil oynatılmadığı hâlde, kalben kendi kendimize bir şey söylemek şeklinde tarif edilen bir konuşmadır. Kur'an böyle inmiştir; yani kelâmullâh, kelâm-ı nefsîdir. Hiçbir değişme kabul etmez.

h. Tekvin; yaratmak demektir. Allah'ın bütün varlıkları yaratması, canlılara rızık vermesi, cezalandırması, öldürmesi gibi fiillerinin tamamı bu sıfat içinde yer alabilir.

3. Selbi Sıfatlar: Sıfât-ı Tenzihiyye de denilen bu sıfatlar, Allah'ın zatına uygun olmayan anlamları ondan giderdiği için olumsuz (selbi) diye nitelendirilmiştir.

Yaratmak, rızık vermek gibi fiilî sıfatlar, Eşarilere göre, kudret sıfatının; Maturidilere göre, tekvin sıfatının içinde değerlendirilmektedir. Ayrıca yine "oturmak" (*istivâ*), "aşağı inmek" (*nüzûl*), "gelmek" (*meci'*) gibi haberî sıfatlar da hem zati hem de fiilî sıfatlarla ilgilidir (A'râf, 7/54; Ra'd 13/2; Furkân, 25/59; Hadîd, 57/4; Bakara, 2/186; En'âm, 6/58; Mülk, 67/16).

Bu noktada, sıfatlarla ilgili olarak âlimlerimizin iki temel anlama yöntemi olduğunu görüyoruz. Bunlardan ilki, *tevkif*, yani te'vil ve teşbihten (benzetmekten) kaçınarak, Kur'an ve hadislerde nasıl geçiyorsa öylece inanmaktır. Bu selefin yöntemidir. İkincisi, halefin yöntemi olup, Ehli Sünnet âlimlerinin çoğu tarafından benimsemektedir. Bu *te'vil* (yorumlama) ile Allah'ın olumsuz sıfatlardan tenzih edilmesidir.

Her iki yöntem de Allah'ın zatına layık olmayan sıfatlarla nitelendirmekten kaçmayı ve "tevhid"i korumayı hedef edinir. Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'in ifadesiyle, Allah bütün sıfatlarıyla birlikte tektir. O, öncesi ve sonrası olmayandır. Sıfatlar, Allah'ın zatıyla var olurlar ve O'nunla mevcutturlar. Bu noktada, Allah'ın zatına mahsus olan sıfatlarından bahsetmek gerekir.

a. Vücud; Yüce Allah'ın var olması demektir. "Göklerin ve yerin yaratıcısı olan Allah'ın varlığında hiçbir şüphe yoktur" (İbrâhîm, 14/10; Ra'd, 13/2-3). Ancak bizler O'nun zatını ve mahiyetini bilemeyiz. "Onu gözler idrak edemez" (En'âm, 6/133) ayeti, Allah'ın zatını idrak edemeyeceğimizi belirtmektedir.

b. Kıdem; Allah'ın varlığının öncesi olmaması demektir. Ezelîdir, varlığı sonradan olmuş bir varlık değildir. Geçmişe doğru ne kadar gidilirse gidilsin, Allah'ın olmadığı bir an dahi tasavvur etmek mümkün değildir. O'nun varlığının (*vucûd*) bir başlangıcı yoktur (Hadîd, 57/3). Bu sıfatın zıttı sonradan olmadır (*hâdis*). Sonradan olan her şeyin bir yaratıcısı vardır. Oysa Allah kadîmdir, öncesi yoktur.

c. Bekâ; Allah'ın ebedî olması demektir. Varlığının sonu yoktur, daima var olacaktır, bu vücud sıfatının gereğidir; çünkü öncesi olmayanın sonrası da olmayacaktır. Bu sıfatın zıttı yok olmaktır (*fenâ*). Allah için yokluk söz konusu değildir (Kasas, 28/88; Rahmân, 55/27).

d. Vahdaniyet; Allah'ın zatıyla ilgili olan kemal sıfatlarının en önemlisidir. Çünkü bu sıfat, O'nun zatında, sıfatında ve fiillerinde bir olduğuna, eşi ve benzeri bulunmadığına, ibadete layık tek varlık olduğuna delalet etmektedir. Mümin olmanın ilk şartı, varlığına inandığı Allah'ın her yönden bir ve tek olduğuna, eşi ve benzeri bulunmadığına kesin olarak inanmaktır; vahdaniyet kavramı bunu açıklamaktadır. Allah'ı birlemek (tevhid) öğretisi, bütün semavi dinlerde iman esaslarının ilkinin oluşturmaktadır. Bu sıfatı İhlas Suresi en güzel şekilde açıklamaktadır:

> De ki: O Allah'tır, tektir. O samettir (Başkasına muhtaç olmayan, fakat her yaratığın muhtaç olduğu eksiksiz bir varlıktır.). Doğurmamıştır; doğrulmamıştır. Hiçbir şey O'nun dengi değildir (İhlâs, 112/1-4).

e. Muhalefetun lil-Havadis; Allah'ın sonradan yaratılan hiçbir şeye benzememesi demektir. O'nun hiçbir benzeri yoktur; çünkü evrende gördüğümüz bütün varlıklar, sonradan yaratılmışlardır ve bir yaratıcıları vardır. Allah ise, varlığı öncesiz ve sonrasız olan Varlık'tır (Şûrâ, 42/11).

f. Kıyam bi Nefsihi; Allah'ın var olması için başka bir zata veya mekâna muhtaç olmaması demektir. Allah'ın var olması için başka bir varlığa ihtiyacı yoktur, zatıyla var olmuştur. Bu Zorunlu Varlık (*Vacîbu'l-Vucûd*) olmasının gereğidir. O, biricik Yaratıcı'dır. O'ndan başka her şey yaratılmıştır. O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur (Fecr, 89/15; Ankebût, 29/8).

Sonuç: Tevhid Öğretisinin Güncel Yansımaları

Allah'ın varlığı ve birliğine dair naklî delilleri zikrederken belirttiğimiz üzere, bütün evren insan için yaratıldığına göre, insanın yaratılış gayesi nedir? İnsan da boşuna yaratılmamıştır. Bütün nimetler, güzellikler verilen insanın yaratılış gayesi de Allah'ın varlığı ve birliğini; yani tevhidi onaylamak, gereğini yapmak, ibadet etmektir (Zâriyât, 51/56-57) İnsan, ilim sahibi olmaya yetenekli tek varlık olarak, yeryüzünde adaletle hükmedecek ve hevesine uymamaya çalışacaktır (Sâd, 38/26). Yeryüzünü tahrip etmeyecek, bilakis, imar etmeyi görev bilecektir.

İnsan, iyilik ve kötülük yapabilme gücüne, yani iradeye sahip olan tek varlık olduğundan dolayı, ilmi ve ameli tevhidin gereğini yapmayı, takvaya ulaşma yönünde, iyiliği ön plana çıkararak hareket etmeyi önceleyecektir. Bunun sonucunda kişide oluşan takva, günahlardan korunma, kötülüklerden uzak durmaktır; zira nefsini tezkiye ve terbiye ederek *arıtan kurtuluşa ermiştir. Kendisini kötülüklere gömen kimse de zarar etmiştir* (Şems, 91/7).

Tevhidi, yani Allah'ın varlığını ve birliğini onaylayan insan, yalnız müminlerin kardeş olduğuna inanmakla kalmaz, bütün insanlara iyilik ve güzellikle davranması gerektiğini bilir. İnsanlara mademki eğri ve doğru iki yol gösterilmiştir (Beled, 90/10), önemli olan doğruyu bulmaktır.

Görüldüğü üzere, Allah'a iman etmek, yalnızca yaşadığımız toplumda birlik ve beraberlik ruhunu temin etmekle kalmaz, diğer toplumlarla olan ilişkilerimizi de kardeşlik bağlarıyla yapmamızı temin eder. Sevgi duygusunu geliştirir. İnsanın diğer yaratılanlara üstün kılınması, işte bu Allah'a iman sayesinde olmaktadır (İsrâ', 17/70). "Allah'a iman, kişinin diğer insanlarla olan ilişkilerini sevgi, saygı, adalet ve ahlak ilkelerine göre olmasını temin eder" demek aynı zamanda *sorumluluk sahibi* olmayı gerektirir. Sorumluluk sahibi kişi de, yaptıklarının hesabını verebilen, kendisi için istediğini başkası için de isteyen kişidir. Peygamberimizin ifadesiyle, iyilik yapan ve insanlar tarafından takdirle karşılanan kişi Allah'a inananların önde gelenlerinden birisidir. "İnanıp faydalı işler yapanlar için Rahman, (gönüllerde) bir sevgi yaratacaktır." (Meryem, 19/96) ayeti bunun delilidir.

Kaynakça

ABDUH, Muhammed, *Tevhid Risalesi,* çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1986.
ATAY, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992.
_____, *Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları*, İstanbul 1991.
AYDIN, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul 1968.
BİLMEN, Ö. Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul t.y..
_____, *Büyük İslam İlmihâli*, Ankara t.y.
BUHÂRÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâ'îl, *el-Câmi'u's-Sahîh,* İstanbul t.y.
ÇALIŞKAN, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara 2002.
ÇUBUKÇU, İ. Agah, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara 1971.
EBÛ HANÎFE, *Fıkh-ı Ekber*, çev. H. Basri Çantay, Ankara 1985.
FARUKİ, İsmail R., *Tevhid,* çev. D. Yardım, L. Boyacı, İstanbul 1995.
GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu,* Ankara 1998.
HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm'a Giriş*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1976.
HÖKELEKLİ, Hayati (der), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi,* Ankara 2002.
İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, nşr. Sabri Hizmetli, Ankara 1981.
IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul t.y.
MAGEE, Bryan, *K. Popper'in Bilim Felsefesi,* çev. M. Tunçay, İstanbul 1990.
NASR, S. Hüseyin, *İslâm ve İlim,* çev. İ. Kutluer, İstanbul 1989.
_____, *Bilgi ve Kutsal,* çev. Y. Yazar. İstanbul 1999.
ÖZLER, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid,* İstanbul 1995.
ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, İstanbul 1991.
PEZDEVÎ, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölçük, İstanbul 1988.

RAHMAN, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1996.
FRITHJOF, Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları,* çev. M. Kanık, İstanbul 1996.
TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş,* İstanbul t.y.
_____, "Allah" mad., *DİA*, İstanbul 1989.
UYANIK, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi,* Ankara 2001.
_____, *İslâm'ın İnanç İlkeleri,* Ankara 1997.
UYSAL, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis,* Konya 2001.

NÜBÜVVET: İNSANLIĞA RAHMET

1. Giriş

İnsan varoluş şartları itibarıyla muhtaç bir varlıktır. İhtiyaç kendisini önce canlılığı muhafaza etmesinde izhar ederken, bununla sınırlı kalmayıp, insanı insan yapan özellikleri kazanma ve muhafazayı da içine alarak, daha da öteye gider. İhtiyaç bağımlılık doğurduğu için de, insan kendi canlılığını sürdürmek için, ihtiyaçlarının karşılığına ve karşılayana bağımlıdır. İnsan kendi ihtiyaçlarını, hem hemcinsleri hem de kendi etrafındaki diğer mevcudat ile irtibat içerisinde giderirken elinde iki imkânı bulunmaktadır: Bunlardan birisi aklı, diğeri ise elidir.

Aklıyla muşahhas olan şeyler arasında bulunan mücerret ilişkileri tespit edebildiği gibi bunun da ötesine geçerek doğrudan mücerretleri de kavrayabilir. Bu bir taraftan kavramsallaştırma şeklinde gerçekleşebileceği gibi doğrudan mücerretlerin kavranması şeklinde de olabilir. Diğer taraftan el, akıl yardımıyla, alet yapmasını sağlayabildiği gibi, bu aletleri, diğer organlarının imkânlarını daha da arttırmak için geliştirmektedir.

Muhtaçların karşılıklı olarak ihtiyaçlarını gidermeleri ve bu çerçevede zorunlu bir dayanışmaya girmeleri onları, tek başlarına sahip olamayacakları bir güce ulaştırması, bu gücü muhtelif teknikler ve teknolo-

jiler olarak geliştirme yoluna sevk etmektedir. İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak için geliştirdikleri imkânlar, öylece kalmamakta, zaman içerisinde insanı kendisine bağımlı kılmakta; böylece insan bir anlamda kendi oluşturduğu bir "âlem" içinde hapsolmaktadır. Bu hapsolma insana, bir taraftan biyolojik ihtiyaçlarını belirli bir düzen içerisinde karşılama imkânı sağlarken, aynı zamanda karşısına birçok zorunluluklar çıkarmaktadır. Bu durumda insan kendi oluşturduğu düzen içerisinde, kendi eliyle oluşturduğu zorunluluklar içinde kalmakta; bu ise onun kendiliğini, özgürlüğünü ortadan kaldırmakta, bir anlamda kendi eliyle kendi özgürlüğünü kendi oluşturduğu araçlara teslim etmektedir.

Allah hâdî'dir, yani hidayet edendir. Hidayet muhtelif şekillerde olduğu gibi, peygamber yoluyla da gerçekleşir. Bu muhtelif şekiller, insana verilmiş imkânlarla birlikte düşünüldüğünde tam anlamını bulmaktadır.

Bunlar arasında, mesela maddi dünyada bulunan veya maddi dünyayı teşkil eden şeylerin özellikleriyle beş duyu arasındaki irtibat, hidayetin ilk ve asli formlarından birisidir. Bununla ilgili olarak sadece renkleri algılamanın insana nasıl bir imkân bahşettiği düşünülecek olursa, daha açık bir tasavvur oluşturulabilir. Eğer her şey tek renk olsa veya bizde renk algısı olmasa idi, bizim eşyayı gözümüzle ayırt etme ve onları ikinci ve sonrası karşılaşmalarımızda teşhis etme imkânımız olmazdı. Yani Cenabı Allah'ın hâdî olması, öncelikle insana etrafında bulunan eşyayla irtibat kurarak, onları kavrama imkânı vermesiyle başladığı gibi, onları da böyle bir irtibat için hazır kılması da bunun bir mütemmim cüzüdür. İnsanın böyle irtibat kurabilir ve eşyanın da kendisiyle irtibat kurulabilir olması, hidayetin ilk aşamasıdır ve insanın varoluş şartlarının esasını teşkil eder.

Hidayetin diğer bir şekli insanın, eşya arasında irtibat kurma, nispet ilişkilerini fark edebilme imkânıdır. Bu imkân ve bu imkânı kullanabilme kabiliyeti de, insana bu dünyada "bulunma" imkânını sağlayan diğer bir hidayettir. İnsanın bu dünyada bulunma imkânı, bu dünyada –öncelikle– canlılığını muhafaza etmesi şartına bağlıdır; ancak insan sadece biyolojik özellikleri dolayısıyla insan olmadığı için, bu gerekli, ancak yeterli olmayan bir şarttır. İnsanın bu dünyadaki varoluşu, bulunma imkânı, hatta fizyolojik varlığını muhafaza etmesi de, kendi başına mümkün değildir; bu en azından kendisini koruyacak başka insanların varlığını ve –ilk bakışta anlaşılanı dikkate alacak olursak– onların mer-

hametini gerektirmektedir. Bu da insanın muhtaçlığının, kendisine bağlı olmaksızın, aşılmış olmasını ifade etmektedir. Yani insanın bu dünyadaki fizyolojik varlığı, –ilk bakışta görünenin aksine– insanın veya insanların tercihleri ve takdirlerine bırakılmamış; insanlar hemcinslerinin devamını sürdürmeye mecbur bir varoluş ve bulunuş şekliyle bu dünyada bulunmak ve varlıklarını bu şekilde sürdürmek durumunda olmuştur. Bu da "hidayet"in özel bir şeklidir. Ancak bu, insanın insan olarak varlığını kazanması, yani insan olması için yeterli değildir; insanın insan olabilmesi için, "beyan ve tebyin"e, veya "fehm ve ifhama", "anlama ve anlatmaya", yani iletişime ihtiyacı vardır; bu, hem bir ihtiyaç hem de bir imkândır. Özellikle bu nokta, insanın bu dünyadaki varoluş şeklinin anlaşılması hususunda anahtar bir nokta özelliği taşımaktadır. Beyan kabiliyeti veya iletişim imkânı, muhtelif şekillerde gerçekleşir.

Bunların yanında insana verilmiş olan diğer bir imkân, eşyayı ve bunlar arasındaki nispet ilişkilerini isimlendirme ve bunu başkalarına iletme imkânıdır. Bu, kısaca "beyan" kabiliyeti olarak isimlendirilir. Bu imkân her ne kadar kendisi bir hidayet olmasa da, hidayeti iletme ve müştereklikliklerin ortaya çıkarılması, başka bir ifadeyle "bir mânâlar düzeni" oluşturarak, o düzeni hemcinslerine "nakletme" ve böylece müşterek bir "mânâ düzeni" içinde yaşama imkânının vasatını teşkil etmektedir.

Bütün bunlar insanı her ne kadar canlı ve yaşayabilir bir varlık kılsa da, henüz "sorumlu" kılamamaktadır. Sorumluluk her şeyden önce iradeyi ön şart olarak kabul eder. İrade sahibi varlık olarak insanda sorumluluk, ancak bu imkânları ona vereni hatırlamak veya fark etmeyle mümkün olabilmektedir. İmkânları veren bizzat kendisi mutlak hayır olduğu için, buna bağlı olarak, kendisinden hayrın gelmesi ve insanın iradesini, hayır yönünde harekete geçirmesi anlaşılabilir bir durumdur. Bu noktada insana, hayatının anlamı ve buna bağlı olarak vazife ve sorumluluklarının bir değeri olduğunun hatırlatılması gerekmektedir. Bu hatırlatma, ilk insan Hz. Âdem'e bizzat Yüce Allah tarafından bildirildiği için onun ve onun çocuklarının başından itibaren bildiği ancak zamanla unutulan sorumluluğun, hem kendisi hem de muhtevasının hatırlatılması Yüce Allah'ın peygamber göndermesiyle gerçekleşmektedir. Buna teklif dediğimiz gibi, teklife muhatap olan akıl ve baliğ insanlara mükellef diyoruz. Mükellef, akıl ve irade sahibi, özgür ve bilebilen bir varlığın kendi kendisini, ahlaki kemale yönelik bir varoluş içinde kavraması hâline tekabül etmektedir. İnsanı hemcinsleri ve çevresine karşı özgürleştiren bu mükellef olma hâlidir ki, bu da ancak

Cenabı Hakk'ın gönderdiği bir elçinin insanlara mükellefiyetlerini hatırlatmasıyla gerçekleşmektedir.

2. Genel Olarak Peygamberlik

Cenabı Hakk insanlara doğru yolu göstermek için din, dini tebliğ etmek için de peygamberler göndermiştir. Nübüvvet, dinin esasıdır. Nübüvvet, her ne kadar teorik olarak, –özellikle imkânı açısından– müzakere edilse de, teorik bir mesele olmaktan çok, amelî bir meseledir. Bunu da kısaca tarihte Cenabı Hakk'ın peygamber gönderdiğinin ve bu hususta, muhtevası farklı da olsa, dünyanın dört bir yanında yaşayan insanlar arasında ortak bir kavramın bulunmasıyla ifade edebiliriz. Bütün insanlar Cenabı Hakk'ın peygamber gönderdiğine dair bir bilgiye sahiptir; bu bilgi muhtelif kültürlerde farklı şekilde ifade edilse de, bu farklılıklar, bir veya benzer bir vakıanın muhtelif yorumları olarak kabul edilebilir. Bu durum, peygamberliğin dar anlamıyla kabul edilip edilmeyecek bir konu olmayıp, insanlık kültürünün en temel açıklayıcı kategorisi olduğunun; bunu kabul etmeden insanlık tarihi ve kültürünün, dolayısıyla insan türünün temel özelliklerini keşfetme imkânının ortadan kalkacağının; insanı insan olarak kavramanın ön şartının, onu diğer canlılardan farklı kılan aklı ve eliyle beyan gücünün muhtevasını teşkil eden bütün oluşumların, Cenabı Hakk'ın teklifiyle alakalı olduğunun fark edilmesine bağlıdır. Bu sebeple peygamberliğin dinin esası olması ve peygamberlerin insanların, daha sonra üzerinde tasarrufta bulunacakları, amelî örnekleri olduğunun fark edilmesi, insanların bu dünyadaki hayatlarını kavramanın en temel kategorisidir.

Din ne beş duyu verileriyle ne de akılla "kurulmaz". Din Cenabı Hakk tarafından vaz'edilir ve bir peygamber eliyle insanlara bildirilir. Peygamberler de, bu makama, kendi gayretleriyle ulaşmayıp, sadece Cenabı Hakk'ın takdir ve tayiniyle ulaşmışlardır. Cenabı Hakk kendisine peygamberlik vereceği şahsı, özel bir şekilde ve kimsenin kavrayamayacağı bir şekilde terbiye edebilir; bu terbiye ve muhafaza, genel geçer ilkeleri olan veya ilkelere bağlanabilecek, yani rasyonel bir süreç olup olmadığı bilinmediği için, bu konuda yapılan spekülasyonların fazla bir değeri yoktur. Bu husus kısaca şöyle ifade edilir: Peygamberlik kesbî değil, vehbîdir.

Peygamberliğin ne olduğu, peygamberlerin ne yaptığından bağımsız olarak kavranamaz. Bu sebeple, Cenabı Hakk Kur'an-ı Kerim'de

nübüvveti, nebilerin faaliyetleri üzerinde kavramamızı sağlayacak en temel bilgileri vermiştir.

Kur'an'la birlikte tarihî olarak hayatı hakkında en sağlıklı bilgiye sahip olduğumuz Peygamber Muhammed Mustafa (sas.) olduğu için, nübüvvet Hz. Peygamber'in hayatına bakılarak anlaşılabilir. Diğer peygamberlerin ne yaptıkları da, her ne kadar bir kısmıyla ilgili özellikle Ahd-i Atik ve etrafında oluşmuş olan literatürde söz konusu edilse de, yine Kur'an-ı Kerim ve Peygamber Efendimizin verdiği bilgiler ışığında bilinebilir.

Dünya tarihinde ortaya çıkmış olan ve insanların bir başarısı olarak nitelenebilecek başarıların isimlendirilmesinde genellikle dinlere atıfta bulunulmuştur. Buna göre Hz. Âdem'den bu yana insanlığın bilinen tarihinde Beni İsrail ve öncesinden başlayarak, insan gruplarının ortaya çıkardığı mimari eserler, toplumsal ve siyasi kurumlar yanında, bilimsel ve felsefi düşünceleri içeren medeniyet olarak isimlendirilen büyük oluşumların esasını hep bir din oluşturmuştur. Bu durum, dinin, asıl itibarıyla sadece insanların belirli bazı alanlarda veya dar anlamıyla inanmaktan ibaret olmadığı, bunun ötesinde hayatı şekillendiren ve yeniden tanımlayan bir esas olduğunu ifade etmektedir. Bu ise Allah'ın görevlendirmesiyle insanlara kesin bir şekilde ifade eden bir insanın, bir peygamberin tebliğiyle doğrudan alakalıdır. Bütün medeniyetlerin esası nübüvvet olduğu gibi, bütün oluşumlar da nübüvvete bağlı olarak isimlendirilmiştir. Doğu'daki ve Batı'daki önemli medeniyet tarihçilerinin farkında olarak veya olmayarak medeniyetlerin tarihini bu şekilde yazmaları, sezilen bu hakikatin dile gelmiş hâlidir.

İnsanlar, tebliğine muhatap oldukları peygamberin tebliğine önceleri karşı çıkmalarına veya kabul etmelerine rağmen zaman içerisinde yaptıklarından vazgeçerek, peygambere itaat etmeyi kabul etmişler veya aksini yapmışlardır. Öyle olunca da zaman içerisinde peygamberin peygamberliği inanç konusu olmakla birlikte, onun neyi getirdiği ve tebliğ ettiği unutulmuş; buna bağlı olarak insanlar kendi oluşturdukları bazı inanç ve pratikleri peygambere izafe ederek, onu dinleştirmişlerdir. Bunun en yakın ve bilinen örneği Hristiyanlık olduğu gibi, benzer bir durum Hz. İsa'nın tashih için gönderildiği Beni İsrail'in inancı için de geçerlidir. Bu çerçevede biz kısaca şunu söyleyebiliriz: Beni İsrail, kendisine gönderilen peygamberlerle, onların hayatında sahih bir irtibat kurmakta zorlandığı gibi, daha sonra da kendini sürekli bir biçimde

peygamberlerin yerine ikame etmiştir. Benzer bir şekilde Hristiyanlar da Kilise'yi veya duruma göre tek tek şahısların vicdanını peygamber yerine ikame etmişler; bunun neticesinde, esası peygamberliğe dayanmakla birlikte, gelişme seyri içinde aslıyla irtibatını koparmışlar ve bu sürece bağlı olarak, bir medeniyet ortaya çıkarmışlardır. Onların yaşadıkları ve yaptıklarını tam olarak teşhis etmek, bugün sadece insanlığın elinde bulunan yegâne vahiy olarak Kur'an-ı Kerim ve Müslümanların bakışıyla mümkün olabilecektir.

Burada özellikle üzerinde durulması gereken bir mesele, insanlar arasındaki müştereklerin, özellikle evrensel olarak kabul edilen temel ahlaki değerlerin kaynağının, zannedildiği gibi insan tabiatı veya akıl olmayıp, bütün insanları muhatap alan ve muhtelif dönemlerde gönderilen, sayıları yüz binin üzerinde olduğu kabul edilen peygamberlerin tebliğleri olduğudur. Bu tebliğler lisani olarak bildirildiği gibi bilfiil de tatbik edilerek, en azından bizzat peygamberler tarafından gösterilmiş oldukları için, insanlar bu değerleri öğrenmişler, dillendirmişler ve kendi çocuklarına dillerini öğretirken öğretmişlerdir. Bu noktada zamanla bazı yörelerde değerlerin kaynaklarıyla irtibatının kopuk olması veya koparılması, onların kendilerini değil, asıllarını unutturmuştur. Bu sebeple bilinen bütün dil ve kültürlerde bulunan Tanrı ve peygamber gibi terimlerin, insanların uydurduğu değil, aslıyla irtibatı koparılmış, aslı doğrudan Cenabı Hakk'ın gönderdiği dinle irtibatlı olan terimler olduğunu bugün daha açık bir şekilde görmek ve kavramak mümkündür.

Peygamberlik, insanların dünya hayatındaki temel ahlaki düzen anlayışının esas ilkesini teşkil etmekle, aynı zamanda toplumsal düzenin esasını da oluşturmaktadır. Bu sebeple bütün medeniyetler bir toplumsal düzenin neticesi olduğu gibi, toplumsal düzen de nübüvvette, daha açık ifadeyle nebilerin yaygınlaşmış davranışlarında esasını bulmaktadır. Toplumsal düzenin esasını teşkil eden temel ahlaki değerlerin hemen her toplum tarafından bilinmesi ve uygulandığı ölçüde bir huzur ve güven ortamının oluşması, dünyadaki düzene kaynaklık etmek açısından hidayetin amacına ulaştığı anlamına gelmektedir. Ancak insanın hayatı bu dünya hayatından ibaret değildir. Dolayısıyla bu dünyadaki ahlaki fiillerin asıllarıyla irtibat içerisinde ve ahiret gözetilerek hayatın sürdürülmesi, yaşanan her ânın bu çerçevede bir anlamı ve öneminin olduğunun fark edilmesi, her insanın, külli ve asli değerlerin tahakkukuna vasat teşkil eden, münferid, münferid olduğu kadar da biricik olması; bu biricikliğin, ancak insanın ait olduğu türle ve türün yaratıcısıy-

la esaslı ve derinden, deruni irtibatı içerisinde külli bir çerçeve dâhilinde gerçekleşmesi, nübüvvetin, peygamberlerin sonuncusuyla birlikte kıyamete kadar kalıcı ve geçerli olduğunu göstermektedir.

Bu sebeple Kur'an-ı Kerim, daha önce gelmiş olan bütün kitapları içerik olarak ihtiva ettiği gibi, onların unutulan muhtevasını da hatırlatan bir zikir olarak bütün bir nübüvveti temsil etmektedir.

3. Peygamberlerin Özellikleri

Nübüvvet, peygamberlerin her birisinde ayrı ayrı gerçekleşmekle birlikte, her biri ayrı birer insan olan peygamberleri peygamber yapan vehbî bir özellik olduğu için, her peygamberde cüz'i olarak gerçekleşen bir küllidir. Bu küllinin temel özelliklerinin neler olduğunu, bir taraftan nübüvvetin mahiyetiyle ilgili olarak tespit etmek mümkün olduğu gibi aynı zamanda peygamberlerin ve özellikle de Peygamber Efendimizin özellikleri incelenerek tespit edilebilir. Bu cihetten bakıldığında peygamberlerde, peygamber olmaları cihetinden olmazsa olmaz ilk şart "emanet"tir. Emanet, her şeyden önce kendisine güvenilebilir, daha doğrusu, hakikaten insanların güvenini kazanmış olmak anlamına gelmektedir. Bunun yanında peygamberlerin, kendilerinden sonra, onların ortaya koydukları örneğin kabul görerek yaygınlaşmasıyla ortaya çıkacak olan manevi dünyanın, Yüce Allah tarafından talep edilen olması ve onların bunu tam olarak tahakkuk ettirmiş veya tebliğ ve beyan etmiş olmalarına bağlıdır ki, bu onların sözleriyle fiilleri arasındaki uygunluğu ifade etmektedir. Klasik terimiyle buna "sıdk" (doğruluk) denilmektedir.

Peygamberlerin "emin" ve "sadık" olmaları, peygamberlerin kendilerine verileni, bir şey ekleyip çıkarmadan, bildirmeleri anlamına gelmektedir. Peygamberlerin bu özelliğine "tebliğ" denilmektedir. Tebliğ, Cenabı Hakk'ın bildirilmesini istediğini bildirmek demek olduğu için, sadece lafız olarak gerçekleşmez; bunun içerisinde "beyan ve tebyin" de bulunmaktadır. Yani peygamberlerin tebliği, emanet ve sıdk gereği, beyanı içermektedir. Bu sebeple din, sadece tilavet edilen vahiyden ibaret olmamakta, bu vahyin de işaret ettiği gibi, bunun hayattaki görünüşünü, yani tatbikini de ihtiva etmektedir. Eğer böyle olmasaydı peygamberlere ihtiyaç olmazdı; Cenabı Hakk insanlara, onların ulaşabileceği formda, kitaplarını gönderir ve onların bu kitapları okuyarak iman etmesini isteyebilirdi. Hâlbuki Cenabı Hakk peygamberler göndermiş;

bunların bir kısmıyla da insanlara din vermiştir. Dinin bir nazari tarafı olduğu gibi bir de amelî tarafı vardır. Nazari tarafı ile amelî tarafı birbirinden tefrik edilmediği gibi, daha sonra yapılan tefrikler de, nihai olarak daha üst bir şuur seviyesinde tevhide yöneliktir. Tebliğ de bir yönden peygamberlerin kendilerine sözlü olarak bildirileni sözlü olarak bildirmeleri yanında bunu bilfiil tatbiki şeklinde gerçekleşmektedir.

Peygamberlerin tebliğleri en azından ana çerçevesi açısından doğrudan Cenabı Hakk tarafından belirlense de, onlar yaptıklarından sorumlu insanlardır; bu sebeple sorumluluklarının gerektirdiği kadar özgürlüğe de sahiptirler. Bu özgürlük, bilgi ve becerileri de ihtiva etmektedir. Bu bilgi ve beceriler, güçlü bir hafızayı gerektirdiği gibi, aynı zamanda sağlam bir muhakeme ve ikna kabiliyetini; temel ilkeleri tatbik söz konusu olduğunda çevrede olup bitenleri kavrama ve onlara nüfuz becerisine sahip olmalarını da gerektirmektedir. Bu özelliklerine kısaca "fetanet" denilmektedir. Peygamberlerin genel peygamberlik vasıfları ise her şeyden önce "emanet" ve "sıdk" a; bunlar da "tebliğ"e sıkı sıkıya bağlıdır. Her peygamberin hakikaten sadece kendisine bildirileni bildirdiği ve bunu beyan ettiği; bunu da tam yapılması gerektiği gibi yaptığı, peygamberlik kavramının anlamı içinde bulunmaktadır. Yani bir insan hem peygamber, hem güvenilmez; hem peygamber hem yalancı; hem peygamber, hem "keyfi" davranan ve kendisine bildirileni kısmen veya tamamen saklayan veya değiştiren olarak düşünülemez. Bu düşünce peygamberliğin doğasına aykırıdır.

Peygamberler, kendi özgürlük alanları içinde, kararlarını verirken veya karşılaştıkları zorlukların aşılmasında sıkıntı çekerken, birer insan olarak zorlanırlar. Bu zorlanma anında onların hatırına gelen veya şu veya bu şekilde yönelmeleri muhtemel olan, ancak Cenabı Hakk tarafından makbul bulunmayan durumlar olabilir. Bu durumlarda onların böylesi "yanlışlara" düşmesi, Cenabı Hakk tarafından engellenmiştir. Bu engelleme, yani peygamberlerin, dini tebliğ ve beyan eden asli merci olarak hataya düşmelerinin engellenmesi, onların mübelliğ olmalarının ön şartıdır. Vahyin tebliği ve beyanı konusunda hataya düşmekten korunmaya "ismet" denilmektedir. İsmet, diğer dört temel kavram gibi, peygamberlik kavramı içinde bulunmakta; bu kavramlar olmadan veya biri eksik olduğunda, peygamberlik kavramında da bir eksiklik olmaktadır. Peygamberlerin güvenilir, doğru, akıllı ve zeki, kendilerine verileni tam olarak tebliğ ve beyan eden olmaları yanında, onların hatadan korunmuş olmaları da, asli özelliklerindendir. Bir insanın hem peygam-

ber olması hem de hata yapması birbiriyle çelişiktir. Buradaki "hata"yı, bir taraftan "büyük" diye, diğer taraftan da "kalıcı" ve "tashih edilmeyen" diye tasrih etmek gerekmektedir. O hâlde şunu açıkça ifade edebiliriz: Peygamberlerden büyük hata sadır olamaz; sadır olması muhtemel ve kendisine, bir tür ayak sürçmesi olarak nitelenebilecek "zelle" denilen bazı arzu edilmez fiiller ise, hemen ya kendisi veya bizzat Cenabı Hakk tarafından tashih edilir ve edilmiştir de... (bkz. Bakara, 2/35-37; Hûd, 11/45-47; Yûsuf, 12/23-24; Kasas, 28/15; Abese, 80/1-10).

4. Peygamberlerin Peygamberliklerini İspatı

Peygamberler her ne kadar doğrudan Cenabı Hakk tarafından bu görev için seçilmiş insanlar olsalar da, onların böyle bir görevle görevlendirildiklerinin de, onlardaki yukarıda kısaca temas edilen özellikler başta olmak üzere bazı alametleri bulunmaktadır. Aslında sırf bu özellikler kendi başlarına bir insanın iddiasında doğru ve samimi olduğunu göstermesi için yeterlidir. Çünkü peygamberlik iddiası ve bununla birlikte bir şeylerin "tebliğ ve beyan" edilmesi, bu tebliğ ile tutarlı bir hayat tarzıyla birlikte olduğu zaman, bu iddiada bulunanın iddiasında doğru olduğunun en önemli ve kalıcı delilidir.

Peygamberliğin olduğu kadar peygamberlerin mucizelerinin anlaşılmasında da bakılacak tek peygamber, son peygamber olan Muhammed Mustafa (sas.) olduğu için, onun eliyle peygamberliğine delil olarak takdim ettiklerinin incelenmesi, diğerlerinin anlaşılmasına da yardımcı olacaktır. Bu deliller arasında Kur'an-ı Kerim'in çok özel bir yeri vardır: Kur'an-ı Kerim edebî, muhtevası ve özellikleri açısından insanların benzerini getiremeyeceği bir "hitap" olduğu gibi, kendisi vasıtasıyla dile gelen İslam'ın bizzat kendisi de bir mucizedir.

Hz. Peygamber içinden çıktığı toplumda kalıcı toplumsal bir dönüşümü gerçekleştirmiştir. Bu dönüşümün bütün bir dünyayı derinden etkileyerek tarihin bütün gidişatını derinden dönüştürdüğü dikkate alınmasa bile, bütün bunlar "âdetleri aşan" ve bu anlamda "yepyeni bir toplumsal varoluş şekli" ortaya koymuştur. Bu, benzerinin ancak medeniyetlerin kendilerine nispetle isimlendirildiği, büyük peygamberler tarafından gerçekleştirilen dönüşümler hariç, insanlık tarihinde tek bir insan eliyle ve onun üzerinden gerçekleşen en büyük olaydır. Bu en büyük olay, bu olayın merkezinde bulunan zatın, bunları sadece kendin-

den ve kendi gücüyle değil, mucize dediğimiz Cenabı Hakk'ın desteğiyle, âdetleri zorlayan bir olay olduğu görülür.

Bu anlamda peygamberlerin, onların tebliğine karşı çıkarak, onlardan tebliğ ettiklerinin sıhhatine dair delil talep ettiklerinde, onların Cenabı Hakk tarafından tayin edilip insanlara gönderilmelerinin ayeti (delili) olarak bazı "kevnî" olağanüstü şeyler gerçekleştirdikleri Kur'an'da anlatılmaktadır. Bunların yanında Cenabı Hakk Kur'an-ı Kerim'de peygamberlere verilen bazı mucizeleri icmalen zikretmekte ve bir anlamda daha önceki din mensuplarının rivayetlerini, özleri itibarıyla tasdik etmektedir. Bu minvalden olmak üzere Hz. Nuh'un gemi yapması ve Tufan'dan bütün bir canlılar âleminin gelecek nesillerini gemiye her canlı türünden birer çift alarak kurtarması, Hz. Musa'nın asası, Hz. Süleyman'ın rüzgâr ve diğer canlılar üzerindeki tasarruf gücü, Hz. İsa'nın doğumu yanında doğduktan sonra ortaya koyduğu olağanüstü hâller Cenabı Hakk tarafından Kur'an-ı Kerim'de de tasdik edilmiş kevnî mucizelerin bir kısmıdır. Benzer bir şekilde peygamberlerin sonuncusu olan Peygamber Efendimiz, Muhammed Mustafa da bazı kevnî mucizeler göstermiştir. Bunlar arasında en meşhurları, isrâ hadisesi ve miraç olduğu gibi, bunların yanında inşikâk-ı kamer (Ay'ın ikiye yarılması), Bedir ve Huneyn gazvelerinde remy-i ahcâr (taş atması) gibi mucizeleri de hissî mucizeleri arasında zikredilmektedir.[1]

Kaynakça

AYDIN, Ali Arslan, *İslâm'da İman ve Esasları (Amentü Şerhi)*, İstanbul 1995.
BAĞDÂDÎ Abdülkahir, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut 1981.
GAZÂLÎ, Ebû Hâmid, "el-Munkîz mine'd-Dalâl", *Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazâlî* içinde, nşr. Ahmed Şemsuddîn, Beyrut 1997, V. 23-82.
NESEFÎ Ebû'l-Mu'în, *Tebsırâtü'l-Edille*, ed. Claude Sellame, Dımeşk 1990.
TAFTAZÂNÎ Sa'deddîn, *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut 1989.
YILMAZ, Hayrettin, *İmam-ı Rabbânî Ahmed Faruk Serhendî'de Nübüvvet Anlayışı* (basılmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1986 (içinde İmam Rabbânî'nin *İsbâtü'n-nübüvve* isimli risalesinin tahkik edilmiş bir neşri de bulunmaktadır).

[1] Peygamber efendimizin eliyle gerçekleşmiş mucizelerin sayısıyla ilgili oldukça fazla rivayet olmakla birlikte, buraya sadece bir kısmı ismen alınmıştır. Bunların bir kısmı için bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V. 37-38.

AHİRET: EBEDÎ HAYAT

Ahiret inancı, İslam dinin en temel iman ilkelerinden birisidir. Dünyadaki davranışların ceza ve mükâfatının görüldüğü yer Kur'an'da ahiret yurdu (*ed-dâru'l-âhira)* ibaresi veya kısaca *el-âhira* kelimesiyle ifade edilmiştir. Ahiret kelimesinin sözlük anlamı 'son' demektir. Ahiret, dünya hayatının (*el-hayâtü'd-dünyâ*) mukabili olan gelecekteki hayatı ifade etmektedir ve ahiret, insanın ölümüyle başlayan ebedî, sonu olmayan gelecekteki hayatı ifade eder. Kur'an'da dünya kelimesi ise, dünyadaki hayatı ifade etmektedir. *Dünyâ* kelimesi 'yaklaşmak' anlamındaki Arapça *d-n-v* kökünden 'en yakın' anlamına gelmektedir. Buna göre dünya hayatı, yakın hayat veya şimdiki hayat şeklinde anlaşılmalıdır. Bu anlamıyla kelime, *ahiret*in zıt anlamlısıdır. Ayette dünya ve ahiret yurtlarından şöyle bahsedilmektedir:

> Sakınan kimselere "Rabbiniz ne indirdi?" denince "iyilik" derler. Bu dünyada iyi davrananlara iyilik vardır. Ahiret yurdu ise daha iyidir. Sakınanların yurdu ne güzeldir! (Nahl, 16/30; bkz. Bakara, 2/94; A'râf, 7/169; İbrâhîm, 14/27).

İnsan Sorumlu Bir Varlıktır

Kur'an'da ahiretle ilgili kavramların merkezinde insanın hesaba çekileceği konusu bulunmaktadır. İnsan yaptıklarından sorumlu bir var-

lıktır. Allah insanı belli bir süre için yeryüzüne yerleştirmiş, (En'âm, 6/2) insana ruhundan üflemiş ve ona hayat vermiştir. Ona göz, kulak ve kalp veren (Secde, 32/9), yerde ve gökte ne varsa insan için yaratan ve nihayet yeryüzünde insanı halife kılan O'dur (Bakara, 2/29-30). İnsana bütün bu nimetlerin verilmesi ve onun kendisine yapılan bu iyilikleri değerlendirecek bir kabiliyette yaratılması, ona öteki yaratıklara verilmeyen bir şeref bahşetmiştir (Ahzâb, 33/72; Haşr, 59/21). Ancak, bu şeref de beraberinde insana ağır bir sorumluluk yüklemiştir (İnsân, 76/1-3; Hûd, 11/7). İnsan dünyadaki hayatında Allah'ın gönderdiği emirleri yerine getirmelidir. Allah, hesap gününde, insanı dünyada yaptıklarından hesaba çekecek ve bu yargılamada tek otorite kayıtsız şartsız Allah olacaktır. Ahiretle birlikte, hesap günü gelmiş ve Allah'a dönüş gerçekleşmiş olacaktır. O zaman insanların hiçbir şeyi Allah'a gizli kalmayacaktır.

Dünya Hayatı Bir Sınavdır

İnsanın dünyada cevap vermesi gereken sorulardan birisi, onun kendisine verilen nimetleri iyilik için mi yoksa kötülük için mi kullanacağıdır. İnsanın dünyadaki sınavı bu noktadadır: İnsan bu iki durumdan birini seçme yetki ve kabiliyetine sahip olarak yaratılmıştır. Ancak o, yaptığı seçimin sonuçlarından ötürü Allah'a karşı sorumludur.

> İnsanı karışık nutfeden yarattık. Onu denemekteyiz, çünkü Biz onun görmesi ve işitmesini sağladık. Ona yol gösterdik, ister şükreder, isterse nankörlük" (İnsân, 76/2-3).

Bu sınavı geçebilen iyiler ödül alacaklar, geçemeyen kötüler ise ahirette ceza görecektir (Leyl, 92/15-16). Kur'an iyi davranışların kaynağı olarak, Allah'a teslim olmayı ve iman etmeyi görmektedir. Kur'an'a göre ahirette ödüllendirilecek en başta gelen 'iyi', Allah'a iman, en 'kötü' olan ise inkârdır. Kötü davranışların kaynağında da küfür vardır. O hâlde insan öldükten sonra mükâfat görmek için daha hayatında iken iyi işlere koşmalıdır. İşte bu doğru yoldur. Resul-i Ekrem bir hadisinde bu konuyu şöyle ifade eder:

> Size cennetlik olanları haber vereyim mi? Bunlar zayıf ve alçakgönüllü kimselerdir. Allah'tan bir şey isteseler, Allah onları bağışlar. Size cehennemlik olan kimseleri de haber vereyim mi? Onlar, zulüm yapan, kaba ve kibirli olan kimselerdir.[1]

[1] Buhârî, "Eymân", 9; Müslim, "Cennet", 46.

Cezadan korunmak için her fırsat değerlendirilip kötülük yapmaktan kaçınılmalıdır. Çünkü Allah tarafından fertler (En'âm, 6/2; A'râf, 7/34; Nahl, 16/61; Tâhâ, 20/129) ve toplumlar için (Yûnus, 10/49; Hicr, 15/4-5) tayin edilmiş ecelin gelmesi her an gerçekleşebilir. Saatin ne zaman geleceği hiç kimse tarafından bilinmez. Her geçen saniye insan, o âna daha da yaklaşmaktadır. O ân insanın başına ansızın çıkıp gelebilir. Öyleyse insan ahireti her zaman aklında tutmalıdır. Çünkü ahiret varılması kaçınılmaz bir yerdir ve bu bakımdan kazanılma zorunluluğu bulunan aşkın bir hedeftir. Bu yüzden ahiret inancı, Kur'an'da dünya hayatının dışında değil, aksine onun son derece içindedir.

Ahiret Sonsuz Hayatın Başlangıcıdır

Buhârî'nin aktardığı bir hadise göre Peygamberimiz ahiretin ebedîliği hakkında şöyle buyurmuştur:

> Cennet ehli cennete, cehennem ehli de cehenneme girdiği zaman aralarından bir münadi "Ey cennet ehli! Artık ölüm yok, ebedîlik var!" diye seslenecektir.[2]

Dünyadaki hayatın sonu ve bir dizi ahiret olayının başlangıcı olan o *saat* ansızın gelecektir ve bunun gerçekleşeceği ânı Allah'tan başka hiç kimse bilemez. Kur'an'da *saat* kelimesi, ahiretin, ansızın insanın başına geleceği fikrini anlatmak için kullanılmıştır.

> İnsanlar senden saati soruyorlar; de ki "onun bilgisi ancak Allah'ın katındadır; ne bilirsin, belki de zamanı yakındır" (Ahzâb, 33/63).

Öyleyse insanlar dünyada iken oyalanmaya dalmamalı (Tûr, 52/12), hesaba çekilmeyi unutmamalı (Nebe', 78/27), kötü davranışlarının karşılığı olacak azabı uzak görmemeliler (Me'âric, 70/6). Çünkü sağlam sandıkları düzenin sağlam olmadığını onlara gösterecek anın [*sâ'a*] gelmesi kaçınılmazdır. Son Gün geldiğinde, dünyanın kurulduğu günden beri devam edegelen düzeni bir anda bozulacaktır. O ân [*es-sâ'a*] çok kısa bir zamanda olup bitiverir:

> Göklerin ve yerin gaybı Allah'a aittir. Saat bir göz kırpması veya ondan daha çabuk bir zaman içinde olur (Nahl, 16/77).

Kur'an'ın neredeyse her sayfasında bulunan ahiret fikrini aktaran belli başlı kelimelerden biri de 'gün' (*yevm*) kelimesidir. Bu kelime

[2] Buhârî, "Rikâk", 50.

dünya hayatının sonunda vuku bulacak olayların zamanını ifade etmektedir. Dünyanın sonunda olacakları ve ahireti Kur'an'ın ayetlerinden okuyalım:

> Kıyamet gününe and ederim (Kıyâmet, 75/1).
>
> Sûr'a üflenince, Allah'ın dilediği bir yana, göklerde olanlar, yerde olanlar hepsi düşüp ölür. Sonra Sûr'a bir daha üflenince hemen ayağa kalkıp dururlar (Zümer, 39/68).
>
> Göz kamaştığı, Ay tutulduğu, Güneş ve Ay bir araya toplandığı zaman, o gün insan "Kaçacak yer neresi?" der. Hayır, sığınacak yer yok. O gün varıp durulacak yer ancak Rabbin huzurudur. O gün insana, yapıp önden gönderdiği ve yapmayıp geri bıraktığı her şey haber verilir. Birtakım özürler ortaya atsa da o gün insan kendi aleyhine şahittir (Kıyâmet, 75/7-15).
>
> Yerin başka bir yerle, göklerin başka göklerle değiştirildiği, her şeye üstün gelen tek Allah'ın huzuruna çıktıkları günde (İbrâhîm, 14/48).
>
> Kıyamet gününe yemin ederim, pişmanlık çeken nefse yemin ederim. İnsan kemiklerini bir araya toplayamayız mı sanıyor? (Kıyâmet, 75/13).
>
> Sûr'a üflendiği gün hepiniz bölük bölük gelirsiniz. Gökler kapı kapı açılacaktır. Dağlar yürütülüp serap olacaktır (Nebe', 78/ 18-20).

Saatin gelmesiyle ahiret günü başlar, sûr'a üflenir ve insanlar ölür, ikinci sûrda insanlar diriltilip hesaba alınır. İnsanların dünyada yaptıkları işler tartıya vurulur; onların dünyada yaptıkları işlerin kaydedildiği kitaplar ellerine verilir; iyi iş yapmış olanlar cennete, kötü iş yapmış olanlar cehenneme gider. "Bugün hükümranlık kimindir?" denir; herkes: "Gücü her şeye yeten tek Allah'ın'dır" der (Mü'min, 40/16). Âlemlerin hükümdarı Allah mahkemesini kurar ve huzura getirilmiş, teslimiyetle orada duran kulların hesaplarını adil bir şekilde görür. Allah'ın iradesini infaz eden kulları, yani melekleri vardır. Onlar boruya (*sûr*) üfler ve âlemlerin Melik'i Allah'ın mahkemesini kurma vaktinin geldiği duyurulur, sonra kayıtlar açılır, şahitler getirilir ve insanlar bir bir mahkeme edilir. Sonra cezaya çarptırılanlar bölük bölük cehenneme sürülür. Oradaki bekçiler onları beklemektedir. Diğerleri ise cennete götürülürler. Cennetteki bekçiler cennetlikleri selamlarlar (bkz. Zümer, 39/68-74).

> O gün, insanın hayatında yaptıkları tartıya konur: Tartıları [*mevâzîn*] ağır gelenler, işte onlar kurtuluşa ermiş olanlardır. Tartıları hafif gelenler, işte onlar kendilerine yazık edenlerdir (Mü'minûn, 23/102-103).

> İnsanın yaptıklarının yazılı olduğu kitap açılır ve hesap görülür: Kitabı sağından verilen kişi, kolay geçireceği bir hesaba çekilir.... ve ailesinin yanına sevinçle döner. Ama amel defteri kendisine arkadan verilen kimse "Mahvoldum" diye bağırır ve çılgın alevli cehenneme girer (İnşikâk, 84/7-12).

> Rablerine karşı gelmekten sakınanlar, bölük bölük cennete götürülürler. Oraya vardıklarında kapılar açılır... İnkâr edenler, bölük bölük cehenneme sürülür. Oraya vardıklarında kapılar açılır... (Zümer, 39/71-72).

Dünyada iyilik işlemekte önde olanlar, karşılıklarını almakta da önde olanlardır. *Na'îm* cennetlerinde Allah'a en çok yaklaştırılmış olanlar işte bu kullardır. Orası *na'îm* (Mâ'ide, 5/65), *a'nâb* (En'âm, 6/99), *'adn* (Tevbe, 9/72) ve *firdevs* (Nebe', 78/16) bahçeleridir.

> Rableri katında onların mükâfatı altlarından ırmaklar akan adn cennetleridir. Orada ebedî olarak kalacaklardır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Bu, Rabbine saygı gösterene mahsustur (Beyine, 98/8).

Cennet sakinleri, dikensiz sedir ağaçları, salkımları sarkmış muz ağaçları, uzamış gölgeler altında, çağlayan akarsu kenarlarında; bitip tükenmeyen ve yasak da edilmeyen meyvalar arasında, yüksek döşekler üzerindedirler. Eşlerine düşkün, yaşıt ceylan gözlüler onlar içindir (Vâkı'a, 56/28-37). Cennetlerin altından ırmaklar akar (Burûc, 85/11). Orada akan kaynaklar (Gâşiye, 88/12), hiç bozulmayan süt ırmakları, leziz içecekler ve berrak bal ırmakları vardır (Muhammed, 7/15). Selsebil pınarından (İnsân, 76/18) misk kokulu tesnim adlı içecekten içerler (Mutaffifîn, 83/27-28). Cennet sakinleri atlastan (İnsân, 76/21), nakışlı kumaşlardan elbiseler giyer (Duhân, 44/53). Onlara hizmet için aralarında inci gibi genç delikanlılar dolaşır (İnsân, 76/19). Orada sadece "selam! selam!" sözlerinin işitileceği, hiçbir boş sözün duyulmayacağı görkemli bahçede (Vâkı'a, 56/25), ne kötülük, ne yorgunluk (Vâkı'a, 56/88-89) ne üzüntü, ne korku vardır (Ahkâf, 46/13).

Dünyadaki hayatlarında kötülük işleyenler ise, cehennemde zebanilere teslim edilecektir (Duhân, 44/47; Alak, 96/18). Cehennemdekiler, şid-

detli sıcaklık ve kaynar su içinde serinliği ve hoşluğu olmayan kara bir dumanın gölgesindedir (Vâkı'a, 56/43). Esasen cehennem, içindekilerin derisini soyup kavuran, suçluların zincire vurulup yüzlerinin kavrulduğu (İbrâhîm, 14/49-50) kızgın bir ateştir (Kâri'a, 101/10-11). Onlar cehennemin yakacağı olarak (Cin, 72/15) yüzükoyun (Neml, 27/90), katrandan elbiseler giydirilmiş hâlde sürünür (İbrâhîm, 14/50; Hac, 22/19). Dünyada iken biriktirdikleri altın ve gümüş mücevherler, Cehennem ateşinde kızdırılıp onların alınları, böğürleri ve sırtları dağlanacaktır (Tevbe, 9/34-35). Cehennemlikler, ihmal edilmiş, unutulmuş, terk edilmiş ve yardımsız kalmıştır (Sebe', 34/54; İsrâ', 17/39; Câsiye, 45/34). Allah onlardan rahmetini, müsamahasını, affını esirgemiştir (Ankebût, 29/23; Muhammed, 47/34; Âl-i İmrân, 3/77).

> İnsanın içine işleyen bir sıcaklık ve kaynar su içinde, serinliği ve hoşluğu olmayan kara bir dumanın gölgesinde bulunurlar... Sonra siz ey sapkınlar, yalanlayanlar doğrusu zakkum ağacından yiyeceksiniz. Karınlarınızı onunla dolduracaksınız; onun üzerine kaynar su içeceksiniz. Hem de susamış develerin suya saldırışı gibi içeceksiniz. İşte onlara Ceza Günü sunulacak konukluk budur (Vâkı'a, 56/42-44, 51-56).

> Cehenneme atılanlar bir süre sonra birbirlerinden şikâyet etmeye başlar. İnkârcıların ileri gelenlerine: "İşte bu topluluk sizinle beraber gerçeğe karşı direnenlerdir. Onlar rahat yüzü görmesin. Kesinlikle ateşe gireceklerdir" denir. Toplulukta bulunanlar ise: "Hayır, asıl siz rahat yüzü görmeyin; bunu başımıza getiren sizsiniz; burası ne kötü bir yer!" derler "Rabbimiz! Bunu kim başımıza getirdiyse, ateşte onun azabını kat kat artır" derler. Şöyle derler: "Kendilerini dünyada iken kötü saydığımız kimseleri burada niçin görmüyoruz?" "Onları alaya alırdık; yoksa (buradalar da) gözlerimizden mi kaçtılar?" İşte cehennemliklerin bu şekilde tartışmaları şüphesiz bir gerçektir (Sâd, 39/59-64).

Ahirete İman Allah'a İmandan Ayrılamaz

İslam'da ahiret inancı Allah inancı ile yakından ilgilidir.[3] Başka bir ifadeyle ahirete inanmak aynı zamanda Allah'ın mutlak kudretine inanmak anlamına gelmektedir. Allah ve ahiret mefhumları arasındaki bu

[3] Bkz. Müslim, "İmân", 1.

ilişki, birbirini tamamlayan bir ilişkidir. Allah inancı, İslam itikadının merkezinde yer alır ve Kur'an'ın ilk inen ayetlerinden son ayetlerine kadar ele alınmıştır. Ahiret fikri de Allah'ın mutlak hükmetme kudretini gösterir (bkz. Mü'minûn, 23/88). Kâinatın şu andaki düzeninin tamamıyla bozulacağını, yerin ve göklerin alt üst olacağını, yeryüzünün sarsılacağını belirten ayetler, aslında Allah'ın mutlak gücünü anlatmaktadır: "Bütün yeryüzü, kıyamet günü O'nun avucundadır. Gökler O'nun sağ elinde dürülecektir" (Yâsîn, 36/67). Böylece hayatın ve varoluşun merkezinde yalnız ve yalnız onu elinde tutan Allah vardır.

Yeniden dirilme inancı da insana yeniden hayat verecek kudretli bir ilahın var olmasını gerekli kılar. Allah insanları nasıl ilk yaratmada yaratmışsa, onları yeniden diriltebilecek kudrete ve bilgiye de sahiptir. İnsan öldükten sonra Allah tarafından tekrar diriltilerek (*ba's*) hayata döndürülecektir. Mekke müşrikleri yeniden dirilmeye inanmıyorlardı. Kur'an'ın, Allah'a hesap vermek üzere tekrar diriltileceklerini belirtmesi karşısında, onların cevabı: "Toprağa karışıp yok olduktan sonra yeniden mi yaratılacağız?" (Secde, 32/10) olmuştur. Çünkü müşrikler bu alaycı ifadeleriyle, kendilerini diriltecek güçte bir ilaha inanmadıklarını söylüyorlardı. Onların inancına göre Allah, ilk yaratmadan sonra bir kenara çekilmiş gibidir. Oysa Kâdir-i Mutlak olan Allah ölülere hayat verebilecek kudrettedir.

> İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmedi mi ki şimdi apaçık bir hasım kesildi ve kendi yaratılışını unutup Bize misal verdi: "Çürümüş kemikleri kim diriltecek?" dedi. De ki, "Onları ilk defa yaratan diriltecek, O her yaratmayı bilendir. "Size yeşil bir ağaçtan alev çıkarandır. Ondan ateş yakarsınız. Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerini yaratmaya kâdir olamaz mı? Elbette kâdirdir. O, yaratan ve bilendir. O'nun buyruğu, bir şeyi istedi mi ona, "ol" demektir, hemen oluverir. Her şeyin hükümranlığı elinde olan ve sizin de kendisine döndürüleceğiniz Allah yücedir (Yâsîn, 36/77-83).

Ahiret Dünyada Kazanılır

Dünyada insanlar için geçici bir faydalanma (*metâ'*)vardır (Bakara, 2/36; Yûnus, 12/70). Ahiret ise Allah tarafından gerçek anlamda iyinin insanlara sunulduğu yerdir (A'lâ, 87/17; Duhâ, 93/4). Dünya kadınları, çocuk-

ları, altını, gümüşü, atları, develeri, ekinleri (Âl-i İmrân, 3/14; Şûrâ, 42/11) ve daha birçok nimetleri (Nahl, 16/14; Kehf, 18/46-9; Sâffât, 37/41-47) ile insanın önüne serilmiştir. Ahiretin nimetleri yanında dünya nimetleri geçici bir faydalanma (Âl-i İmrân, 3/185; A'râf, 7/24), oyun ve eğlence (En'âm, 6/32; Ankebût, 29/64) içindir. Oysa ahiretin nimetleri ebedî, hakiki nimetlerdir (Nisâ', 4/122; Mâ'ide, 5/119). İnsanın bu yakın nimetlerin aldatmacasına karşı dikkatli ve sabırlı olması gerekmektedir. Çünkü dünyada daha yüce hedefler pahasına, daha aşağı değerler ve gündelik oyalanmalara kapılma tehlikesi vardır.

Dünya ve ahiret, yaratılışında birbirine zıt özellikler taşıyan insanın hür seçimine sunulmuştur. Dünyanın geçici nimetleri insanın aceleciliği, mal düşkünlüğü, cimriliği, bencilliği ve şehvet duygularıyla örtüşmektedir. Ahirete, yani sonraki hayata ulaşmak ise, insanın bu zaaflarını, kendisindeki erdemlerle aşabilmesiyle gerçekleşir. Dünya nimetleri insanın gözü önündedir, ama geçicidir. İdeal ve kalıcı olanlar ise gelecektedir. İşte İslam'ın amacı bu farkı bildirmektir. İnsan önündeki ve onu her an çağırmakta olan bu yakın ama geçici nimetlerin çekiciliğine karşı, gelecekte sahip olabileceği ebedî güzellikleri elde etmek için sabırlı ve dikkatli olmak durumundadır.

> Kadınlara, oğullara, kantar kantar altın ve gümüşe aşırı sevgi beslemek insanlara güzel gösterilmiştir. Bunlar dünya hayatının nimetleridir. Oysa gidilecek yerin güzeli Allah katındadır (Âl-i İmrân, 3/14).

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Öyleyse dünya kötü, buna karşın ahiret iyi midir? Bunun cevabı için Kur'an'a baktığımızda, böyle bir soruyu sorabilmenin bile mümkün olmadığını görürüz. Dünya nimetleri Allah tarafından yaratılmış ve insanın kullanmasına verilmiştir. Yerde olanların hepsini insanlar için yaratan Allah'tır (Bakara, 2/29). Dünya hayatında Allah insana, temiz dünya nimetleri (Nahl, 16/114), güzel bahçeler (Neml, 27/60), meyveler, salkımlı hurma ağaçları, kabuklu taneler, güzel kokulu otlar (Rahmân, 55/11-13; Nahl, 16/67), gökten indirdiği suyla ekinler, zeytin ağaçları, üzümler (Nahl, 16/10-11), etinden, derisinden, tüylerinden, gücünden yararlanılan hayvanlar (Nahl, 16/80), çeşitli renklerde bal üreten arılar (Nahl, 16/68-69), saf içimi kolay süt (Nahl, 16/66; Mü'minûn, 23/21), kendilerinde huzura kavuştukları ve aralarında birbirlerine karşı sevgi ve şefkat var ettiği eşler, onlardan oğullar ve torunlar yaratmıştır. Bunlar O'nun varlığının delilleridir (Nahl, 16/72; Rûm, 30/21). Esasen

Allah'ın insana verdiği nimetleri saymak mümkün değildir (Nahl, 16/18). Dünyanın güzelliklerini de yine Allah'tan isteriz:

> "Rabbimiz! Bize dünyada iyiyi (hasene), ahirette de iyiyi ver, bizi ateşin azabından koru" diyenler vardır (Bakara, 2/201).

Ayrıca Allah dünyadaki nimetlerini iyilik yapan kullarına mükâfat olarak vermeyi vaat etmektedir.

> Haksızlığa uğratıldıktan sonra, Allah yolunda hicret eden kimseleri, andolsun ki, dünyada güzel (hasene) bir yerde yerleştiririz... (Nahl, 16/41; bkz. Nisâ', 4/100; Zümer, 39/10).

Açıkça görülüyor ki, Kur'an'a göre dünya nimetleri tabiatları itibarıyla kötü değildir. Ancak, mukayese edildiğinde, hiç şüphesiz ahiret nimetleri daha iyidir, kalıcı ve ebedîdir.

> Bu dünyada iyi davrananlara iyilik vardır. Ahiret yurdu ise daha iyidir... (Nahl, 16/30).

İslam'a göre dünya nimetlerinden kaçmak değil onlardan yararlanmak gerekir. Aslında İslam, insanın dünya nimetleriyle olan ilişkilerini doğru bir şekilde geliştirmesini sağlamaktadır. Çünkü İslam dini Müslüman kişinin dünyaya sırt çevirmek yerine, dünyayla ilgilenmesini ve onu düzenlemesini istemektedir. İslam bu anlayışla dine bağlılığı dünyadan vazgeçmede değil, aksine onunla ilgilenmede ve düzenlemede görmektedir. O hâlde Kur'an'ın uyardığı nokta, dünya veya onun nimetleri değil, insanın zaaflarına yenilerek sadece bu nimetlerin peşinde koşarak ahireti unutması tehlikesidir.

> Hayır, hayır! Sizler, çabuk elde edeceğiniz dünya nimetlerini seversiniz. Ahireti bırakırsınız (Kıyâmet, 75/20-21).

Öyleyse doğru olan, insanın dünya ve ahireti birlikte düşünmesidir. Yanlış olan ise, insanın sadece dünyaya veya sadece ahirete yönelmesidir. Kur'an insanın ahireti göz ardı etmemesini ama bunun yanı sıra dünyayı da unutmaması gerektiğini söyler. Bir diğer ifadeyle Kur'an'da dünya ve ahiret bütün olarak ele alınmıştır. Bu anlamda ne dünya ahiret için; ne de ahiret dünya için alternatif değildir. Bu bütünlüğün güzel ifadesini şu ayette görebiliriz:

> ...Allah'ın sana verdiği şeylerde, ahiret yurdunu da gözet, dünyadaki payını da unutma; Allah'ın sana yaptığı iyilik gibi, sen de iyilik yap!... (Kasas, 28/76-77).

Bu yüzden dünya nimetlerinden yararlanmayı yasaklayanlar, Kur'an'ın şu kuvvetli eleştirisiyle karşılaşır. "Allah'ın kendilerine verdiği rızıkları haram sayanlar" (En'âm, 6/119, 140) doğru yoldan sapmışlardır. Allah'ın insanların kullanımına açtığı temiz dünya nimetlerini onlara yasaklamak O'nun koyduğu sınırları aşmaktır (Mâ'ide, 5/87).

> De ki: "Allah'ın kulları için yarattığı ziynet ve temiz rızıkları haram kılan kimdir?" "Bunlar, dünya hayatında inananlarındır, kıyamet gününde de yalnız onlar içindir" de. Bilen kimseler için ayetlerimizi böylece uzun uzun açıklıyoruz (A'râf, 7/32).

Ahirete İman İnsanın Hayatına Anlam Verir

Ahireti kabul etmemek, insanın hayatını dünya hayatıyla kısıtlamak demektir. Hâlbuki insanın varoluşu dünyadakiyle sınırlı değildir. İnsanın hayatı, ahiret hayatıyla dünyanın zaman ve mekân sınırlarını aşar. Bu aşkınlığın kaynağı ise Allah'tır. O, varlık âleminde hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan mutlak kudretiyle insana ölümünden sonra yeniden hayat vererek, sonu olmayan bir varoluşu insana bahşetmektedir. Böylece insan Yaratıcı'nın sahip olduğu başka bir boyuta, zaman ötesine geçer; son, bir anda sonsuzluğa açılır. Ahiret inancıyla ölüm, bir son değil, gerçek hayata, varoluşa geçiştir. İşte, insanın bu aşkın varoluşu Kur'an'da ahiretle ifade edilmektedir.

Ahiretin olmadığını kabul etmek, insanın koyu bir karamsarlığa sürüklenmesine neden olurdu. Çünkü buna göre müşriklerin inandığı gibi, "hayat ancak bu dünyadaki hayattır" (Câsiye, 45/24). İnsanın dünyadakinden başka hayatı olmayacaktır. Ölümle her şey bitmiş olacaktır (En'âm, 6/29; Duhân, 44/34-35). Ölümün korkunç ve yok edici karartısı ise zaten bu güzellikleri insan için anlamsız hâle getirmektedir. Hâlbuki İslam dini ahiret inancıyla dünya hayatına bir amaç kazandırmaktadır. İnsan artık ölümle yok olmayacaktır. Aksine ölüm sonsuz bir hayata geçiştir.

Ahirete İnananlar İyi İşler Yaparlar

Ahirete inananlar ve inanmayanlar Kur'an'da iki ayrı hayat anlayışını temsil etmektedirler. Şimdiki hayata bağlanmak ve zaafları tatmin etmek peşinde olan insandaki sonsuz bir dünya arzusu ve bitmez tükenmez arzularını karşılama isteği, insanın kendisi dışındaki her türlü

gücü ve otoriteyi reddetmesine yol açmaktadır. İşte bu noktada ahireti dikkate almamak, Allah inancını da hafife almak anlamına gelecektir. Buna göre ahireti inkâr edenler, Kur'an'da şöyle tasvir edilmektedir: Ahirete inanmayanlar kötülük örnekleridir (Nahl, 16/60). Onlar İblis'e uyarlar (Sebe', 34/21). Ahirete inanmayanlar yoldan sapmıştır (Mü'minûn, 23/74). Büyüklenirler (Mü'min, 40/27). Mallarını insanlara gösteriş için sarf ederler (Nisâ', 4/38). Zekât vermezler (Fussilet, 41/7). Onların kalbi Allah'ın bir olduğunu inkâr eder (Nahl, 16/22). Allah'ın yolundan alıkoyarlar (Hûd, 11/19; İbrâhîm, 14/3). Burada bütün insani erdemler terk edilir ve zaaflara teslim olunur. Bu insan kendisini yeterince büyük, (*istikbâr*) ve kendi kendine yeterli görür *(istiğnâ*). Bunun sonucunda insan yaptıklarından ötürü onu sorgulayacak olan Allah'ı inkâr eder.

Buna karşılık ahirete inananlar, Rabblerine boyun eğerler (Zümer, 39/9). Geceleri secdeye kapanırlar, Allah'ın ayetlerini okurlar, iyiliklere koşarlar (Âl-i İmrân, 3/114). Gayba inanırlar, infak ederler (Bakara, 2/4). Namaz kılar, zekât verirler (Âl-i İmrân, 3/4; Neml, 27/3). İyi iş işlerler (Kehf, 18/110). Ahirete inananlar Resulullah'a gelene ve önceki kitaplara inanırlar (Bakara, 2/4) Kur'an'da Allah'ın rızasını ve dolayısıyla ahiretteki mükâfatı amaçlayan iyi insanlar verdikleri sadaka hakkında şöyle konuşurlar:

> Biz sizi ancak Allah rızası için doyuruyoruz, sizden bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz. Doğrusu biz asık suratlı, çetin bir günden (o günün azabından dolayı) Rabbimizden korkarız... (İnsân, 76/9-10).

Ahiret İnancı Hukuku Vicdana Yerleştirir

İslam'da ahiret inancı hukuk alanında da etkindir. Kur'an'da birçok suç için hukuki düzenlemeler vardır. Ancak, suçlu tövbe eder ve kendini düzeltirse, Allah onun tövbesini kabul eder ve onun ahiretteki cezası da kaldırılır:

> Yaptıklarından ötürü erkek hırsız ve kadın hırsızın Allah tarafından ibret verici bir ceza olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hakîmdir. Ettiği zulümden sonra tövbe edip düzelen kimse bilsin ki, Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphesiz Allah bağışlayandır, merhametli olandır. Göklerin ve yerin hükümranlığının Allah'ın olduğunu bilmiyor musun? Dilediğine azap eder, dilediğini bağışlar. Allah her şeye kâdirdir (Mâ'ide, 5/38-40).

Bazı yasaklar için Allah sadece ahirette vereceği cezayı belirtmiştir. Mesela faizi yemenin cezası şeytanın çarptığı gibi diriltilmek ve cehennemde ebediyen bırakılmaktır:

> Faiz yiyenler, mahşerde ancak şeytanın çaptığı kimsenin kaktığı gibi kalkar. Bu, onların "zaten alışveriş de faiz gibidir" demelerinden dolayıdır. Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kıldı. Kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizcilikten geri durursa, geçmişi kendisinedir, onun işi Allah'a aittir. Kim tekrar faizciliğe dönerse, işte onlar cehennemliktir, onlar orada temelli kalacaklardır (Bakara, 2/275).

Aslında bu, Kur'an'ın hukuku insanın kalbine ve vicdanına yerleştirmeyi amaçladığını göstermektedir. İnsan hukuki yaptırımların ötesinde, yaptıklarının karşılığını vereceği, kaçınılmaz bir adalet karşısında hesap vereceği bilincine çağrılmaktadır.

Allah'ın Rızası Her Ödülün Üzerindedir

İslam'da iyiler için verilecek ödül sadece cennetteki nimetler değildir. Müminlere verilecek cennet nimetlerinin ötesinde Allah'ın rızası, O'nun hoşnutluğu vardır (Âl-i İmrân, 3/15; Tevbe, 9/72; Kadr, 98/8). Böylece Allah, emirlerini yerine getiren müminlere karşılık olarak cennetteki ödüllerden daha da ileride kendi hoşnutluğunu ve sevgisini sunmaktadır. Bu mümin ile Rabbi arasındaki bir özel bir ilişkidir.

> Allah onlardan razı olmuş, onlar da O'ndan razı olmuşlardır. İşte bu mükâfat, Rabbine derin saygı duyanlara mahsustur (Beyine, 98/8).

> Buna karşın Allah kendisinden razı olmadığı kullarının yüzlerine bile bakmayacak, onları terk edecektir. Cehennemlikler, ihmal edilmiş, unutulmuş, terk edilmiş ve yardımsız kalmışlardır (Sebe', 34/54).

> Onlara denir ki, "Bugüne kavuşacağınızı unuttuğunuz gibi Biz de sizi unuttuk; varacağınız yer ateştir. Yardımcılarınız da yoktur (Câsiye, 45/34).

> Allah onlardan rahmetini, müsamahasını, affını esirgemiştir (Ankebût, 29/23; Muhammed, 7/34).

Allah'ın ahdini ve yeminlerini az bir değere değişenlerin, işte onların ahirette bir payları yoktur. Allah kıyamet günü onlara konuşmayacak, onların yüzüne bile bakmayacak ve onları savunmayacaktır. Acı veren azap onlaradır (Âl-i İmrân, 3/77).

Kaynakça

DOĞRUL, Ömer Rıza-İsmail Hakkı İzmirli, "Ahiret" mad., *İslâm-Türk Ansiklopedisi,* I. 158-170.
HARMAN, Ömer Faruk ve Bekir Topaloğlu, "Cehennem" mad., *DİA,* VII. 225-233.
PAÇACI, Mehmet, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
ŞAHİN, M. Süreyya- Bekir Topaloğlu, "Cennet" mad., *DİA,* VII. 374-386.
TOPALOĞLU, Bekir, "Ahiret" mad., *DİA,* I. 543-548.

KADER: İNSANIN DAVRANIŞ ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNU

Giriş

"Kader ve İnsanın Davranış Özgürlüğü Sorunu" başlığını taşıyan bir konu işlenirken, farklı açılardan bakılması zorunludur. Çünkü çok yönlü bir konunun tek açıdan ele alınması, genellikle yanıltıcı sonuçlara götürür. Nitekim tarih boyunca çeşitli yönleriyle ele alınan konumuzun her müellifin tercihi açısından bakıldığında, tek başına kendi içinde tutarlı, ama diğerleriyle birlikte mütalaa edildiğinde, genellikle birbirleriyle telif edilemeyecek nitelikte çözümsüzlükler ihtiva ettiği görülmektedir. Genelde insanlığın düşünce tarihi boyunca bu böyle olduğu gibi, özelde İslam düşünce tarihinde de durum farklı olmamıştır.

Konuyu inceleyen her âlim, irade, kader, mesuliyet kavramlarını tek tek ele aldığı zaman, her biri için takındığı tavrı, diğer konuya geçtiğinde âdeta unutmuş, birincisinde kabullendiği prensipleri ve mantığı, ikincisinde rahatça terk edebilmiş, bu yüzden ortaya çıkan çelişkileri görmemiştir. Tipik örnek olarak Nuruddîn es-Sâbûnî'nin Allah'ın sıfatlarını anlatırken kullandığı "Lâ vâsıtate beyne'l-cebri ve'l-ihtiyâr" (Cebr ile ihtiyâr arasında bir orta yol yoktur), daha yalın bir ifadeyle, "ya cebr vardır ya da ihtiyâr, ortası yoktur" mantığını göstermek mümkündür. Bu düşünceyi ifade eden yazar, çok geçmeden kulun fiilleri, ihtiyâr, istitaat meselelerini izah ederken, rahatça, cebr-i mutavassıt, tefviz-i mutavassıt

gibi telifçi, orta yolcu düşünceleri de ele almakta tereddüt etmeyecektir. Benzeri örnekleri hemen her âlimde görmek mümkündür.[1]

Sorunun Kaynakları

Birçok eserde yer alan ve özellikle ferdî mesuliyeti temellendiren ayetler göz önünde bulundurulduğunda, sadece bu ayetlerle iktifa edilmesi hâlinde, rahatça, Kur'an-ı Kerim'in insanı yaptığı her işten sorumlu tuttuğunu ve bunun için de insanın bir işi yapmak veya yapmamak –fiil ve terk– yahut birden fazla alternatiften birini seçmek, tercih ve ihtiyâr gibi kabiliyetlerinin bulunduğunu ve bu kabiliyetleri kullanmak için yeterli kudrete –istitaat– sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşü teyit eden onlarca ayeti zikredebiliriz.

Ne var ki, Allah'ı tenzih ve tazim sadedindeki ayetlere baktığımızda, her şeyin Allah'ın irade ve kudretinde gerçekleştiğini, Allah'ın ilminin ve kudretinin her şeyi kuşattığını, onun dilediği her şeyi yapan olduğunu, Allah dilemedikçe bizim dileyemeyeceğimizi, bizim yaptıklarımız da dâhil olmak üzere her şeyi Allah'ın yarattığını ifade eden ve düşündüren ayetleri de görmekteyiz.

Genelde bu manzara ortaya konduğu zaman, bahsedilen ayetlerin, verilen örneklerden daha farklı anlamları da olduğu şeklinde itirazlar gelebilmektedir. Tarih boyunca telif edilmiş, çok kıymetli kaynak eserlerin hemen hepsinde, dikkatle incelendiğinde açıkça görülecektir ki, farklı görüş taşıyan ilim adamları, aynı ayetleri farklı, hatta birbirine zıt görüşlerini temellendirmek için farklı yönlerde istidlale tâbi tutmuşlardır.

Delilleri kullanma yönü, akıl yürütme yönü (vech-i istidlal) dediğimiz, metottan kaynaklanarak, aynı ayet veya hadisler birbirlerine tamamen zıt her iki görüşe de delil teşkil edebilmektedir. Bunun için de, kelamdan tipik örnek olarak, Musa aleyhisselam'ın "Rabbim bana kendini göster, sana bakayım..." (A'râf, 7/143) ayetini, Mutezilenin Allah'ın asla görülemeyeceğine delil olarak, Ehli Sünnet kelamcılarının ise, tam zıddı, Allah'ın görülebileceğine delil olarak göstermeleri zikredilebilir. Burada, âlimleri aynı delillerden yola çıkarak farklı sonuçlara götüren amil, kanaatimizce, Kur'an-ı Kerim ayetleri ve hadislerin özellikleri ya-

[1] *Cebr*: İnsanın irade ve fiillerinde serbest olmadığı, tamamen Allah'ın irade ve yaratmasına bağlı bulunduğu görüşü. Zorunluluk, determinizm.

nında, bu şahısların zihin yapılarını ve tercihlerini oluşturan ön kabulleriyle bu delillere bakmalarıdır. Nitekim konumuzu teşkil eden irade, kader ve mesuliyet ilişkisi bahisleri bu görüşümüzün sayısız örneklerini ihtiva etmektedir.

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'e, müstakil bir kitap hâlinde inmemiştir. 23 yıllık bir sürede, hayatın akışı içinde, peyderpey, bazen bir olay sebebiyle (sebeb-i nüzûl), bazen de herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın, ayetler şeklinde gelmiştir ve bizzat Peygamber tarafından vahiy kâtiplerine, muhtelif malzemeler üzerine yazdırılmıştır. İki kapak arasında müstakil bir kitap hâlinde cemedilmesi Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşmiştir. Bu durum, Kur'an ayetlerinin, hayatın akışı içinde, hayatın her yönüyle dalgalanmaları da dâhil olmak üzere, insanın psikolojik yapısına uygun olarak onları yönlendiren bir hidayet kitabı hüviyetini ortaya koymaktadır. Tabiidir ki, bu yapı, aynı zamanda, konuşma üslubunu taşıyan karakteriyle de tamamlanmaktadır. Buna bağlı olarak tebliğ ve açıklama görevini ifa eden Hz. Peygamber'in hadisleri de, üslup itibarıyla, konuşma üslubunu, genelde olaylara bağlı olmaları (sebeb-i vürûd) itibarıyla de, ayetlerle aynı karakteri taşımaktadır.

Ayet ve hadislerle istidlal ederken, bu karakterin göz önünde bulundurulmaması durumunda, ciddi yanlışlıklara düşülebileceğini belirtmek gerekir. Kanaatimizce, günümüz de dâhil olmak üzere, tarih boyunca ayet ve hadislerin, çok farklı, hatta birbirleriyle çelişkili veya zıt sonuçlar doğuracak şekilde istidlale tâbi tutulmasında, önemli amillerden biri de, bu husus olmalıdır.

Genelde, temel dinî metinlere (naslara) bağlı oluşan ilim alanlarında, özelde konumuzla ilgili olmak üzere, açmazlara ve çözümsüzlüklere götüren metot problemlerinden biri de parçacı yaklaşımlardır. Nasların bazen bir mezhep görüşü bazen de kişisel görüşleri teyit maksadıyla, önce, özenle seçilerek toplanması, sonra da bunların özel vech-i istidlallerle kullanılması, bu sonucu doğurmaktadır. Hâlbuki bir konudaki bütün nasların birlikte mütalaa edilmesi hâlinde ortaya çıkacak olan delil-i mecmu' kavramı, en azından meselenin mahiyetinden kaynaklanmayan görüş farklılıklarının asgariye inmesinde etkili olacaktır.

Buraya kadar konumuzla ilgili olarak, zihin alt yapısını oluşturmaya çalıştığımız noktada, arz ettiğimiz bakış açısına sadık kalma gayreti içinde, "Kader ve İnsanın Davranış Özgürlüğü Sorunu"nda değinilmesi gereken irade, kader ve sorumluluk kavramlarına göz atabiliriz.

Bakış Açısı

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, bu konuya bakış açısı, insanın fiillerindeki sorumluluğu yönünden olmalıdır. Kader ve irade kavramları açıklanırken, insanın sorumluluğunun izahını ve temellendirilmesini sağlayacak istikamette kurgulanmalı; başta ilim sıfatı olmak üzere Allah'ın diğer sıfatlarıyla ilgili beyanlarla birlikte mütalaa edildiklerinde, mantıki tutarlılık ön planda tutulmalıdır.

Bilindiği gibi, varlığı bir bütün hâlinde düşünmek mecburiyeti vardır. Allah'ın varlığıyla birlikte, insanın varlığı, bunların dışındaki madde âleminin varlığı, özel ifadesiyle, Allah ile masiva, varlık olmaları açısından, mutlak beraberlik hâlinde vardırlar. Bu kavramlardan biri olan Allah'ın sıfatları belirtilirken kullanılan mantık, varlığın diğer bir unsuru olan insanoğlunun sıfatlarında kullanılan mantıkla uyumluluk arz etmelidir.

Burada anlatılmak istenen husus, bir yönüyle, orman-ağaç ilişkisiyle veya daha güzeli, muntazam çalışan bir otomobil motorunun bütünüyle karbüratörünün, birbiriyle uyumlu olmak zaruretiyle örneklendirilebilir. Böyle bir motorun karbüratörü, motorun yapısına ve çalışma sistemine aykırı bir yapıda ve davranışta bulunamayacağı gibi, genel varlık içinde, gerek Allah'ın sıfatlarının gerekse insanın sıfatlarının, kâinatın sahip olduğu muazzam ahenk olgusu karşısında, birbirleriyle uyumsuzluk taşıyamayacağı zarureti ortaya çıkar.

O hâlde bugüne kadar irade, kader, sorumluluk, sıfatlar gibi hususların açıklanmasında sergilenen tutarsızlık ve çelişkili manzarada, yukarıda arz edilen tarzda genel bir bakışın kullanılamamış olmasının önemli etkisi olduğu kuvvetle muhtemeldir.

Konumuzla ilgili tarihî birikimin tümünde, anlatım tarzlarının, verilen örneklerin farklılıkları göz ardı edilerek altındaki temel unsurlara ulaşıldığında, yukarıda belirtien görünüm ortaya çıkacaktır.

İrade

İrade genel olarak en az iki şıktan birini tercih anlamında kullanılmaktadır. Mesela, "Bir şeyi irade ettiği zaman, Onun (Allah'ın) emri, o

şeye 'Ol!' demesidir. O da hemen olur." (Yâsîn, 36/82) ayetinde *"Bir şeyi irade etmek"* o şeyin "var olması" ile "var olmaması" şeklindeki iki şıktan birincisinin tercihi anlamındadır. Tabiidir ki bu iki şıkkın her biri ayrı ayrı olabilir "mümkün" nitelikte bulunmalıdır. Şıklardan birincisinin düşünülemediği "muhal" durumunda veya ikincisinin düşünülemediği "vacip" hükmünde, iradeden bahsetmek söz konusu olamaz.

Kur'an-ı Kerim'deki irade kelimesi ve müştakları incelendiği takdirde, kelimenin kullanıldığı bağlam ne olursa olsun, tercih anlamını ihtiva ettiği görülecektir. O hâlde biz irade kavramını, ister Allah'a, ister insana nispet edelim, her iki kullanımda da "tercih" (seçme) kavramıyla ilişkilendirerek kullanacağız.

Kur'an-ı Kerim'de irade, Cenabı Hakk'a nispet edilmekte, özel ifadesiyle hem *isim* ve hem de *sıfat* olarak yer almaktadır. Bu ifade, "usul" terimiyle anlatırsak, *hakikat* olarak kullanıldığında, kudret, fiil, yaratma ve ilim sıfatlarıyla telâzüm-i zarûrî (birbirinin varlığını zorunlu olarak gerektirmek, herhangi biri zikredildiğinde aynı anda diğerlerinin varlığının zorunluluğu) ilişkisi içinde bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim ayetleri, bütününe bakıldığında, Allah'ın iradesinin –tabii ki, bütün mütelazımlarıyla birlikte– girişte de ifade edildiği gibi, mutlak, değiştirilemez, her şeyi kapsayan ve aksinin gerçekleşmesi düşünülemeyen nitelikte olduğunu belirtmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de insana da irade nispet edilmektedir. Bu sıfatla birlikte, iradeyi gerektiren fiillerin de insana nispet edildiği ve bundan dolayı da sorumlu tutulduğunu ifade eden onlarca ayet bulunmaktadır. Görüldüğü gibi insana nispet edilen iradenin gerçek anlamda sorumluluğun temelini teşkil eden irade olabilmesi için, irade edilen şeyin, her iki şıkkının, yani o fiilin yapılmasının veya yapılmamasının, fail açısından o anda mümkün olması zorunluluğu vardır. İradenin hür olması bu demektir.

Şıklardan birinin önceden belirlenmiş (*predeterminasyon*) veya önceden takdir edilmiş (*predestinasyon*) olması durumunda ve buna bağlı olarak, nasıl gerçekleşeceğinin önceden bilinmesinde, irade kavramıyla bağdaştırılamayacak aykırılıklar bulunmaktadır.

Kelam tarihinde bu aykırılıkları ortadan kaldırmak çabasıyla hemen hemen bütün mantıki alternatiflerin denendiğini müşahede ediyoruz.

Tevfiz-i Mutlak ve Cebr-i Mutlak[2]

Bir grup, insanın irade ve fiillerinin tamamen kendisi tarafından meydana getirildiğini, bundan dolayı sorumlu tutulduğunu ve bu noktada Allah'ın müdahalesi bulunmadığını ifade ederek önceden herhangi bir takdir ve bilginin de mevcut olmadığını belirtmiş ve mantıki bir uçta karar kılmıştır. Tabiidir ki mantıki diğer uç bu görüşün tam zıddını teşkil etmektedir. Her şey Allah tarafından irade ve takdir edilerek yaratılır ve bunda kulun herhangi bir rolü ve katkısı mevcut değildir. Bundan dolayı sorumluluğu da yoktur.

Mutlak tefviz ve mutlak cebr adını alan bu her iki uç da, Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden özenle seçerek yeterince destek alacak tarzda istidlallerde bulunmakta, aykırı görüşü teyit eder mahiyetteki ayetleri ise ya te'vil etmekte veya farklı vech-i istidlaller kullanmaktadırlar.

Tevfiz-i Mutavassıt

Telifçi orta yolu seçenlerin tavrı ise diğerlerinden farklı değildir. Bunların hem Allah'ın hem de kulun iradesini telif için, Allah'a külli irade, insana da cüz'i irade nispeti şeklindeki formülleri birbirleriyle bağdaştırılması imkânsız bir durum ortaya çıkarmaktadır. Külli iradeyi, Aristo'nun Beş Geneller (*külliyyât-ı hams*) dediği "Cins, Nevi, Fasıl..." gibi alanlara tahsis edip, cüz'iyyât konusundaki iradeyi insana tahsis etme keyfiyeti de aykırılığı ortadan kaldırmamaktadır. Tevfiz-i Mutavassıt olarak da adlandırılan bu görüş sahipleri de, her ne kadar kulun iradesi ve sorumluluğunu nispeten ön plana çıkardıklarını söylüyorlarsa da, hem kendi içlerinde, hem de kader, ilim sıfatı gibi konulardaki açıklamalarıyla birlikte incelendiklerinde, onların da açmazlardan ve çelişkilerden kurtulamadıkları görülecektir. Bu formülü analize tâbi tuttuğunuzda neticede tefviz ucuna raci olduğu ortaya çıkacaktır.

Cebr-i Mutavassıt

Telifçi bir diğer grup da Cebr-i Mutavassıt diye isimlendirilen kesb ve benzeri görüşleri benimseyenlerdir. Genelde Allah'ın tenzih ve tazi-

[2] *Tefviz* veya *İhtiyâr*: İnsanın irade ve fiillerinde tamamen serbest olduğu, Allah'ın irade ve yaratmasına bağlı bulunmadığı görüşü. Zorunsuzluk, hürriyet, hür irade, indeterminizm. *Mutavassıt*: Orta yol, ılımlı, eklektik, telifçi. *Mutlak:* Sırf, katı, ılımsız.

mini ön plana çıkarmak ve bu arada kulun da sorumluluğunu temellendirmek mecburiyeti karşısında, çıkar yol olarak bulunan kesb formülünü net olarak açıklamak mümkün değildir. Bu karakterinden dolayı "bu konu Eş'arî'nin kesbinden de ince", (*hâzâ edakku min kesbi'l-Eş'arî*) sözü meşhurdur. Umumi görünüşüyle cebr karakteri taşıyan kesb nazariyesinde, Allah'ın iradesi, kudreti ve fiili ile kulun varlığında yaratılan fiillerde, daha açık bir ifadeyle, kulun varlığının o fiillerin yaratılmasının mahalli olduğu anlayışının yanında, kulun sorumluluğunun, kulun kendi isteğiyle o fiili seçerek kabullenip yüklenmesinde bulunduğu, çok karmaşık ifadelerle anlatılır. Bu fikri de analiz ettiğinizde, rahatça diğer uç olan cebr ucuna irca edebilirsiniz.

Bir Başka Orta Yol

Telifçi yolun mantıki bir başka formülü de, Allah ve kul olmak üzere iki fail, iki kudret, iki irade açıklamasıdır. Biz fiillerimizi Allah ile beraber yaratıyoruz, Allah ile beraber irade ediyoruz gibi ifadelerin, tenzih ve tazim tavrı içinde bulunan müminlerin edep ve nezaketine uygun düşmediğini gören âlimler, bu kavramları dolambaçlı ve edebî bir üslupla anlatma yolunu seçmişler, "bir fiile iki kudret birden taalluk eder", "bir fiile iki irade birden taalluk eder" gibi cümleler kullanmışlardır. Son dönem düşünürlerinden İkbal'de de müşahede edilen bu yaklaşım tarzı, net olmamakla birlikte, sezinti hâlinde Mâturîdî'de de bulunmaktadır. Mesuliyetin de iki sahibi bulunduğu sonucuna götüren bu çözüm de "Allah'ın sorumlu olmadığını belirten" ayetler karşısında problemli görülmektedir.

Sorumluluğun temellendirilebilmesi için iradenin hür olması zarureti vardır. İrade hürriyetinin biyolojik, psikolojik, felsefi boyutlarıyla ele alınması, fizik kanunlarına dalınarak, determinizm, indeterminizm, insertitüd kanunları, kuantum fiziği, atomaltı dünyası vs. gibi konulara girilerek incelenmesi, ele aldığımız hususların daha iyi anlaşılabilmesi için gerekli bulunmakla birlikte, yukarıda belirtilen bakış açısı çerçevesinde olacaktır. Buradaki düşünceler irade ve kader konularının sorumlulukla ilişkisi sınırında kalacaktır.

İnsanın fiillerinden sorumlu bulunduğu görüşünü benimseyen İslam âlimleri, bu görüşlerinin tabii sonucu, iradenin hür olduğunu kabullenmek durumundadırlar. Yukarıda da arz edildiği gibi, irade bahis mev-

zuu iken ortaya çıkan bu kabul, kader ve Allah'ın ilim sıfatı konusuna gelince birden bire değişmektedir. Tabii olarak bir önceki konunun mantığıyla açıkça çelişen ve telifi mümkün olmayan izahlar yer almaktadır.

Kader

Kelime olarak, ölçü, miktar, değer gibi anlamlara gelen kader kelimesi ve ondan türetilen fiil ve isimler birbirlerinden farklı olmakla birlikte, son tahlilde bu anlamları ihtiva eden bir kullanıma sahiptir. Kur'an-ı Kerim'de bunun örnekleri mevcuttur. İman şartı olarak kader, yaygın olarak anlaşılan ve anlatılan net ifadesiyle, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin dışındaki hadislerden destek almaktadır.

"Biz her şeyi bir ölçüye (kadere) bağlı olarak yarattık." (Kamer, 54/49) ayetinde açıkça görüldüğü gibi, varlık âlemindeki her şeyin ölçülebilir değerler cinsinden bir ölçüsü vardır. Dolayısıyla bu ifade, bugün yaygın anlayıştaki kaderi kapsamamaktadır. Kelamcıların sıklıkla başvurdukları bir anlatım vardır ki, bu anlatım, Allah'ın iradesini açıklamakta kullanılır. Denir ki, her şey şu anda taşımakta olduğu ölçülere sahiptir (*mukadderun bi mikdârihi*). Bu ölçüler bundan daha küçük de olabilirdi, daha büyük de... Ama üçe indirgenen bu ihtimallerden şu andaki ölçüleri tercih edilerek yaratılmıştır. Ortada bir tercih bulunduğuna göre, bunun bir tercih edicisinin de bulunması gerekir. Çünkü "tercih bilâ müreccih" aklen caiz değildir. Burada "mukadder" kelimesi reel yapının taşıdığı ölçüler anlamında kullanılmıştır.

Kaderin, önceden tayin, belirleme (*predeterminasyon*) veya önceden takdir (*predestinasyon*) anlamında alınması ve nasların, özellikle hadislerin, bu anlamı destekleyecek tarzda yorum ve istidlale tâbi tutulması, insan sorumluluğu kavramıyla bağdaştırılamayacağı gibi, Allah'ın adalet ve hikmet sıfatları başta olmak üzere diğer sıfatlarıyla olduğu kadar, birçok Kur'an ayetiyle de bağdaştırılamaz karakter taşımaktadır. Bu bağlamda mütalaa edilen ecel, rızık gibi kavramlar için de durum bundan farklı değildir. İnsanların saîd (Allah katında mutlu, iyi insan) veya şakî (Allah katında cezalandırılacak, günahkâr, kötü insan) olacaklarının ezelde takdir edildiği bu durumun ana karnında gerçekleştiği şeklindeki rivayetlerin, ya sıhhatlerinde ya da muhtevaya bağlı olarak yorumlarında problemler vardır. Bu durumda özellikle hadis âlimlerinin sıhhatinde en küçük tereddüt gösterdikleri bu çeşit rivayetleri reddetmek, sahih ve

sağlam görünenleri ise ya te'vil etmek ya da te'vilin bir başka türü olarak, o devrin genel-geçer sosyal kültürünün bir ifadesi olduğu değerlendirmesiyle, tarihî boyut içinde ele almak, en ihtiyatlı yol olacaktır.

Kader kavramının insan sorumluluğunun temellendirilmesini engellemeyecek, Allah'ın sıfatları açısından problem çıkarmayacak ve insan zihninde çelişki rahatsızlığı uyandırmayacak, aynı zamanda naslardan da destek alabilecek tarzda ele alınması oldukça zor ve hatta bir yönüyle imkânsız görünse de, nispeten rahatlatıcı bir izah tarzını denemek istiyoruz. Bu açıklamanın, bütünüyle bu kompozisyon hâlinde olmasa bile, bazı unsurlarının, tarihte muhtelif âlimler tarafından ileri sürülmüş bulunduğunu biliyoruz.

Öncelikle kader anlayışında, insanların fiillerinin, akıbetlerinin ve şakî/saîd gibi niteliklerinin Allah tarafından fert olarak yeri zamanı ve biçimiyle ezelde belirlenmiş olduğu anlayışını, kısa ifadeyle *alın yazısı*nı ihtiyatla karşılama zarureti vardır. Şartlara bağlı değişken kader (ecel-i muallak) formülünde olduğu gibi çözümler de, netice itibarıyla birincisinin açmazından kurtulamamaktadır. Bunun yerine kader anlayışını şu tarzda ortaya koymak mümkündür.

Bilindiği gibi fert olarak değil de cins ve nevi olarak, mutlak mânâda, insan fiilleri iyi-kötü (hüsün-kubuh), bu fiillerin sonuçları da hayır-şer şeklinde değer hükümleri taşımaktadır. İşte bu fiillere bu vasıfları belirleyip takdir eden, insan aklı değil, bizzat Allah'tır. Mesela, hayra yardım etmek, kendiliğinden iyi değil Allah iyi dediği için iyidir. Allah bunu önceden takdir etmiş ve bildirmiştir. Akıl da bunu kavrama yeteneğine sahiptir.

Akıbetine mükâfat bağlanan fiil hayır, akıbetine ceza ve ikab (azarlama, bir nevi cezalandırma) bağlanan fiil ise şerdir. Mükâfat ve cezayı belirleyip takdir eden ise Allah'tır.

Hüsün-kubuh, hayır-şer kavramlarının bu izahları Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserinde yer almaktadır.

Nitekim Âmentü'deki *ve bil kaderi* ifadesinin açıklaması olan (*hayrihi ve şerrihi minallâhi Teâlâ*) ibaresi çok açık bir şekilde bu espriyi anlatmaktadır.

Tevhid inancının esaslarını açıklayan "Âmentü" cümlesinde yer alan "ve bil kaderi" (kadere de inandım) unsurunu tefsir edip açıklayan "hayrihi ve şerrihi minallâhi Teâlâ" kısmında, "kader denince kastedile-

nin, hayrın hayır tanrısı, şerrin de şer tanrısı şeklinde düalist şirk anlayışı değil, her ikisinin de belirleyip takdir edici kaynağının sadece Allah olduğu vurgulanmaktadır. Kader kavramının özetle bu çerçevede ele alınması hâlinde, geleneksel nitelikte birçok problem ortadan kalkmış olacaktır. Tabiidir ki sistemin diğer kısımlarının da bu anlayış istikametinde gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Kaza ve kader kelimeleri, bazen eş anlamlı, bazen biri diğerinin yerine kullanılan, farklı anlamlı manzaralar arz etmektedir. Bununla birlikte kaderin önceden takdir, kazanın ise yeri ve zamanı gelince gerçekleştirme şeklindeki kullanımları bilinen yaygın telakkilerdir. Biz bu farklı kullanımlar üzerindeki tartışmaları konumuzun açıklanması noktasında önemli bulmuyoruz. Çünkü her iki anlayışta da zaten esas problemi teşkil eden önceden belirleme ve takdir unsuru bulunmaktadır.

Kaderi bu anlamıyla kabul edenlerin, insan sorumluluğu açısından görünen sıkıntıyı gidermek için buldukları formül, kişinin kendi kaderinin ne olduğunu bilmediği, bu yüzden davranışlarını belirlemede sorumluluğun kendisine ait bulunduğu şeklindedir. Bu ise, kişinin bir fiili işleme veya terke irca edilebilecek nihai iki alternatif önünde bulunduğunu değil, önceden yazılmış bir senaryonun farkına varmadan rolünü oynayan aktör olduğunu anlatır ki, bu aktör, senaryoyu sahnede spontane oynadığını ve kendi buluşlarıyla tuluat yaptığını sanmaktadır. Tabiidir ki bu formül, kişinin sorumluluğunu temellendirmekten uzaktır.

Bir başka formül de kişilerin bir fiili işledikten sonra, iyi ki böyle yaptım yahut keşke böyle yapmasaydım gibi ifadelerle o fiili hür iradeleriyle kendilerine nispet etmeleri ve sorumluluğu kabullenmeleri şeklindedir. Bu formül de kaderin önceden belirleme ve takdir anlamlarının reddi hâlinde değer taşır, aksi hâlde bir önceki problem, geçerliğini aynen sürdürmektedir.

Allah'ın İlim Sıfatı

Önceden tayin ve takdir anlamındaki kader anlayışının insanın fiillerindeki sorumluluğu karşısında ortaya çıkardığı problemler aynıyla Allah'ın ilim sıfatı konusundaki düşüncelerde de söz konusudur. Hatta Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili açıklamalarda, sorumluluk açısından görünen problemleri pratik bir yolla ortaya koyabilmek için "önceden belirleme, önceden takdir" ifadeleri yerine "önceden bilme", "ilm-i ezelîsinde biliyordu" gibi ifadeleri koyunuz. Bakınız aynı açmazlarla karşılaşacaksı-

nız. Nasıl ve ne şekilde olacağı önceden bilinen bir şeyin zamanı gelince başka türlü gerçekleşmesi mümkün müdür? Önceki bilgiden farklı gerçekleşen alternatifin ezeldeki durumu nedir? Nasıl cereyan edeceği önceden belli ve bilinen bir fiilin faili, nasıl olur da oynamak zorunda kaldığı bir rolden sorumlu olur? Bu durumun, idam kararını infaz eden celladın, katl suçundan sorumlu tutulmasından ne farkı vardır? Bu örnekleri çeşitlendirmek ve çoğaltmak mümkündür.

Bu problemin çözümü için kullanılan, *ilim maluma tâbidir. Allah insanların öyle yapacaklarını bildiği için öyle takdir etti. Yoksa Allah bildiği için insanlar öyle yapıyor değildir. Nasıl ki müneccimler bir yıl önceden ayın ne zaman tutulacağını biliyorlar ve takvime yazıyorlar. Şimdi, müneccim ayın tutulacağını bildiği için mi tutuldu, yoksa ay zaten tutulacaktı da müneccim o yüzden mi bildi?* şeklindeki izahlar her yönüyle problem taşımaktadır.

İbn Rüşd'ün de dediği gibi, maluma tâbi olan ilim, Allah'ın ilmi değil yaratılmışların ilmidir. Allah'ın ilmi ise *Yaratıcı'nın ilmidir, Yaratıcı ilimdir.* Burada ilim maluma tâbi değil, bilakis malum ilme tâbidir. "Yaratan bilmez mi. O latîf ve her şeyden haberdardır." (Mülk, 67/14) ayeti bunu ifade eder. Özel ıstılahlarıyla ifade edersek, insanlar için "malum" illettir, "ilim" de malüldür. Allah için ise *ilim* illettir. *Ma'lum* ise malüldür. Bu, sanatkâr bir marangozun sanat eseri bir mobilyayı yaparken neyi nasıl yapacağının bilgisi ve bu bilginin o sırada somut esere dönüşmesi örneğiyle anlatılabilir.

Müneccim örneğinin problemi, "zamanı gelince ay tutulmayabilir mi?" sorusuyla netleşir.

Zaman Problemi

İrade-kader-mesuliyet ilişkisinde, ki biz buna ilim sıfatını da kattık, bizi zorlayan ve doğrudan mesuliyet kavramını etkileyen noktalarda, kanaatimizce, gerek Allah'ın sıfatları açısından gerekse kulların sıfatları açısından, zaman kavramının birlikte mütalaa edilmemesinin önemli etkisi bulunmaktadır.

Bilindiği gibi biz insanlar iç ve dış dünyamıza ait her şeyi zaman ve mekân perspektifinden algılamaktayız. Kant'ın da belirttiği gibi, zaman bizim zihnimizin iç formu, mekân da zihnimizin dış formudur. Menfi sîga kullanarak şöyle de söyleyebiliriz. "Biz hiçbir şeyi zamansız ve mekânsız olarak algılayamayız." Bu bizim zati sıfatımızdır.

Hâlbuki Cenabı Hakk zaman ve mekândan münezzehtir. Yani Allah için zaman ve mekân yoktur. O'na bu sıfatlar nispet edilemez. O hâlde Allah'ın hiçbir sıfatında zaman ve mekânla ilgili herhangi bir unsuru düşünemeyeceğimiz gibi, neticede zaman ve mekân kavramına götüren hiçbir hususu da zikredemeyiz. Çünkü mantıki başlangıçta onu zaman ve mekândan tenzih etmiş bulunuyoruz. Süleyman Çelebi *Mevlid*'in Miraç bahsinde ne güzel söylemiştir:

Kim ne hâlîdir ne mâlî ol mahal
Akl u fikr etmez o hâli fehm u hall
....
Ne mekân var anda ne arz û semâ...

Gazâlî'nin belirttiği gibi, Allah'ın sıfatları bize, bizde de olduğu için, bizim bilip idrak ettiğimiz sıfatlar cinsinden bildirilmiştir. Aksi hâlde bizim anlamamız mümkün olmazdı. Bu noktadan hareketle şöyle devam edebiliriz: Allah'ın zamansızlık sıfatı da bize, bizim anlayacağımız zaman kavramlarıyla bildirilmiştir. Kıdemin zaman açısından karşılığı ezel, belli bir noktadan önce olmanın sonsuz boyutudur.

Bekâ'nın zaman açısından karşılığı ebed, belli bir noktadan sonra olmanın sonsuz boyutudur. Görüldüğü gibi ezel ve ebede bu isimleri verdirten *belli bir nokta*dır. O noktayı kaldırdığınızda ne ezel, ne de ebed diyebileceğiniz bir kavram kalmayacaktır. Nitekim "O hem evvel hem de ahirdir" (Hadîd, 57/3) ayeti, zamansızlığı ifade eder. Çünkü vav mutlak cem' için kullanıldığına göre evvel ve ahirin aynı anda çakışma hâli, sıfır noktası, zamansızlıktır. *Hüve* ile Zât-ı Bârî'ye nispet edilmiştir. Ayetin devamı "O hem zahir hem de bâtındır", aynı mantıkla zahir ve bâtının çakıştığı sıfır noktası, mekânsızlıktır ve zata atıf yoluyla nispet edilmiştir.

Açıkça belirtildiği gibi zamansız ve mekânsız bir varlık olan Zât-ı Bârî'ye nispet edilerek kullanılan "o ezelde biliyordu veya ezelde takdir buyurdu" gibi ifadeler, zaman kavramını içerdiğinden, hakikat mânâsıyla Allah'a nispeti, kanaatimizce caiz olmayan, tenzihe ters düşen ifadelerdir. Nitekim özellikle Ehli Sünnet kelamcılarının genel kanaatine göre, Allah'a hakikat dışında, mecaz ve kinaye yoluyla isim ve sıfat nispet etmek de caiz değildir.

Görülüyor ki İslam düşüncesinin önemli bir ayağını teşkil eden kelam alanındaki sıkıntıların göz ardı edilemeyecek sebeplerinden biri de, Allah'ın zamandan ve mekândan münezzeh zatıyla zaman ve mekânsız idrak kabiliyeti olmayan insanın kendisi göz önünde bulunduru-

larak, irade-kader-mesuliyet ilişkisinde, açıklamaların ve temellendirmelerin zamansızlık açısından ele alınmamasıdır.

Sonuç

Başlangıç noktasında bakış açımızın insanın yapıp etmelerindeki hür iradesi ve buna bağlı olarak da sorumluluğunu temellendirmek olduğunu ifade ederek çıktığımız yolda, irade ve kader anlayışlarındaki seyri, panoramik olarak ele almayı yeğledim. Özetle şunu ifade etmeliyim ki, yukarıda arz ettiğim düşünce tarzıyla konunun, mantıki bütünlük içinde, hem insan sorumluluğunu temellendirecek hem de Allah'ın tenzih ve taziminde herhangi bir kusura yol açmayacak biçimde, Allah'ın sıfatları bahsinin bir bütün olarak ele alınması gereklidir. Bununla birlikte bütün yönleriyle kader inancına ait bahislerin bu açıdan değerlendirilmesine, tabiidir ki, bu faaliyetlerde Kur'an ayetleri ve hadislerin istidlale tâbi tutulması ve yorumlanması sırasında son derece kıymetli tarihî birikimin yanında çağımızın yeni ve güncel verilerinden de azami ölçüde yararlanılmasına ihtiyaç vardır.

Bu bakış açısıyla yürüdüğü takdirde "Kader ve İnsanın Davranış Özgürlüğü Sorunu" bahsinde insanın davranışlarında özgür olduğu, bundan dolayı sorumlu tutulduğu ve "alın yazısı" anlamında değil, yukarıda belirtilen biçimdeki bir kader anlayışıyla buna paralel Allah'ın ilim sıfatı anlayışının problem teşkil etmediği sonucuna varılacaktır.

Kaynakça

İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî, *el-Müsâyere fi Akâidi'l-Münciye fi'l-Âhire*, İstanbul 1400/1979.
İBNU'S-SÎD el-Batalyevsi, "Kader Üzerine", *Kelâm İlmi Giriş*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul 1993, s. 283-293.
İRFAN, Abdülhamid, *İslam'da İ'tikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları,* çev. Mustafa Saim Yeprem, İstanbul 1994.
MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd,* nşr. Fethullâh Huleyf, Beyrut 1970.
_____, *Kitâbü't-Tevhîd,* nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2003.
SUBKÎ, Tâcuddîn Ebî Nasr Abdulvehhâb b. Alî, *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr,* nşr. Mustafa Saim Yeprem, İstanbul 2000.
YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, (3. baskı), İstanbul 1997.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHLAK

AHLAKIN KAYNAĞI

Ahlakın kaynağını soruşturma çabası, her şeyden önce ahlak kelimesinin kökenini ve yön göstericiliğini dikkate almak zorundadır. Bunun en temel nedeni bizzat "ahlak" kelimesinin her zaman konuşabilme ve anlamlı olabilme özelliğini koruyabilmesidir. Ancak "ahlak" kelimesi bize her zaman "nereden doğru" ve "nasıl" konuşabilmektedir? Ahlak kelimesinin konuştuğu yeri belirlemekte her ne kadar lügatler ve etimolojik araştırmalar bir ölçüde yardımcı olsalar da, sonuçta lügatlerin ve etimolojik tahlillerin salt kültürel ve antropolojik bulguların basit bir kayıt altına alınması ve listelenmesi hadisesiyle sınırlı olmadığını fark etmek durumundayız. Lügatler ve etimolojik araştırmalar, kelimelerin tarihsel serüveninin kesitlerini veya yapısal durumlarını sergilediği kadar, tarihsel insan bilincine kendisini dayatmakta olan gerçekliğin farklı diller içinde nasıl alımlandığını da gösterir. Konumuz gereği, ister Arapça "ahlak" kelimesine isterse Batı dillerinde "etik" (*ethics*) ve "moral" (Al. *sittlich*, İt. *morale*) kelimelerine bakalım, ortada insan bilincine kendisini dayatmakta olan bir gerçekliğin olduğunu fark ederiz. Buna göre Arapça içinde "ahlak" kelimesi ve Batı dillerindeki "etik" ve "moral" kelimeleri, bu gerçekliğin "alımlanma biçimi"ni gösterir. Kısacası, farklı diller içinde hayat bulan kelimeler, kendisini sürekli bilince dayatan gerçekliklere karşı yaklaşım tarzlarını veya perspektifleri dile getirir.

Bu bağlamda Frege'nin meşhur "anlam" (*Sinn*) ve "referans" (*Bedeutung*) ayırımı işe yarayabilir. Frege'ye göre, bırakalım farklı dilleri, aynı dilde bile dilsel anlamı itibarıyla farklı olan kelimeler aynı gerçekliğe referansta bulunabilir. O hâlde, kelimelerin lügat anlamları veya etimolojik tahlilleri bizi dilsel anlamı doğuran ve destekleyen ontolojik gerçekliğe götürecek şekilde ele alınmalıdır. "Ahlak" kelimesinin bize "nereden doğru" ve "nasıl" konuştuğunu soruşturmak, bu nedenle, onun ilk elde "ne" söylediğinin semantik analizi, yani bilince açıkça konu olan muhtevasının tasviriyle sınırlı değildir; belki daha derinlerde bu kelimeyi hâlâ bizim için anlamlı kılan şeyin ne olduğunu soruşturmaktır. O hâlde bize düşen ilk görev, "ahlak" kelimesinin ön plana çıkardığı anlam dünyası (perspektif) ile kendimizi sınırlamamak, yani bu dünyayı yalnızca bir "ön anlama" olayı olarak kabul etmektir.

"Ahlak" (ya da bu kelimenin temelini teşkil eden "hulk") kelimesinin ön planda tuttuğu "huy, seciye, fıtrat, karakter" gibi anlam dünyalarının her şeyden önce, insanın manevi boyutuna ait oluşları bu kelimenin neden bir "ön anlama" olayı olarak ele alınması gerektiğini açıklar. Ahlak (ya da *hulk*) kelimesinin gösterdiği gerçeklik, ancak ve ancak insanın huy, seciye, fıtrat ve karakteriyle doğrudan irtibatlı olduğu sürece ahlak (*hulk*) kelimesi anlamlıdır. Daha açık deyişle, ahlak kelimesi salt zihinsel, bedensel veya muhayyile güçlerimizce kavranabilecek gerçekliğe işaret etmez. Tam tersine ahlak kelimesini anlamlı kılan şey, insanın huyu, karakteri, seciyesi ve fıtratıyla, bu kelimenin gerisinde bulunan ontolojik gerçekliğin bir uyuşması, uzlaşması veya kaynaşmasıdır.

Geldiğimiz bu nokta, ahlak kelimesinin "nereden doğru" ve "nasıl" konuştuğuna dair bir soruşturmanın matematik, mantık veya tabiat bilimlerine benzer şekilde salt analitik veya deneysel bir çaba içinde gerçekleştirilemeyeceğini gösterir. Söz konusu kelimenin yukarıda zikrettiğimiz anlam dünyaları, ahlakın kaynağına ilişkin soruşturmanın insanın manevi tecrübesinden başlamak zorunda olduğuna işaret eder. Buna göre, huy, karakter, seciye ve fıtratla edinilen "ahlak tecrübesi" ahlakın kaynağına dair soruşturmanın hareket noktasıdır. İlk bakışta paradoksal görünse de, ahlak tecrübesinin olmadığı bir yerde ahlakın nasıl bir şey olduğu öğretilemez ve ahlakın kaynağının ne olduğu soruşturulamaz. Ancak dile getirdiğimiz bu durum, bir tür epistemolojik karamsarlığa veya ahlaki kuşkuculuğa yol açmamalıdır. Zira ahlak (*hulk*) kelimesi doğrudan insanın huy, karakter, seciye ve fıtratıyla bağlantılı bir gerçekliğe işaret ediyorsa, bu durumda zaten her insan ve her kültür,

ahlakın nasıl bir şey olduğuna dair şu ya da bu ölçüde tecrübe sahibidir. Burada sorun olan şey, ahlak tecrübesinin (muhtevasının) zayıflık ya da güçlülüğüne bağlı olarak "ahlak" kelimesinin anlamının belirginleşeceği veya bulanıklaşacağıdır. Huy, seciye, karakter ve fıtratı ahlaki tecrübe (muhteva) ile yeterince şekillenmemiş bir insanın ahlaki bilincinin güçlü olması beklenemez veya salt öğretim ve açıklama yoluyla ahlakın nasıl bir şey olduğu ve ahlakın kaynağının ne olduğu sorusu böylesi bir bilince açıkça sunulamaz.

Dikkat edilecek olursa "ahlak" kelimesinin anlamının ortaya çıkması ve ahlakın kaynağına dair soruşturmanın yapılabilmesi için "ön anlama" sağlayan ahlak tecrübesi büyük ölçüde bireysel ve zamansal bir şey olduğu için, ilk bakışta ahlak kurallarının evrensellik iddiasıyla çelişkili görünmektedir. "İyilik yapmalısın", "dürüst olmalısın" gibi "kayıtsız ve şartsız evrensel ahlak ilkeleri"yle doğrudan "ahlak" kelimesinin anlamını teşkil eden bireysel karakter, huy, seciye, fıtratla elde edilen ve "her zaman değişen şartlara ve kayıtlara bağlı ahlak tecrübesi" nasıl uzlaştırılacaktır?

Ahlakın kaynağına ilişkin soruşturma zorunlu olarak ahlaki ilkelerin kayıtsız-şartsızlığı (evrenselliği) ile ahlaki tecrübenin zamansallığı ve bireyselliği arasındaki bu ikilemle yüzleşmek durumundadır. Her ne kadar "ahlak" kelimesi huy, seciye, karakter, fıtrat gibi bireyin ahlaka ilişkin ön anlamasına işaret etse de, diğer taraftan hiçbir ahlaki tecrübenin, ahlaki ilkelerin genelliğini bütünüyle kendisinde temsil edemeyeceğini ima eder. O hâlde, ahlakın temeline ilişkin soruşturma asla birbirleriyle tam olarak örtüşemeyecek "genel ahlaki ilkeler" ve "özel ahlaki tecrübe" arasındaki gerilim içinde ilerlemek zorundadır. Ahlak felsefesi, yani etik tarihinde bu gerilim bazen "genel ahlaki ilkeler" bazen "özel ahlak tecrübesi" lehinde bir tutum izlenerek giderilmek istenmiştir.[1] Kimi yaklaşımlar da ahlaki tecrübenin temel teşkil etmekle birlikte bu tecrübenin bir üst düzeyde ahlaki ilkelerin özel durumlara "doğru tatbik edilip edilmediği" sorununa ve en üst düzeyde doğrudan ahlak ilkelerinin "ne ölçüde doğru ve normatif olduklarına" dair sorgulamaya bağlı olarak anlam kazandığını ileri sürmektedirler. Kısacası söz konusu yaklaşımlar, bireysel ahlak tecrübesinin üzerinde bu tecrü-

[1] Ahlakı temellendirme konusunda düşünce tarihinde benimsenen yaklaşımların bir özeti için bkz. Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş,* Ankara: Elis Yay., 2003; Ahlak konusuna farklı açılardan yaklaşımlar için bkz. Ahmet Cevizci (editör), *Felsefe Ansiklopedisi 1,* İstanbul: Etik Yay., 2003, s. 87-158.

beyi anlamlandıracak, sorgulayacak ve denetleyecek bir bilincin bulunduğunu söylemektedir.

Bu hiyerarşik düzeni savunan yaklaşımlar, ahlak tecrübesinin, "ahlak" kavramının kapsamını bütünüyle temsil edemeyeceğini söylerken haklı görünmekle birlikte, ahlakın kaynağına ilişkin soruşturmada bize tümüyle yardımcı olamamaktadır. Bunun en temel nedeni, ahlak tecrübesini anlamlandırmak, sorgulamak ve denetlemek amacıyla ahlak ilkelerinin özel durumlara tatbiki sorununu ele alan ve daha üst düzeyde doğrudan ahlak ilkelerinin meşruiyetini sorgulayan bilinci, ahlaken sınırlayan ve yönlendiren hemen hiçbir şeyin geride kalmamasıdır.

Kısacası, neyin ahlaki olduğunu ve dahası ahlakın ne olduğunu anlamaya çalışan bilinç "ahlaki ilkelerin doğruluğunu" tartışmaya giriştiğinde geride kendisini ahlaki yükümlülük içinde tutacak hiçbir şeyin kalmaması nedeniyle ahlak alanının dışına çıkmaktadır. Bu durumda ahlak tecrübesinden yoksunlaşan, yani bu tecrübeye "uzaktan bakan" bilincin ahlak ilkelerinin meşruiyetini tartışması nasıl mümkündür? Dahası evrensellik iddiasında bulunan ahlak ilkelerinin kendilerini daha üst bir konumdan hareketle sorgulamak isteyen bilinçle uzlaşması ve bu bilince kendi normatifliklerini dayatmaları nasıl mümkündür?

Geldiğimiz bu nokta, gerçekte yukarıda dile getirdiğimiz genel ahlaki ilke ve özel durum arasındaki gerilimin bir başka açıdan tasviridir. Bir başka deyişle, geldiğimiz bu nokta ahlakın kaynağının "salt bilinç" ya da "akıl" olamayacağını göstermektedir. Zira kendisine ahlaki ilkelerin üzerinde bir konum atfederek bu ilkeleri denetlemek isteyen aklın, artık ahlaki ilkelerin normatifliğine uyması beklenemez. Bu bağlamda Alman filozofu Immanuel Kant'ın saf pratik aklın kendiliğinden "kayıtsız şartsız ahlaki ilkeyi" (kategorik imperatif) üretebileceğine ve ona uyabileceğine dair iddiası oldukça soyut görünmektedir.[2] Kuşkusuz Kant, insan aklının "kayıtsız şartsız ahlaki ilkeyi" kendiliğinden üretmediği ve ona uymadığı sürece birtakım kurnazlık, gizli çıkar veya tutkular eşliğinde ahlaki imajlar oluşturabileceğini ima ederken haklıdır. Zira bir ahlaki eylemi salt bir ahlaki imaj ya da illüzyon olmaktan çıkarabilecek şey, her şeyden önce insan iradesinin hiçbir kayıt ve şart tanımaksızın "salt ahlaki olanı istemesi"dir (*will*). Ancak insanın pratik aklının (iradesinin) salt ahlaki olanı "isterken" (*will*), sonuçta kendi çı-

[2] Kant'ın ahlak görüşü için bkz. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğini Temellendirme,* çev. N. Bozkurt, İstanbul 1984; *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ionna Kuçuradi, Ankara 1980.

karına olacak bir şeyi "kesinlikle talep etmemesi" (*want*) pratikte pek mümkün görünmemektedir.

Bize öyle geliyor ki, Kant'ın "kayıtsız şartsız ahlaki yükümlülük" (kategorik imperatif) anlayışı, insan ruhunun "tamamen kendiliğinden" hareket ederek "iyi"yi arzulamasını, yani Plotinus'un Tanrısı (Bir) gibi kendiliğinden taşan (sudur) ve akan (feyz) bir varlığa dönüşmesini isterken, ahlakı bir tür mistikleştirmekte ve somut olanla irtibatını hayli zayıflatmaktadır. En saf ve masum ahlaki ilkelerin, insan aklının kurnazlıkları ve ruhun tutkuları sonucunda bir süre sonra "çıkar ahlakına" dönüştürülmesi, yani birtakım şahsi taleplerin "ahlaki ilkeler aracılığıyla meşrulaştırılması" ve sonunda ahlakın bir tür manipülasyon mekanizmasına dönüşmesi mümkün görünmektedir. Ne var ki buna karşı tedbir olarak ahlakı, Kant'ın yaptığı gibi, saf pratik aklın "kendiliğinden iyiyi istemesi"ne geri götürme her şeyin ötesinde ahlakı salt zihinsel bir tutumla, yani "içi somut eylemlerle dolmayan bir iyi" kavramıyla sınırlamadır.

Ancak ahlak alanında asıl sorun olan şey, sadece "kayıtsız şartsız iyiyi istemek" midir yoksa bu isteğin sınırlarını aşacak biçimde insan varlığında ve dış dünyada "iyi olanın tezahürüne geçit vermek ve iyi olan şeyi korumak" mıdır? Kant "çıkar" kelimesini ya da "çıkar ahlakını" bütünüyle "araçsal bir değer ya da şahsi menfaat" ile aynı anlamda görmektedir. Oysa iyiyi isteme iradesi, kanaatimizce, ancak ve ancak istenen iyinin insan varlığında ve dış dünyada "fiilen gerçekleşmesi"yle tatmin olabilir. İnsanın gerek kendi varlığında gerekse dış dünyada fiilen iyiyi gerçekleştirmesi, yani "iyi iradesi"nin sınırlarının ötesinde bir şeyin iyi olarak vuku bulması, bir araçsal değer veya şahsi menfaatle özdeş tutulamaz. Bu perspektiften baktığımızda Kant'a karşı itirazımız şudur: İnsanın kendiliğinden iyiyi istemesi, "bu iyi"nin insan varlığında ve dış dünyada vuku bulması için hareket noktası (araç) hâline gelmedikçe kendi kendisiyle yetinen, yani kendisini amaç olarak gören bir istek olarak kalır. Bu ise gerçekte bencillik ahlakından başka bir şey değildir. Bize öyle geliyor ki, Kant tüm şahsi kurnazlık ve çıkar ilişkilerinden korumak istediği ahlaki yükümlülüğe özerklik kazandırmak için "kayıtsız şartsız iyiyi isteme" (kategorik imperatif) ilkesini temel alırken, ahlakı salt iradeye indirgediği için, sonuçta "kendi kendisiyle yetinen bir irade" fikrine kapı aralamaktadır. Bu ise Kant'ın ahlak anlayışının ısrarla kaçınmaya çalıştığı bencillik ahlakının bir başka versiyonudur.

Acaba pratik akıl ya da irade, kendiliğinden iyiyi isteyecek kadar "iyi"nin ne olduğunu nasıl bilmektedir? Şayet Kant'ın yaptığı gibi ahlakın kaynağını salt iyiyi kendiliğinden isteyen pratik akıl olarak görmek istersek, bu durumda pratik aklın "iyi"nin ne olduğunu belirleyen yegâne merci olduğunu kabullenmek durumunda kalırız. Ancak, pratik akıl "iyi"nin ne olduğunu kendiliğinden nasıl bilebilmektedir? Ve pratik aklın kendi başına belirlediği bu "iyi"nin diğer insanlar için de iyi olduğu, yani bu iyinin evrensellik arz ettiği nasıl belirlenecektir? Her ne kadar Kant, *"iyi"yi istediğinde bu isteğin tüm insanlar için "iyi" olacak şekilde olsun* anlamında bir ikinci ilke daha belirlemiş olsa da, hâlâ bireysel iradenin (pratik akıl) evrensel anlamda iyinin ne olduğunu bilebilmesi için kendi dışında "evrensel" bir bilgi kaynağına ihtiyacı yok mudur?

Etik tarihini okuyan herkes, bu son sorunun Sokrates ve Platon'un yaklaşımından hareketle sorulduğunu hemen fark edebilir. Sokrates ve Platon, ahlaken iyinin ne olduğunun evrensel düzeyde bilinmeden ahlaken iyinin istenemeyeceğini ve fiilen gerçekleştirilemeyeceğini düşünür. Her iki filozofun, Kant'a itiraz ederek, ahlakın kaynağının "saf pratik akıl" değil, daha geride "ideler", yani "en yüksek iyi idesi" olduğunu söyleyecekleri açıktır. Zira, Kant'ın dediği gibi, ahlak kayıtsız-şartsız iyiyi istemekle gerçekleşecekse, bu durumda "kayıtsız-şartsız iyi" diye bir şey olmalıdır. O hâlde "kayıtsız-şartsız iyiyi kendiliğinden isteme"nin öncesinde "kayıtsız-şartsız iyi"nin ne olduğunu bilme eylemi gelir. Sokrates ve Platon, ahlakın kaynağı olarak ideleri, yani bu idelere dair açık bilgiyi öngördüklerinde, ahlaken kötü olan şeylerin gerçekleştirilmesini daha çok "cahillik" olarak görmek durumunda kalmışlardır. Daha ileri giderek, her ikisi "ahlaken iyi"yi bilmenin "ahlaken iyi"yi gerçekleştirmekle eş anlamlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira hem iyi olanı bilmek hem de kötü olanı gerçekleştirmek, her iki düşünür için bir çelişkidir.

Kuşkusuz Sokrates ve Platon, ahlakın kaynağını iyi idesinde görürken, tüm ahlaki eylemlerin kendisine göre evrensel biçimde "ölçüldüğü veya anlaşıldığı" bir kriter ve zemin bulunması gerektiğini düşünmüşlerdir. Öyle ki bu yaklaşım, Platon'un *Euthyphron* diyaloğunda dile getirdiği üzere, tanrılar dahi bir şeyin iyi ve ahlaki olduğunu söylediğinde, bu onun tanrılar istediği için değil, zaten kendinde iyi olduğu için tanrılar tarafından istendiği sonucunu doğurmaktadır.[3] Fark edileceği üzere, Sokrates ve Platon'un bu ahlak anlayışı, içinde bulunduğumuz

[3] Platon'un ahlak görüşü için bkz. Platon, *Euthyphron,* çev. N. Boratav, İstanbul 1958.

tarihsel ortamı her zaman aşan bir idenin bilgisine yaslandığı için metafizikseldir. Daha sonra Aristo, tarihsel ortamı her zaman aşan, yani içi beşerî gerçeklikle doldurulamayan bu "iyi idesi"nin içinin boş olduğunu söyleyerek Sokrates ve Platon'un ahlak anlayışının pratik hayatta bir işlev görmeyeceğini ileri sürmüştür. Aristo'ya göre, pratik hayatta ahlaka yön veren şey, "evrensel iyi idesi" değil, "insan için iyi"dir.

Her ne kadar Aristo, Sokrates ve Platon'un ahlak anlayışının "içi boş" bir iyi idesine dayandığını söyleyerek ahlakın kaynağının insan hayatının kendi pratik akışı içinde aranması gerektiğini ima ederken esaslı bir duruş sergilese de, gerçekte her iki düşünürün derin eleştirel tutumunun hakkını yeterince vermemektedir. Şöyle ki Sokrates ve Platon, gerçekte Aristo'nun dediği gibi, içi beşerî gerçeklikle doldurulamadığı için "içi boş" bir iyi idesini temel alırken, aynı zamanda ahlakın kaynağının insan aklının üzerinde bir statü teşkil ettiğini ima etmektedir. Yukarıda gördüğümüz üzere, insan aklı ahlaki ilke ve kuralların doğruluğunu denetleme çabasına giriştiğinde, artık kendisini ahlaken sorumlu tutacak veya normatiflik iddiasında bulunacak herhangi bir kayıt kalmadığı için, ahlak-dışı bir alana çıkmaktadır. Bu durum, aklın hangi hakla ahlaki ilkelerin meşruiyetini "uzaktan", yani ahlaki tecrübeye dayanmaksızın sorgulayabileceği sorununu ortaya çıkarmaktadır. Veya bu soruyu tersinden sorarsak, aklın neden ahlaki ilkeleri normatif kabul etmesi gerektiği sorunu gündeme gelmektedir. Aklın kendisini ahlaki ilke ve yargıların üstünde görerek onları denetleme hakkını elinde tutması, "aklın emperyalistik iradesi" olarak değerlendirilmektedir. Sokrates ile Platon'un her ne kadar metafiziksel görünse de, ahlakı "en yüksek iyi" idesine dayandırmak istemesi, her şeyden önce aklın bir eleştirisidir. Akıl, ancak ve ancak kendisini aşan bir "iyi idesine göre" düşündüğü sürece "iyinin ne olduğunu bilebilir, yani bizzat ahlaki bir akıl hâline gelebilir. Ve aklın, daha alt derecedeki nefsin tutkularını veya birtakım pratik çıkarları gözeterek hareket etmesi, her şeyden önce aklın kendi körlüğünden kaynaklanır.

Kanaatimizce Sokrates ve Platon'un ahlak anlayışı, pratik hayatta ahlaken neyin iyi veya kötü olduğunu belirlemekte işlevsiz kalsa da, diğer taraftan sürekli olarak ahlaki bilincin bir eleştirisi olarak yüksek düzeyde bir işlev görmeye devam edebilir. Kaldı ki, Sokrates'in Atina mahkemesi tarafından ölüme mahkûm edildiği zaman kendisini sadece ve sadece "en yüksek iyi"ye, yani aklın üstünde bir statüye sahip ahlaki ilkeye karşı sorumlu görmesi, onun hapisten kaçırılma fikrini reddetme-

sini de beraberinde getirmiştir. Kısacası Sokrates, aklın kurnazlığıyla irtibatlandırılacak bir ahlaki sorun yaşamaktansa, ideal ahlaka göre davranmanın, ahlakın gerçek temeli olduğunu ölümü doğrudan kabullenerek göstermek istemiştir. Onun bu tutumu, etik tarihinde her zaman tartışılabilecek bir ikilemi de beraberinde getirmiştir. Sokrates'in, kendisinin haksız yere Atina mahkemesi tarafından ölüme gönderildiğini düşünmesine rağmen, hâlâ bu yargı kararını kendisinin mutlak ahlaki ilkesini sınırlamayan bir şey olarak görmesi, yani "kayıtsız-şartsız ahlaki ilke"ye bağlı kalması "evrensel ahlak ilkesiyle bu ilkeyi sınırlayan zamansal istisnalar" ikilemini açığa çıkarmıştır. Şayet, her kuralın değişen zaman ve mekân şartları içinde istisnaları söz konusu oluyorsa, bu durumda ahlakın kaynağını akılda ya da aklın üstündeki bir iyi idesinde görmek, her şeyden önce zaman ve mekânın bize kendisini dayatan ve önceden kestirilemeyen gerçeklerine karşı bir tür körlük değil midir?

Bu soru, etik tarihinde ahlak biliminin kurucusu unvanını elinde tutan Aristo'nun ahlak anlayışının özünü yansıtabilecek önemli bir sorudur.[4] Aristo'nun, yukarıda kısmen değindiğimiz üzere, Sokrates ve Platon'un ahlak anlayışını eleştirirken, her zaman içinde bulunduğumuz pratik ortamın öngörülemez karakteri, kendine özgülüğü ve değişkenliği nedeniyle ortaya çıkan istisnai durumların içi boş bir ahlaki ilke lehinde göz ardı edilmesinin entelektüel körlükten (basiretsizlikten) başka bir şey olmadığını düşündüğü bilinmektedir. Bu durumda ahlakın kaynağını "değişmez, apaçık, kayıtsız" bir temele geri gitmeye çalışarak arama, ahlakın pratik tabiatının yeterince anlaşılamadığını gösterir. Ahlakın kaynağı, insanın her zaman doğrudan ilişki içinde olduğu değişken pratik ortam içinde aranmalıdır. Zira ahlak, ancak "insan için iyi"nin ortaya çıkarılması için vardır ve ancak bu amaca göre bir düşünme eylemini gerekli kılar. Böylece Aristo ahlaki kurallar ile bu kuralları her zaman bir şekilde sınırlayan veya yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılan pratik ortam arasında bir denge içinde ahlakın kaynağının bulunabileceğini ima eder. O hâlde ahlakın temel sorusu, genel ahlaki ilkelerle kendine özgü tarihsel ortamlar arasındaki daimi ilişkinin nasıl kurulabileceğidir?

Yukarıdan beri izlediğimiz tartışmaların seyri bize ahlakın kaynağının Kant tarafından "insanın kendi içinde" ve Sokrates ile Platon tarafından "insanın dışında" aranması gibi zıt temayüllerin yanı sıra, şimdi

[4] Aristo'nun ahlak anlayışı için bkz. Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik,* çev. S. Babür, Ankara: Ayraç Yay., 1998.

Aristo'nun "aynı anda hem insanın içinde hem de dışında" şeklinde üçüncü bir yaklaşımını sunmaktadır. Ne var ki burada Aristo ara bir formül izlerken Sokrates ile Platon'un ideal dünyasına geri dönmektense doğrudan insan varlığının içinde yer aldığı geleneği, devleti (polis) ve bu ikisini bir anlamda yönlendiren "ethos"u tercih etmektedir. Yani ahlakın kaynağını soruştururken Aristo, "insanın dışında ancak ve ancak geleneğin, tarihin, devletin ve bütün bunların ortak ruhunu temsil eden ve onlara hedef gösteren ethos"un bulunduğunu düşünmektedir. Yanlışlıkla burada Aristo'nun tamamen dünyevilik anlamında seküler bir ahlakı öngördüğü varsayılmamalıdır.

O hâlde Aristo'nun söylemeye çalıştığı şey şu olmalıdır: İnsan hayatının pratik olarak içinde yer aldığı gelenek, devlet ve ethosun dışında ahlaki ilkelerin entelektüel veya ontolojik kaynağını bulma ve böylece tüm ahlaki ilkeleri apaçık bir şekilde "temellendirme" çabası başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Bu durumda ateşin her yerde yakıcı olmasına benzer şekilde, bir toplum için iyi olan şeyin aynıyla bir başka toplum için de iyi olabileceğini düşünemeyiz. Her toplum ve bu toplum içinde var olan her birey, içinde bulunduğu özel şartlar içinde "iyi"nin ne olduğunu sürekli olarak araştırmak ve gerçekleştirmek zorundadır. Bu durum, insan varlığının zaman ve mekânla olan değişken ilişkisinin kaçınılmaz bir sonucudur. Artık ne insan aklının ahlaki kuralları üst noktadan hareketle sorgulaması, yani ahlak-dışı bir alanda kendisini bulması ne de ahlak kurallarının insan aklının üzerinde kayıtsız-şartsız bir yükümlülük alanı şeklinde görülmesi söz konusudur. Tam tersine ahlak ilkeleri ya da kuralları sadece insan aklına, içinde bulunduğu ortamda neyin ahlaken iyi ve kötü olduğunu keşfedebilmesinde rehberlik yapabilir. O hâlde aklın sorumlu olduğu şey, eldeki ahlak ilkelerini "kayıtsız-şartsız" mevcut duruma tatbik etmek değil, mevcut ortamın ahlaken bizden talep ettiği şeyi görebilmektir. Ahlak, basit bir şekilde elde hazır kurallara itaat sorunundan çok "pratik ahlaki aklı çalıştırarak doğru olanı görebilme" sorunudur.

Fark edileceği üzere, Aristo ahlakın kaynağının insanın hem içinde hem de dışında olduğunu söylerken sonunda Kant, Sokrates ve Platon'dan farklı olarak ahlaki iyi ve doğruyu "elde hazır" bir şey olmaktan çıkararak, sürekli soruşturulması gereken bir belirsiz geleceğe göndermektedir. Onun ahlakın "insan için iyi" olanla sınırlı olduğunu söylemesinin anlamı da budur: İnsan ahlaki düşünme ve çabalama süreci içinde bir şekilde iyiyi elde etmesine veya gerçekleştirmesine rağmen ortaya çı-

kan iyi, asla Sokrates, Platon veya Kant'ın anladığı üzere "kayıtsız-şartsız iyi" değildir. O her zaman içinde bulunulan ortamla ve insanın zamansal varlığıyla ilgili olan sınırlı bir iyidir. Böylece ahlak, apaçık bir iyi bilgisinin elde edilmesi ya da kayıtsız-şartsız iyinin istenmesiyle değil, sadece "sınırlı bir iyi"nin teşekkülü sayesinde oluşmakta olan ahlaki tecrübeyle yoluna devam eder. Kısacası ahlakın kaynağı, Arapça ahlak kelimesinin de anlamını teşkil eden huy, karakter, seciye ve fıtratla bunların aktif biçimde tezahürünü mümkün kılan pratik ortamlar arasındaki zamansal bağlantı sayesinde ortaya çıkmakta olan "iyi hadisesi" içinde aranmalıdır.

Görebildiğimiz kadarıyla ahlakın kaynağına dair soruşturmamızda Aristo'nun bizi ulaştırdığı sonuç çağdaş hermenötiğin tabirleriyle şudur: İnsanlar ve toplumlar sahip oldukları ethos, yani genel ahlaki tecrübe sayesinde kendi ahlaki yönelimlerini veya projelerini temsil eden ahlak ilkelerini benimser; buna karşılık benimsedikleri ahlaki ilkelere göre de ahlaki tecrübeye sahip olurlar. Böylece ahlaki ilkelerle ahlaki tecrübe arasında bir hermenötik daire söz konusu olup bu daire tarihî süreç içinde şu ya da bu ölçekte kırılma veya farklılaşmalarla devam eder gider. Bu sonuç, ahlakın kaynağının birbirine indirgenemeyen ahlaki ilkelerle ahlaki ortamlar (ahlaki tecrübeler) arasındaki dinamik döngüsel ilişkilerde aranması gerektiğinin yeniden ifadesidir.

Aristo'nun ahlak anlayışı makul bir ahlaki tutumu ön plana çıkaran ve aşırılıklardan kaçınmayı hedef edinen bir ahlak anlayışıdır. Ancak, açık olan husus, onun toplumsal ahlaki referans kaynağı olarak görülebilecek "ethos"a, belli ölçülerde bilgisel bir değer atfetmekle birlikte sonuçta "bireysel ahlak" anlayışını savunmasıdır. Bu ise ahlaki ilkelerin "normatif" karakterini göz ardı eden ve daha çok ahlaki ilkeleri "tasvirî" ilkeler konumuna indirgeyen bir yaklaşımdır. Bu anlamda Aristo, bireysel özgürlüğe önemli yer vermesine karşın, ahlaki ilkelerin toplumsal bir yaptırım gücü hâline gelmesine pek geçit vermiyor gibidir. Belki daha çok şu varsayım burada söz konusu olmalıdır: Toplum içinde her birey, ahlaki basiret sahibi olduğunda tüm toplum zaten genel bir ahlaki yaptırım gücüne muhtaç olmayacak şekilde dengeli ilişkilere sahne olur. Kısacası Aristo, bireysel ahlakı ön plana çıkardığında arka planda Sokrates ve Platon'un öngördüğü "iyi idesi"nin toplumsal uzlaşmayı bir şekilde garanti edebilecek zemin olduğunu varsaymaktadır.

Ancak insan bilincinin zamansallığını ve tarihselliğini dikkate aldığımızda, gerçekte ahlaki alanda böylesi bir ortak zeminin "iyi idesi"

tarafından teşkil edilebileceğini varsayabilir miyiz? Veya en azından "bilgisel bir değer" olarak "iyi idesi"nin ortak zemin teşkil edebileceğini varsaydığımızda hâlâ toplumsal bir yaptırım gücü olarak genel ahlaki ilkeleri nasıl temellendirebiliriz? Sokrat ve Platon'un açıkça öngördükleri ve Aristo'nun son tahlilde varsaydığı "iyi idesi" acaba iyi olanı gerçekleştirme yönünde bir yaptırım gücü olarak ahlaki ilkelerin kendisine dayandırılabileceği bir ontolojik kaynak olabilir mi? Kısacası ahlaki ilkelerin normatifliği, ahlaki ilkelerin bilgisel karakterinden daha fazla bir şey ise, bu normatifliğin kaynağı nedir?

Kanaatimizce Aristo, makul ahlaki davranışın fenomenolojik tahlili noktasında çok başarılı bir etik disiplini kurmuş olsa da, ahlaki ilkelerin bilgisel bir değer oluşundan daha fazla anlama gelen "normatiflik" ya da "yaptırım gücü" hususunda bize yardımcı olamamaktadır. Bu durumda Kant'ın hassasiyetle dikkatimizi çektiği "aklın kurnazlığı veya ahlaki imajlar" sorununa bir şekilde geri dönmekteyiz. Yaptırım gücü olmayan ve sadece bilgisel zemin olarak işlev gören ahlaki ilkeler, insan aklını içinde bulunduğu ortamın ahlaki taleplerine karşı ahlaki tepkiler verme noktasında etkili biçimde yönlendiremez. Çünkü "karar alma" ve "olması gereken"i görme, bilgiden fazla bir şeydir. Bu esnada insan aklı kendisini karar almaya teşvik eden ve karar aldığında kendisine gelecek vaat eden birtakım ahlaki ilkelerin normatifliğini tecrübe etmek ister. Böylece Aristo'nun ahlak anlayışı ahlak tecrübesinin zamansallığına, bireyselliğine ve özgürlüğüne önem verirken ahlaki ilkelerin normatifliğini göz ardı ettiği için ahlakın kaynağına dair soruşturmamızda bize tümüyle eşlik edememektedir.

Bireysel ahlak tecrübesinin gerçekte bütünüyle ahlaki bilinci besleyebilecek ve eylemlerin ahlakiliğini garanti edebilecek bir karaktere sahip olması mümkün değildir. Kuşkusuz ahlaki kararlar ve eylemler her şeyden önce ahlaki bilincin özgürlüğünü ve tercih hakkını peşinen varsayar; ancak "bu bilincin", verdiği kararların ve yönettiği eylemlerin ahlakiliği hususunda tek başına otoriteyi temsil etmesi, az önce değindiğimiz sorunla, yani ahlakın salt "bilinç" ya da "akıl"a indirgenemezliğiyle bizi yeniden yüzleştirir.

O hâlde ahlakın kaynağına ilişkin soruşturma, bilincin özgürlüğünü ve tercih hakkını varsaymakla birlikte ahlakın kaynağının "rasyonel", yani kuramsal akılla kavranabilecek bir şey olmadığını görmek durumundadır. Zaten bir taraftan bilincin özgürlüğünün ve tercih hakkının

peşinen varsayılması gerektiğini söylerken –aksi hâlde zoraki gerçekleştirilen eylemlerde ya da determinist bir yapının hüküm sürdüğü yerde ahlak barınamaz– diğer taraftan ahlaki ilkelerin kayıtsız şartsızlık, yani evrensellik iddialarını kuramsal olarak uzlaştırmak pek mümkün görünmemektedir. Bunun en belirgin nedeni, evrensel ahlak ilkelerinin sorgulanmaya açık olmaksızın ahlaki bilinci birtakım görevlerle "yükümleme" özelliğidir. "Özgürlük"le başka türlü davranmanın ahlaksızlığa yol açabileceği bir durumda "ödevle yükümlenmişlik" nasıl rasyonel olarak uzlaştırılabilir? Burada sorun olan şey, basitçe "olan" ve "olması gereken" arasındaki gerilim değildir. Belki daha çok ahlaki ilkelerin normatifliğinin bireysel özgürlüğe ve bireysel özgürlüğün ahlaki normatifliğe nasıl imkân tanıyacağı sorunu önem arz etmektedir. Bir başka deyişle, ahlakın kaynağı salt bireysel özgürlükte ya da ahlaki ilkelerin geleneksel normatifliğinde aranabilir mi?

Özellikle Aydınlanma dönemiyle birlikte "bireysel özgürlüğün" üstün bir değer olarak Batı toplumlarında kabul edilmesi, her şey bir yana bireysel özgürlüğü Tanrı adına sınırlayan geleneksel (dinî) ahlakın normatifliğini büyük bir sorun hâline getirdi. Batı düşüncesi, felsefi ahlak düzeyinde bireysel özgürlükler ile ahlakın normatifliğini henüz uzlaştırabilmiş değildir.[5] Özellikle İngiliz ahlakçılarının muhtemelen bireysel ahlakı ön plana çıkarmak için ahlakın kaynağını insanın duygusal boyutunda aramaları en sonunda Alfred Ayer gibi mantıkçı pozitivistlerin ahlak kuramında normatiflik iddiasından tümüyle vazgeçilmesi sonucunu doğurmuştur. Ayer, gerçekte ahlakın sadece ve sadece bir dil kullanım sorunu olduğunu düşünür. Buna göre dış dünyada ahlaki gerçeklik veya ahlaken iyi diye gösterilebilecek bir şey yoktur. Dış dünyada var olan yegâne şey, "olgular"dır. Bizim ahlaki yargılarımız bütünüyle dış dünyadaki olgular hakkında kendi duygularımızı dile getiren dil kullanım tarzlarıdır.[6] Bu durumda ahlakın kaynağı diye gerçekte bir sorun yoktur, çünkü ahlak dediğimiz şey bizim dış dünyaya karşı verdiğimiz birtakım psikolojik tepkilerin farklı bir söylem içinde yansıtılmasıdır. Böylece Ayer, ahlaki yargıların dış dünyada gerçek karşılıkları olmadığını söylerken onları duygularımıza karşılık gelebilecek tasvirî ifadeler grubuna yerleştirmektedir. Bu durum, ahlaki ilkelerin normatifliği-

[5] Batı düşüncesinde ahlak anlayışları için bkz. Alasdair Macintyre, *A Short History of Ethics,* London: Routledge&Kegan Paul, 1967.

[6] Ayer'in ahlak görüşü için bkz. Alfred Ayer, *Language, Truth and Logic*, London: Pelican Books, 1971.

nin tümüyle sona erişi ve ahlaken bizi yönlendirebilecek hiçbir kaynağın bulunmadığını söylemenin bir şeklidir.

Kanaatimizce ahlakın kaynağını insanın psikolojik hâllerinde aramak isteyen İngiliz ahlakçıları Ayer ile tamamen hemfikir olmayacaktır ve ahlaki ilkelerin en azından mutluluk duyma, huzur bulma, yardımseverlik duygusunu kışkırtma gibi etkilere sahip olduğunu ileri süreceklerdir. Yani ahlakın kaynağını insanların duygusunda aramak isteyenler, sonuçta ahlaki eylemleri sadece duygusal bir tatmine erişmek için benimsenen bir tür 'araç-eylemler'e dönüştürmektedir. Ne var ki, ahlaki eylemler sadece kendisini icra ettiğimizde huzur bulduğumuz, mutlu olduğumuz, tatmine eriştiğimiz bir araç-eylemler midir? Kısacası ahlak, birtakım olumlu psikolojik duyguların gerçekleşmesini sağlayan "teknik bir süreç" midir?

Bize öyle geliyor ki, ahlakın kaynağını duyguda arayan ahlakçılar ahlakı sadece bir "çıkar ya da yarar ahlakı"na veya "teleolojik ahlak"a dönüştürmekle kalmamakta, aynı zamanda ahlaki ilkelerin normatifliğini ortadan kaldırdıkları için ahlakı bir tür teknolojik düşünme konusu hâline getirmektedirler. Burada "teknolojik düşünme" derken, ahlaki eylemlerin kendi başlarına bir anlam taşıyamayacak şekilde bir tür renksiz mekanizma hâline getirilişini kastetmekteyiz. Bu yönüyle ahlak, bir bakıma yapısalcıların (*structuralists*), metinlerin çatısı olarak gördükleri "yapı" kavramına benzemektedir. Yapısalcılar, her metnin birtakım yapılar sayesinde belli bir anlam kazandığını ileri sürmektedir. Ve biz sözgelimi bir masal dinlediğimizde, aldığımız zevk gerçekte masalın belli bir şekilde yapılandırılmasından kaynaklanır. Bizim teknolojik düşünme dediğimiz şeyin bir örneği böylece yapısalcıların "yapı" kavramında belirginleşir. "Yapı", kendi başına anlam ifade etmeyen ve ancak okurun okuduğu metinde belli birtakım anlamı veya duyguyu bulmasını sağlayan bir renksiz mekanizmadır. Kanaatimizce, ahlakın kaynağını ve bu arada amacını insanın içsel huzurunda, mutluluğunda ve tatmininde arayan ahlakçılar ahlaki eylemleri edebî metinlerin yapısına benzer bir konuma indirgedikleri için ahlakı önemli ölçüde teknolojik düşünme konusu hâline getirmektedirler.

Ancak biz ahlak derken, gerçekte ahlaki niyetlerimizden başlayan, ahlaki eylemlerimizi doğrudan ilgilendiren ve ortaya çıkan ahlaki sonuçları kuşatan bir sürekliliği kastetmiyor muyuz? Ahlak basitçe amaç-araç; yarar-çıkar, duygu-yapısal mekanizma, kayıtsız-şartsız ahla-

ki irade gibi belli birtakım kavramlara indirgenebilecek ve böylece "yapısı" açıklanabilecek bir şey midir? Ahlak dediğimiz şey, ortaya çıkmakta olan her şeyi bir şekilde ilgilendirdiği için, gerçekte ortaya çıkan şeylerin şu ya da bu boyutuna indirgenemeyecek kadar belli bir yapıya bürünmekten kaçan bir hadise değil midir? Bir bakıma o, insanın içsel dünyasında bir şekilde, eylemlerinde başka bir şekilde ve ortaya çıkan sonuçlarda daha farklı bir şekilde tezahür ederek sürekli biçimlenen ama hiçbir zaman bu biçimlerden sadece birine ya da ötekine indirgenemeyen bir oluşum değil midir? Daha doğrusu, ahlak gerçekte hiçbir şekle açıkça indirgenemediği için daima şekillerin ötesinde kalan ve böylece teknolojik düşünme konusu hâline gelemeyen bir gerçeklik değil midir? Şayet biz ahlak imajıyla gerçek ahlaki eylem arasında en azından zihinsel düzeyde ve belki pratik düzeyde ayırım yapabiliyorsak, ahlak "imaj", yani şekil kavramıyla açıkça belirlenemeyecek kadar rasyonel düşünmeyi aşan ve böylece normatifliğini her zaman koruyabilen bir saydam gerçeklik değil midir?

Dikkat edilecek olursa, burada "ahlak" derken, bir tür "güzel" kavramına benzer bir ontolojik tezahürü kastetmekteyiz. Kuşkusuz "güzel" derken biz her zaman bir şekilde görünür olan ama hiçbir zaman sadece görünen şeylerle sınırlanmayan bir hadiseyi dile getiririz. "Güzel" niyetlerimizde, eylemlerimizde, seçtiğimiz araçlarda, yöneldiğimiz amaçlarda, eylemlerimizin yapısında farklı görünümler altında beliren bir süreçtir. Benzer şekilde "ahlak" derken biz asla onu ne sadece kayıtsız-şartsız iyi irademizde ya da niyetlerimizde, ne sadece amaçlarımızda, ne bu amaca yönelik seçtiğimiz araçlarda ne de ahlaki eylemlerimizin yapısında açıkça belirlenmiş bir şey olarak bulabiliriz. Bu yönüyle ahlak, tıpkı güzel gibi, kendisini bir şekilde farklı şeyler içinde açığa vurmakla birlikte asla "elde mevcut" bir duygu, düşünce, eylem, amaç ya da araca dönüşmez. O, aynı anda hem bu saydıklarımızın içinde, hem de bunlarla sınırlanamayacak şekilde dışındadır. O asla bilincimizin karşısında duran ve belli bir kavramsal yapı içinde belirlenen "nesne"ye dönüşemez. Kısacası ahlak, niyetlerimiz, eylemlerimiz ve eylemlerimizin sonuçları içinde ortaya çıkan ama asla bunlardan birine ya da ötekine indirgenemeyen ontolojik bir tezahürdür. Bu yüzden niyetlerimiz, eylemlerimiz, eylemlerimizin sonuçları, ahlaki ilkeler gibi şeyler, ahlak denen hadisenin tezahürü için gerekli olan hususlardır; ancak bu hususların hiçbirisi kendi başına ahlakı kendisinde temsil edemez. Zaten ahlaki ilkelerimizin, ahlaki niyetlerimizin, ahlaki eylem-

lerimizin ve bu eylemlerin sonuçlarının herhangi bir kusuru ortaya çıktığında bunun fark edilmesini sağlayan şey, ahlak dediğimiz hadisenin orada tezahür etmeyişidir.

Ne demek istediğimizi bir başka alandan hareketle örneklendirebiliriz: Sözgelimi, bir müzik eserini icra etme niyeti, bu niyeti yönlendiren ilkeler, icra eylemi ve icranın sonuçları ortada olmasına rağmen, hâlâ ortada müzik eserinin kendini yeterince ifşa etmediğini fark edebiliriz. Çok güzel müzik icralarıyla kötü müzik icralarını bu hususta edinilen tecrübeye göre ayırt etmek her zaman mümkündür. Benzer şekilde, ahlak tecrübesine göre ahlak dediğimiz hadisenin çok güzel icrasıyla kötü icraları arasında ayırım yapmak bir şekilde mümkündür. Kuşkusuz burada herkesin aynı şekilde kavrayacağı bir ahlak hadisesinden söz edemeyiz. Zira yazımızın başında değindiğimiz gibi, ahlaki tecrübeden bağımsız olarak ahlak hadisesinin bilgi boyutunda kavranması mümkün değildir. Ancak buna karşılık ahlak hadisesinden bağımsız ahlak tecrübesi de söz konusu değildir. O hâlde ahlak hadisesinin güzel icrasıyla ahlak tecrübesi arasında çok sıkı bir ilişki söz konusudur. Ve dahası nasıl ki müzik ilkelerinin normatifliği, müzik eserinin derinliğini sezemeyen bir insanın mükemmel bir icra gerçekleştirmesi için yeterli değilse, benzer şekilde ahlak ilkelerinin mükemmelliği ve normatifliği, ahlakı derinliğine sezemeyen ve tecrübe edemeyen insanların ahlaki eylemleri mükemmel biçimde gerçekleştirmesini sağlayamaz. Bu yüzden ahlaki ilkelerin normatifliği ile ahlaki eylemlerin güzelliği arasında ahlaki tecrübenin derinliği yer alır.

Artık ahlaki derinlik dediğimiz şeyin basitçe "vicdan" denilen iç sezgiye ve deruni sese indirgenmesi de doğru değildir. Ahlaki tecrübenin derinliği, vicdanın sesinden daha fazla bir şeydir. Zira vicdan, sosyal araştırmaların da açıkça gösterdiği üzere manipüle edilebilir bir şeydir. Ancak ahlak tecrübesi, her şeyin ötesinde "özne" denilen şeyin eleştirisi olarak, "dışarıdan gelen sese kulak vermekle" oluşur. Oysa vicdan "içten gelen" bir ses olarak öznenin kendi kendisiyle diyaloğudur. Biz ahlaki hadise derken, vicdanın öznel denebilecek yargılarını aşacak biçimde öznenin dışından gelen çağrılara kulak verilmesiyle oluşan bir hadiseyi kastediyoruz. Bu bakımdan, ahlaki niyetlerimizin gerisinde "ahlaki dinleme" yeteneğimiz yer alır. Gerçekte ahlaki ilkelerin normatifliği, doğrudan ahlak ilkelerinin kendilerinden değil, dışarıdan gelen sesin gücünden ve aciliyetinden kaynaklanır. Ahlaki tecrübe dışarıdan

gelen sese kulak vermek, onu alımlamak ve onun çağrısına uygun düşecek şekilde davranmak ise, bu durumda ahlak hadisesi öznenin kendi dışına taşarak yeniden kendisine dönüşüyle oluşur.

Kuşkusuz Platon'dan günümüze değin İslam ve Batı düşüncesinde ahlakın kaynağını dinde aramak isteyenler ve bu konuda kutsal metinlerden kendilerine destek bulmaya çalışanlar olmuştur.[7] Ancak, ahlak derken burada ahlakın kimilerince kayıtsız-şartsız ilkelere, kimilerince ahlaki niyetlere, kimilerince ahlaki eylemlere, kimilerince ahlaki eylemlerin sonuçlarına ya da amaçlarına indirgenmesi durumuna göre kutsal metinlerden ayetlerin iktibas edildiğine tanık olmaktayız. Ne var ki ahlakın anılan bu unsurlardan hiçbirine indirgenmesi bize mümkün görünmemektedir. Ahlak, anılan tüm unsurların esaslı bir ahlak tecrübesi eşliğinde dengeli bir icrasıyla oluşan ontolojik hadise ise, bu durumda ahlakın kaynağı dinî metinlerde yer alan ifadelere de indirgenemez. Ahlak, içinde bulunduğumuz her zaman ve mekân diliminde bir şekilde teşekkül etmekte olan süreçtir. Bu süreç, elbette ahlakı oluşturan unsurların tamamen bir araya gelmemesi, kötü bir şekilde bir araya getirilmesi veya kasıtlı olarak manipüle edilmesi gibi durumlarda aksayan veya ortadan kalkan bir şeydir. Ancak her ne olursa olsun o ontolojik bir hadise olarak dinî metinlerin dilsel ifadelerine indirgenemez.

Bu durumda dinî metinler, ancak ahlak hadisesinin teşekkülünde rol oynayan veya anılan unsurların bir araya başarılı bir şekilde getirilerek ahlak icrasının güzelce yönetilmesini sağlayan unsur olabilir. Ancak ahlak, "ortaya çıktığı anda tecrübe edilen bir ontolojik hadise olarak" kendisinin dışında herhangi bir şeye indirgenemez. Biz bu yönüyle ahlakı, dinî hadiseden, sanat hadisesinden, teknik eylemlerden, siyasi hadiseden vs. ayırabiliriz. Kuşkusuz böyle söylerken, "kendi başına bir ahlak hadisesi" olduğunu asla düşünmemeliyiz. Zira yukarıda ima ettiğimiz gibi, ahlak insanın var olduğu ve gerek kendisiyle gerekse başkalarıyla ilişkiye girdiği her yerde ortaya çıkabilecek bir hadisedir. Bir başka deyişle ahlak, insanın her ânıyla ilgili olarak ortaya çıkabilir. Bu nedenle ahlak, insanın eylem gerçekleştirdiği her yerde ortaya çıkan estetik, dinî, siyasi, ekonomik vs. hadiselere eşlik eden özel bir hadisedir.

[7] Bu konuda derli toplu bilgi için bkz. Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli,* TDV Yay., Ankara, 1992. Ayrıca bkz. Mustafa Çağrıcı, "Ahlak", *DİA,* İstanbul 1989; Yasin Ceylan, "Din ve Ahlak" *Doğu Batı,* Yıl 1 (1998), sayı 4, s. 101-107.

Sonuç olarak söylersek, ahlakın kaynağına dair soruşturmamızda gerçekleştirdiğimiz tartışmalar ahlak denen hadisenin oluşumunda rol oynayan çeşitli faktörleri ahlakın kaynağı olarak gören yaklaşımların bize gerçekte ahlak hadisesi hakkında tatmin edici açıklamalar sunamadığını göstermiştir. Burada ahlak denen ontolojik hadisenin gerçekte kendisini oluşturan tüm unsurlara bir şekilde dayanmakla birlikte, bu unsurları aşacak biçimde bir özel yani tekrarlanamaz hadise olarak tezahür ettiği gözden kaçırılmaktadır. Bu nedenle ahlakı ne normatif ilkelerde, ne iyi niyette, ne ahlaki eylemlerde, ne de eylemlerin amaçlarında aramak indirgemeciliktir ve ahlakı bir tür "elde mevcut", yani aynıyla tekrarlanabilir mekanizmaya dönüştürmektir. Oysa hiçbir ahlaki eylem aynıyla bir başka zaman ve mekânda taklit edilemez; edildiği anda ahlaki eylem değil ancak ahlak imajı oluşturulmuş olur. Bu nedenle ahlak denen hadisenin en çarpıcı karakteri, her zaman "orijinal" olması, yani aynıyla asla "tekrarlanamaması"dır. Her ahlak hadisesi kendine özgü bir şey olarak farklı zaman ve mekânlarda bir şekilde farklılaşarak yeniden ve yeniden teşekkül eder. Bu hadisenin gerçekleşmesine katkıda bulunan tüm unsurlar, sonuçta anlamlarını ve etkilerini ancak ahlak hadisesi cereyan ettiğinde açığa vurur.

Bu durum bize açıkça göstermektedir ki ne salt ahlak kurallarını öğrenmek, ne salt iyi niyet beslemek, ne salt ahlaki eylemi gerçekleştirmek ne de bu dünyada veya öte dünyada ödüller beklemek ahlak hadisesinin teşekkülü için yeterlidir. Belki önemli olan bütün bu unsurların mümkün olduğunca derin ahlak tecrübesi eşliğinde uygun biçimde bir araya getirilmesi ve en güzel bir şekilde icra edilmesidir. Nasıl ki tüm unsurların yan yana getirilmesi bir müzik eserinin daha mükemmeli olamayacak şekilde icra edilmesine izin vermiyorsa, yani her zaman daha farklı ve daha güzel müzik icrası mümkün ise, benzer şekilde ahlaki unsurların yan yana getirilmesi daha mükemmeli olamayacak bir ahlakın icrasına izin vermez. Yani her zaman o âna dek icra edilenden daha güzel bir şekilde ahlakın icrası mümkündür. Bu nedenle ahlak, elimizde bilgisi mevcut olan bir sistem değil, her zaman daha iyisini bulmaya çalıştığımız bir şeydir. Çünkü ahlak hadisesi sonunda bizi biz yapan, yani seciyemizi, fıtratımızı, huyumuzu, karakterimizi şekillendiren ve bunlara göre şekillenen bir şeydir. Biz her zaman bir şekilde eksik ve kusurluysak, her zaman kendi karakterimiz, huyumuz, seciyemiz ve fıtratımız ölçüsünde bu hadiseyi alımlayabiliyorsak, o hâlde her zaman daha mükemmel bir ahlakı tasavvur edebilir ve araştırabiliriz.

Kaynakça

ARISTOTELES, *Nikhomakhos'a Etik,* çev. S. Babür, Ayraç Yay., Ankara 1998.
AYER, Alfred, *Language, Truth and Logic*, Pelican Books, London 1971.
CEVİZCİ, Ahmet (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi 1,* Etik Yay., İstanbul 2003.
CEYLAN, Yasin, "Din ve Ahlak", *Doğu Batı,* Yıl 1 (Sayı 4) 1998, s. 101-107.
ÇAĞRICI, Mustafa, "Ahlak" mad., *DİA,* TDV Yay., İstanbul 1989.
ÇİLİNGİR, Lokman, *Ahlak Felsefesine Giriş,* Elis Yay., Ankara 2003.
KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğini Temellendirme,* çev. N. Bozkurt, İstanbul 1984.
_____, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ionna Kuçuradi, Ankara 1980.
KILIÇ, Recep, *Ahlakın Dinî Temeli,* TDV Yay., Ankara 1992.
MACINTYRE, Alasdair, *A Short History of Ethics,* Routledge&Kegan Paul, London 1967.
PLATON, *Euthyphron,* çev. N. Boratav, İstanbul 1958.

İMAN AHLAK İLİŞKİSİ

Her ne kadar Türkçede özenli bir ayırıma tâbi tutulmasa da, "iman" kavramıyla "inanç" terimi arasındaki farka okurların dikkatini çekerek iman-ahlak ilişkisini irdelemeye başlamak yerinde olacaktır. İman kavramı, İngilizce "faith", "inanç" ise "belief" kelimelerine karşılık gelir. İman kavramını, özellikle kutsal metinlere sahip dinlerin kendilerini izleyenlerden talep ettiği inanma biçimi olarak tanımlamak yerinde olabilir. Buna karşılık "inanç" terimi, inanma tarzını belirleyecek veya kontrol edecek bir kutsal metin olmaksızın kişilerin kendi tercihleri, anlama düzeyleri, bilgileri doğrultusunda gerçekleştirdikleri inanma eylemini dile getirir. Bir başka deyişle, "iman" kutsal metinlerin açık sözlü/yazılı ifadeleri doğrultusunda şekillenen ve anlam kazanan bir şey iken, "inanç" inanan kişilerin kendi perspektiflerini yansıtan bir şey olarak karşımıza çıkar. Buna göre, herhangi bir semavi dine veya kutsal metne tâbi olmaksızın salt Tanrı fikrini kabul eden bir deist için "inanç" söz konusu iken; Yahudi, Hristiyan, Müslüman, Budist, Sabii için "iman" söz konusudur. Kutsal metin ile ona inanan yorumcu (mümin) arasında en azından dilsel düzeyde bir karşılıklı anlamlandırma ilişkisi söz konusu iken, herhangi bir kutsal metne bağlı kalmaksızın tabiata, evrenin yaratıcısına, ezelî bir güce vs. inanan bir insan için belki tek taraflı anlam yükleme ilişkisinden söz edilebilir.

Bu açıdan bakıldığında "inanç-ahlak ilişkisi" ile "iman-ahlak ilişkisi" tabirleri aynı anlama gelmez; "çünkü inanç-ahlak ilişkisi" tabirinde ahlaki ilke ve eylemleri dilsel düzeyde belirleyen veya sınırlayan herhangi bir kutsal metin söz konusu değildir. Buna karşılık "iman-ahlak ilişkisi" derken ahlaki ilkelerin kutsal metnin otoritesi altında şekillendiğini kolayca tasavvur edebiliriz. İnanç-ahlak ilişkisinde ahlak daha çok inanan kişinin kendi tercihleri veya içinde olduğu şartlara göre biçimlenen bir süreç iken, iman-ahlak ilişkisinde ahlaki ilkeler, kutsal metnin anlam dünyasından kaynaklanırlar. Ancak, yukarıda andığımız dinlerin sahip oldukları kutsal metinler inananlarına farklı anlama ve inanma biçimleri sunduğu için her din bağlamında "iman-ahlak ilişkisi" özel boyutlar kazanır. Biz bu yazıda yalnızca İslam'ın "iman" kavramını dikkate alacağız ve bu iman perspektifinden ahlak kavramını konumlandırmaya çalışacağız.

İslam'ın "iman" kavramının yapısına dair en dikkat çekici yaklaşımlarından biri, İslam düşünce tarihinde genelde "bezm-i elest" diye işaret edilen Kur'an'ın dramatik bir anlatımında ortaya konur. A'râf Suresi'nin 172. ayetinde Allah'ın âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini çıkarıp onları kendilerine şahit tuttuğundan bahsedildikten sonra "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye hitap ettiği ve onların da "evet" dedikleri belirtilir. Bu dramatik anlatımda söz konusu edilen diyalog öncesinde; a) insan varlığının yaratıldığı, b) onun "kendisine tanıklık edebilecek" kadar kendisini fark edebildiği ve bundan sonra c) onun ilahî hitaba hazır hâle geldiği dikkatlere sunulur. Burada insanların "ilahî hitaba hazırlık dönemi" ya da "iman öncesi dönem" diye adlandırılabilecek "varoluşun tezahürü" ve "bilincin açığa çıkışı" sonrasında "nihai değerin ifşası"yla yüzleştiği ortaya konmaktadır. Ve bu son aşamada insanlarla diyaloğu başlatan ve onlara kendisini "Rab" olarak tanıtan Allah'tır. Bu dramatik anlatımla ortaya konan durumun ne şekilde ve ne zaman vuku bulduğuna dair İslam düşünce tarihindeki tartışmaları bir kenara bırakarak, dikkatlerimizi "imanın temel yapısı ve karakteri" hakkında bu ayetin bize söyleyebileceği noktalara çevirmeliyiz.

Bu dramatik anlatımın asıl konusunu teşkil eden Allah ile insan arasındaki "diyalog"da ilk konuşma faaliyetinin Allah tarafından gerçekleştirilmesi, İslam'da "iman" kavramının temel anlam ve yönelimini "ilahî hitap"tan aldığını göstermektedir. Daha açık bir deyişle, İslam dini, deizm gibi kutsal metne sahip olmayan veya gayrişahsi Tanrı anlayışını kabul eden din ve metafizik sistemlerin aksine, insanlara dil aracılığıyla

hitap eden ve bu hitap içinde onlara kendisini tanıtan Allah kavramını ön plana çıkarır. Böylece İslam dininde "iman" insanların kendiliklerinden tasarladıkları muhayyel bir metafiziksel varlığa bilinç ve duygularıyla yönelmeleriyle değil, bizzat "ilahî hitap" içinde açığa çıkan ilahî varlık karşısında kendilerini konumlanmış hâlde bulmalarıyla tezahür eden bir hadisedir. Özü itibarıyla diyaloğa dayanan, yani dilsel bir karakter arz eden iman, bu anlamda aşkın bir varlığa karşı beslenen psikolojik duygulardan çok fazla bir şeydir. Zira Kur'an'ın bu ayeti "iman" hadisesini "diyalog" içinde ortaya çıkan bir şey olarak tasvir ederken çok belirgin bir şekilde insanların "kendilerini Allah'ın hitabı karşısında konumlanmış bulduklarına" dikkatimizi çekmektedir. Bir diğer deyişle, insanlar kendiliklerinden Tanrı'yı karşılarında konumlandıramaz, yani doğru bir din üretemez.

Burada insanların Allah karşısında konumlandırılması, kuşkusuz cahiliye inancından çok farklı olarak "mekânsal" değil, daha çok "dilsel" bir durumdur. Yani "ilahî hitap" insan bilincini yönlendiren bir nokta olduğu için, artık iman muhayyilenin bulanık bir tasavvuru içinde şekillenen psikolojik bir hadise değildir. O her şeyden önce "ilahî hitabın geldiği" noktaya yönelen bilincin dilsel bir iletişim içinde "evet" demesiyle ortaya çıkan özel bir durumdur. Böylece "ilahî hitap" bilince yönelmesi gereken "yön"ü göstermekle,[1] "iman" hadisesini her şeyden önce bir "bakış açısı" veya "perspektif" olarak belirlemektedir. İslam dininde "iman" daima ilahî hitabın belirlediği perspektife sahip olan ve bu perspektife göre hitabın kaynağına yani Allah'a olumlu cevap vermekle başlayan bir süreçtir. Daha açık söylersek, iman daima dilin belirlediği bir ortamda teşekkül eden, bu ortam içinde yön bulabilen ve bu dilin sınırları içinde "evet" cevabıyla anlam kazanan bir durumdur.

Böylece her ne kadar iman daima dilin sınırlarını aştığı düşünülen bir ilahî varlığa yönelse de kendi yapısını, şeklini ve rengini bu diyaloğun çerçevesi içinde kazanır. Yani o, dilin sınırlarını aşan ilahî varlığa yönelmesi anlamında ontolojik bir tutumu yansıtırken, dilin sınırları içinde bu varlığı anlayabilmesi ve kendisini konumlanmış bulması anlamında aklen kavranabilir bir şeydir. Kur'an'ın bu ayeti İslam dininin "iman" kavramına "anlamadan gerçekleşen bir kör psikolojik tutum"

[1] Izutsu, bu konuyu "ilahî delalet" başlığı altında çeşitli ayetlere başvurarak irdelemektedir. bkz. T. Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay., t.y., s. 256-258.

olarak yaklaşmadığını gösterir. İman, "dilsel bir hitabı anlamakla" gerçekleşir. Zaten, İslam dininin henüz büluğ çağına girmemiş çocukları, delileri ve bilinç kaybına uğrayanları dinî sorumluluk sahibi olarak görmemesinin nedeni de budur. "Bezm-i elest", bu açıdan bakıldığında, anlama faaliyetini gerçekleştirebildiğimiz her an karşımıza çıkmakta olan bir süreç olarak görünür.

İslam dini "iman" kavramını her zaman "anlama" yeteneği ve faaliyetiyle gerçekleşmekte olan bir özel hadise olarak ele alırken, kanaatimizce, dikkatimizi yine yukarıda söz konusu olan diyaloğun önemli bir noktasına çeker. "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" hitabı, açıkçası hem ontolojik hem de semantik açıdan iki farklı düzleme aynı anda işaret etmektedir. Ontolojik açıdan o, bu hitap içinde açığa çıkan ilahî varlığa insan varlığının ve bilincinin yönelme durumunu ya da hareketini dile getirmektedir. Semantik açıdan ise doğrudan bu hitabın "bir dilsel unsur olarak insanlarca paylaşımını" dikkatlere sunmaktadır. Kısacası İslam dinine göre iman, sadece insanın ilahî bir varlığa yönelişini değil, aynı zamanda bu ilahî varlığın kendisine yönelik hitabını "doğru kabul ederek (tasdik) paylaşmasını" simgeler. Bu paylaşım konusu, daha sonra kavramlaştırılacağı şekilde, bilgi düzeyinde (*ilme'l-yakîn*), tanıklık düzeyinde (*ayne'l-yakîn*) ve doğrudan tecrübe düzeyinde (*hakka'l-yakîn*) farklı boyutlar veya derinlikler kazanmaktadır.

Bize öyle geliyor ki, insanın sorumluluk üstlendiğine dair Kur'an'ın çok sayıdaki ayetinin (mesela bkz. Ahzâb, 33/72) temelde işaret ettiği husus, yine burada açığa çıkmaktadır. Şöyle ki insan ilahî hitap cümlesini hakikati beyan eden bir şey olarak kabul ettiğinde onun muhtevasını paylaşmakta ve bu surette sorumluluk üstlenmektedir. Bu yüzden İslam açısından "iman", sadece ilahî varlıkla ilgili bir perspektif, bir yöneliş, bir görme biçimi değil, aynı zamanda bu perspektif içinde bir hakikat iddiasını paylaşma ve bu esnada sorumluluk üstlenmektir. Kısacası İslam dininde "iman", Allah ile doğru bir söze (A'râf, 7/52; Hac, 22/62; Lokmân, 31/30) dayalı olarak ahit yapmayı veya antlaşmada bulunmayı dile getirir (Ra'd, 13/20-23; Ahzâb, 33/7-8, 23-24; Fetih, 48/10). Zaten imanın bir zorlamaya maruz kalmaksızın (Bakara, 2/256; Şûrâ, 42/8; Kâfirûn, 109/6) "karşılıklı anlama ya da diyalog" içinde gerçekleşen bir "antlaşma" ve bu antlaşmaya göre tarafların karşılıklı yükümlülük içine girmesi hadisesi olduğuna Kur'an sık sık atıfta bulunur. Bu bağlamda yine Kur'an'ın en fazla vurgu yaptığı şeyler arasında Allah'ın asla insanlara gücünün üstünde şeyler yüklemediği (Bakara, 2/286), onlara verdiği sözünü tutacağı, yani

üstlendiği yükümlülüğü yerine getireceği, bu antlaşma noktasında neleri emretmiş ve nelerden sakındırmışsa mutlaka bunları görüp gözeteceği, ortaya çıkan sonuçlara göre insanlara muamele edeceği (Tevbe, 9/94; Yâsîn, 36/54; Mü'min, 40/17) ve hiçbir zaman adaletsizlik yapmayacağı (Kâf, 50/29) gibi hususlar yer alır.

Böylece Kur'an "iman" hadisesini insanın tüm varlığını çok yakından ilgilendiren ve bu dünyada olduğu kadar öte dünyada da onu belirleyecek olan asli bir hadise olarak ele alır. Kur'an'ın bu yaklaşımı bizzat "iman" kelimesinin kökünü teşkil eden "emn"in dilsel anlamıyla da uyum içindedir. "Emn" birine "eman vermek", yani ona "dokunulmazlık hakkını tanımak" veya "dokunulmazlık hakkını kazanmak" ve "emniyet içinde olmak"tır. Bu yüzden A'râf Suresi'nin 172. ayeti kıyamet gününde insanların "biz bundan haberdar değildik" dememeleri için bu diyaloğun yapıldığına işaretle biter. Daha açık deyişle, Kur'an "iman" kavramına "insanların Allah'ın yanında özel bir imtiyaz (*emn*) sahibi olması" şeklinde anlam yükleyerek, bu imtiyaz hakkının "bezm-i elest" denilen diyalog esnasında insanlara duyurulduğunu ilan eder. Böylece iman, Allah'ın insanlara yaptığı antlaşma çağrısına verilen olumlu cevapla teşekkül eden bir dokunulmazlık durumu ve sorumluluk üstlenme hadisesidir.

İman, her ne kadar Allah ile insan arasında yapılan "bire bir" antlaşma olsa da, diğer taraftan bu antlaşmayı gerçekleştiren insanların "kardeşlik" noktasında buluşması açısından sosyolojik bir hadisedir (Hucurât, 49/10; ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/103). Öyle ki Yahudi, Hristiyan ve Sabiiler de "Allah ile bir antlaşma" olarak iman perspektifinden hareketle, bu antlaşmaya uydukları, yani ilahî hakikat ifadesini paylaştıkları ve sorumluluk üstlendikleri ölçüde yer yer övgüye ve ilahî ödüle konu edilerek (Âl-i İmrân, 3/110; Bakara, 2/62; Mâ'ide, 5/72) sosyolojik kardeşlik dairesinin sınırlarına yaklaştırılırlar.

İslam'ın "iman" kavramına yüklediği bu özelliklerin belki en çarpıcı dramatik anlatımı Hz. İbrahim'in gördüğü rüya üzerine oğlu İsmail'i kurban etme teşebbüsüne işaret eden Sâffât Suresi'nin 100-108. ayetlerinde dile getirilir. Burada söz konusu edilen sahnede ve diyalog tarzında farklılıklar vardır. Allah, Hz. İbrahim'e "rüya" yoluyla, yani dolaylı biçimde hitap etmektedir. Ve hitabın asıl maksadı –ki daha sonraki bir ayette Allah onu "İbrahim'i açıkça sınamak" şeklinde açığa vurur (Sâffât, 37/106)– rüyada ortaya çıkan "oğlunu kurban etme" imgesinin ardında belirsiz bir şekilde durmaktadır. Bu durumda Hz. İbrahim'in hitaba ne

şekilde cevap verebileceği, yine onun ve oğlunun yorum, irade, karar ve eylemine bağlı bir hususdur (Sâffât, 37/102). İşin açıkçası, hitabın rüyada ortaya çıkışından (dolaylı oluşundan ve asıl maksadın başlangıçta gizli kalmasından) kaynaklanan kısmi belirsizliğine rağmen Hz. İbrahim ile oğlu İsmail'in "kurban etme" imgesinde beliren ilahî hitaba kusursuz sadakatleri (Sâffât, 37/103-105) sonuçta "imanın teolojik sınanması" diye adlandırabileceğimiz bir özel durumla bizi karşı karşıya bırakır.

Daha açık bir deyişle, "iman" bir perspektif, bir hakikat bildirimini paylaşım, bir antlaşma ve sorumluluk üstlenme olduğu kadar, bir ilahî sınav ve eylemle gerçek statüsü ortaya çıkan bir hadisedir. "İmanın teolojik sınanması" derken imanın zaman zaman tüm rasyonel ve ahlaki duyarlılık sınırlarının ötesinde duran bir şey olarak karşımıza çıkmasını ve bu durumda akli ve ahlaki duyarlılığın "kusursuz itaat" ve "özgür irade" arasında bırakılarak çetin bir sınava tâbi tutulmasını kastediyoruz. Böylece "dokunulmazlık hakkını elde etme" anlamındaki iman, gerçekte bu hakkın hiçbir zaman "elde mevcut" bir şeye dönüşmeyeceğini yani onun zaman zaman sınava ve eylem testine tâbi tutuldukça korunması (yeniden elde edilmesi) gereken bir hak olduğunu ima eder.

Öyle görünüyor ki, Hz. İbrahim rüya yoluyla ortaya çıkan "oğlunu kurban etme" imgesi ya da hitabını aşina olduğu akli ve ahlaki duyarlılığıyla kendi başına bağdaştıramadığı için oğlu İsmail'in fikrine danışmaktadır: "Yavrum, rüyamda seni kurban ettiğimi görüyorum. Artık bak, sen ne düşünüyorsun?" (Sâffât, 37/102). Dikkat edilecek olursa Kur'an'ın bu ayetleri "kategorik iman"[2] diye adlandırabileceğimiz kayıtsız şartsız imanın nasıl teşekkül ettiğini bize anlatmaktadır. İlahî hitabın arkasındaki esrar kendisini başlangıçta açığa vurmadığı için insanların hitap karşısında bir düşünme, yorumlama, iradeyi yönlendirme, karar alma ve eyleme geçme imkânı vardır. Ancak bu süreçlerle birlikte "kategorik iman", yani artık herhangi bir tereddüde maruz kalmayan iman (*yakîn*) teşekkül eder.

[2] Burada kavramlaştırdığımız "kategorik iman" ile Kant'ın "kategorik imperatif" ya da kategorik ahlak anlayışı arasında büyük farklar olduğunu belirtmeliyiz. Kant, "kategorik" kavramını apriori bir husus olarak ele alır. Yani o herhangi bir kayıt ve şarta bağlı olmadığı için, kendiliğinden tezahür eden bir şeydir. Ancak İslam dininde iman, "ilahî hitap" aracılığıyla ortaya çıktığı için "ilahî hitap"a nispetle ikinci derecede olan bir husustur. Bu durumda "kategorik iman" ilahî hitabın doğruluğu noktasında hiçbir tereddüde düşülmeksizin onun olduğu gibi paylaşılması durumunu ifade eder. Bir başka deyişle, iman sadece ve sadece ilahî hitap tarafından belirlendiğinde ilahî hitap dışında herhangi bir kayıt ve şart gözetmemesi anlamında kategorik imana dönüşür.

Ne var ki, Kur'an'ın bu dramatik anlatımında Allah'ın Hz. İbrahim'in oğlunu fiilen kurban etmesine izin vermediği ve eylemin hemen öncesinde müdahalede bulunduğu belirtilse de hâlâ orada kategorik iman ve akli-ahlaki duyarlılık farklı şeyler olarak kalır. Kısacası imanın en sonunda bir sınav olması ve gerçek statüsünün ancak eylemlerle açığa çıkması şunu göstermektedir: İmanın muhtevası ve kategorik tezahürü akli ve ahlaki duyarlılığımızla bütünüyle açıklayabileceğimiz ve yorumlayabileceğimiz bir husus değildir. Sonuçta Kur'an, imanın bütüncül anlam ve statüsünü hep ertelenmekte olan, yani ancak öte dünyada açığa çıkabilecek olan bir durum olarak bize sunar. Zaten öte dünyada gerçekleşeceği söylenen "hesap günü"nün temel anlamı da burada ortaya çıkar. Kur'an'a göre, ancak büyük "hesap günü"yle birlikte imanın bütüncül anlam ve statüsü eksisi ve artısıyla ortaya çıkacaktır. Bu noktada iman, içinde bulunduğumuz zaman ve mekân sınırları içindeki akli ve ahlaki duyarlılığımızı aşan, yani onlarla bütünüyle kaynaşamayan özel bir boyut olarak durur.

İşte "iman"ın Hz. İbrahim'in "oğlunu kurban etme" imgesiyle sınanması durumunda kazandığı özel boyut, iman ile ahlak arasındaki ilişkinin iyice kırılganlaştığı bir ânı temsil eder. Ve bu bir bakıma daha sonra Eşarilerin ahlakı tamamen Allah'ın iradesine indirgeme çabaları için radikal bir örnek teşkil eder. Şayet Eşarilerin iddia ettiği üzere, Allah'ın iyi demesiyle bir şey ahlaken iyi ve kötü demesiyle bir şey ahlaken kötü oluyorsa,[3] bu durumda onun Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesini imge boyutunda (rüyada) söylemesi de ahlaken iyi sayılacaktır. Ve bu iradeye uyarak Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme teşebbüsü, ahlaken iyi bir eylem olacaktır. Ancak ayetlerde Allah'ın fiilen Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etme iznini vermediği ve bunun yalnızca bir sınavdan ibaret olduğu söylendiğine göre, gerçekte ahlaken iyi olan oğlunu kurban etmemesidir. Bu durumda da iman ve ahlak arasında bir farklılık söz konusu olacaktır. Ve kanaatimizce yukarıda andığımız kıssanın bize verdiği temel mesajlardan biri de şudur: İman ve ahlak aynı şeyler değildir.

Her ne kadar onlar belli ölçülerde kaynaşma imkânına sahip olsalar da iman bir şekilde ahlaki duyarlılık sınırlarının ötesinde özel bir boyut olarak kalmaktadır. Bu durumda ahlak da sadece "iman"ın sınırları

[3] Eşarilerin ahlak görüşleri ve bu görüşlerin ortaya çıkardığı sorunlar için bkz. Mustafa Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak,* İstanbul: MÜİFV Yay., 1989, s. 17-19; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli,* Ankara: TDV Yay., 1992, ss. 101-113.

içinde kalarak anlaşılabilecek bir şey değildir. O da bir şekilde "iman"ı aşan özel bir boyuta sahiptir. Kanaatimizce "Allah'a inandım de; sonra da dosdoğru ol"[4] hadisi, iman ve ahlakın ilişki içinde bulunmakla birlikte aynı şeyler olmadıklarını göstermektedir. Benzer şekilde "Ben ahlak güzelliklerini tamamlamak için gönderildim"[5] hadisi ahlak güzelliğinin henüz "iman" teşekkül etmeden önce zaten bir şekilde mevcut olduğunu yani imandan ayrı şekilde var olabildiğini göstermesi açısından da dikkat çekicidir. Bunların yanında Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in ahlakının Kur'an olduğuna dair meşhur sözü "iman"ın perspektifinden hareketle ahlakın şekillenebildiğini göstermektedir.

Bu durumda ahlakın kendine özgü olan ve imana indirgenemeyen boyutu nedir?

Kuşkusuz böyle bir soruya ahlaki ilke, ahlaki kural, ahlaki niyet, ahlaki eylem veya ahlaki eylemlerin sonuçları bağlamında cevap aramak tatmin edici bir tutum olmayacaktır. Zira bütün bu unsurlar zaten İslam dininin şu ya da bu ölçüde ele aldığı ve inanan herkesin dikkatini çektiği şeylerdir. Daha açık deyişle, biz "ahlak" derken ahlaki ilke, kural, niyet, eylem veya eylemin sonucu gibi herhangi bir şeyi kastediyorsak, bu durumda zaten "iman" dediğimiz şeyin büyük ölçüde ilgi alanına giren hususlara değiniyoruz demektir. Ancak asıl soru, gerçekte "ahlak" dediğimiz şeyin adı anılan bu unsurlara indirgenip indirgenemeyeceğidir?

Açıkça söylemeliyiz ki, "ahlaki ilke" derken "ahlak epistemolojisi" ya da "etik"; "ahlaki kural" derken "yükümlülük ahlakı" ya da "normatif ahlak"; "ahlaki niyet" derken "ahlak psikolojisi veya irade ahlakı"; "ahlaki eylem" derken "bağlamcı (*contextualist*) ahlak" ve "ahlaki eylemin sonucu" derken "teleolojik, yararcı veya çıkarcı ahlak" denilen boyutlarla ilgileniyoruz demektir. Bir de fenomenolojik açıdan "ahlak"ın tasviri söz konusudur ki, bu genelde "kişinin başkası için iyi olan şeyi kendisi için de 'iyi olarak' kabul etmesi" şeklinde ifade edilir.[6] Burada ahlakın kendisinden ziyade ahlaki sürecin şematik karakteri ya da tezahür ederken aldığı genel form ortaya konmaya çalışılmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz üzere İslam dini ahlakın bu unsurları hakkında kendi perspekti-

[4] Müslim, "İmân", 13.
[5] Mâlik, "Hüsnü'l-hulk", 8.
[6] Robert Sokolowski, *Pictures, Quotations, and Distinctions,* Notre Dame: Univesity of Notre Dame Press, 1992, s. 245-276.

finden dikkat çekici şeyler söylemektedir.[7] Sözgelimi "İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, kötülük ve düşmanlık yolunda yardımlaşmayın" (Mâ'ide, 5/2); "Sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol!" (Hûd, 11/112; Şûrâ, 42/15) şeklindeki ayetler, ahlaki iyilik ve doğruluğun normatiflik, epistemolojik, irade vs. açısından doğrudan imanın ilgi alanı içinde olduğunu gösterir. Hatta Kur'an'da anılan peygamberlerin ve Hz. Peygamber'in ahlaki doğruluğa erişme noktasında, sürekli ilahî desteğe muhtaç olduklarını belirtmeleri, ahlaki doğruların tarihsel bağlamlarda keşfedilmesinin iman alanıyla yakından ilgili olduğunu bize göstermektedir.[8]

Ne var ki kendimizi dinî metinlerde dile getirilen bu hususlarla sınırlamaksızın doğrudan iman ve ahlakın bir "hadise" olarak tezahür ettiği insan varlığına (insan varlığının bireysel ve sosyal tezahürlerine) yöneldiğimizde, yukarıda andığımız metinlerin tabiri caizse "sterilize" ortamından çok farklı bulanık bir ortamla yüzleştiğimizi görürüz. Klasik felsefenin büyük ismi Platon'un meşhur mağara istiaresini hatırlayacak olursak, "ideler" düzleminde", yani kutsal metinlerde iman ve ahlakın oldukça saf ve sterilize hâlini bulabiliriz; ancak orada gerek iman gerekse ahlak bir hadise değil, ancak dilsel bir ortam içinde ifadeye bürünmüş hususlar olarak dururlar. Bir başka deyişle, kutsal metinlerde ahlakın değil, ahlaki ilkelerin ifadelerini görmekteyiz. Buna karşılık "mağara"da, yani beşerî alanda ise gerek iman gerekse ahlak birtakım beşerî yanılgılar, zaaflar, ilgi ve çıkarlar sayesinde saflığını yitirebilir. Ve biz iman ve ahlak derken sonuçta beşerî hayatta fiilen vuku bulan iman ve ahlakı kastederiz, zira onlar "gerçekten ortaya çıkan iman ve ahlak"tır. O hâlde gözümüzü kutsal metinlerde yer alan iman ve ahlaka dair sözler ya da ilkeler kadar, beşerî hayatta fiilen meydana gelen iman ve ahlaka çevirmeliyiz. Diğer bir ifadeyle, gözümüzü kutsal metinlerin ifadelerinin ait olduğu zaman düzlemi (ya da bir tür zamansızlık) kadar beşerî hayatı karakterize eden zamansallığa da çevirmeliyiz.

[7] Bu konuda derli toplu bilgi için bkz. B. A. Dar, "Kur'an'ın Ahlaki Öğretileri" *İslam Düşünce Tarihi* içinde, edit. M. M. Şerif, çev. Fatma Bostan, İstanbul: İnsan Yay., 1990, I. 185-209; ayrıntılı bilgi için bkz. Ragıb el-İsfehani, *İslam'ın Ahlak İlkeleri,* çev. Abdi Keskinsoy, İstanbul: Beşikçi Yay., 2003; M. Abdullah Draz, *Kur'an Ahlakı,* çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İstanbul: İz Yay., 2002; Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar,* çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay., t.y.; Mustafa Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak,* İstanbul: MÜİFV Yay., 1989; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli,* Ankara: TDV Yay., 1992.

[8] Bu bağlamda daha geniş bilgi ve rivayetler için bkz. *İlmihâl II,* İstanbul: TDV İSAM, 1999, s. 508-9.

Ahlak ve zaman ilişkisi ya da ontolojik bir hadise olarak ahlakın zamansallığı ahlaka dair Batı ve İslam dünyasında ortaya konan eserlerde pek tartışma konusu edilmemektedir. Oysa beşerî hayatın en temel karakteri olan zamansallık, bu alanda ortaya çıkan iman ve ahlakın da temel karakteridir. Bu durumda fiili tezahürleriyle iman ve ahlakı anlama ve aralarındaki ilişkiyi görme amacındaki çalışmaların "ilke, kural, niyet, vicdan, eylem, eylemin sonucu, mutluluk" gibi iman ve ahlaka dair hususların yanı sıra, iman ve ahlakın zamansallığı sorununa dikkat kesilmeleri önemli görünmektedir.

İman ve ahlakın zamansallığı ya da iman-zaman, ahlak-zaman ilişkisi başlı başına ele alınması gereken bir tarihsel-felsefi konudur. Ancak biz burada iman ve ahlak arasındaki ilişkilerin anlaşılabilmesi için yalnızca kutsal metinlerin sayfalarındaki sterilize anlam dünyasına yönelmenin yeterli olmayacağını vurgulamak istiyoruz. Fiilen yaşanan iman ve fiilen vuku bulan ahlak, "zamansallık" dediğimiz ve sadece insan varlığına özgü olan bir alana ait şeylerdir. Burada "zamansallık" kelimesi, gündelik hayatta veya tarihte anlaşılan kronolojik (saatle gösterilen ve rakamlarla belirlenen) zamanla pek ilgisi olmayan bir anlama sahiptir. O, insanın içinde hissettiği "can daralması, bunalma, keyif alma, sanki zamanın durduğunu hissetme" gibi psikolojik zaman algılarıyla da pek ilgili değildir. Zamansallık, her şeyden önce bir olayın veya varlığın ortaya çıkarken insan bilincini ve varlığını etkilemesi ve dönüştürmesiyle tezahür eder.

Sözgelimi, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti yalnızca Hz. Peygamber'in şahsı için değil, Arabistan'da ve daha sonra dünyanın farklı bölgelerinde insanların kaderini etkileyecek bir hadise olması itibarıyla kendi zamansallığına sahiptir. Bu yönüyle hicret olayı, artık geçmişte kalan bir şey değil, hâlâ insanlık tarihini etkilemeye devam eden bir hadise olarak özel bir zaman bilincinin oluşmasına yol açmaktadır. Bu yüzden İslam tarihinde hicret olayının kendine özgü bu zamansallığı, damgasını kronolojik zaman anlayışına da vurarak hicrî tarih denilen tarih algısını ortaya çıkarmıştır.

Böylece zamansallık, yitip giden bir şeyi göstermekten çok, birtakım hadiselerin –"anılmaya değer biçimde"– ortaya çıktıkları ortamı ve geleceği etkilemeye devam etmeleri nedeniyle beraberlerinde oluşturdukları özel bir zamandır. Çok kaba bir benzetme yaparsak, gökten düşen meteorlar yere çarptıktan sonra kendi etkilerini açıkça yansıtacak biçimde kraterler açmaları veya jeolojik değişimlere neden olmaları du-

rumunda "kendi zamansallıklarını" o kraterlerde veya jeolojik değişimlerde sürekli ifşa etmeye başlar. Oysa gökyüzüne çarptıktan sonra parçalanıp toz hâline gelen meteorlar artık zamansallıklarını yitirerek "zamanın yuttuğu" şeylere dönüşür. Benzer şekilde "zamansallık" dediğimiz şey, etrafta olup biten şeyleri "zamanın yutması" olayından ziyade, birtakım hususların kendilerine özel "zaman kraterleri" açarak bir şekilde var olmaya devam etmeleridir.

Sözünü ettiğimiz zamansallığa ilişkin ifadeler, dikkatle bakıldığında kutsal metinlerde rahatlıkla görülebilir; hatta insan varlığının zamansallığını derinden etkileyen bu metinler, belki sözünü ettiğimiz zamansallığı en çarpıcı biçimde dikkatlere sunmaktadır. Sözgelimi, "Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehine yapmış olur; kim de kötü bir iş yaparsa kendi aleyhine yapmış olur" (Fussilet, 41/46) ayeti, insanın eylemlerinin insan varlığı üzerinde sürekli zaman kraterleri açtığına, yani kalıcı etkiler bıraktığına işaret eder.[9] Öyle ki bu zaman kraterleri, sadece bu dünyada değil, öteki dünyada da insan varlığının kaderini etkileyecek bir zamansallıktır. Benzer şekilde Kur'an'da insanın uzuvlarının öte dünyada insanın lehinde veya aleyhinde şahitlik yapacaklarına dair ayetler (Yâsîn, 36/65; Fussilet, 41/20-22), dikkatle bakıldığında, bize salt fiziksel parçalarımızın değil, eylemlerimizin bir aracı olarak uzuvlarımızın şahitlik yapacağından söz eder: "... ve Allah'ın *yaptığınız* birçok şeyi bilmediğini zannettiniz" (Fussilet, 41/22); "... elleri ne *yapmışsa* onu bize söyler..." (Yâsîn, 36/65). Artık ortada "kendi başına fiziksel bir beden ya da uzuv" değil, ahlaken iyi veya kötü eylemler sayesinde özel bir anlam kazanan ve bu anlamı dile getiren uzuvlar vardır.

Daha açık deyişle, bu tür ayetler ilk bakışta zamanın yuttuğu şeyler gibi görünen eylemlerimizin kendi zamansallıklarını gerçekte bizim uzuvlarımız ve varlığımız üzerine nakşettiklerini ima eder. Bedeni uzuv hâline getiren ve böylece ona özel bir zamansallık kazandıran şey, eylemlerimizdir. Bizler, bu açıdan baktığımızda, karşımızda "bedenin kendisinden çok", beden aracılığıyla tezahür eden, yani bedeni uzuv denen özel bir zamansallığa eriştiren eylemleri fark ederiz. İslam'ın beden anlayışına baktığımızda, bedenin "fiziksel bir şey olarak" zaman tarafından her an yutulmasına karşın, kendisini "uzuv" hâline dönüştüren eylem aracılığıyla bir tür süreklilik (zamansallık) kazandığına dair telakkiyi görebiliriz. Böylece Kur'an'ın ısrarla vurguladığı

[9] Ayrıca bkz. "Amel Defteri" mad., TDV *İslam Ansiklopesidisi*, C. 3, İstanbul: TDV Yay., 1991.

uzuvların şahitliği konusu, dikkatlerimizi eylemlerimizin (uzuvlarımızın) kendilerine özgü zamansallıkları nedeniyle öte dünyada bir şekilde dile gelecek olmasına çekmektedir. Buna göre "zamansallık" kavramı, kendine özgü bir zaman krateri açan varlık ya da olayın artık kendi zamansallığı içinde "konuşmaya başladığını" ima etmektedir. Bu tıpkı hicret hadisesinin kendine özgü zamansallığı içinde bize her yıl konuşması gibi bir şeydir.

Dikkat edilecek olursa, burada zamansallık dediğimiz şey, meydana geldiğinde kendine özgü bir zaman kriteri oluşturan ve bu sayede kendi anlamını yitirmeyen varlık ya da hadiseler için söz konusudur. Bir başka deyişle, burada "anlam" basitçe insanların öznel niyetleriyle herhangi bir şeye "anlam yüklemesi" olayına işaret etmez. Belki daha çok, o insanların varlığını etkileyerek insanların bilinçlerini ve dikkatlerini sürekli kendisine çeken bir durumdur. Sözgelimi, insanlar hicret olayına tamamen öznel düşünce, niyet ve arzularla anlam yüklemezler; belki daha çok bu hadise, insanlık tarihini hâlâ etkilemeye devam ettiği için onu anlamlı bulmaktadırlar. Kısacası, zamansallık dediğimiz şey, insan varlığının ve bilincinin bir şekilde yüzleşmek durumunda kaldığı özel tarihsel olaylarla teşekkül eder. Bu olaylar yalnızca şahısların kendi bireysel tarihlerini veya genel olarak toplumların tarihini ilgilendirebilen şeyler olabilir.

İşte bizim imanın ve ahlakın zamansallığı dediğimiz şey, yukarıda muhtelif örneklerle açıklamaya çalıştığımız zamansallık sorunuyla ilgilidir. Kutsal metinlerin sterilize anlam dünyaları kadar "gerçekten ortaya çıkan iman ve ahlak"a dikkat kesilmeliyiz derken, bu tür bir zamansallığa sahip iman ve ahlaka dikkat kesilmemiz gerektiğini söylemekteyiz. Ahlakı; ilke, kural, niyet, vicdan, eylem, eylemin sonucu ve mutluluk gibi unsurlara indirgenemeyecek bir hadise şeklinde tanımlarken[10] dikkatleri "ahlakın zamansallığı"na, yani artık tezahür ettiğinde kendine özgü bir zamansallık kazanarak bizim ve başkalarının varlığını etkilemeye başlayan bir hadiseye (ya da sürece) dikkat çekmekteyiz.

Bu yüzden ahlak, zamansallık arz eden bir hadise olarak, salt bireylere veya salt topluma, yani basitçe insan varlığına indirgenemez. Zamansallık arz eden bir hadise olarak ahlak, insanın kendi öznel bilinç veya niyetleriyle bütünüyle yönlendirebileceği veya anlamlandırabileceği bir şey değildir. Kuşkusuz her insan başkalarınınki kadar kendi il-

[10] Bkz. "Ahlakın Kaynağı" adlı yazımız.

ke, niyet, vicdan, eylem ve eylemlerinin sonuçlarını sorgulayabilir ve yorumlayabilir. Ancak, ontolojik bir hadise olarak ahlak, basitçe yorumlarımızla şekillendirdiğimiz bir gölge varlık değildir; belki o daha çok samimi ve dürüst olduğumuz zamanlarda kendimizi sorgulamamıza yol açan bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar.

Muhtemelen İslam dininin ahlak alanına getirdiği ve seküler ahlakta yeri olmayan "tövbe" olayı veya "nefis muhasebesi", ahlakın bir hadise olarak tezahür edişiyle çok yakından ilgilidir. Bizi tövbe etmeye veya nefis muhasebesine zorlayan şey, basitçe kendi vicdanımız, irademiz, arzularımız veya benliğimiz değildir; belki bütün bunları harekete geçirecek biçimde zorlayan bazı hadiselerin kendilerine özgü zamansallığıdır, yani ahlak dediğimiz ontolojik olaydır.

Bu perspektiften bakıldığında Kur'an'ın iman etmeyenler için kullandığı "sağır, kör, dilsiz" gibi ifadeler, bir bakıma ahlak hakkında söylemeye çalıştığımız hususların iman bağlamında da söz konusu olabileceğine dikkatimizi çekmektedir. Şöyle ki Kur'an'a göre, insanların iman etmeleri basitçe bir vicdan, irade, arzu veya benlik konusu değildir; belki insanların bu yetilerini veya boyutlarını zorlayarak harekete geçiren bir ontolojik hadise karşısında insanlar kör, sağır ve dilsiz olduklarında "iman" hadisesi vuku bulmaz. Muhtemelen bu bağlamda Kur'an çok sık biçimde "insanlar hâlâ düşünmez mi?", "onlar hâlâ akletmezler mi?" şeklinde ifadeler kullanarak iman olayının basitçe insanın öznelliğinin "kendiliğinden" harekete geçmesi olmadığına; belki daha çok, bu öznelliğin birtakım ontolojik gerçekliklerin anlaşılması, görülmesi, hissedilmesi, tecrübe edilmesiyle harekete geçirildiğine işaret etmektedir. Ve bütün bu ontolojik gerçekliklere nispetle Kur'an, bir kutsal metin olarak, kendisini sık sık "bir hatırlatıcı, açıklayıcı" şeklinde tanımlar.

Daha açık deyişiyle, Kur'an kendisini "insan varlığıyla ontolojik gerçeklikler arasında duran bir hatırlatıcı, açıklayıcı eşik" olarak konumlandırır ki, bu husus yazımızın başında ele aldığımız "bezm-i elest" konusuyla çok yakından ilgilidir. "İlahî hitap", imanın vuku bulması, yani insan varlığı ve bilinci üzerinde ontolojik hadiselerin kendi zamansallıklarını yansıtabilmeleri için bilincin uyarılması işlevini üstlenir. O, insanın varlık ve bilincini ontolojik hadiseler karşısında konumlandırma ve böylece ona bir rota tayin etme amacını güder. Ahlak, tıpkı iman gibi, kendi zamansallığına sahip olan ontolojik bir hadisedir. Yani kendi gerçekliğini sadece kutsal metinlerden veya ilke, kural, niyet, ey-

lem gibi tek tek boyutlardan almaz. Daha önce belirttiğimiz üzere, ahlak denen hadise, bütün bu unsurlar aracılığıyla var olan, ancak var olduğunda kendine özgü bir zamansallık kazanarak bütün bu unsurları aşan özel bir tarihsel hususdur. Bu açıdan bakıldığında "ahlak" sadece içinde vuku bulduğu ortam ya da bağlamı ve bu bağlamın bir parçası olan insan varlığını etkilemekle kalmaz; etkisini kendi zamansallığı içinde bir şekilde sürdürmeye devam eder. Yapılan hayratların, dürüst işleyen vakıfların, insanların iyiliği için gerçekleştirilen faaliyetlerin, temiz insanlarca başarılı şekilde yürütülen işlerin vs. bunları tasarlayan, arzulayan, faaliyete geçiren insanların öznel dünyalarını aşacak şekilde fiilen vuku bulan ve insanlık tarihini etkileyen hususlar hâline gelmesi, ahlakın ne tür bir hadise olduğunun anlaşılabilmesi için verilebilecek birkaç örnektir. Bu örneklere bakıldığında ahlaki iyilik, güzellik, doğruluk denen şey, insanın içinde duyduğu mutluluktan çok fazla bir şeydir. O bizzat parıldayan bir şey gibi kendisini bize gösterir veya dikkatlerimizi kendi üzerinde toplar.

Ahlak ve iman, her zaman ilişki içinde olabilen ama hâlâ birbirine tam olarak indirgenemeyen iki farklı hadise olarak karşımıza çıkar. Onların bu temel karakteri sadece karşılıklı "kaynaşma" olayında değil, aynı zamanda karşılıklı "eleştiri noktaları" olmasında da tezahür edebilir. İnanç tarihine bakıldığında, inançlar arası çatışma kadar inanç-ahlak çatışmasına da tanıklık edebiliriz. İslam tarihinde de bunun örneklerini görmek kolaydır. Sözgelimi, Emevi halifeleri selefiyenin "imancı" tutumunu istismar ederek yaptıkları her eylemin ve haksız yere verdikleri her kararın "Allah'ın takdiri" olduğunu söylemeleri karşısında özellikle Hasan el-Basrî gibi önde gelen bilginler bunun her şeyden önce ahlaka aykırı olduğunu görerek şiddetle karşı çıkmışlardır.[11] Benzer şekilde her şeyin önceden değişmez surette Allah'ın takdiriyle belirlendiğini ve insanların rüzgârın önündeki yaprak gibi sürüklenen varlıklar olduğunu söyleyen Cebriye akımına karşı yine bilginler ahlaki perspektiften hareketle karşı çıkmışlardır.[12]

Muhtemelen Hz. Ömer'in "müellefe-i kulûb" denen ve kalpleri İslam'a ısındırılmaya çalışılan zümreye daha sonra Kur'an'ın öngördüğü yardımları yapmaktan vazgeçmesi, her şeyden önce ahlaki bir kaygıdan

[11] Ayrıntılı bilgi için bkz. W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara: Umran Yay., 1981, s. 93-107; 169-171.

[12] Cebriye hakkında geniş bilgi için bkz. H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yay., 2001, s. 462-469.

ileri gelmiştir. Artık İslam toplumunun güçlenmesi ve belki devlet yardımına muhtaç olan Müslümanların sayısının artması karşısında hâlâ "iman"ın literal olarak öngördüğü tutumu olduğu gibi izlemenin ahlaki hassasiyetle çatışabileceğini Hz. Ömer fark etmiş görünmektedir. İslam inanç tarihinde teolojik bir tutuma yine teolojik bir tutumla karşı çıkmak, genelde spekülatif tartışmalar yapmanın ve itirazlar ileri sürmenin dışında pek etkili olmamıştır. Ancak, teolojik tutumlara karşı ahlaki perspektiften karşı koymanın gerçek anlamda etkili olduğunu gözlemleyebiliyoruz. Kısacası İslam tarihinde "iman" şu ya da bu dönemde farklı görünümler ve boyutlar kazandıkça gerçek eleştirisini ve değerini ahlaki perspektifle olan uyum ya da uyumsuzluğundan almıştır.

Ancak, bunun tersi de doğrudur, yani ahlak hadisesi de sık sık "iman" perspektifinden eleştirilmiş ve değerlendirilmiştir. Her şeyden önce İslam'ın cahiliye dönemine yönelik eleştirileri sadece bu dönemin inançlarına değil, aynı zamanda ahlaki tutumlarına da yöneliktir. Ve yine Kur'an, Mekke'nin ileri gelenlerine İslam'ı anlatmaya çalışırken, kendisinden bilgi istemek üzere gelen ama (kör) olan bir şahsa, o esnada ilgi gösteremeyen Hz. Peygamber'i de uyarır (Abese, 80/1-10). Bu örnek, ahlakın iman perspektifinden eleştirilmesiyle yakından ilgilidir. İslam tarihi boyunca insan ve hayvan haklarını koruma noktasında gösterilen ahlaki zaaflara ve yanlış tutumlara karşı iman perspektifinden eleştiriler getirildiğine sık sık şahit olmaktayız. "Yaratılanı yaratandan ötürü hoş görme" anlayışı, kültürümüzde ahlaki zaafların iman açısından değerlendirildiğini göstermesi açısından ilginç bir örnektir.

Günümüzde Müslümanların "iman" noktasında gösterdikleri hassasiyeti "ahlak" alanında göstermemeleri karşısında yalnızca ahlaki açıdan değil, yine "iman" noktasından da eleştirilebileceklerini rahatlıkla görmekteyiz. Bu noktada örnekleri çoğaltmak elbette mümkündür ama özetle söylersek "iman"ın eleştirisi sadece "iman"dan değil, ayrıca "ahlak"tan hareketle de mümkündür. Benzer şekilde "ahlak"ın eleştirisi sadece "ahlak"tan değil, ayrıca "iman"dan hareketle de mümkündür. Bu durum yukarıda gösterdiğimiz üzere, iman ederek Allah'ın yanında bir imtiyaz (*emn*, dokunulmazlık hakkı) elde etmenin gerçekte bize değişmez biçimde verilen ve geri alınamaz bir şey olmadığına yeniden işaret etmektedir. Önemli olan sadece inanmak ya da ahlaklı olmak değil, sahip olduğumuz imanın ve gerçekleştirmek istediğimiz ahlaki tutumlarımızın eleştirisini hem iman hem de ahlak açısından yeniden yapabil-

mektir. Bu İslam literatüründe "nefis muhasebesi" denen veya Hz. Peygamber'in "büyük cihat" adını verdiği bir hususdur.

Sonuç olarak söylersek, iman ve ahlak denen şeyleri anlayabilmek ve aralarındaki ilişkiyi görebilmek için yalnızca kutsal metinlerin dile getirdiği hususlara değil, aynı zamanda insan varlığına özgü olan zamansallığa dikkat kesilmek gerekmektedir. İmanın zamansallığı ile ahlakın zamansallığı, iman ve ahlakın birbirleriyle bir şekilde kaynaşabilmesi kadar, ayrışabilmelerini ve birbirlerinin eleştirilmesini mümkün kılan hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında gerek iman gerekse ahlak ortaya çıktıkları zaman insan varlığının ve bilincinin dönüşümünde rol oynayan ve bu rolü oynadıkça kendi zamansallıklarını açığa çıkaran iki farklı ontolojik hadisedir. Birer ontolojik hadise olmaları nedeniyle ne ahlak ne de iman, salt insanın öznelliğine indirgenebilir. Onların kaynağının sadece insanın öznel yapısında bulunabileceği düşünüldüğünde, her şeyden önce söz konusu öznelliği zorlayan ve harekete geçirmeye çalışan ontolojik gerçeklikler karşısında bizim görme, işitme, hissetme, düşünme gibi duyarlılıklarımızın gerçek anlamı ortadan kalkar ve sonuçta her şey insan muhayyilesinin bir kurgusuna dönüşebilir ki bunun sonucu nihilizmdir.

Gerçek anlamda görme, işitme, hissetme, düşünme kelimelerini kullanacaksak, bu durumda bu yetileri titreştiren ve onların faaliyete geçmesinde rol oynayan birtakım zorlayıcı şeylerin bize kendilerini dışarıdan dayattığını kabullenmek durumundayız. Ancak şurası da açıktır ki, dışarıdan bize kendilerini dayatmaya çalışan ontolojik hadiseler bizim yetilerimizin kapasitesi ve çalışma gücü nispetinde dile gelebilir. Bu nedenle bize ne ahlak ne de iman dışarıdan kendiliğinden gelen apaçık şeylerdir. Önemli olan sadece dışarıdan bir sesin gelmesi değil, aynı zamanda o sesi işitebilecek işitme gücünün, onu anlayabilecek bilincin ve ona cevap verebilecek konuşma gücünün bulunmasıdır. Bu yüzden hem ahlak hem de iman, insanın kendisini çevreleyen ancak kendisi çevrelenemeyen hadiseler karşısında farklı yetilerini sürekli açık tutması ve onlara gerekli tepkiyi verebilmesiyle cereyan eden ontolojik gerçekliklere özgü zamansallık durumudur. İman ve ahlak, bu zamansallıkları nedeniyle insan varlığını ve bilincini etkiledikleri kadar, insan varlığı ve bilinci tarafından yönlendirilmektedir. Zaten bu yüzden her ikisi de sürekli olarak insanın "sorumluluk alanı" içinde görülmüştür.

Kaynakça

ÇAĞRICI, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlak,* İstanbul: MÜİFV Yay., 1989.
DAR, B. A., "Kur'an'ın Ahlaki Öğretileri", *İslâm Düşünce Tarihi* içinde, ed. M. M. Şerif, çev. Fatma Bostan, İstanbul: İnsan Yay., 1990, C. 1.
DRAZ, M. Abdullah, *Kur'an Ahlakı,* çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İstanbul: İz Yay., 2002.
İSFEHÂNÎ, Râgıb, *İslâm'ın Ahlak İlkeleri,* çev. Abdi Keskinsoy, İstanbul: Beşikçi Yay., 2003.
IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay., t.y.
KILIÇ, Recep, *Ahlakın Dinî Temeli,* Ankara: TDV Yay., 1992.
MÂLİK, *Muvatta'*, (4 cilt), İstanbul 1984.
SOKOLOWSKI, Robert, *Pictures, Quotations, and Distinctions,* Notre Dame: Univesity of Notre Dame Press, 1992.
WATT, W. M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara: Umran Yay., 1981.
WOLFSON, H. A., *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yay., 2001.

BİREYSEL AHLAK

Giriş

Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (sas.) kadar bütün peygamberler, insanların dünyada refah ve olgunluğa; ahirette ise felaha erişmeleri için gerekli olan genel ilkeleri açıkladılar. Teorik (itikat/iman) ilkelerinin, doğru pratiğe (amel-i salih) nasıl aktarılacağını bizatihi yaşayarak gösterdiler. Allah'ın yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağırmanın (Nahl, 16/125) örneği oldular. Örnek insan olma, peygamberler tarafından tebliğ edilen itikadi ve amelî hükümlerin üçüncü boyutu olan ahlaki hükümleri gündeme getirdi.

Bireysel ve toplumsal ilişkilerde ahlaki hükümlerin yeri ve önemini incelemeden önce, genel hatlarıyla "ahlak felsefesi"nin konusu üzerinde durmak gerekir; zira felsefenin bu dalı, insanın yapıp ettikleri ve davranışlarıyla ilgilenir.

Felsefi açıdan "Ne bilebiliriz" ile epistemoloji; "Ne umabiliriz?' ile kelam/teoloji veya din felsefesi; "Ne yapabiliriz?" ile ahlak felsefesi ilgilenir. Dikkat edilirse, dünya ve ahirette mutluluğu elde etmeyi hedefleyen dinle dünyada mutluluğu elde etmenin bilgisini sunan felsefe arasında bir iç içelik söz konusudur.

Ahlak felsefesi, davranışlarımızda "'İyi' ve 'kötü', 'yanlış' ve 'doğru', 'erdem ve kusur' ne anlama gelir?", "Herkes için genel geçer bir 'doğru' davranış ölçütü var mıdır?" gibi soruları analiz eder. Bunu insan davranışlarını değerlendirerek yapar. Değerlendirmeden kasıt, insan eylemlerini ve ahlaki tutumlarımızı, bunların arka planında yatan yargılarımızı incelemesidir. Kısacası ahlak felsefesi, "iyi, kötü, doğru" gibi ahlak kavramları üzerinde düşünme, genel bir araştırma yapmaktır. Yani "ahlak"ın felsefesini gerçekleştirmeye çalışmaktır.

Her insanın kendine özgü bir ahlak anlayışı vardır, bunda çevresi (aile, toplum), kültürel birikimi, inandığı din, benimsediği dünya görüşü de etkilidir. Eğer biz, ahlaki sorunlarla ilgili doğru ve tutarlı bir tutum ve tavır/duruş kazanmak istiyorsak, insanların yaptıkları seçimleri kendi standartlarına göre yapmaları ve hayatlarını gerekli olan belirli değerleri keşfederek sürdürmeleri üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Bu anlamda, tikel; yani belirli bir duruma özgü bir ahlakilikten (etik) bahsedebiliriz; dolayısıyla, insanın seçimiyle belirlediği değerle ilgili bir ilke, aynı zamanda ahlaki bir ilkedir. Bu çerçevede ahlak felsefesi (etik) üzerinde düşünmek, aslında "bilgece bir eylem yolu arayışı" anlamında "yolda olmak" şeklinde tanımlanan felsefeyi, soyut bir ilgi alanı olmaktan çıkarmakta ve "iyi bir varoluş tarzı"nı gerçekleştirmede bir araç olduğunu göstermektedir.

Bilgi çağının ve küreselleşmenin sonucunda oldukça artan yeni ahlaki sorunlarla (ya da en azından yeni bir kılığa bürünmüş klasik ahlaki sorunlarla) karşı karşıyayız. Özellikle, teknoloji, iş dünyası ve medyanın bütün hayatımızı kuşatarak aldıkları kararlarla bütün toplumu yönlendirmeye ve biçimlendirmeye çalıştıkları günümüzde, eğer sürekli ve adaletli bir toplumsal düzen sağlamayı hedefliyorsak, toplumsal değerler veya eylemde bulunmanın ortak ilkeleri üzerinde uzlaşmamız gerekmektedir.

Bu uzlaşmanın temini için ahlaki sorunlara cevaplar üretecek niteliklere sahip öncelikle bireysel ve tekil bir ahlaki duruş sergilemek gerekir. Çünkü "özne"yi merkeze alan modern felsefeyle birlikte bireysel eylem ve kişinin (temsil edilebilir) niyetlerinin "evrensel bir yasa"yla nasıl bir irtibat içinde olduğu önem kazanmıştır. Bu doğaldır; zira ahlak/etik, ister bireysel olsun, ister kolektif, öncelikle bir "özne"nin eylemini yargılayan ilke olarak belirir. Bunu yapmak, "olup bitenler" ile nasıl bir ilişki kurduğumuzu belirleyen bir ilkeye, tarihsel durumlarla (in-

san hakları etiği), teknik-bilimsel durumlarla (tıbbi etik, biyo-etik), toplumsal durumlarla (bir arada yaşama etiği), medya durumlarıyla (iletişim etiği) ilgili yorumlarımızı düzenlemeye; yani ahlak felsefesine tekabül etmektedir.

Tekil olaylar karşısında evrensel bir yasayla irtibat sağlanır ve kalıcı bir ilke hâline getirilirse, bu tekil durumlar çoğalır ve toplumsallaşabilir. Bu tespitteki "evrensel yasa"yı, ilahî/dinî emirler diye okumanın imkânına gelince; aslında yaşanan güncel sorunlar, görünüşte teknik ve ilmî olarak gözükse de, uygulamada bu sorunların ahlaki boyutunun baskın olduğu; dolayısıyla salt bilimsel çözümler üretilemeyeceği üzerinde durmak gerekir. Bunu Begoviç'in tespitiyle söyleyecek olursak, "İlmin ilerlemesi ne kadar büyük ve göze çarpar olursa olsun, ahlak ve dini, fuzuli ve lüzumsuz kılamaz. Zira ilim, insanlara yaşamalarının ne şekilde olması icap ettiğini öğretmez ve herhangi bir değer ölçüsü göstermez. Din olmasaydı biyolojik hayatı insani hayatın seviyesine çıkaran bu değerler, meçhul ve anlaşılmaz kalırdı. Çünkü din, daha ulvi bir başka âlemin mahiyeti hakkında 'bilgi', ahlak ise mânâsı hakkında 'bilgi'dir".[1] O hâlde "dinî ahlakı" ve bireyi öncelemek, salt din hakkındaki araştırmalara dair temel sorunlarla değil, daha kapsamlı teorik ve pratik sorunlar yumağıyla ilgilidir. Bu noktada dinî açıdan bireysellik ve ahlakilikten ne kastedildiğini ana hatlarıyla görmek gerekir.

"Bireysellik" ve "Ahlakilik" Kavramları

İnsan "düşünen" ve "eylemde bulunan" bir varlık olarak fiziksel ve toplumsal çevresine etki eden, birbiriyle karşılıklı ilişkiler kuran bir varlıktır. Var olmak, bu anlamda, bir ailenin; bir mahallenin, bir milletin, bir devletin unsuru olmaktır. Bu açıdan birey, toplum içindeki davranışlarını keyfine göre yapamaz. İnsanlar mademki topluluk hâlinde yaşamaktadır, o hâlde toplumsal uyumu, işbirliğini en iyi şekilde sağlayacak değerler ve davranış tarzları üzerinde düşünmeleri gereklidir. Dolayısıyla yeryüzünde bütün insanlara öğütlenebilecek eylem ilkelerinin veya belirlenmiş temel kavramların, yani evrensel ahlak ilkelerinin olması doğaldır.

Bireysel ahlaklılık, yani erdemlilik, bilgiyle olur. Erdemli insan bilgili insandır. Bu bilginin içeriği, "iyi"dir. Bütün erdemler doğrudan bilgeliğe ya da bilgiye dayanırlar. Bilge kişi bile bile kötülük yapmaz;

[1] Begoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm,* s. 151.

çünkü sorumluluğu olan şeyleri olmayanlardan ayırt eder, iradesini kendi sorumluluklarıyla sınırlar; böylece geri kalan şeyler karşısında mümkün olduğunca etkilenmeden tahammül eder. Cahillik, bilgisizlik bütün mutsuzluk ve acıların kaynağıdır. Kısacası, erdem bilgidir.

Bilginin elde edilmesinde mantıksal (akli) tutarlığa dikkat edilmelidir. Teorik ve akli bilgi, temel bilgidir. Bu temel bilgiye uygun hareket etmek, "iyi"dir; uygun hareket etmemek "kötü"dür. Görüldüğü üzere, çeşitli erdemler olduğu tasavvuru sadece bir görünüştür; aslında tek bir erdem vardır. O da "iyi"nin bilgisine sahip olmaktır. Üstelik buna sahip olmak yetmez, bilgiyi erdem ve yaşantı durumuna getirmek gereklidir; yani onu canlı, somut bir hâle dönüştürmek hedeflenmelidir. İşte bu anlamda pratik varoluş, "iyi" tasavvuru etrafında düzenlendiği için ahlak/etik, felsefenin bir parçasıdır.

İslamiyet açısından bu nokta, *Kaside-i Burde*'de veciz bir şekilde şöyle belirtilmektedir: "Amelsiz sözden Allah'a sığınırım" ve "Sana iyiliği emrettim, lakin emrettiğim şeyi ben yapmadım ve dürüst davranmadım. Öyleyse benim sana 'doğru ol' demem neye yarar?"[2] Görüldüğü üzere, sadece bireyin iyilik ve takva üzerinde yardımlaşıp, doğru ve mutlu yaşaması, kötülüklerden kaçınması yeterli değildir; bunun yanı sıra iyiliğin toplumsal hâle gelmesi için müminler arasında dayanışma gerekir. Kur'an-ı Kerim'de bu nokta belirtildikten sonra teyit olarak bir de "Günah işleme ve düşmanlık etme hususunda yardımlaşmama" (Mâ'ide, 5/2) talebinde bulunulmaktadır. Eğer bu gerçekleşirse; insanlığın doğru ve mutlu bir hayat sürmesinin şartları oluşmaya başlar.

Toplumsal ahlak diyebileceğimiz bu düşüncenin gerçekleştirilmesi devlet ile mümkündür. Zira kendisiyle barışık insanların bir araya gelerek aile kurmaları yeterli olmaz, bireysel ve ev yönetiminde tespit edilen düzenli iş bölümü ve ortaklığın/yoldaşlığın aynı şekilde toplumda devam etmesi gerekir. İhtiyaçların ve yeteneklerin çeşitliliği, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmayı ortaya çıkarır. Bunun gereği olan iş bölümü sayesinde medeni hayat mümkün olur. Medeni bir hayatın sürdürülebilmesi için, insanların kötü yönlerini ortaya çıkaran güç elde etme hırsı ve şehvetlerinin kontrol altında tutulması, ancak sivil bir otorite veya yönetim (siyaset/tedbir) ile olur. Bu anlamda siyaset, medeni hayatın sürdürülebilmesi için insanların kendi iradeleriyle belirlediği bir meka-

[2] Busirî, *Kaside-i Burde*, s. 42-43.

nizmaya işaret eder; yani beşer olarak, bir nevi hem *kanun koyucu*, hem de *uyruklar* olarak işlevseliz. Bununla birlikte sorun, son tahlilde, bireysel olarak "Her şeyin kendine göre ölçüldüğü 'iyi'nin bilgisinin kaynağı nedir?" sorusunda düğümlenmektedir.

Bu sorunun cevaplanmasında hem ferdî hem de ilahî bir boyut vardır. Şöyle ki, İslam düşüncesine göre, ifrat ve tefritten sakınarak erdemli bir hayat için bu sorunun cevabını aramak, bireysel açıdan önemlidir. Ev, mahalle, şehir, millet isimlendirmeleri altındaki toplumsal hayatımızın ilk aşaması, bireysel olarak erdemin özü olan ifrat ve tefritten kaçınarak, "iyi"nin ne olduğunu bilmekle başlar. Bu sorunun ilahî boyutu ise, her şeyin ölçüldüğü ama kendisi ölçülemeyen, mutlak ilke olan Allah açısından değerlendirilmelidir. Önemli olan, her şeyin etken sebebinin "O" olduğunu idrak etmek, onun bilgisine uygun yaşamaktır.

"Her şeyin kendine göre ölçüldüğü 'iyi'nin bilgisinin kaynağı nedir?" sorusunun cevaplanmasında ilk boyut beşerî; ikincisi ilahî iradeye tekabül eder; zühd ve takva, bu ikisinin uyumuyla ortaya çıkar. Bunu gerçekleştirmek, ancak ilim tahsili ile mümkün olur. Kur'an'ın belirttiği *ilme'l-yakîn* aşaması buna işaret eder (Tekâsür, 102/16). Teorik bilgilerin elde edilmesi, kavranması, gözlem ve deneyle test edilmesi, bunların diğer tarihsel bilgilerle muhakeme edilmesi aşaması ise *ayne'l-yakîn*e işaret eder (Tekâsür, 102/7). İlmiyle amil olmak, insanın önce kendi ahlakını, yani bireysel olarak maddi ve manevi açıdan kendine iyi bakmak, saygınlığını korumak, sonra başkalarının (ev halkı ve kentlileri) ahlakını iyileştirip düzeltmeye çalışmaktır. Birey, toplum ve devlet üçgeninin temelinde ahlakilik ilkesinin yatmasından kasıt budur. Bu aşamaya da, *hakka'l-yakîn* denilir (Vâkı'a, 56/95; Hâkka, 69 /51).

Bu üç aşamayı tamamlayan kişi, yani bildiğiyle amel eden mümin, hem âlim hem de arif sıfatını kazanır. Burada teori ve pratik uyumunun gereği olarak doğru olanın itirafı, ikrarı ve eylem hâline dönüştürülmesi söz konusudur. Artık bilginin kötüye ve kötülüklere yol açacak şekilde kullanımı olmaz *Düşünen, akleden bir kalbe sahip olan* (Hac, 22/46) bilim adamı, sürekli olarak kendisinden daha fazla bilen olduğunun farkında olarak (Yûsuf, 12/76) mütevazılığını korur. Nefsini sürekli sorgular ve tercihini "iyi"den yana yapmaya çalışır, araştırmalarında bulduğu sonuçla yetinmez, daima yeni araştırmalar ve buluşlar peşinde olur. Bu tür bilim bilincine sahip olan kişiye *hikmet sahibi* denir. Bundan kasıt, bilgi-bilim ve teknolojinin değerlendirilmesi-

nin ve anlaşılmasının, tüm ahlaki etkilerle birlikte Müslüman toplumun değerlerini gözeterek yapmaktır. İyi ve güzel olanı yapmayı önceleme, ferdî, ailevi ve ictimai hukuka saygı, demokratik ve açık bir toplum için zorunlu şartlardır.

Birey kâmil ve hakîm bir insan olma çabasının gereği olarak, hem iyi hem de kötü ahlaki vasıflarını devamlı olarak kontrol eder ve ahlaki bozulmaya götüren şeylere karşı sürekli uyanık olmaya çalışır. "Uyanık olmak"tan kasıt, kişiye öldürücü lezzetleri güzel göstermesi karşısında nefsi sürekli sorgulamaktır. Böylece kişi, nefsini bayağı isteklerinden çevirmeye çalışır. Nefsin kendini yönlendirmesinden sakınmayı önceler; çünkü nefsani istekler, hâkim olduğu kimseyi ya helak ya da rezil eder. Belirli bir iyi fikrini kökten reddetmeyi gerektiren bu tür *arzulardan vazgeçmek* gerekir. Bunun gerçekleştirilme ihtimali hususunda, dinî bireycilik ile felsefi bencillik arasındaki ilişkiyi kısaca incelemek gerekir.

"Felsefi Bencillik" ile "Dinî Bireycilik" Arasındaki Fark

Felsefi açıdan bencillik, evrensel ahlak yasası olmadığını, kişinin sürekli olarak kendi çıkarlarını öncelemesi gerektiğini vurgular (egoizm). Bireyin eylemlerinin tek ahlaki nesnesinin, kendi menfaati olduğunu söyleyen bu tür bir ahlaki bencilliğin dinî açıdan anlamı olmadığı açıktır. Bizim vurgulamak istediğimiz "individüalizm" anlamında bireycilik ile "personalizm" de denilen şahsiyetçilik arasındaki farktır. Bunu belirlemek için öncelikle, dinî, siyasi, ekonomik ya da hukuki açıdan ele alınabilen ve açıklanabilen bireysel haklara dair öğreti olan bireycilik (individüalizm) ile sadece "bireyleri birbirinden farklı varlıklar" şeklinde tanımlayan ve ayıran "işaretler, numaralar, imler ve kodlar"ı içeren bireyselleşme arasındaki farkı görmek gerekir. Çünkü bu ayrımın temelinde hak ve sorumluluk kavramları yatmaktadır.

Bireycilik ve bireyselleşme kavramları, dindar insanın bireyselleşmesine katkıda bulunduğu gibi, kendi aralarındaki hak ve sorumlulukların belirlenmesine katkıda bulunmuştur. Haklarının bilincinde olan birey, seçme özgürlüğüne sahip olur ve yaptıklarının ahlaki yükümlülüğünü de üstlenir. Şahsiyetçiliği "egoizm" anlamındaki bencillikten ayıran nokta, burada billurlaşır; zira hak ve sorumluluk bilincine sahip birey, basit bir bencillik ve çıkarcılık peşine düşmez. Çünkü bireyselleşmenin gereklerinden olan özerk ve özgürlük, müstakil olma ve yaptık-

larından sorumlu tutulma anlamında olup, evrensel ahlaki kurallar ile ilahî emir ve yasaklardan müstağni olmayı getirmez.

Dikkat edilirse, buradaki bireyciliği tam anlamıyla karşılayan terim individüalizmden ziyade personalizmdir. Türkçeye "şahsiyetçilik" diye çevirebileceğimiz bu kavramsallaştırmada hayatın manevi yönünü ihmal eden materyalizm ile maddi boyutunu unutan spiritüalizmin açmazlarına düşülmez ve hayat bir bütün olarak kabul edilir. Bu öğretinin bencillikle hiç alakası yoktur; zira bu anlayışta başkalarıyla ilişki kurma, hayatı paylaşma, diğer insanlarla birleşip bütünleşmek eğilimi vardır.

Buradaki şahsiyetçilik, bireyden başlayıp aile ve topluma doğru açılan bir yelpaze gibidir. Kişi, hem şahsiyetini hem de toplumsal yönünü ihmal etmez. Kişide somutlaşan manevi/dinî değerler, böylece şahıslar arasına taşınır. Maddi ve manevi kurtuluşun sağlanması bu tür bir bireysellik ve toplumsallık işbirliğiyle sağlanır. Şahsiyetçiliği (personalizm) öncelemek, bölünmez bir bütün olan varlık anlamındaki bireyi, kendine yeterli görerek, onun bir nevi egoizme düşüp, hoyratlaşmasına ya da toplum içinde eriyip gitmesine engel olur. Nurettin Topçu'un ifadesiyle, "İslam, bireyi sıradan bir bütün olarak görmeyip, sürüyü oluşturan unsur olmaktan çıkarmış, inançları ve benimsediği manevi hüviyetiyle iradesinin bağlandığı değerler sistemiyle birlikte 'şahıs' hâline getirmiştir."

Dindar Birey Örneği Olarak Hz. Muhammed

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere "şahsiyetçilik" ile "dindar bireycilik" özdeşleşmektedir. Bu anlamda, inançlı ve şahsiyetli bireycilik, herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan, Yaratıcısıyla irtibat kurma hak ve sorumluluğudur. Diğer bir ifadeyle, dinî değerleri önemseyen kişi, gerçek, somut, tarihsel ve toplumsal olarak konuşlanmış insandır.

Hz. Muhammed'in örnek insan alınması bu bağlamda düşünülmelidir. O'nun hak ve sorumluluklarını tespit etmesinde teori ve pratik uyumunu örnek şahsiyet olarak gerçekleştirmiş olması müminler için çok önemlidir. Evet, O, 14 asır önce yaşamıştır; tarihsel olarak "uzaktan gözlere küçük görünür; fakat yakından ve doğrudan bakınca gözü kamaştıran güneş gibidir." En son peygamber olması nedeniyle Hz. Muhammed "maddesi ve mânâsı tam kemale ermiş, sonra da insanı yaratan Allah onu kendine sevgili seçmiştir." O da bir beşerdir; ama Allah'ın yarattığı bütün varlıkların en hayırlısı olduğu için bizlere her açıdan ör-

nektir. Güzel ahlakla süslenen Peygamberimizin yaratılışı Allah'ın en büyük ikramıdır. Güzellik onu bürümüş ve güzel yüz ona nişan olmuştur. Ahlaken yumuşaklıkta bir çiçek; şerefte dolunay, cömertlikte deniz, himmet hususunda sonsuz zaman gibidir.[3]

"Dinî Ahlak" Anlayışı

İnsanın ahlaki tecrübesiyle Tanrı'nın varlığına inanması arasında ikili bir ilişki vardır. Ahlaki deneyimlerden hareketle Tanrı'nın varlığına ve birliğine ulaşmaya, ahlaki veya moral teoloji; Tanrı'nın varlığından ahlaki deneyimlere ulaşmaya ise dinî ahlak (*teolojik* veya *moral etik*) denir.

Dinî ahlak, temelini Kur'an ve Sünnet'ten alarak metnin zahirinin aynen kabul edilme veya cedelî bir şekilde yorumlanma derecesine göre "nassi" veya "kelami" diye nitelendirilen ahlak türlerini içerir. Ayrıca "dinî ahlak", farklı Yunan felsefe akımlarının etkisini yansıtan felsefi ahlak teorilerini de kapsar. Bu nedenle "dinî ahlak" terimini kullanmayı tercih ediyoruz.

"Kelami ve felsefi ahlak" anlayışında, ahlaki meselelere cedelî bir yaklaşım söz konusu olduğundan Yunan felsefesiyle bağlantılı olarak doğruyla yanlışın veya dinî teklifin tabiatı ve temelleri gibi belirli rasyonalist tezlerle yöntemsel olarak ilgilenme önceliklidir. Bu nedenle, kelamcılar ve felsefeciler, ahlaki önermelerin mantıki konumlarını tartışmaktan, kalıcı bir ahlak teorisi geliştiremediler. Oysa, Kur'an ve Sünnet'te daha sağlam bir şekilde temellendirilen dinî ahlak, cedelî veya metodolojik inceliklerden uzaklaşma ve doğrudan *İslam ahlak ruhunu ortaya çıkarma eğilimindedir*. Bu gerekçelerle, ahlaki yargılarımızda dinî verileri merkeze alan bu bakış açısına dinî ahlak demeyi tercih ediyoruz.

Dinî Ahlak Anlayışının Bilgisel Temeli

Dinî ahlak anlayışında bilgi kaynakları olarak akıl ve duyuların yanı sıra ilahî hitabın verileri de dikkate alınır. Bir ahlaki yargının (iyi-kötü), dinsel yargılardan (sevap-günah) farkı, kaynak itibarıyladır. Diğer bir ifadeyle, "iyi ve kötü", Allah'ın emirleri merkeze alınarak yorumlanır. Fakat bunu söylemek, iyi ve kötü olanın tanımlanmasında sorun

[3] Busirî, *Kaside-i Burde*, s. 65-67, 70-71.

olmadığı anlamına gelmez. Düşünce tarihinin ilk dönemlerinden bu yana tartışılan klasik sorunlardan birisi, "Bir şey, Tanrı istediği için mi iyidir; yoksa bir şey bizatihi iyi olduğu için mi Tanrı tarafından iyi diye nitelendirilmiştir?" sorusu çerçevesinde şekillenmiştir.

Bu soruya verilecek cevap önemlidir; çünkü ahlak ilkelerine sahip olmak farklı; bu ilkelerle somut olaylar arasındaki ilişkiyi görmek farklıdır. Ayrıca vahyi merkeze almak, diğer bilgi ve tarihsel kaynakları yok saymak anlamına gelmez. Bu noktada, klasik İslam kaynaklarında bilgi kaynakları olan bilgi, duyular ve haber-i mütevâtirin sayıldığını hatırlamak gerekir.

İnsanı olgunlaştırmak, yüceltmek, onu yüce bir gayeye yöneltmek için peygamberler aracılığıyla gönderilen vahiylerle insana teorik ilkeler verilerek önce zihni, sonra da bedeni eğitilir. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar temelde verilen teorik/itikadi ilkeler aynıdır; bu nedenle bu iki peygamber arasında gönderilen bütün dinlerin ortak ismi İslam'dır. Bütün ilahî mesajlar, *ahlaklı davranışın* nasıl olacağına dairdir.

Dinî Ahlak Anlayışı Açısından Bireysellik

"Dinî ahlak" bütün vahiylerin önceleDiği ahlaklı davranışın nasıl olacağının incelenmesidir, tespitinden kasıt; kişinin davranışının "ahlakiliği'ni belirlerken iradeli ve kasıtlı yapılması üzerinde ısrarla durmasıdır. Ahlaki açıdan doğru seçim yapma ve doğru karar verme öğretisi olarak da tanımlanabilen ahlak felsefesinde temel soru "Neyi seçmeliyim?"dir. Bu soru, "En yüksek iyi nedir, hangi hayat biçimini seçmeliyim, nasıl bir insan olmalıyım, ne istemeliyim, ne yapmalıyım ve bunda Tanrı'nın rızasına uygun davranmanın önemi nedir?" sorularını ortaya çıkarır.

Ahlakta bireyi öncelemenin önemi bundan dolayıdır. Kişinin, iyi ve kötüyü bilmesi yetmez, onun iyi olanı yapması, kötü olandan kaçınmasının hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğu kazanmasına vesile olacağının idrakinde olması gerekir. Bu da ancak dinî verilerle olur. Zira bu kötü olan ve kötülükten kaçınmanın temellendirilmesiyle ilgili bir tespittir.

Örneğin, hem ahlaklı –ama dinî değerleri önemsemeyen– hem de dindar bir insan, hırsızlığın ve fuhşun, alışverişte hile yapmanın kötü bir şey olduğunu bilir ve bunu *ahlaksızlık olarak* nitelendirir; bunları yapmaktan kaçınır. Kaçınmakla yetinmez, bir kötülük ve ahlaksızlık gördü-

ğü zaman bunun yayılmaması için elinden geleni gösterir. Bunlar hakkında yorum yapmaz; sürekli olarak iyi olanı ön plana çıkarır ve bunu yaymaya çalışır. Böylece o kötülüğü yapanın nefsin sorgulamasına ve tövbe etmesine imkân tanır; çünkü "şirk" dışında affedilmeyecek günah yoktur (Nisâ', 4/48). Dolayısıyla bireylerin günahlarını değil, sevap ve iyiliklerini görmeyi öncelemek gerekir. Bu itibarla insanları birbirinden uzaklaştıracak, aralarındaki bağları koparacak, düşmanlık ve hasedi artıracak zan, tecessüs (yersiz merak ve araştırma) ve gıybetten kaçınmak gerekir. (Hucurât, 49/12) Nitekim bu hususta Peygamberimiz: "Şayet mümin kişi, bir kardeşinin ayıbını örterse, Allah da dünya ve ahirete onun bir ayıbını örter"[4] buyurur.

Bu ve benzeri ayet ve hadislerden anlaşıldığı üzere, bir eylemin kesinlikle kötü olduğunu, yani Tanrı tarafından yasaklandığını bilen dindar insan, bu eylemleri yapamaz; üstelik kötülüğe kötülükle karşılık da veremez. Hatta kötülüğe kötülükle karşılık vermenin düşmanlığı artıracağını düşünerek, iyilikle mücadele edilmesi, "Mümin olmanın vasfı, kerim olmaktır" ilkesi gereği karşılığının güzel bir şekilde verilmesi istenir. Bu çerçevede, yardımseverliği ve iyiliği herkes tarafından bilinen Hz. Ebu Bekir'in Hz. Âişe'ye iftira (ifk) olayındaki tavrı bizlere örnek olabilir. Hz. Peygamberimizin iffet timsali eşine, sürekli yardım ettiği bir kimsenin de iftira ettiğini gören Hz. Ebu Bekir, bu şahsa sadece yaptığı yardımları keseceğine dair yemin eder. Bunun üzerine Allah tarafından gönderilen ayet şudur: "İçinizden fazilet ve servet sahibi olanlar, yakınlarına, yoksullara; Allah yolunda hicret edenlere vermemek üzere yemin etmesinler, onların kusurlarını bağışlasınlar, aldırmasınlar. Allah'ın sizi bağışlamasını istemez misiniz? Allah, çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir" (Nûr, 24/22).

Bu olay ve ayetten de anlaşıldığı gibi, bırakın kötülüğe kötülükle karşılık vermeyi, yapılan iyiliğin terk edilmesi bile hoş görülmemektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Kişi öncelikle eli ve dili ile kötü olanı engellemeye çalışmalıdır. Yapabilirse kötülüğe iyilikle karşılık vermelidir. Buna rağmen muhatabı hâlâ kötü olanı yapıyorsa, artık o "kötü" olandan uzak durmak gerekir. Aslında bu kalben buğz etmek aşaması olup kötü olandan ziyade kötülüğe yöneliktir, bu gerçekleşirse, kötülüğü yapan toplumsal bir müeyyideyle karşılaşacak; bundan kurtulmak için kötülükten uzak durmaya çalışacaktır. Bunu

[4] Müslim, "Birr", 72.

yapmak gerekir; zira müeyyidesi olmayan herhangi bir ahlak ilkesi yoktur. Buradaki yaptırım ise, halkın vicdanıdır.

Bireysel ve toplumsal huzuru sağlamaya yönelik iyi eylemleri sağlamak, kötü fiillerden ise kaçınmak sürekli bir kişilik ve kimlik sorgulamasını paralelinde getirir. Diğer bir ifadeyle, kişiliğinde iyilik ve kötülük yapma yetisi bulunan insan, iyiliği tercih eder. Nefsini temiz tutup, günahlardan sakınır, çünkü bu, güzel eylemlerde bulunanın kurtuluşa ereceğini, onu kirletenin ise hüsrana uğrayacağını (Şems, 91/8-18) bilmesinin gereğidir. Bunun yanı sıra, iyiliği öncelemek, Allah'ın insanı en güzel surette yaratmasının (Tîn, 95/4) ve ona kendi ruhundan üflemesinin (Hicr, 15/29) bilincinde ve sorumluluğunda olmanın doğal sonucudur.

Din ve Ahlak Özdeşleşmesi: İslam

Birtakım ibadetlerin yapılmasını istemekle ilahî dinler, insan ahlakını ve davranışlarını iyi olana yönlendirerek, kötü olandan kaçındırmayı ve nefis sorgulamasını hedeflemektedir. Dinî açıdan iyi olanı yapmak, sevap; kötü olanı yapmak ise günah olarak nitelendirilir. İyiliğin yaygınlaşmasını, kötülüğün engellenmesini tavsiye eden evrensel dinlerde, başkasının hakkına, malına, toplumun ve devletin malına el koymanın yasaklığını ifade eden ilahî yasalar vardır. Zira kötülüklerden uzak durmak da dinin gereğidir. Bu nedenle olsa gerek, din ve ahlak birbirlerinden ayrılmaz.

İslamiyet için söyleyecek olursak din, insanın kendine, başkasına, canlılara ve Tanrı'ya karşı ödevlerini belirttiği için ahlak ile özdeştir. Bu nedenle olsa gerek, Hz. Muhammed (sas.) "Ben iyi/güzel ahlakı tamamlamak için görevlendirildim."[5] demiştir. Peygamberimizi örnek alarak "iyi" olanı yapmaya çalışmalıyız. İyiliği yapmanın yanı sıra başkalarının iyilik yapmalarına ve kötülüklerden sakındırmada yardımcı olmak da dinîn gereğidir. Kur'an'ı Kerim'de bu husus net bir şekilde şöyle açıklanmaktadır: "Kim karşılıksız bir iyilik yaparsa ondan daha iyisi yapan kişiye verilecektir." ayeti bunu ifade etmektedir (Neml, 27/89).

Karşılıksız iyilik yapma emri, bir süre sonra bir eylem, yaşam, davranış felsefesi hâline gelmelidir. Dinî verileri dikkate alarak yaşanan

[5] Mâlik, "Hüsnü'l-hulk", 8.

dindar ve ahlaklı bir hayat kişiyi bilge yapar. Sufi terminoloji ile söyleyecek olursak, İslam dinînin temel/zahirî ilkelerinden "hakikat"e, yani dinin iç ve gerçek anlamına varılacaktır. Tarihimizde, bütün bireysel davranışlarını "halk içinde Hak (Tanrı) ile olmak" ilkesi çerçevesinde yapmaya çalışan Mevlânâ, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Veli gibi birçok gönül dostu vardır.

13. yüzyılın ikinci yarısında 14. yüzyılın başlarında yaşamış büyük bir şair, düşünür ve ahlakçı olan Yunus Emre; birey olarak insan terbiyesine ve ahlakına dair evrensel ilkeleri şöyle belirlemiştir: Kimseyi yermemek, rasyonel olmayan ve benlik duygusunu geliştiren hususlardan (heva ve heves) uzak durmak, dünyaya aldanmamak, alçakgönüllü olmak, Tanrı'yı sevmek, marifetin değerini bilmek, hakikat için çalışmak, gönül kırmamak. Kur'an merkezli bir felsefeye sahip olan Yunus Emre'de Tanrı'nın varlığından şüphe edilemez. Ona göre, gerçek varlık Tanrı'dır. Doğru ve kesin bilgi (hakikat) ise, Tanrı'yı tanımaktır. Yüce değer, iyi, Tanrı'ya (Hak ve hakikat) yönelmektir. İnsan ancak Hakk'ı bilerek kendisini bilir. Bilgi, bu anlamda, insanın kendi kendisini bilmesidir.

İnsanı insan yapan değerleri bilmek için "baş gözü"nün yanı sıra "gönül gözü" gereklidir. Bu gönül gözüne sahip olan "başka ben'i" geçmeye çalışmaz, alçakgönüllü olur. Kavga ve çekişmeye gerek yoktur. İnsanlar bu dünyaya birbirlerini sevmek yoluyla Tanrı'yı sevmeye gelmişlerdir.

Sonuç olarak, dinî açıdan bireysel sorumluluk ve ahlaklı olmak, kişinin bütün inananların eşit olduğunun, üstünlüğün sadece takvada olmasının idrak edilmesidir. Takva ise, bireyin kendini mükemmelleştirmesi (insân-ı kâmil) süreci olup bu ise sürekli olarak özeleştiri ve sorgulamayı beraberinde getirir. Bireyin bu duruma ulaşması, Yaratıcı'sıyla olan irtibatını efendi-kul ilişkisinden çıkarır bir dost (veli) ve yoldaşlığa dönüştürür.

İnsanın dünya ve ahirette mutluluğu ancak bu tür bir irtibatla mümkün olur; başka hiçbir insan ve kurum bundan sorumlu ol(a)maz. Kurtuluşa ulaşmak için haricî ve kolektif aracılar kabul edilmez; kişi için sadece kendi yaptıkları vardır. Bu tür bir bireysellikle kurgulanan ahlaki tutum, doğal olarak toplumsal ilişkilere yansıyacak, adaletli ve ahlaklı bir toplumda yaşamak mümkün olacaktır.

Kaynakça

AĞAOĞLU, Ahmet, *Üç Medeniyet,* İstanbul 1972.
AKSEKİ, Ahmet Hamdi, *Ahlak İlmi ve İslâm Ahlakı,* sad. Ali Arslan Aydın, İstanbul 1979.
AYDIN, Mehmet S., *Tanrı-Ahlak İlişkisi,* Ankara 1990.
BADIOU, Alan, *Etik,* çev. T. Birkan, İstanbul 2004.
BEGOVİÇ, Aliya İzzet, *Doğu ve Batı Arasında İslâm,* çev. S. Şaban, İstanbul 1993.
BERTNARD, Alexis, *Ahlak Felsefesi,* çev. S. Zeki, sad. H. Altıntaş, Ankara 1999.
BUSİRÎ, *Kaside-i Burde,* çev. M. Kaya, İstanbul 2004.
ÇAĞRICI, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlak,* İstanbul 1989.
ÇİFTÇİ, ADİL (der.), "Din ve Modernlik", *Toplumbilim Yazıları I,* Ankara 2002.
DİNDAR, Bilal, *E. Mounier'de Personalizm,* Ankara 1988.
DRAZ, M.A., *Kur'an Ahlâkı,* çev. E. Yüksek, Ü. Günay, İstanbul 1993.
DURAN, Bünyamin, *Hoşgörü, Tahammül, Siyaset,* İstanbul 1997.
FAHRİ, Macit, *İslâm Ahlâk Teorileri,* çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan, İstanbul 2004.
KILIÇ, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli,* Ankara 1992.
LUKES, Steven, *Bireycilik,* çev. İ. Serin, Ankara 1995.
LAHBABİ, M. Aziz, *İslâm Şahsiyetçiliği,* çev. İ.H. Akın. İstanbul 1972.
MÂLİK B. ENES, *Muvatta'* (4 cilt), İstanbul 1984.
UYANIK, Mevlüt, *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi,* Ankara 1999; 2001.
_____, *Felsefî Düşünceye Çağrı,* Ankara 2003.
ŞAFAK, Ural, "Epistemelojik Açıdan Değerler ve Ahlak", *Doğu-Batı,* 1 (1998), sayı: 4.

KAMUSAL AHLAK

1. Giriş: Sorun

Kamusal ahlak ifadesindeki "kamu" sözcüğü, birbirinden farklı iki anlama gelir. Konuşma dilinde bireyin toplumsal sorumluluğunu, topluma karşı ödevlerini ifade ederken; siyaset felsefesinde kamusal alanı (devleti, siyaseti) kuran temel ilkeleri ifade eder. Her ne kadar, ahlaki eylemin öznesi toplum değil birey olsa da, ahlaki eylem gerçekleşme imkânını bir toplumsal yapıda bulduğu için, toplumsal-siyasal yapının dayanması gereken ilkeler (kamusal ahlak) siyaset felsefesinin temel konusudur. Kamusal ahlak bir toplumu kuran temel kurum, ilke ve kurallardır.

Ayrı veya alternatif bir toplumsal-siyasal yapı oluşturmanın dayanabileceği kurallar, felsefi veya dinsel bir dünya görüşünden, bir üst-kültür sisteminden, yaşamın ve varlığın nihai anlamının ve değerinin ne olduğuna ilişkin bir üst-sistemden türetilir. Bu üst-sistemlere "evrensel kültür prototipleri" de denir. Sorokin'e göre insanlık tarih boyu "Doğru, nihai gerçeklik değerlerinin niteliği nedir?" sorusuna başlıca üç cevap vermiştir:

1. Nihai, doğru gerçeklik değeri duyumsaldır, beş duyuyla algılanan gerçekliktir. Böyle bir büyük öncüle ve onun üstüne kurulan devboyutlu üst-sisteme "duyumcul üst-sistem" denir.

2. Nihai, doğru gerçeklik değeri duyum-üstü akılla keşfedilen ve akıl-üstü Tanrı'dır. Böyle bir büyük öncüle ve ona karşılık olan kültür sistemine "düşünsel üst-sistem" denir.

3. Nihai, doğru gerçeklik değeri bütün farklılaşmaları içinde taşıyan... çok katlı sonsuzluktur. Bu üst-sisteme ise "sezgisel üst-sistem" denir... Böylece "duyumcul (deneyci) üst-sistem", duyumcul yönü ağır basan kişiler ve grupların, yaşam yollarının ve toplumsal kurumların yanı sıra, duyumcul bilim, felsefe, güzel sanatlar, ahlak, hukuk, iktisat ve siyasetten meydana gelir. Bunun gibi düşünsel (akli) ve sezgisel üst-sistemler de sırasıyla bütün bu sistemlerin düşünsel ve sezgisel tiplerinden meydana gelmektedir.[1]

Sorokin'e göre 6-12. yüzyıllar boyunca Avrupa kültürü "düşünsel" üst-sistemin etkisindedir (Hristiyanlık). Ortaçağ boyunca İslam dünyasının da "düşünsel" üst-sistemin etkisinde olduğunu söyleyebiliriz (İslam). Sorokin, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar toptan Batı ve Avrupa kültürünün "duyumcul" üst-sistemin etkisinde olduğunu söyler.

Bu duyumcul üst-sistemin etkisinde gelişmiş "liberal kapitalizm" ve "sosyalizm", siyaset ve iktisat alanında duyumcul kültürün geliştirimleri, farklılaştırmaları ve inceltilmeleridir. Bu sistemlerin pozitivist bir bilgi teorisine dayanarak kendilerinin "doğal" toplumu ifade ettikleri, insanın veya toplumun doğal yapısını yansıttıkları; en uygun, en rasyonel, en bilimsel sistemler olduklarını iddia etmeleri; toplumun sembolik, dilsel, kültürel ve inşai olduğunu ileri süren yorumsal teori tarafından reddedilmiştir.[2]

Herhangi bir verili toplumun sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik yapısıyla o toplumdaki bireylerin sosyal karakterleri arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Sosyo-ekonomik yapının bireylerin sosyal ve ahlaki karakterlerini belirlemesi, kurulacak yapının dayanması gereken ilkeleri önemli kılmaktadır. Sosyo-ekonomik yapı hangi üst-sistemin veya evrensel kültür prototipinin etkisinde ise, o toplumdaki bireylerin sosyal karakterleri de buna uygun olacaktır.

2. Mevcut Durum

16. yüzyıldan sonra Batı'nın "duyumcul" (deneyci, pozitivist) kültürün etkisine girmesiyle Alasdair Macintyre'ın işaret ettiği gibi, ahlak felsefesinde de önemli bir kopuş meydana gelmiştir. Ortaçağlara ege-

[1] P.A Sorokin; *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*; çev. M. Tunçay, Bilgi Yay., İstanbul 1972, s. 174.

[2] İlkay, Sunar, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yay., Ankara 1986, s. 95 vd.

men olan Aristoteles'in ve Tektanrıcı dinlerin "teleolojik" ahlak anlayışı, yerini Aydınlanma'nın "duygucu" (his, haz, fayda...) ahlak teorilerine bırakmıştır. "...Artık her ahlaki fail ilahî yasa, doğal teleoloji ya da hiyerarşik otorite gibi dıştan gelen şeyler tarafından sınırlanmaksızın konuşabilir; fakat kendisinden başkası onu niçin dinlesin? (Bu sorunun makul ve gerçekçi bir cevabı bulunamaz.) Analitik felsefe ve yararcılık [utulitarizm] her ikisi de işte bu soruya ikna edici bir yanıt bulma girişimi olarak anlaşılmalıdır. Ve eğer benim argümanım doğru ise, her ikisinin de ikna edici bir biçimde yanıtlamakta başarısız olduğu şey, tam da bu sorudur."[3] Özetle, modern birey kendi alanında egemenlik kurarken toplumsal kimliğin ve belirli bir amaca yöneltilmiş insan yaşamı (telos) anlayışının kazandırdığı geleneksel çerçevesini kaybetmiştir.

Macintyre'a göre liberal-kapitalist ve sosyalist siyasi-ekonomik sistemler bu Aydınlanmacı duygucu ahlak teorisi üzerine kurulmuştur: "...Bir tarafta kişisel özgürlüğün kendi kendini belirlemiş baş kahramanları (liberalizm), öbür tarafta ise bürokratik örgütlenme sayesinde, elde edilebilir kazançlarının düzenlenmesinin ve planlanmasının kendi kendinin belirlemiş baş kahramanları (sosyalizm) var görünür. Fakat burada aslında can alıcı nokta rakip tarafların üzerinde hem fikir olduğu noktadır: ...her iki toplumsal yapıda da duygucu kişilik kendini yuvasında hisseder."[4] Macintyre, geleneksel, klasik (teleolojik) ahlak felsefesinin değerlerine bağlı bir ahlaki-toplumsal yapı önererek liberalizmi ve sosyalizmi reddeder.[5]

Roger Garaudy ise, her iki siyasi-ekonomik sistemi ekonomik açıdan (sınırsız büyüme, sınırsız tüketim) aynı mantığa dayandıkları gerekçesiyle eleştirir: "İki sistem de aşkınlığı (ilahî boyutu) göz ardı etmektedir. Her ikisi için de insan –gerek kapitalizmdeki birey ve bireysel çıkarlar söz konusu olsun, gerekse Sovyet tipi sosyalizmdeki parti veya devlet söz konusu olsun– her şeyin merkezi ve ölçüsüdür. İnsanın bu 'kendine yeterli oluşu' Allah'ın aşkınlığının zıddıdır ve O'nu yok saymaktadır. Bu aşkın boyut göz ardı edildiğinde, yani sosyal ilişkilerin düzenleyicisi olarak geriye fertlerin ve grupların rekabet eden ve çarpışan çıkarlarından başka bir şey kalmadığında, şiddet gerçek kanun hâline gelir. Bunu gizlemeye çalıştıkları uydurmalar neler olursa olsun, bu hakikat

[3] Macintyre, *Erdem Peşinde*, Çev. M. Özcan, İstanbul 2001, s. 110.
[4] Macintyre, *age.,* s. 61.
[5] Bkz. S.Z. Hünler, *İki Adalet Arasında (Rawls ve Macıntryre)*, Ankara 1987.

değişmez. Bu uydurma ister klasik liberalizmin; 'herkes kendi çıkarı peşinde koşarsa bütün ahengi kurmuş olur.' şeklinde ileri sürdüğü ve sayesinde gerçekleşeceğini iddia ettiği o sözde 'gizli el' söz konusu olsun; isterse parti ve devletin ortak mutluluğu bilinçli olarak planladıklarını savunan sözümona 'bilimsel sosyalizm'in gizli eli olsun. Birinci yol, orman kanunlarının geçerli olduğu bir bireyciliğe götürür; ikincisi ise, bir beyaz karıncalar totalitarizmine..."[6]

Erich From da Avrupa'da 18. yüzyıldan sonra aklın yararcı zekâya (Frankfurt Okulu'nun kavramsallaştırmasıyla "araçsal akılcılık"), bireyselliğin ise "bencilliğe" dönüşmesiyle dinsel düşüncenin (Sorokin'in kavramsallaştırmasıyla "düşünsel" üst-sistemin) ve onun gerçek hümanist ruhunun sona erdiğini vurgular. 13. yüzyıldan sonra gerçekleşen şey tekrar Yunan ve Roma ruhuna bir dönüştür (Sorokin'e göre "duyumcul" kültüre dönüş). "Yunan ve Germen kahramanlarının amacı fethetmek, yenmek, elinden almak (gasp) ve zaptetmektir. Yaşamlarının temel nitelikleri ün, şöhret, güçlülük olan bu kahramanlar için en iyi şey, düşmanı öldürmektir. (Bu nedenle Agustinus, Roma tarihini bir soyguncu çetesinin eylemlerine benzetir.) ...İçimize dikkatlice bakacak, çevremizdeki insanların ve liderlerimizin davranışlarını inceleyecek olursak iyi, güzel ve değerlinin neler olduğu konusundaki görüşlerimizin o eski Yunan ve Germen kahramanlarıyla tıpatıp benzediğini görebiliriz. Avrupa ve Kuzey Amerika'nın tarihi –Hristiyanlık dininin kabul edilmiş olmasına rağmen– zorbalıkların, fetihlerin ve açgözlülüklerin tarihidir. En yüce değerlerimizi diğerlerinden güçlü olmak, başkalarını boyunduruk altına almak ve onları sömürmek olarak sıralamak mümkündür."[7]

6. ile 12. yüzyıllar arasında Avrupa'da "düşünsel" üst-sistem (Hristiyanlık) ortaçağ kültürünün başlıca bütün alanlarında (bilim, sanat, felsefe, ahlak, hukuk, iktisat, siyaset vs.) işlenmiştir. Aynı tarihlerde İslam coğrafyasında düşünsel üst-sistemin bir örneği olan İslam aynı şekilde kültürün ana alanlarında işlenmiştir. 16. yüzyıldan sonra Rönesans, Reform, Aydınlanma veya moderniteyle birlikte Avrupa kültürü bize tamamıyla farklı bir tablo sunmaktadır. Düşünsel üst-sistemin yıkılmasıyla giderek yerini Duyumcul üst-sistem almıştır. Sorokin bu egemenlik sürecini şöyle belirtir:

[6] R. Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği,* çev. C. Aydın, İstanbul 1990, s. 116.
[7] E. From, *Sahip Olmak ve Olmak*, çev. A. Arıtan, İstanbul 1990, s. 200-201.

> Din ve teolojinin nüfuz ve itibarı azalmıştır. Dinle ilgisiz, hatta bazen dinsiz duyumsal bilim en üstün, nesnel doğru olmuştur. Artık gerçek doğru amprik olarak algılanan ve sınanan duyumların doğrusudur. Duyumcul felsefe (metaryalizm, amprizm, kuşkuculuk, pragmatizm, vb.), Duyumcul edebiyat, müzik, resim, heykel, mimarlık ve tiyatro, dinsel ortaçağ güzel sanatlarının geniş ölçüde yerini almıştır. Duyumcul, faydacı, hazcı, göreli, insan-yapısı hukuk ve ahlak, ortaçağların düşünsel mutlak Tanrı'nın vahiyle açıkladığı hukuk ve ahlakının yerini almıştır. Maddi değer, servet, fiziki rahatlık, zevk, erk, ün ve tanınmışlık modern duyumcul insanın uğrunda dövüştüğü ve mücadele ettiği esas değerler olmuştur. Tanrı ve din büsbütün elden çıkarılmıştır. Tanrı Krallığı'nın değerleriyle birlikte bunlara dudakta-kalan (yüzeyde) bir bağlılık gösterilmeye devam edilmiş, fakat gerçekte önemli olmaktan çıkmışlardır.[8]

Alman tarih filozofu Walter Schubart, Sorokin'in üçlü tasnifine benzer şekilde "evrensel kültür prototipleri"ni "dünya"yla ilişkileri bağlamında dörtlü bir tasnife tâbi tutar. Schubart'ın isimlendirmeleri ve Sorokin'in tasnifine mütekabiliyetleri şöyledir:

1. Dünyayla "uyumlu" kültür zihniyeti (Sorokin'e göre "düşünsel").

2. Dünya üzerinde egemenlik peşinde koşan "kahraman" kültür zihniyeti (Sorokin'e göre "duyumsal").

3. Dünyadan kaçan "zahit" kültür zihniyeti (Sorokin'e göre "sezgisel").

4. Dünyanın kutsanması olarak "Mesihci" kültür zihniyeti (Sorokin'e göre "düşünsel").

Schubart "Mesihci" kültür zihniyeti ve insanını şöyle tanımlar:

> Kendilerini tasarısını anlatılamayacak bir biçimde içlerinde taşıdıkları üstün tanrısal düzeni yeryüzünde gerçekleştirme görevine çağrılmış hissederler. Mesihci insan kendi içinde hissettiği uyumu çevresinde de yeniden kurmak ister. Dünyayı olduğu gibi kabul etmez. Kahramanlık insanı gibi o da bu dünyayı değiştirmek ister. Uyumlu insan gibi o da dünyayı sever. Fakat olduğu gibi değil; olması gerektiği gibi. Uyumlu insanın ereğine erişilmiştir, Mesihci insanın ereği ise çok uzakta ve gelecektedir. "Zahit" insanın tersine o bu ereğe ulaşılabileceğine

[8] Sorokin, *age.,* s. 175-176.

kesinlikle inanır. Mesihci insan "kahraman" insan gibi erk tutkusuyla değil, uzlaşma duygusu ve sevgisiyle esinlenir. Yönetmek için bölmez; bölünenleri bir bütün içinde birleştirmek amacıyla onları arar. Kuşku ve nefretle değil; asıl gerçekliğe derin bir güvenle hareket eder... Dünyaya yağmalanacak bir ganimet (kahraman insanı) diye bakmaz, aydınlatılması, soylulaştırılması ve kutsallaştırılması gereken kaba malzeme olarak bakar. (...) Bu gezegende Tanrı Krallığı'nı ya da kendisinin en yüksek ülküsünü gözle görülür kılmak yolunda bir çeşit evrensel tutku benliğini sarmıştır. Mesihci insan bu ülkünün yeryüzünde gerçekleşmesi için çalışır.[9]

3. İslam'ın Kamusal Ahlak Metafiziği

7. yüzyılda tarih sahnesine çıkan İslam dini, Sorokin'in tiplemesinde "düşünsel" üst-sistemin; Schubart'ın tiplemesinde ise "Mesihci" ebedî kültür prototipinin bir örneğidir. Macintyre'ın yaklaşımında ise geleneksel, klasik teleolojik bir ahlak öğretisidir. Bu bağlamda da, son dört yüzyıldır Batı'da –giderek de dünyada– egemen olan Sorokin'in tiplemesiyle "duyumcul" üst-sisteme, Schubart'ın tiplemesiyle "kahraman" kültür prototipine ve Macintyre'ın kavramsallaştırmasıyla da Aydınlanmacıların geliştirdikleri nihai gayeden kopmuş duygucu ahlak teorilerine karşıt bir üst-sistemdir.

İbrahimî monoteist din geleneğinin son halkasını oluşturan İslam dinine göre Tanrı, insanları ahlaki bağlamda denemek için özgür olarak yaratmıştır: "Allah, sizi sınamak ve böylece hanginizin daha iyi (ahlaki) davrandığını görmek için hayatı ve ölümü yaratmıştır" (Mülk, 67/2). Bunu gerçekleştirmek için de dünyadaki nimetleri insanlara hibe etmiş ve onlardan yaşadıkları süre boyunca denenmenin içeriği olarak başta kendini tanıma (tevhid) olmak üzere, hemcinslerine karşı ahlaki sorumluluklarını yerine getirmekle sorumlu tutmuştur (salih amel). Bu denenmenin sonucu olarak başka bir dünyada (ahiret) ödüllendirilecek veya cezalandırılacaktır. Doğal olarak Müslümanların çoğunlukta olduğu bir toplumun kuracakları toplumsal-siyasi yapı bu nihai gayeden bağımsız olamaz. Bir Müslüman, Tanrı ve ahiret yokmuş gibi "canım böyle istiyor" tarzında yaşayamaz: "İnsan başıboş olduğunu mu sanıyor?" (Kıyâ-

[9] Sorokin, *age*., 117-118.

met, 75/36) Tevhid ve mead ilkeleri İslami ahlakın nihai gayesini kurar. Bu nihai gayeden ise Müslümanların oluşturduğu temel kültür alanlarını (bilim, felsefe, sanat, eğitim, hukuk, iktisat, siyaset, vb.) doğal olarak şekillendirir. İslam dünyasında 19. yüzyıla kadar da –eksik veya tam– bu böyle olmuştur. "İslam medeniyeti" denen olgu budur. 18. yüzyıldan itibaren İslam'ın etkisindeki Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmeye başlaması ve "Tanzimat" hareketiyle birlikte Türk toplumu giderek Batı'nın "duyumcul" üst-sisteminin etkisine girmeye başlamıştır. "Türk devrimi" salt 'siyasal' değil aynı zamanda 'kültürel' bir devrimdir. Bu devrim giderek İslam dünyasını belli oranda etkilemiştir.

4. Özgün Bir Toplumsal Yapı Önerisi Olarak İslam

İslam'ın ortaya koyduğu değerleri içselleştirmiş Müslümanların çoğunlukta oldukları bir toplumun kendileri için diğer kültür sistemlerinden ayrı ve alternatif bir toplumsal-siyasal örgütlenmeye ihtiyaç duydukları tarihsel bir gerçektir. Nitekim kelam âlimi Ebû'l-Mu'în en-Nesefî şöyle der: "Bütün Müslümanlar, İslami hükümlerin tenfizi, vergilerin toplanması, toprakların korunması, hırsız, yol kesici, gaspçıların vereceği zararın önlenmesi, Cuma ve Bayram namazlarının kılınması, toplumda meydana gelecek ihtilafların önlenmesi, iç savaşa varabilecek çekişmelerin önünün alınması, velisi olmayan çocukların evlendirilmesi ve gelirlerin adil paylaşımını temin etmek için kamu adına hareket edecek bir siyasi yönetim oluşturulmasında ittifak etmişlerdir."[10] Bu tespit, Müslümanların başka kültür sistemlerinin etkisinde olan toplumsal yapılarda azınlık olarak veya bireysel olarak Müslümanca yaşayamayacağı anlamına gelmez.

Ünlü İslam filozofu Fârâbî de, İslam metafiziğinden kalkarak Aristoteles'in teleolojik ahlak felsefesiyle de örtüşen "erdemli" (*fadıl*) bir toplumsal yapıyı cahil, sapık ve fasık toplumsal-siyasal yapıların karşıtı olarak kurmuştur. Ahlaki anlamda herkesin kendi keyfince bir gidişat belirlediği rölativist ve çoğulcu bir toplum (*cem'iyye*) yerine, toplumun sabit-evrensel ahlak ilkeleri doğrultusunda eğitilmesini (*te'dip*), öğretilmesini (*ta'lim*) ve kılavuzluk edilmesini (*irşâd*) önermektedir.[11]

Ünlü İslam Bilgini İbn Teymiyye de *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye* (Şer'i Siyaset) adlı eserinin "İlahî siyaset ve O'nun Peygamber'e mahsus temsi-

[10] Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, Dımaşk 1993, II. 82.
[11] Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın, A. Şener, R. Ayas, İstanbul 1980, s. 36 vd.

liyle ilgili ilkelerden söz eden bir kitapçık olduğunu" belirttikten sonra şöyle diyor: "Bu kitapçık, Allah'ın kitabındaki 'Umara (yöneticiler) ayeti' olarak bilinen; 'Hiç şüphesiz Allah size emanetleri (toplumsal sorumlulukları) ehline (uzman ve dürüst) teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder... Ey inananlar, Allah'a Peygamber'e ve sizden olan yöneticilere itaat edin. Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz –Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız– [İslami nihai gaye inancına, fikrine dikkat! İ.G.] O'nun çözümünü Allah'a ve peygambere bırakın. Bu, daha hayırlı ve netice itibarıyla daha güzeldir.' (Nisâ', 4/57-58) ayetlerine dayanır."[12] Garaudy'nin şu tespiti klasik İslam âlimleriyle uyum içindedir: "Önemli olan [sadece İ.G.] Allah'ın birliğine 'inanmak' değildir. Asıl önemli olan 'Allah yolunda' mücadele ederek imanını ispatlamaktır. Hem de her düzeyde. Yani iktisattan ahlaka ve siyasete, bilimden sanatlara kadar ...her alanda."[13]

5. İslam'ın Kamu Ahlakı

Çağımızın başat iki siyasal-ekonomik sistemi olan liberal-kapitalizm ve sosyalizmin önerdiği kamu ahlaklarıyla İslam'ın kamu ahlakını karşılaştırmadan önce; İslam'ın "düşünsel" veya "Mesihci" üst-sistemin veya ebedî kültür prototipinin bir örneği olarak, bu iki siyasal-ekonomik sistemin dayandığı zemin olan "duyumcul" veya "kahraman" üst-sistemden veya ebedî kültür prototipinden ayrı olduğunu tekrar hatırlamamız gerekir. Sorun, sadece toplumun nasıl örgütleneceği; özgürlüklere, bireye mi, yoksa topluma ve sorumluluklara mı önem ve öncelik verileceği meselesi değildir. Sorun, daha derinde dünyanın ve yaşamın anlamının ne olduğu ve bunun nasıl bilinebileceğine ilişkin bir "dünya görüşü" ve "paradigma" meselesidir. Dolayısıyla, başka bir ifadeyle sorun bir medeniyet meselesidir. Sorun her şeyden önce, hayatı 'canım böyle istiyor' olarak yaşamak mı; yoksa, "Biz Allah'a aitiz ve tekrar O'na döneceğiz" (Bakara, 2/156) nihai gaye düşüncesiyle yaşamak mıdır?

İslam'ın belirli bir tarihte (610-632) belirli bir toplumda (Araplar) ve belirli bir coğrafyada (Arap Yarımadası) doğuşuna şahitlik eden ve onun temel doktrinini içeren Kur'an'a baktığımızda onun kamusal alana ilişkin ilkelerini –hem bireylerin tek tek toplumsal sorumluluğu (farz-ı

[12] İbn Teymiyye, *Siyaset*, çev. V. Akyüz, İstanbul 1985, s. 23.
[13] Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, s. 129.

ayn) hem de toplumsal kurumlar oluşturarak (farz-ı kifâye) yerine getirilmesi gereken sorumluluklar– şöyle sıralayabiliriz:

1. Liberalizmin bireysel haklara (özgürlüklere) önem veren, sosyalizmin ise toplumsal sorumluluklara (ödevlere) vurgu yapan görüşlerine nispetle, İslam'ın her ikisine eşit derecede önem verdiği söylenebilir. "Sorumluluklar ve hürriyetler aynı madalyonun ön ve arka yüzleridir. Bunlardan biri diğeri olmadan uzun süre kalamaz. Kur'an gerçekten fazilet ve ahlaki sorumluluk duygusunu çok ciddi şekilde teşvik eden bir kitaptır. Bu da kapsamlı bir sorumluluk duygusunun "insan hakları" meselesine çok güzel çözüm getirebileceğini ifade etmektedir. Fakat bunun tersi (özgürlüklerin vurgulanması) böyle değildir. Nitekim haklar (*rights*) denince başıboşluk ve kanunsuzluk anlamında bir hürriyet düşünen bir toplum, kendi kötü geleceğini çizmiş demektir."[14] Kur'an'a göre insanın beş temel hak ve özgürlüğünü devletin koruması gerektiğini bütün İslam âlimleri belirtmişlerdir. Bunlara "şeriatın maksatları" (*mekâsıdu'ş-şeri'a*) denir: a) Hayat hakkı (Mâ'ide, 5/32), b) Din hürriyeti (Bakara, 2/256), c) Mal kazanma ve mülkiyet hakkı (Haşr, 59/7), d) Namusunu ve insanlık onurunu koruma (Bakara, 2/30-37), e) Aklın korunması (Mâ'ide, 5/90).

Diğer taraftan bireysel takvanın toplumsal boyutu, toplumsal sorumluluktur. Bu ilke iyiliği emretmeyi ve kötülüğü önlemeyi, yani "Emr-i bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy-i ani'l-Münker"i amaçlar (Âl-i İmrân, 3/104, 110; Tevbe, 9/71). Bu ilke, bireysel planda her Müslümanın Kur'an'ın emir ve yasaklarını öğüt ve tavsiye etmeyi (Asr, 103/4), kurumsal düzeyde ise icra ve ifa olarak yerine getirmeyi amaçlar.

2. Toplumsal sorumluluk toplumsal kurumlar aracılığıyla yerine getirilirken işlerin ehline (uzman ve dürüst) verilmesi (Nisâ', 4/57), göreve getirilecek kişilerin seçiminde veya kamusal kararlarda herkesin iradesinin alınması (şûrâ) esastır (Şûrâ, 42/38; Âl-i İmrân, 3/159). Kur'an'ın önerdiği bu yönetim ilkesinin, Mu'âviye'den itibaren kurulan otokratik "saltanat" sisteminden, aristokratik ve monarşik sistemlerden ayrı olarak bugünkü "demokratik" sisteme daha yakın olduğu açık bir gerçektir. İslami ilkelere dayalı olarak kurulacak bir toplumsal-siyasal yapıda her türlü dinsel ve etnik azınlığın temel insan haklarına sahip olacağı –ve tarihte muadillerinden daha fazla olduğu– izahtan varestedir.

[14] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an,* çev. A. Açıkgenç, Ankara 2003, s. 89-90.

3. İslam din olarak (iman ve ahlak) mutlak hakikati ifade ettiği için Müslümanların kendileri için hakikati bulma yeteneğinin kaybolmasına fırsat vermemek ve ahlaki sorumluluk duygusunun keskinliğini korumak ve İslam'ın hakikatlerini gayrimüslimlere anlatmak gibi toplumsal bir sorumlulukları vardır: "Kur'an'ın asli gayesi, 'sapık yollara düşerek', 'yeryüzünde fitne ve bozgunculuk yapmak'tan insanları alıkoymaktır."[15] Kur'an şöyle der: "Sizden önceki nesillerden akıllı ve faziletli kimselerin yeryüzünde bozgunculuk yapanlara engel olmaları gerekmez miydi? Fakat onlar arasında kendilerini kurtardığımız pek az kişi bunu yaptı... (Hûd, 11/116) "(Yahudilerin) din adamları ve bilginleri halklarını kötü söz söylemekten ve haram yemekten alıkoymaları gerekmez miydi? Yaptıkları ne kötü bir şeydir" (Mâ'ide, 5/63). Buna tebliğ sorumluluğu diyebiliriz. Çünkü "insanlar davranışlarının nesnel ve aşkın bir Yüce Yasa (din) anlamındaki atıf ve demirleme noktasını unutup giderlerse bizzat kendilerinin bireysel ve toplumsal şahsiyetlerinin bütünleştirici ilkesini (kimliklerini) yavaş yavaş kaybederler."[16] Bu sorumluluk tarihte olduğu gibi tefekkür ve ilmin ışığında eğitim kurumlarınca yerine getirilir.

4. İktisadi bağlamda Kur'an'ın ilgilendiği esas konu, toplumun zengin veya fakir olması, fert başına düşen gayrisafi millî hasılanın miktarı değildir. Fakir olan insan onurunu zor koruyacağı ve birçok ahlaki buyruğu yerine getiremeyeceği için, temel insan ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek, her insanın onurunu korumasına ve onurlu yaşamasına, doğasındaki kabiliyetleri geliştirip gerçekleştirmesine imkân verecek bir servetin nasıl yaratılacağı ve bunun hakkaniyete, adalete uygun olarak nasıl dağıtılacağı Müslüman bireylerin ve oluşturulacak toplumsal kurumların İslami bir sorumluluğudur. "Zahitlik" onaylanmadığı gibi; malmülk ve servet 'Allah'ın lütfu' (Nahl, 16/14; İsrâ', 17/66; Rûm, 30/46) ve 'hayr'dır (Bakara, 2/215). 'Mutlak mülkiyet (Kasas, 28/78) anlayışı reddedildiği için 'israf' da kınanmıştır (En'âm, 6/141). Önemli olan, servetin nasıl kazanıldığı ve nerelere harcandığıdır. Önemli olan servetin meşru, helal, hakkaniyete uygun yollardan kazanılması için gerekli etkin bir hukuk zeminin yaratılmasıdır. Meşhur bir özdeyişte söylendiği gibi "Tanrı, insanın elinin dolu olup olmadığına bakmaz; Tanrı, insanın elinin temiz olup olmadığına bakar." Zenginlere düşen ikinci bir sorumluluk ise fakirleri kollama ve onlara yardım etmektir. "Kur'an'ın ve Peygamber'in öğretileri ve faaliyetleri toplumsal ve iktisadi adalet konusunu kendisi-

[15] Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an,* s. 98.
[16] Rahman, *İslami Yenilenme (Makaleler III)*, çev. A. Çiftçi, Ankara 2002, s. 88

nin tam merkezine koymuştur. Bunu yapmakla da şuna işaret etmiştir; etkili bir toplumsal-ekonomik adalet olmadan insanlığın maddi ve ahlaki gelişimi asla mümkün değildir."[17]

Kur'an'ın Mekki ayetlerinin iki ana teması vardır. Birisi şirk, diğeri ise sosyo-ekonomik eşitsizliktir. Ekonomik adaletsizlik, meşruiyetsizlik sosyal huzursuzluğun kaynağıdır. Kur'an, ticaret şehri Mekke'nin ezilen kesiminin (kadınlar, kızlar, yetimler, köleler) haklarını sürekli gündeme taşımıştır. Mekke'nin bencil, merhametsiz, müsrif zenginlerini eleştirerek yoksul ve çaresizleri savunmuştur:

> Dini yalanlayanı gördün mü? Öksüze kötü davranan ve yoksulu doyurmayan işte odur. Ciddiyetsiz bir şekilde namaz kılanların vay hâline. Onlar gösteriş için ibadet eder ve en ufak bir yardımı dahi esirger (Mâ'ûn, 107/1-7).
>
> Habire mal yığıp sonra sayan; gıybet eden ve devamlı insanların hatasını bulmaya çalışan her fesat kişinin vay hâline. Malının kendini ebedî yaşatacağını sanır (Humeze, 104/1-4).
>
> Hayır siz yetime cömert davranmıyorsunuz; yoksulu doyurma konusunda birbirinizi teşvik etmiyorsunuz; mirası hak gözetmeden yiyorsunuz; malı da pek çok seviyorsunuz (Fecr, 89/17-20).

Özetle, Kur'an'ın gasp, hırsızlık, rüşvet, faiz ve her türlü haksız kazancı önleyecek bir iktisadi yapının kurulmasını ve zenginlerin yoksullarla dayanışma içinde olmalarını öğütlediğini söyleyebiliriz.

5. Bir yönetim ilkesi olarak Müslümanlar yönettikleri insanlar hakkında adil olmak zorunda oldukları gibi (Nisâ', 4/58; Nahl, 16/90; Hucurât, 49/9); zulme uğrayan, baskı altında zayıf düşürülmüş insanlara yardım etmek zorundadırlar:

> Niçin Allah yolunda ve "Ey Rabbimiz, halkı zulmeden bu şehirden bizi çıkar; bize katından bir koruyucu lutfet" diye feryat eden zavallı erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaş mıyorsunuz? (Nisâ', 4/75)

Aslolan barış ve uzlaşma olmakla birlikte (Bakara, 2/208; Enfâl, 8/61), İslam toplumu mütecaviz bir saldırıya uğradığı zaman, toplumu ve dini korumak için gerektiğinde savaşmak (*kıtal, cihâd*) toplumun bütünü-

[17] Rahman, *İslami Yenilenme (Makaleler III)*, s. 128.

nün canları ve mallarıyla katılacağı bir sorumluluktur (Bakara, 2/218; Âl-i İmrân, 3/142; Enfâl, 8/72; Tevbe, 9/16). Haddi aşarak mütecaviz olmak veya intikam peşine düşmek ise kesinlikle haramdır (Bakara, 2/190, 194).

Sonuç

Macintyre'ın 'duygucu', Sorokin'in 'duyumcul' dediği çağdaş ahlak felsefelerinin niteliğini tekrar hatırlayalım: "Faydacı, hazcı, göreli, insan, hukuk ve ahlak, ortaçağların düşünsel hukuk ve ahlakının yerini almıştır. Maddi değer, servet, fiziki rahatlık, zevk, erk, ün ve tanınmışlık modern duyumcul insanın uğrunda dövüştüğü ve mücadele ettiği değerler olmuştur." Bu duyumcul ve duygucu kültürün siyasi ve iktisadi uzanımı, inceltimi ve farklılaştırımı olan çağımızın egemen kamu düzeni ve kamu ahlakı teorosi liberal-kapitalizm, 'resmî-kuralı izleme' ilkesini esas edinerek, bize "iyi hayat" hakkında konuşmaktan vazgeçerek "haklarımızı", daha doğrusu "birbirimize karşı kozlarımızı" (Diworkin) sıralıyor. "Liberal düzen, dayandığı "kamusal alan-özel alan" ayırımıyla tek tek bireylerden yarı gönüllü bir dindarlık, yarı gönüllü bir adillik ve yarı gönüllü bir ahlaklılık istiyor."[18] Dolayısıyla liberalizm, "hükümsüz" bir Tanrı'yı sever.

Düşünsel üst-sistemin temel değeri olan Tanrı ise, son mesajında sözlerinin toplumsal-siyasal boyutunun dinamikliğini kabul ederek "Her dönemin ayrı bir hükmü vardır." (Ra'd, 13/38) önerdiği evrensel ahlakın ve doğru hayatın (sırat-ı müstakim) izlenmesini; "öteki" insanlarla daima ilişki hâlinde olunmasını "Onlar sözü dinler ve en iyisine uyarlar." (Zümer, 38/18) ve bir dayanışma çerçevesinde sürdürülmesini istemektedir.

Kaynakça

SOROKIN, Alexandroviç Pitirim, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefesi,* çev. Mete Tuncay, Bilgi Yay., İstanbul 1972.
NORMAN, Barry P., *Modern Siyaset Teorosi,* çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin, Ankara 2003.
BINDER, Leonard, *Liberal İslâm,* çev. Yusuf Kaplan, Kayseri 1996.
ÇİĞDEM, Ahmet, *Bir İmkân Olarak Modernite,* İstanbul 1997.
FÂRÂBÎ, Ebû'n-Nasr, *Siyâsetu'l-Medeniyye,* çev. M. Akif Aydın, A. Şener, R. Ayaz İstanbul 1980.

[18] Hünler, *İki Adalet Arasında*, s. 369.

FROMM, Erich, *Sahip Olmak ve Olmak,* çev. A. Arıtan, İstanbul 2001.
GARAUDY, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği,* çev. Cemal Aydın, İstanbul 1990.
GELLNER, Ernest, *Postmodernizm, İslâm ve Us,* çev. Bülent Peker, Ankara 1994.
GÜNGÖR, Erol, *Değerler Psikolojisi,* Armsterdam 1993.
HÜNLER, Solmaz, Zeylut, *İki Adalet Arasında (Liberal ve Komuniteryan Düşüncelerin Çatışma Alanı),* Ankara 1997.
KAPANİ, Münci, *Politika Bilimine Giriş,* Ankara 1978.
MACINTYRE, Alesdair, *Erdem Peşinde,* çev. Muttalip Özcan, İstanbul 2001.
NESEFÎ, Ebû'l-Mu'în, *Tabsırâtu'l-Edille* (2 cilt), Dımaşk 1993.
RAHMAN, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an,* çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 2003.
_____, *İslamî Yenilenme (Makaleler III),* çev. A. Çiftçi, Ankara 20002.
SOLJENITSIN, Aleksandr, "Tanrı'yı Politikaya Geri Getirin", *NPQ,* çev. Özden Arıkan, cilt: 3, sayı: 9, s. 6-13.
SUNAR, İlkay, *Düşün ve Toplum,* Ankara 1986.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBADET

İBADET: İNSANİ VAROLUŞUN ANLAMI

İbadetin Tanımı

İbadet, sözlükte, "boyun eğme, alçakgönüllülük, itaat, kulluk, tapma, tapınma" gibi mânâlara gelir. Dinî bir terim olarak ibadet, geniş anlamıyla, "Mükellefin, Rabbine tazim için nefsinin arzu ve isteklerinin aksine hareket etmesi", "Allah'a karşı saygı ve tevazuun en yüksek derecesi"; dar anlamıyla ise, "Niyete bağlı olarak yapılmasında sevap olan, Cenabı Hakk'a yakınlık ifade eden ve özel bir şekilde yapılan taat ve fiiller" demektir. "Kulluk (ubudiyet)" ile "ibadet" kelimeleri aynı mânâya gelmekle birlikte, "Allah'a karşı kulluk ve bağlılığımızı birtakım söz ve hareketlerle ifade etmek" anlamındaki ibadet; "yetersizlik, acz ve eksikliği açığa vurmak" demek olan ubudiyet (kulluk) kelimesinden daha kapsamlıdır. Aliyyü'l-Kârî ise ibadeti, "Rabbin razı olduğu fiilleri yapmak"; ubudiyeti, "Rabbin yaptıklarına razı olmak" şeklinde tarif etmiştir.[1]

İnsanlar hangi devirde olursa olsun, bütün varlık âlemine hâkim olan, üstün bir kudretin bulunduğuna iman ederek, ona saygı göstermişlerdir. Bu durum yalnızca semavi dinleri kabul eden toplumlarda

[1] *Şerhu'l-Emâlî*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul t.y., s. 33; ibadetin tanımı için bkz. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut 1403/1983, s. 146; Tahânevî, *Kitâbu Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, İstanbul 1984, II. 947.

değil, ilkel kavimlerde de görülmektedir. Tarih ve psikoloji ilminin verileri, insanda din duygusunun ve kulu olduğunu düşündüğü yaratıcıya karşı duyduğu sevgi ve saygı, korku ve ümit, niyaz ve ibadet duygularının fıtri olduğunu göstermektedir. Bu sebeple, ibadetler konusu Allah tarafından gönderilmiş olan bütün ilahî dinlerin de temel esasları arasında yer almıştır. Kaldı ki, dinler, insan-Tanrı ilişkisinin yalnızca birtakım soyut kuram ve kavramlar üzerine kurulmasını yeterli görmeyip, insanı Tanrı'ya daha çok yaklaştıran bazı somut davranışlar önerir. Dinin, soyut inanç boyutundan gözlemlenebilir ve yaşanabilir somut bir form hâline gelmesini sağlayan bu davranışlar ise, çeşitli dua ve ibadetlerdir. Hatta, İslam dininde ibadetler, sadece Tanrı veya ona ulaşmak için yapılan belirli bazı sembolik işaret ve hareketlerle sınırlı tutulmayarak, hemen hemen bütün bir dünya hayatının "ibadet" hâline dönüştürülebilmesi için her dünyevi davranışa uhrevi bir hüküm (sevap, ceza) bağlanması yoluna gidilmiştir. Böylece, "De ki: Şüphesiz benim namazım, kurbanım, hayatım ve ölümüm hepsi âlemlerin Rabbi olan Allah içindir" (En'âm, 6/162) ayetinde belirtildiği üzere, Müslümanların dünya hayatındaki nihai amaçlarının Allah'a ve O'nun rızasına kavuşmak olduğu vurgulanmak istenmiştir. Böyle bir yaşamın tabii sonucu olarak ise insan, Muhammed İkbal'in de işaret ettiği gibi, yaratıcı ilahî gücün kalbinde hakiki bir yer tutar ve bu şekilde, çevresinde bulunan eşyanın hakikat derecesinden çok daha yüksek bir dereceye sahip olur. Zira, bünyesinde taşıdığı çeşitli ahlaki gerilimlere rağmen o, Cenabı Hakk'ın yaratmış olduğu bütün yaratıklar içerisinde, hâlikının yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde katılmaya layık ve muktedir olan tek varlıktır.[2] Şu kutsî hadis bu anlamı daha açık bir şekilde ifade etmektedir:

> Her kim bana kulluk eden (dost) bir kuluma düşmanlık ederse, ben de ona harp ilan ederim. Kulum, sevdiğim şeyler içinde kendisine farz kıldığım ibadetleri yerine getirmesi kadar başka bir şeyle bana yakın olamaz. Sonra kulum nafile ibadetleriyle de bana yaklaşmaya devam eder. Nihayet ben onu tamamen severim. Ben kulumu sevdiğim zaman, artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı derecesinde olurum.[3]

[2] Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul 1984, s. 103.

[3] Buhârî, "Rikâk", 38.

İnsanın tapınma eylem ve işlemleri olarak ibadet, onun hayatında meydana gelen geçici ve tesadüfi bir olay değil, bilakis bütün beşer hayatının en esaslı, gerçek ve anlamlı bir ifadesidir. Nitekim, Kur'an-ı Kerim canlı ve cansız her varlığın Allah ile kulluk ilişkisi içerisinde olduğunu, fıtri ve deruni bir bağ ile Allah'a yöneldiğini bize haber vermekte, göklerde ve yerde bulunan her şeyin kendi varlık ve ifade şekline uygun bir biçimde Allah'ı anmakta, O'na boyun eğerek secde etmekte, dua ve ibadetle O'na yaklaşmaya çalışmakta olduğunu haber vermektedir (Ra'd, 13/15; Nahl, 16/48, 49; İsrâ', 17/44; Rahmân, 55/5-6). Yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar, gökte bir dizi hâlinde uçan kuşlar gibi varlıklar, Allah'ın istediği şekilde ona ibadet ederler (Hac, 22/18; Nûr, 24/41). Ayrıca, insanlar ve cinler de Allah'a ibadet etsinler diye yaratılmıştır (Zâriyât, 51/56). İnsanoğlu bu gayeye uygun olarak, kendisine verilen bütün görevleri ifa etme derecesine göre Allah'a yaklaşır ve imtihanını başarıyla geçerek meleklerin dahi karşısında eğildikleri (Bakara, 2/34; A'râf, 7/11; Kehf, 18/50) varlıkların en şereflisi konumuna yükselir (Tîn, 95/4). Ancak, insanlar ile kâinatta bulunan diğer canlı ve cansız varlıkların ibadetleri arasındaki temel fark, doğal nesnelerin ibadet ve duaları tamamen zorunlu birer itaat niteliğinde iken, insanların ibadetleri, onların "seçme" hak ve özgürlükleri neticesinde, tasarlanmış ve kararlaştırılmış bir tarzda yapılan, iradî bir kulluktur. Şayet, insanın irade ve hareketleri de tıpkı bir makine gibi belirlenip sınırlandırılmış olsaydı, o zaman insanın hürriyetinden ve bunun sonucu gerçekleşen hayır ve iyiliklerinden bahsetme imkânı kalmazdı. Çünkü hayır ve iyilik yapmanın ilk şartı hürriyettir. Bu hürriyet ise, hem hayrı hem de hayrın aksini seçme imkânını içermektedir. İlahî iradenin iyilik ve kötülüğü seçme ve işleme konusunda insanı özgür bırakmış olması, aslında Yüce Allah'ın insana olan büyük güveninin de bir ifadesidir.

Ne yazık ki, insanlar bazı devirlerde bu güveni sarsarak, yaratılış gayesinden uzaklaşarak nefislerinin arzu ve isteklerine, dünya menfaatlerine veya gerçek olarak zannettikleri çeşitli hayallere ya da birtakım bâtıl tanrılara tapmışlardır. İslam'ın temel amaçlarından biri, insanı bütün yanlış inanç ve kulluklardan kurtararak, gerçek Rablerini tanıtmak ve yalnızca O'na kulluk etmesini sağlamaktır. Mümin bir kimsenin Allah karşısındaki kulluk bilinci ve tapınma isteği, ne soyut bir düşünce ve kanaatle ne de belirsiz bir deruni duyguyla açıklanabilir. Kişilik bütünlüğü içerisinde Allah'a yönelen dindar bir kişi için ibadet, kapsayıcı bir insani tutumdur. Allah'a kulluk ve O'na yakınlaşma niyet ve arzusuyla yapılan veya terk edilen her davranış, ibadet kapsamına girer. Bu çerçe-

vede, İslam'a göre, ibadet ve kulluk, sadece namazlar ve çeşitli dualardan ibaret olmayıp, bir müminin Yüce Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla yaptığı dünyevi her türlü güzel ve yararlı iş (amel-i salih) bir nevi ibadet kabul edilmiştir. İnsan, ibadetleri sayesinde, Allah'ın kendi üzerindeki ontolojik hâkimiyetini tanıyarak, O'nunla ahlaki bir ilişkiye girer. Böylece, gerçekten "kul" oluşunu, varlıklar içerisindeki yerini, gücünü ve gücünün kaynak ve sınırlarını anlar. Allah'ın mutlak kudretiyle, her zaman ve her yerde hazır olduğunun farkına varan bir insan, bu farkında oluşun ışığı altında, kendi varlığını yeniden konumlandırır. Böyle bir kulluk bilinci ise, insanı, Yüce Yaratıcı dışındaki her türlü canlı-cansız kişi, kurum, telakki ve eşya karşısında köleleşmekten kurtararak, ona tam bir özgürlük kazandırır.

Öte yandan, insan için ibadet, akli ve vicdani bir vazifedir. Temiz vicdanına ve selim aklına müracaat eden kimseler, Allah'ı tasdik ve ikrarla ona karşı ibadet ve itaatin hakikaten bir görev olduğunu anlamakta güçlük çekmez. Çünkü dünya hayatı, sevinçlerle kederlerin sürekli olarak karşılaştığı ve çatıştığı bir alandır. İnsan, hayatında karşılaştığı veya karşılaşacağı bütün sevinç ve kederlerin, ümit ve korkuların sebep ve kaynağının yalnızca kendisi olmadığını, aklı ve tecrübeleriyle az veya çok anlar. Bu anlayış insanı, Allah'ın dilemesi ve yardımı olmaksızın ne kadar âciz ve yetersiz olduğu sonucuna götürür. İşte, asıl kulluk da insanın bu acziyetini anlamasıyla başlar. Hem kutsalla ilişki biçimi hem de dindarlığın bir ifadesi olan ibadetler, insan benliğinde psikolojik bir alan açarak onda manevi bir coşkunluk, kendinden geçme, huzur bulma, heyecan ve motivasyon yaratma gücüne sahiptir. İbadetler bireyin yaşam, ölüm ve ölüm ötesi gibi varoluşsal dinamikleri anlamlandırmasında ve varoluşun getirileriyle yüzleşmesinden kaynaklanan çatışmaları aşmasında, ona çok önemli katkılar sağlar.

İbadetin Hükmü

İslam'da ibadetlere uhrevi, muamelata ise dünyevi hükümler terettüp etmesi genel bir kural ise de, onların her biri nitelik ve nicelikleri bakımından birbirinden tam bağımsız olmaması sebebiyle, ibadetlere sıhhat ve fesat gibi dünyevi; muamelata da vücup, hurmet ve ibaha gibi uhrevi hükümler taalluk eder. Bu itibarla, ibadetlerle ilgili hükümler yalnızca kul ile Allah arasındaki ilişkileri düzenlemekle kalmaz. Onların belirli nitelik ve niceliklerle kayıtlanması veya hükümleri arasında bazı

geçişlerin bulunmasından (mesela, orucun kaza veya kefareti olarak fakirleri yedirme, giydirme veya köle âzad etme gibi), ibadetlerin yalnızca Allah ile kul arasındaki içkin ve ferdî bir ilişkinin düzenlenmesi değil, aynı zamanda toplumsal bir projenin de parçası oldukları anlaşılır. Ayrıca, birey ve toplum hayatıyla ilgili konularda doğruluk, adalet, emniyet, karşılıklı hak ve sorumluluklara riayet etme gibi genel hukuk ve ahlak ilkeleriyle de insanlar, bireysel ve toplumsal açıdan geliştirilmek istenmiştir. Böylece insanın, hem diğer insanlarla hem de Allah ile olan ilişkilerinde en yüksek ahlaki değerlere ulaştırarak, erdemli bir toplumun kurulması hedeflenmiştir. Bu durum, İslam'ın tevhid anlayışının da tabii bir yansıması niteliğindedir.

İbadetlerle İlgili Genel Kurallar

İbadetlerin hakikati, sadece vücutla yapılan bazı hareketler veya birtakım şekiller değildir. İslam'a göre, ibadetlerin kabulünde ihlas ve samimiyet esastır (bkz. Şuarâ, 26/88-89; Zümer, 39/2, 11, 14; Beyyine, 98/5).

İbadet; mahiyeti idrak edilemeyen, fakat varlığı, sonsuz kudret ve azameti her yerde hissedilen, zahirî sebeplerin üzerinde ve her türlü tasarruf yetkisine sahip olan Yüce Yaratıcı'ya karşı gösterilen tevazu, saygı, itaat ve tazimin en yüksek mertebesidir. Böyle bir saygı ise, yalnızca Allah'ın hakkı olup, ondan başkası buna layık değildir. Tevhidin aslını, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan ibadet etmek, yapılan ibadetlerin karşılığını yalnızca Allah'tan beklemek, yalnızca O'na güvenmek ve O'ndan yardım istemek teşkil eder (Fâtiha, 1/5; Âl-i İmrân, 3/64; En'âm, 6/161-164; Yûnus, 10/71-72, 84; Hûd, 11/123; Şuarâ, 26/109, 127, 145; Zuhruf, 43/45). İslam'da şirke benzemeye götüren bütün yollar kapatılmış, Allah'tan başkası adına yapılan yemin, adak ve kurbanlar yasaklanmıştır.[4] Mutlak kudret sahibi olan Allah'a tam bir ihlas ile yapılan ibadet ve kulluk, hem zahir hem de bâtında sonsuz bir saygı ve sevgiyi içerir. Bunun için ibadetin özü, kalbin tamamıyla Allah'a dönmesi ve yalnızca ona bağlanmasıdır.

İslam'da ibadetin en yüksek mertebesi, herhangi bir menfaat düşüncesiyle değil, ancak ibadete layık tek mabud olduğu için, Allah'a tam bir acziyet içerisinde teslim olmaktır. Böyle bir teslimiyet, inanan gönüller için üstün bir haz, yakıcı bir vuslat ve kısacası derin bir mutlu-

[4] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 108, 118, 152, 309; Müslim, "Edahî", 43-45; Nesâî, "Dahâya", 34.

luk demektir. Nitekim, Hz. Peygamber, "Namaz, gözümün aydınlığı kılındı"[5] buyurmuştur.

Tevhid anlayışının bir sonucu olarak İslamiyet, kul ile Allah arasına tanrı imajı, resim, heykel veya din adamı gibi çeşitli vasıta ve aracıların girmesini kesin olarak yasaklamış; her kulun doğrudan doğruya ve aracısız olarak Yüce Allah'a ibadet etme esasını getirmiştir. Bu sebeple de İslam dininde "ruhban sınıfı" adıyla bir zümre bulunmamaktadır. Din bilginlerinin görevleri, sadece bildiklerini bilmeyenlere öğretmek ve bilgilerini soranlardan saklamamaktır. İslam nazarında din bilginlerinin, başkaları üzerinde, kendilerine din tarafından verilen "dinî" bir üstünlük ve hâkimiyetleri bulunmamaktadır.

İslam'da ibadetlerin ifası sırasında maddi ve ruhi hayat arasında denge gözetilmiştir. Dünya hayatı için ahiret, ahiret hayatı için de dünya hayatı feda edilmeyerek, hem dünya hem de ahiret iyiliği esas alınmıştır (Bakara, 2/200-202; İsrâ', 17/18; Kehf, 18/28; Haşr, 59/18-19). Peygamber Efendimiz de ümmetine dengeli ve itidalli bir dinî hayat tavsiye etmiş, ibadetlerde aşırıya gitmek isteyen bazı arkadaşlarını uyararak, insanın nefsinin ve aile fertlerinin kendisi üzerinde hakları bulunduğunu ve her hak sahibine hakkının verilmesi gerektiğini, kendisinin Allah'tan en çok korkan ve O'na en çok ibadet eden bir kişi olduğunu, bununla birlikte kendisinin de evlendiğini, bazen oruç tutup, bazen tutmadığını, geceleri hem namaz kıldığını hem de dinlendiğini belirtmiştir.[6] O, "Ey insanlar! Dinde aşırılıktan sakınınız. Muhakkak ki, sizden öncekileri dindeki aşırılıkları helak etmiştir."[7] "Ey insanlar! Size orta yol gerekir. Siz bıkmadıkça Allah asla bıkmaz"[8] buyurmuştur.

İbadetlerde kolaylığı temin etmek ve zorluğu gidermek genel bir kuraldır. Kur'an-ı Kerim sıkıntı ve eziyet değil, Allah'tan korkan kimseler için bir öğüt ve ibret olarak gönderilmiştir (Tâhâ, 20/2-3). Taharetle ilgili hükümler zorluk ve sıkıntı için değil, bizleri temizlemek için vazedilmiş (Mâ'ide, 5/6); rükû, secde, ibadetler ve cihat konularında dinde zorluk istenmemiştir (Hac, 22/77-78). Ayrıca, meşakkati gidermek ve kolaylığı tercih etmek hususunda pek çok ayet bulunmaktadır (Bakara, 2/185; Nisâ', 4/28; A'râf, 7/157). Bu kural neticesinde namaz, oruç ve hac gibi çeşitli iba-

[5] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III. 128, 199, 185.
[6] Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 5; Dârimî, "Nikâh", 3.
[7] Nesâî, "Menâsik", 217; İbn Mâce, "Menâsik", 63.
[8] İbn Mâce, "Zühd", 28.

detlerde, hastalık ve yolculuk gibi bazı sebeplerle, birtakım ruhsat ve kolaylıklar verilmiştir.

İbadetlerde, az da yapılsa, devamlılık ve süreklilik asıldır. İslam'a göre insan, teklif çağına girdiği andan ölünceye kadar geçen süre içerisinde ibadetlerden sorumludur (Hicr, 15/98-99). Bu sebeple bazılarının, Rablerine yaklaştıkları veya yeteri kadar çile çektikleri gibi birtakım gerekçelerle kendilerinden ibadet veya tekliflerin düştüğünü ileri sürmeleri açık bir sapıklıktır. Şayet, bu sebeplerle herhangi bir insandan ibadet yükümlülüğü düşmüş olsaydı, buna en layık kişiler Allah'ın peygamberleri olurdu. Hâlbuki Allah'a en çok ibadet eden kimseler O'nun peygamberleri olmuştur.

İbadetlerin Şekli

İbadetler, dinin belirli bir ölçüde biçimsellik ve sembolizm içeren yönünü temsil eder. İbadetlerin ifası sırasında bedenen yapılması gereken birtakım sembolik hareket ve şekiller, suyu muhafazaya yarayan kap veya özü koruyan kabuk gibidir. İnsan aklı Yüce Yaratıcı'ya ibadet edilmesinin gerekli olduğunu kavrayabilse bile, bunun nasıl ve ne şekilde yapılması gerektiğini bilemez. Bunun içindir ki, ibadetler, insanların kendi arzu ve istekleriyle icat ettikleri form ve miktarlarda değil, bizzat Şâri'in belirlediği şekil ve miktarlarda yapılır. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de, "Biz, her ümmete, uygulamakta oldukları bir ibadet tarzı (*mensek*) gönderdik." (Hac, 22/67) denmiştir. Hz. Peygamber de ümmetine namazın kılınış ve haccın eda ediliş şekillerini ayrıntısıyla anlatmış ve "Benim kıldığımı gördüğünüz gibi namaz kılınız"[9] "Hacla ilgili hükümleri geliniz benden öğreniniz (alınız)"[10] buyurmuştur. Bu sebeple, İslam bilginleri ibadetlerin şekillerinin ilahî vahye dayalı (tevkifî) olduğunu söylemişlerdir. Şekil şartları ve edepleriyle anlam bütünlüğü içerisinde yerine getirilmeyen bir ibadet, eksik ve özürlüdür. Böyle bir ibadetin Allah tarafından kabul edilmesi beklenemez. Bu konuda, Kur'an-ı Kerim'de, "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar (kıldıkları namazların mânâsından uzaktırlar)" (Mâ'ûn, 107/4-5) buyurulmuştur.

Bu arada, belli zaman ve mekânlarda yapılması gereken hac ve umreyi istisna edersek, ibadetlerin belirli bir mekânda ifa edilmesi ko-

[9] Buhârî, "Ezan", 18; Dârimî, "Salât", 42.
[10] Nesâî, "Menâsik", 220.

nusunda İslam dininin yumuşak bir tavır sergilediği gözlenmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber "Yeryüzü bana temiz ve ibadet edebilmem için mescit kılındı"[11] buyurmuştur. İslam'a göre, ibadet için tahsis edilmiş bir cami kadar, herhangi bir ev, bahçe, arsa veya tarla, gökyüzünde uçan bir uçak veya denizde yüzen bir gemi, kısacası her yer Allah'a ibadet etmeye elverişli mekânlardır. Kur'an-ı Kerim, yüzleri doğuya ve batıya çevirmenin "iyilik" olmadığına işaret ederek, asıl iyiliğin Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara ve peygamberlere iman eden; Allah'ın rızasını gözeterek sevdiği mallardan yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve (özgürlüklerini sağlamak için) kölelere veren; namazı kılan, zekâtı veren, ahitlerine vefa gösteren; sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreden kimselerin bu tutum ve davranışları olduğunu belirtmiştir (Bakara, 2/177).

Öte yandan, ibadetlerin ifası sırasında, başkalarını rahatsız etmekten kaçınılmalıdır. Cemaatle toplu ibadetler esnasında insanları rahatsız edecek kötü ve ağır kokulardan temizlenmeli, zekât ve sadaka verirken fakiri rencide edici söz ve davranışlardan sakınmalı, hac ibadeti sırasında Kâbe'de tavaf yaparken, Safa ve Merve, Arafat, Mina ve Müzdelife gibi büyük kalabalıkların bulunduğu ortamlarda, ibadetin gerektirdiği huşu içerisinde, engin bir hoşgörü ve fedakârlık duygusuyla hareket edilmeli; kaba, saldırgan ve kavgacı tavırlardan kaçınılmalıdır. Bu edeplere riayet etmekle insan, bir yandan Allah'a karşı kulluğunu yerine getirirken, diğer yandan da ahlaki bir olgunluğa erişmiş olur. Böylece de ibadetlerin ferdî yararları yanında, toplumsal boyut ve semeresi de ortaya çıkar.

İbadetlerin Fonksiyonu

İbadetlerin, soyut dinî inanç ve duyguların somut ifadeleri olmaları sebebiyle sembolik; çeşitli dinî, sosyal, kültürel ve psikolojik duygu ve düşünceleri besleyip geliştirmeleri sebebiyle öğretici ve eğitici (didaktik); nihayet kutsalla ilişki ve rabıta kurulmasını sağlamaları sebebiyle de mistik ve metafizik fonksiyonları bulunmaktadır.

İbadetler, yalnızca kul ile Allah arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir biçimde sürdürülmesini sağlamakla kalmaz; aynı zamanda, ferdin hem kendisi hem de toplumla olan ilişkilerini doğrudan veya dolaylı olarak etkiler. Bu sebeple, bilinçli olarak ifa edilen ibadetler, kişiliğin gerek içe,

[11] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II. 222.

gerekse dışa dönük yönünün gelişmesine yardımcı olur; insanın günlük idrak ve faaliyetlerine yeni anlamlar kazandırır ve ona çeşitli hedefler gösterir. Bir bütün olarak ibadetler, insanın güçlüklere katlanma ve zorluklarla mücadele etme, sıradan benliği aşarak hemcinslerine karşı engin bir anlayış ve hoşgörüyle davranma yeteneklerini geliştirir.

İbadetler, insanları sadece maddi değerlere bağlanıp kalmaktan kurtararak, düşünce ve fikirlerini daha geniş ufuklara yükselten bir amildir. Bütün şartları yerine getirilerek ve içerdiği hikmet ve mânâları bizzat duyularak ve hissedilerek yapılan ibadetler, insanı hem dünya hayatında hem ahiret hayatında gerçek mutluluğa götürür. Bilinçli olarak Allah'ın huzurunda olduğunu hisseden insan, daima O'nun kontrolünde bulunduğunu düşünerek, hayatını O'nun emir ve yasakları, helal ve haramları çerçevesinde düzenler. Böylece, ibadetler insanın sadece Yüce Tanrı ile olan ilişkilerini değil, aynı zamanda diğer insanlarla olan ilişkilerini de olumlu yönde etkiler. Bu şuurla yapılan ibadet ise, insanın dinî hayattaki en yüksek derece olan "ihsan" mertebesine ulaşmasını sağlar. Meşhur Cibril Hadisi'nde, Hz. Peygamber Efendimize, "İhsan nedir?" diye sorulduğu zaman, "Allah'a sanki sen O'nu görüyormuş gibi ibadet etmendir. Her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da muhakkak O seni görüyor"[12] şeklinde cevap vermiştir. Böyle bir şuurla yapılan ibadet, ahlakımızın güzelleşmesini sağlar. Nitekim, Kur'an-ı Kerim'de, "Muhakkak ki, namaz hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak elbette ibadetlerin en büyüğüdür. Allah yaptıklarınızı bilir." (Ankebût, 29/45) buyrulmuştur. Ahlakın güzelleşmesine hizmet etmeyen bir ibadet, bilinçsizce yapılmış birtakım hareketler demek olacağından, bu tür ibadetlerin büyük bir değeri yoktur. Bu konuda Hz. Peygamber Efendimiz, "Nice oruç tutan kimse vardır ki, onun orucundaki hissesi aç ve susuz kalmaktır. Nice (gece) namaza kalkan kimse de vardır ki, onun namazındaki payı uykusuz kalmaktır."[13] buyurmuştur. Şayet, bazı Müslümanlar ibadet yaptıkları hâlde, içlerinde derin bir sevinç ve mutluluk duymuyor, ahlaken güzelleşmiyor ve yaşantılarıyla etraflarındaki insanlara örnek olamıyorlarsa, bu durum, onların gerçek anlamda bir ibadet şuurundan yoksun olduklarını ve ibadetlerini sadece şeklî olarak yerine getirdiklerini gösterir.

İlahî emirlere uygun olarak yapılan bütün dünyevi âdet ve muamelelerin daima kutsî ve manevi bir niteliği mevcut olduğu gibi, iba-

[12] Buhârî, "İmân", 37; Müslim, "İmân", 7.
[13] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II. 373.

detlerin de birtakım maddi faydaları vardır. İbadetler insanı ruhen ve bedenen sağlam tutar; onu ruhi, bedenî ve hatta mali sıkıntılara karşı korur. Kur'an-ı Kerim'de ahiret inancı, azap korkusu, iffetli olma, emaneti koruyup sözünü yerine getirme, şahitlikte dürüstlük gibi itikadi ve ahlaki ilkeler yanında, kalplerin ancak Allah'ı zikretmekle huzura kavuşacağı (Ra'd, 13/28; Zümer, 39/23), namaz ve orucun kişiyi zararlı duygulardan ve kötü davranışlardan alıkoyacağı (Ankebût, 29/45), namazın ve mali ibadetlerin insanı bencil ve yıkıcı düşüncelerden koruyacağı (Me'âric, 70/19-27), özellikle yardım ve infakın insan tabiatındaki cimrilik ve bencillik duygularını gidereceği (Âl-i İmrân 3/180; İsrâ', 17/100; Furkân 25/67) belirtilmiştir. Yine, bu çerçevede, belirli bir zaman ve mekân boyutu içerisinde gerçekleştirilen bedenî ve mali ibadetler, insana zaman ve mekân bilinci kazandırır. Beş vakit farz namazlar, Cuma, teravih ve Bayram namazları, Ramazan orucu, zekâtın yıllık olması, hacdaki tavaf, Arafat'taki vakfe, insana zaman ve mekânının değerini ve onların israf edilmemesi gerektiğini hatırlatır. Şüphesiz böyle bir şuur, insanlara birtakım ekonomik, sosyal ve kültürel bilinç ve hedefler de gösterecektir.

Topluca yapılan ibadetler hem toplumsal eşitliğin sağlanmasına ve güçlendirilmesine katkıda bulunur hem de ibadet edenler arasındaki makam, mevki veya ırk üstünlüğü gibi duygu ve ayırımları ortadan kaldırarak, sosyal bütünleşmeye yardımcı olur. Bu sebeple toplu ibadetler, yaratılışımızda bulunan temel birlik ve eşitliği, günlük yaşantımızda bir gerçek olarak ortaya koyabilmemiz ve gösterebilmemiz için en önemli fırsatlardan biridir. İslam dini, günlük beş vakit namazlardan, hac ibadeti için gidilen Mekke'deki Mescid-i Haram'da kılınan muhteşem toplu namazlara ve Arafat'ta hıçkırıklar ve cûş u hurûş içerisinde yapılan tövbelere ve bütün insanlığın iyiliği için yapılan dualara kadar çeşitli ibadetleriyle, insanlığın birlik ve dirliği için geniş imkânlar sağlamış ve ibadeti topluma mal etmek suretiyle, ruhani tecrübe ve tecellilere, toplumsal ve kolektif bir nitelik kazandırmıştır. Ayrıca, insanlar, ibadet için bir araya geldiklerinde, dikkatlerinin tek bir noktaya çevrilmesinden ve aynı muharrik için gönüllerinin açılmasından başka bir amaç gütmezler. Böylece, cemaat hâlindeki bir insanın sezgi gücü, tek başına bulunduğu sıradaki sezgi gücünden daha fazla artar. Duyguları öyle şiddetlenir ve iradesi öylesine harekete geçer ki, hemcinslerinden uzak kaldığı veya yalnız olduğu zamanlarda, aklının ve kalbinin bir köşesinden bile geçirmediği çeşitli yüksek düşünce ve duyguları hisseder. Sonuçta, ister ferdî ister toplu olarak ifa edilsin, ibadetler sayesinde insan, dünya hayatında dinamik ve faal bir unsur olarak, kendi yerini ve değerini keşfeder.

İbadetlerde Dil

Bizzat Hz. Peygamber'in kendisi başta olmak üzere, İslam'ın ilk muhatapları Arap kavmine mensup idiler. Bu sebeple, Kur'an-ı Kerim Arap diliyle nazil olmuş ve hatta onun Arapça olması, Hz. Peygamber'in nübüvveti hakkında bir delil olarak sunulmuştur (Yûsuf, 12/2; Ra'd, 13/37; Tâhâ, 20/113; Şuarâ, 26/195; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3, 44; Şûrâ, 42/7; Zuhruf, 43/3; Ahkâf, 46/12). Bu durumda, Kitap, sünnet ve sahabe görüş ve uygulamalarının anlaşılabilmesi için Arapçanın bilinmesine ihtiyaç vardır. Ancak, bir Müslümanın, mükellef olduğu ibadetleri ifa sırasında okuması gerekli olan dua ve zikirleri, kullanmak istediği herhangi bir dille mi, yoksa din tarafından tayin edilmiş bir dille mi okuyacağı hususu, adı geçen ibadetlerde dille ilgili herhangi bir şartın bulunup bulunmamasına bağlıdır. Özellikle namaz sırasında, Kur'an ayetlerinin Arapça orijinal ibareleriyle okunması gerektiği konusunda ısrarcı olan bilginler, namaz kılmak isteyen kişinin bundan âciz olması hâlinde, Allah'a hamd ve O'nu tesbihle ilgili birtakım kelimeler okumasını tavsiye etmiş, hatta bu kelimeleri de okuyamaması hâlinde onun susmasını yeterli görmüşlerdir. Ancak, toplu ibadetlerde Kur'an'ın orijinal ibarelerini okumak, hem Kur'an'ın tanımına, hem de İslam'ın evrenselliği ilkesine daha uygun bir davranış olacaktır. Öte yandan dua ve zikir gibi çeşitli ibadetlerin etkisi, onların niyet ve şekil şartları içerisinde olduğu kadar, söz konusu ibadetlerde kullanılan kutsal dilin ses, anlam ve akisleri içinde de gizlidir. Çünkü din, yalnızca akıl ve zihne yönelen salt felsefe veya teoloji olmayıp, ruh ve beden varlığını bütünleştirmeye çalışan ilahî bir mesajdır.

Öte yandan, İslam dini ibadetlerin, sadece şeklî merasimler veya musiki parçalarının okunduğu, sanatsal gösteriler hâline getirilmesini de caiz görmez. Çünkü İslam dini ibadetleri, birtakım duygu ve hazların ağır bastığı bir sanat faaliyeti olmaktan ziyade, akla dayalı bir tefekkür, niyet ve azimet olarak kabul etmiştir. Bunun içindir ki, Kur'an-ı Kerim, cahiliye döneminde müşriklerin Kâbe'de çeşitli müzikal ses ve hareketlerle icra ettikleri dua ve ritüelleri gerçek bir ibadet olarak değil, sadece "ıslık çalmak ve el çırpmak" gibi kuru gürültü olarak nitelendirmiştir (Enfâl, 8/35). Kur'an'ın okunuşu sırasında görülen musiki ise, sadece onun harf ve kelimelerinin doğru bir şekilde telaffuz edilmesi neticesinde ortaya çıkan, tabii bir güzelliktir ve Kur'an-ı Kerim'in ebedîliği, onun yüksek müzikal değerinden ziyade, lafzındaki belagat ve

fesahata, ayetlerinin içerdiği yüce hakikatlere ve hikmet dolu ilahî hükümlerine dayanmaktadır.[14]

İbadetlerde Sapma (Bid'at)

Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup, birtakım ilave veya eksiltme özelliği taşıyan her şey bid'attır (sapma) ve bütün İslam bilginleri, dinden olmadığı hâlde, sonradan ortaya çıkan dinî inanç ve uygulamaların reddedilmesi konusunda, tam bir görüş birliği içerisindedirler. Bununla birlikte, ne yazık ki, İslam tarihinin muhtelif zamanlarında ve coğrafyalarında, ibadetler alanında pek çok bid'atlerin ortaya çıktığını da itiraf etmek zorundayız. Bu tür bid'atler, genellikle herhangi bir ibadet hakkında yeni esaslar koymak, belirli nitelik ve nicelikler ihdas etmek şeklinde tezahür etmektedir. Bid'atlerin ortaya çıkmaları ve yaşama imkânı bulmalarının çeşitli dinî, tarihî, sosyolojik, psikolojik ve kültürel sebepleri bulunmaktadır. Özellikle İslam'ın kısa bir süre içerisinde, farklı sosyal ve kültürel yapılara sahip millet ve coğrafyalarda yayılması, bu sebeplerin başında gelir. Bu süreçte, bir yandan eski sosyal ve kültürel yapıların bazı unsurları İslami bir kimliğe bürünerek yeni dönemde de varlıklarını devam ettirmeye çalışırken, diğer yandan da Müslümanların yabancı millet ve kültürlerle olan sürekli temasları, karşılıklı etkileşimlere yol açmış ve bunun sonucu olarak, bazı yabancı inanç ve davranışlar Müslümanların hayatına girmiştir. Ayrıca, birtakım hurafe ve eski dinî kalıntıların, yeni dinin saflığını bozmak amacıyla kasten İslam'a sokulmak istenmiş olması da mümkündür. Bid'atlerle mücadele konusunda bazı bilginler, bu mücadelenin İslam toplumlarında çeşitli fitnelere sebep olabileceği endişesiyle müsamahalı davranırken, bazıları ise bu mücadelede oldukça katı bir tutum sergilemiştir.

İbadetleri Terk Edenlere Ceza

İslam hukukçuları, Hz. Peygamber'in beş vakit namaz, Ramazan orucu, zekât ve hac ibadetlerinin eda edilmesini teşvike ve onları terk eden kimseleri caydırmaya yönelik bazı hadislerinden hareketle, adı geçen ibadetleri terk edenler hakkında bazı dünyevi müeyyideler tespit

[14] Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, "İslam Dininde İbadete Musiki Refakat Etmesi Caiz Değildir", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, çev. Ali Aslan Aydın, V/12, Ankara 1966, s. 365.

etmeye çalışmışlardır. Ancak, Kur'an-ı Kerim'de insan ile Allah arasındaki münasebetler (inanç ve ibadetler) hakkında dünyevi cezalardan daha ziyade, uhrevi cezalardan bahsedildiği görülmektedir (Tevbe, 9/34, 79; Mü'min, 40/60).

İbadetlerde esas olan ihlas ve samimiyettir ve herhangi bir dünyevi cezanın zorlaması ile ibadetin yapılması, insanları bir nevi "şirk" olan riyakârlığa ve münafıklığa sevk edebilir. Bu sebeple, İslam hukukçuları tarafından bazı ibadetleri terk edenler hakkında önerilen birtakım cezalar, adı geçen ibadetleri zorla ifa etmeye yönelik bir baskı unsuru olarak değil de bu ibadetlerin inatla ihmale devam edilmesi, küçümsenmesi, inkâr edilmesi ya da bazı ibadetlerin üçüncü şahısların veya toplumun haklarını korumakla ilgili amaçlarının ihmal edilmesi gibi, daha ziyade kamu düzenini ihlale yönelik bazı davranışlardan caydırma şeklinde değerlendirilmelidir.

Kaynakça

ABDULHALÎM, Mahmûd, *el-İbâde ahkâm ve esrâr* (2 cilt), Beyrut 1980.
AKSEKİ, Ahmet Hamdi, *İslâm Dini (İtikad-İbadet-Ahlak)*, Ankara 1963.
AYMAZ, Abdullah, *Psikolojik ve Sıhhî Açıdan İbadet*, İzmir 1983.
BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Ankara 1987.
BEYÂNÛNÎ, Muhammed Ebû'l-Feth, *el-İbâde*, Kahire 1404/1984.
ÇEKMEGİL, M. Said, *İbadet Anlayışımız*, Malatya 1970.
ERGEZEN, Hüsameddin, *İbadet Bilgileri Ansiklopedisi*, İstanbul 1965.
FİRÛZÂBÂDÎ, Muhammed b. Ya'kûb, *İbadetleriyle Peygamberimiz,* çev. Rıfkı Durgun, İstanbul 1979.
GÜLAL, Hamdi, *İmanın Alâmeti İbadetlerimiz*, Ankara 1965.
HAMİDULLAH, Muhammed, "Dünyadaki Çeşitli İbadet Şekilleri", çev. Cemal Aydın, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, XII/2 (Ankara 1973), s. 119-122.
HEFFENING, "İbâdât" mad., *İslâm Ansiklopedisi,* MEB, İstanbul 1977, V/2, 687.
HÖKELEKLİ, Hayati, "İbadet-Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet", *DİA*, XIX. 248-252.
İBN TEYMİYYE, *el-Ubûdiyye*, Beyrut-Dımaşk 1403/1983.
İKBAL, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu,* çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul 1984.
KARADÂVÎ, Yûsuf, *İslâm'da İbadet,* çev. Hüsameddin Cemal, İstanbul 1974.
KOCA, Ferhat, *İslâm Hukukunda İbadet Kavramı*, Çorum 2000.
_____, "İbadet" mad., *DİA*, XIX. 240-247.

NEDVÎ, Ebu'l-Hasan, *Kur'an ve Sünnet'te İtikat, İbadet ve Ruh Terbiyesi,* çev. M. Ali Serâceddin, İstanbul 1986.
NESÂÎ, *Gündüz ve Gece İbadetleri,* çev. Naim Erdoğan, İstanbul 1996.
OLGUN, Tahir, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul 1963.
ÖZEK, Ali, *İslâm'da İbadet (İlmihâl)*, İstanbul 1965.
PAK, Zekeriya, *Kur'an'da Kulluk*, İstanbul 1999.
RAHMAN, Fazlur, "Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan", *İslamî Yenilenme, Makaleler II,* çev. Adil Çiftçi, Ankara 1999, s. 13-33.
SANCAKLI, Saffet, "Hz. Peygamber'in İbadetlerde Öngördüğü İ'tidâl ve Kolaylık Anlayışı", *UÜİFD*, IX (Bursa 200), sayı: 9, s. 377-399.
es-SADR, Muhammed Bâkır, *Nizâmü'l-ibâde fi'l-İslâm*, Tahran 1984.
SİNANOĞLU, Mustafa, "İbadet-Etimoloji ve Tanım", *DİA*, XIX. 233-235.
ŞA'BAN, Muhammed İsmâ'îl, *el-İbâde fi'l-İslâm*, Kahire 1400/1980.
ŞENTÜRK, Habil, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamberin İbadet Hayatı*, İstanbul 1991.
_____, "İbadetin Mahiyeti ve Şahsiyet Gelişimindeki Fonksiyonu", *DÜİFD*, II (İzmir 1985), s. 223-229.
_____, "İbadetin Manası ve Fonksiyonları Üzerine Psikolojik Bir Bakış Denemesi", *SDÜİFD*, I (Isparta 1994), s. 139-158.
YILDIRIM, Celal, *İbadetler Kılavuzu*, Ankara 1958.
ez-ZERKÂ, Mustafa, "İslâm'da İbadetin Hakikati ve Gayesi", çev. Ali Aslan Aydın, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, V (Ankara 1966), sayı: 7, s. 155-160.
_____, "İslâm Dininde İbadete Musiki Refakat Etmesi Caiz Değildir", çev. Ali Aslan Aydın, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, V (Ankara 1966), sayı: 12, s. 363-365.

NAMAZ: TEVHİD İNANCININ PRATİĞİ

"Allah'tan başka ilah yoktur" cümlesinde özetlenen tevhid inancı; diğer ibadetlerle birlikte namaz ibadetiyle de pratiğe aktarılır. Kulun Rabbine gönülden boyun eğip itaat etmesi, Allah sevgisiyle kalbi dolup taşarak O'nun emirlerine sıkı sıkıya bağlanması, nimetlerine karşı minnet ve şükürde bulunması anlamlarına gelen ibadet/kulluk eyleminin en güzel ifadesi namazdır. Tevhid akîdesini namazla amele dönüştüren mümin; böylece yalnız Allah'a kul olduğunu kanıtlar.

Önce Tevhid, Sonra Namaz

İslam'ın ilk farzı tevhid akîdesine *iman*dır. İlk emredilen ibadetler arasında önemli bir farzı ise *namaz*dır. Alak Suresi "Oku!" emriyle başlar, *secde* emriyle biter. İkinci olarak inen Müddessir Suresi'nin 3. ayeti ise "Rabbini tekbir et" olup, bu emir namazın temeli ve esasıdır. Müddessir Suresi'nin inzalinden sonra Cibril (as.), Resulullah'a (sas.) abdest alıp namaz kılmayı öğretmiş; o da eşi Hz. Hatice'ye öğreterek ikisi cemaatle namaz kılmışlardır.

Kur'an, salih müminlerin ilk vasfını "namazı dosdoğru kılanlar" (A'râf, 7/170) olarak tanımlar. "Tevbe ederler, namaz kılarlar ve zekât verirlerse, dinde sizin kardeşlerinizdir" (Tevbe, 9/11), "*İman* eden kullarıma

söyle: *Namaz*ı kılsınlar" (İbrâhîm, 14/31) ayetlerinde ise namaz, imanın ilk göstergesi sayılır.

Resulullah (sas.) da, tevhidden sonra namazı emretmiştir: "İslam beş şey üzerine bina edilmiştir: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahadet etmek, namazı dosdoğru kılmak, zekâtı vermek, Beyt'i haccetmek ve Ramazan orucunu tutmak."[1] Keza, Rasulullah, Mu'âz b. Cebel'i (ra.) Yemen'e gönderirken, onları önce tevhide davet etmesi, bunu kabul etmeleri hâlinde beş vakit namazı emretmesi talimatını vermiştir.[2]

İbadetlerin Sentezi, En Faziletlisi

Günde beş vakit Allah'ı anma eylemi olan namaz diğer bütün ibadetlerin bir sentezidir. Allah'ı tesbih, tekbir ve tazim eylemek, O'na hamd ü senada bulunmak, tövbe ve istiğfar etmek, O'ndan yardım dilemek, dua, niyaz, yalvarma, huşu, zikir, tefekkür... hepsi namazın birer unsurudur.

Namaz, tüm yaratıkların ibadet biçimlerini kendisinde toplayan bir hulasadır. Kıyam eden, rükû ve secde eden meleklerin ibadetleri, canlı-cansız tüm varlıkların ibadetleri, zikir ve tesbihleri namazda toplanmıştır.

Namaz, sadece biçimsel hareketler bütünü değil; bedenin, aklın ve kalbin katılımıyla gerçekleşen mükemmel bir ibadettir. Bu unsurların her biri dengeli bir şekilde namazda temsil olunur: Beden için kıyam, rükû, secde; dil için kıraat, tesbih, zikir, dua; akıl/kalp için de düşünüp anlama, huşu ve manevi lezzet...

Bu yüzden, namazı *gözümün nuru* diye niteleyen Hz. Peygamber,[3] "Allah'ın en çok sevdiği amel hangisidir?" sorusunu, "Vaktinde kılınan namaz" diye cevaplar.[4]

İslam'ın beş temel esasından biri olan Namaz; "dinin direği", "imanın alameti", "müminin miracı", "cennetin anahtarı"dır. Namaz, iman ile küfür arasında perde, mümini kötü şeylerden alıkoyan en büyük engeldir.[5] Kur'an-ı Kerim'de "Yalnız O'na yönelin ve O'na karşı gel-

[1] Buhârî, "İmân", 2; Müslim, "İmân", 5.
[2] Buhârî, "Zekât", 41, 63; "Tevhid", 1; Nesâî, "Zekât", 1.
[3] Nesâî, "İşretü'n-Nisâ", 1),
[4] Buhârî, "Mevâkıt", 5; Müslim, "İmân", 137; Ebû Dâvûd, "Salât", 9.
[5] Bkz. Tirmizî, "İmân", 8, 9; *Müsned*, V. 231, 237.

mekten sakının; namazı dosdoğru kılın ve müşriklerden olmayın!" (Rûm, 30/31) ve "...Namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor. Allah'ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah yaptıklarınızı biliyor." (Ankebût, 29/45) buyurulur.

Kavramsal Çerçeve: "Salât"

Dilimize Farsçadan giren 'eğilmek' mânâsındaki "namaz"; Kur'an'da "salât" adıyla yüzden fazla yerde tekrarlanır. Salât, Arapçada genellikle *dua* mânâsına kullanılır. Ayrıca *sallâ* fiili, rükû ve secdede yaptığımız gibi beli bükmek suretiyle, *salveyn* denilen oylukların başındaki iki tümsek kemiği hareket ettirmek demektir. "Salât"ın *salâ* kökünden 'patlama', 'parlama/tutuşma' anlamına geldiği de bilinir. Istılahta ise, Allah'ın emrettiği, Resulullah'ın (sas.) fiilen gösterdiği, İslam'ın temel rükünlerinden namaz ibadetinin adı olarak kullanılır.

Kur'an'da namaz, bazen onun temel ögelerinden kıyam, rükû ve secde emredilerek, bazen namazın içerdiği hamd ile tesbih, bazen tekbir, zikir, tövbe, istiğfar, huşu, kunut, inabe, ihbât, dua... emredilerek farziyeti sürekli hatırlatılan bir ibadettir. Böylece Kur'an, namazın; Allah'ı tüm noksanlıklardan uzak tutarak yüceltme, O'na yönelme, hamd ü senada bulunma, gönülden saygıyla boyun eğme, huşu duyma, içtenlikle tövbe ve dua etme, yalvarıp yakarma, O'nun sonsuz nimetlerini, güç ve kudretini, büyüklüğünü, emirlerini, yasaklarını hatırlama ögelerinin yer alması gerektiğinin altını çizer.

Bu kavramsal çerçeveden yola çıkarak tanımlamaya çalışırsak: Namaz, Allah için yapılan kıyam, rükû ve secdedir. Küfrün/şirkin her türlüsüne, tapınmanın ve bağlılıkların her çeşidine, nefsin ve şeytanın tüm arzularına karşı Allah adına kıyam, Kahhâr ve Cebbâr olan Allah'ın huzurunda saygı ve tevazuyla baş eğiş, O'nun azameti ve yüceliği karşısında haşyetle yere kapanıp hamd ile tesbih ediş demektir.

Namaz kılınan yere *mihrâb* denildiğinden, namaz, harp alanında nefisle ve şeytanla savaşıp onlara galebe çalmaktır. Isfehânî'nin *Müfredât*'ında ifade ettiği gibi, *mihrab*ın hakkını vermek, şeytanı ve nefsi yenmektir.[6] Keza patlama, parlama (*salâ*) anlamı itibarıyla devam edersek namaz, Allah'ın düşmanlarına, nefse, şeytana ve tüm kötü(lük)lere karşı bir tavır alıştır.

[6] Râğıb el-Isfehânî, *Müfredât*, "h-r-b" mad., Kahraman Yay., İstanbul 1986.

Özetle namaz, amele dönüşmüş tevhid, bilinçli zikir ve tesbih, günahlardan kesin pişmanlık duyuş, tövbe, istiğfar, yalvarma, yakarma, samimi duadır...

Beş Vakit Namaz/Beş Vakit Anma ve Huzur

Namaz, vakitli olarak farz kılınmıştır. Nitekim Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de: "...Namazı dosdoğru kılın; çünkü namaz, müminlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır." (Nisâ, 4/103) buyurmuştur.

Kur'an-ı Kerim, farz namazların sayısını, rekât sayısını açıkça beyan etmemiş, namaz vakitlerine kısaca temas etmiştir. "Öyle ise akşama girdiğinizde, sabaha kavuştuğunuzda, Allah'ı tesbih edin. Göklerde ve yerde hamd ona mahsustur. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine girdiğinizde Allah'ı tesbih edin" (Rûm, 30/17-18). İslam âlimleri, bu ayetteki "tesbih etme"yi namazla; "akşama girme"yi, akşam ve yatsı vakitleriyle, "sabaha kavuşma"yı ise sabah vaktiyle; "gündüzün sonu"nu, ikindi vaktiyle, "öğle vaktine girme"yi de öğle vaktiyle açıklamışlardır.

Yine Kur'an-ı Kerim'de: "(Ey Muhammed!) Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu, öğüt alanlar için bir öğüttür." (Hûd, 11/114) buyurulur. Bu ayetteki, "gündüzün iki tarafından maksat", güneşin tepe noktasına gelmesinden önceki ve sonraki dilimleri demektir. Buna göre sabah namazı gündüzün bir tarafında, öğle ve ikindi namazları da öbür tarafında olmaktadır. Gecenin gündüze yakın vakitleri ise akşam ve yatsı vakitleridir.

Ayrıca "Güneşin zevalinden (öğle vakti batıya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl. Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir" (İsrâ', 17/78) buyurularak günde beş vakit namaza işaret edilir.

Hz. Peygamber'in "Beni namaz kılarken gördüğünüz gibi namaz kılınız."[7] emri de, hem namazın farziyetini teyit etmekte, hem de namazın nasıl ve hangi vakitlerde kılınacağını ifade etmektedir.

Günde beş vakit namaz kılmak, günlük hayatın akışını beş defa durdurarak Allah'ın huzuruna çıkmak demektir. Dünyevi zaafların, şeytani arzu ve isteklerin, gönlümüzü doldurmaya başlayan kibir ve gurur

[7] Buhârî, "Ezân" 18.

gibi duyguların, nefsani ihtiras ve tutkuların çekim alanından ancak namazla uzaklaşılabilir. Allah'ı, ahireti, ölümü, hesap gününü hayatın hızlı koşusu içinde unutanlar, bunları ancak namazla hatırlar.

Ezan: Diriliş Çağrısı

Ezan; namaz için yapılan bir davet ve yüksek sesle insanları camiye çağırmak olduğu kadar, genel mânâda bir İslam tebliğidir; tüm insanlığı tevhide, tekbire, şahadete, namaza ve kurtuluşa çağıran özlü bir davettir.

Allâhu ekber! Allâhu ekber!: En büyük/yüce olan yalnızca Allah'tır; göklerde ve yerde güç ve otorite sahibi tek varlık O'dur.

Eşhedü en-lâ ilâhe illallâh: Allah'tan başka ilah yoktur; O'ndan başka ibadet edilecek, tapılacak Rab yoktur. Zira insanların sıkıntı ve ihtiyaçlarını gideren, dualarını kabul eden, onlara zarar ve fayda vermeye gücü yeten yalnızca Allah'tır. Dolayısıyla emir ve yasaklarına, hükümlerine uyulması gereken, itaat edilmeye ve boyun eğilmeye layık olan da O'dur. Ben buna tanıklık ederim.

Eşhedü enne Muhammeden Resulullâh: Yine şahitlik ederim ki, Muhammed (sas.) Allah'ın Resulü'dür; bize kutlu mesajı, Kur'an'ı ileten, onu yaşayıp örnek olan da O'dur.

Hayye ale's-salâh!: O hâlde koşun, iman edip doğruluğunu onayladığınız tevhid akîdesini pratiğe dönüştürmeye; haydi namaza! Haydi, Allah'a kul olduğunuzu hatırlamaya, yeniden silkinip kendinize dönmeye, tepeden tırnağa yenilenmeye.

Hayye ale'l-felâh!: Koşun kurtuluşa! Koşun özgürlüğe! Haydi, felaha ermek için Allah'a sığınmaya; O'na sığınmak için de namaza!

Allâhu ekber!, Allâhu ekber!: Evet, yegâne sığınak, tek ve en büyük olan yalnızca Allah!

Lâ ilâhe illallâh!: Ve Allah'tan başka ilah yok; yegâne Rab O!

Abdest: Arınma ve Tövbe

Ezanın kutlu çağrısına uyan mümin, *arınma*ya yönelir; aldığı abdestle ferahlar; maddi ve manevi kirlerden temizlenir.

> Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve –başlarınıza mesh edip– her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın... (Mâide, 5/6).

Arapçası *vudû* olan abdestin farziyeti bu ayetle sabit olup, dört farzı da belirlenmiştir: 1) Yüzleri yıkamak; 2) Dirseklerle birlikte elleri yıkamak; 3) Başı meshetmek; 4) Topuklarla birlikte ayakları yıkamak. Bu dört farza Şâfiî, tertip (sırayla yıkama) ve niyeti, Ahmed b. Hanbel, ağza ve burna su vermeyi ilave etmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre, bunlar sünnet olup farzlar, ayette belirtilen dört şeydir.

Namaz kılmak için abdest almayı bir *ibadet* olarak farz kılan bu Kur'an ayeti, abdestin arınma amacını vurgular: "...Allah sizi *temizlemek* ve size olan *nimetini tamamlamak* istiyor" (Mâide, 5/6).

Abdestin basit bir el-yüz yıkama işlemi olmadığının bilincinde olan mümin, abdest alırken gönülden "arınma"yı amaçlar. Abdest için su bulamayanların toprakla teyemmüm alması (Nisâ, 4/53), amacın sadece maddi değil, aynı zamanda manevi temizlik olduğunu kanıtlar. Peygamberimiz (sas.), abdest alırken "Allah'ım, beni tövbe edenlerden ve temizlenenlerden kıl" diye dua ederdi.[8]

Abdest, sadece vücut azalarını kir, pis ve pastan temizlemekle kalmaz, aynı zamanda iç dünyayı da arındırır. Mümin, her azasını yıkarken eliyle, ağzıyla, diliyle, gözüyle, kulağıyla, ayaklarıyla... bilerek ya da bilmeyerek yaptığı tüm günahlardan pişmanlık duyup vazgeçmeye karar verir.

Allah'ın divanına durmaya hazırlanan her mümin, elbette kendine çekidüzen vermeli; elbisesi de kalbi gibi temiz olmalıdır. Zira o miraca, Rabbiyle sohbete çıkmaktadır.

> Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin) (A'râf, 7/31).

Mümin, namazda temiz ve güzel giyinip örtünmelidir. "Ve elbiseni temiz tut!" (Müddessir, 74/4) ayetinin ifade ettiği anlamda, elini-eteğini her türlü kötülükten çekmeli, cahilî hayatta yaygın olan çirkinliklerden uzak olmalıdır.

[8] Ebû Dâvûd, "Tahâret" 65; Tirmizî, "Tahâret", 41.

Kâbe'ye Yöneliş (İstikbâl-i Kıble): İstikamet Tercihi

İstikbâl-i kıble; "âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev" (Âl-i İmrân, 3/96) olan *Kâbe*'ye; evrenselliğin, mutlaklığın, sonsuzluğun sembolü *Beyt'ül-Haram*'a yönelmektir. Yüzünü Allah'ın evine dönen mümin; kalbini, gönlünü, duygu ve düşüncelerini Allah'a yöneltir, O'nun emrine verir. Böylece hayati bir istikamet tercihi yaparak, diğer kıblelerden yüz çevirir.

İşte Kâbe'ye yönelen mümin, dünyaya, nefsî arzu ve isteklere, endişelere âdeta veda eder. İşte bu, Müzzemmil Suresi 8. ayette emredilen *tebettül*'dür; Allah'tan başka her şeyle ve herkesle alakayı kesip bütün kalbiyle Allah'a yönelmek. Mümin, *Allâhu ekber* diyerek namaza başlarken Allah'ın dışındaki her şeyi unutup terk etmektedir. İşte bu "tevhid"in ta kendisidir.

Niyet: Dilden Kalbe Yolculuk

Her işin başında kesin bir niyet ve güdülen bir gaye vardır. Her iş, her eylem belli bir niyete/amaca yöneliktir.

Her dinî faaliyet de belli bir niyet taşır. Müminin bütün ibadetlerinin tek bir amacı vardır: Allah'ın rızasını kazanmak. Kul namaza başlarken "Allah rızası için" diyerek bunu belirtir. Niyetin kalple yapılması esastır. Dilde kalan, kalpte ve zihinde şekillenmeyen sözler, gerçek niyet olamaz. Gerçekten de, kafalar ve gönüller Allah'tan gayri düşünce ve endişelerle dolu iken, ondan başkasına yönelik sevgi ve bağlılıklar kalplerde taht kurmuşken, lisani bir alışkanlıkla yapılan niyetin ne anlamı olabilir? Resulullah (sas.), "Ameller niyetlere göredir; herkes için de ancak niyet ettiğinin karşılığı vardır."[9] buyurur. O hâlde mümin sırf Allah rızasını kazanmak niyetiyle namaza başlarsa, inşallah bu güzel hedefine ulaşacaktır.

İftitah Tekbiri, Dua, İstiaze, Besmele

Ellerini kaldırıp *Allâhu ekber* diyerek (iftitah tekbiri) namaza başlayan müminin, artık dünyayla, dünyevi düşünce ve kaygılarla bağlantısı kesilmiş, kalbi yüce Allah'a bağlanmış olmalıdır. Tekbirle elleri kaldırmanın sembolik anlamı, Allah'ın divanına dururken, O'ndan gayri her şeyi,

[9] Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1.

bütün düşünceleri, endişeleri, sevgi ve tutkuları elinin tersiyle geri plana itmektir. Tekbirden sonra elleri saygıyla bağlamak da ilahî huzurda "büyüklük" sıfatının sadece O'na ait olduğunu kabul etmek anlamına gelir.

Peygamberimiz (sas.) namaza en güzel dualarla başlardı. Bunlardan en çok tavsiye edileni *Sübhaneke* duasıdır: "Ey Allah'ım! Seni tesbih ederim –noksanlıklardan uzak tutarım– ve sana hamd ederim. İsmin pek mübarek, şanın pek yücedir. Ve senden başka ilah da yoktur."[10]

Resulullah'ın (sas.), "Ben gökleri ve yeri yaratana hanif ve müslim olarak yüzümü ve özümü yönelttim. Ve ben şirk koşanlardan değilim. Namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm âlemlerin Rabbi Allah'adır. O'nun ortağı yoktur. Ben bununla emrolundum ve ben O'na teslim olanlardanım" (bkz. En'âm, 6/79, 162) duasıyla namaza başladığı da rivayet edilmiştir.[11]

Namazın başında bu duaların bilinçli olarak okunması, kulu dünyevi duygulardan kurtarıp namaz atmosferine sokmaya yetecektir. Ancak, iş bununla bitmez. Şeytanın ayartmasından korunmak için ihmal edilmemesi gereken bir başka tedbir daha vardır: *İstiaze*.

"Kur'an okumak istediğin zaman koğulmuş şeytandan Allah'a sığın!" (Nahl, 16/98).

Şeytanın görevi, insanları saptırmak, onlara Allah'ı unutturmak, gönüllerine kötü düşünceler fısıldamak ve onları tamamen kuşatarak ayaklarını kaydırmaktır. Bu yüzden, Kur'an ayetlerini gereği gibi okuyup anlayabilmek, mânâ derinliklerine dalabilmek için şeytani yönlendirmelerden uzak kalabilmeli, bunun için de yürekten *e'ûzü bi'llâhi min'eş-şeytân'ir-racîm* demelidir.

İstiaze, *besmele* ile tamamlanır: *Rahman ve Rahîm olan Allah adıyla*. Zira bütün hayırlı işlerin başı besmeledir. Hayrın kapısı bu kelimeyle açılır. Kul, besmeleyle şunu demek ister: "Allah'ın izni ve müsaadesiyle", "O'nun lütfu ve keremiyle", "O'nun yardımı ve inayetiyle", "O'nun koruması ve gözetimiyle". Besmele, müminin ibadet ve faaliyetlerinin istikametini, menzilini, gayesini gösteren bir pusuladır. Besmeleyle kutlu yolculuğa başlar; Allah'ın rahmet evine girmek için kapıyı aralar ve yüce divanının eşiğine ilk adımı atar.

[10] Müslim, "Salât", 52; Tirmizî, "Salât", 65; İbn Mâce, "İkame", 1.
[11] Buhârî, "Teheccüd", 1, "Deavât", 10; Müslim, "Zikir", 70.

Fatiha ile Kulluk Sözleşmesini Yenilemek

"Kur'an'ın anası", "Kitabın anahtarı" olan Fâtiha Suresi'ni namazda okumanın özel bir önemi vardır. Resulullah'ın (sas.) "Fâtihat'ül-Kitâb'ı okumayanın namazı yoktur."[12] buyurması, surenin bu yönüyle ilişkili olmalıdır. Her namazın her rekâtında Fâtiha'yı tekrarlamak suretiyle mümin, Yaratan'ıyla "kulluk sözleşmesi"ni yeniler. Her kıyamda "Âlemlerin Rabbi, Rahman, Rahîm ve din gününün sahibi olan Allah'a hamd ederek" şükür ve minnet hislerini O'na yönelten ve Kıyamet günü yalnızca O'na hesap vereceğinin bilincinde olan kul, hem kendi hem müminler topluluğu adına "Yalnızca Sana kulluk eder, yalnızca Senden yardım dileriz" diyerek, Rabbine söz verir:

İyyake na'büdü: Ya Rab! Biz yalnızca Sen'in Rabliğini kabul eder, yalnızca sana boyun eğer, yalnızca sana ibadet ederiz. Ey Allah'ım! Taatimizi yalnızca Sana has kılar, sadece Sana uyarız.

İyyâke nesta'în: Ya Rab! Biz ihtiyaçlarımızı yalnızca Sana arz eder, yalnızca Sen'den yardım dileriz. Yegâne dayanağımız Sen'sin. Tüm iyilikler, güzellikler, faziletler Sen'in katındandır. Biz yalnızca Sen'in fazlından ve kereminden isteriz. Sen'den gayrisinden yardım ve minnet dilemeyiz.

Sonra, doğru yola ulaşmak, nimete kavuşmak, sapıklıktan ve azaptan kurtulmak için Allah'tan yardım diler: *İhdina's-Sırât'al-Müstakîm!* Ya Rab! Bizi, dosdoğru yol olan sırat-ı müstakime hidayet eyle! *Sırâta'llezîne en'amte 'aleyhim, ğayr'il-mağdûbi 'aleyhim ve le'd-dâllîn!* O sırat-ı müstakim, kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoludur. Allah'ın hışmına, gazabına uğrayanların, sapıkların ve dalalette olanların değil... Âmin!

Zamm-ı Sure: Kur'an'dan Bir Bölüm Okumak

Yüce Rabbimiz "Namazda Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz!" (Müzzemmil, 73/20) buyurur. Mümin de namaz kılarken kolayına gelen sure/ayetleri tercih eder.

Kur'an, kendisinin "tam bir tertil üzere" (Müzzemmil, 73/4) ve "tilavetinin hakkını vererek" (Bakara, 2/121) kıraat edilmesini ister; bu da yavaş yavaş, tane tane, her harfinin, kelimesinin, nazmının, mânâsının hakkını vere vere, huşu ve saygı içinde, akleden bir kalbiselimle düşünüp

[12] İbn Mâce, "İkame", 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II. 428.

hissederek, anlamak ve yaşamak niyetiyle okunması anlamına gelir. Kur'an, "ayetleri düşünülsün ve aklı olanlar öğüt alsın diye indirilmiş mübarek bir kitabdır" (Sâd, 38/29). O hâlde mümin, namazda ya da dışında Kur'an'ı anlayıp öğrenmek, düşünüp öğüt/ibret almak, Allah'ın zatını, sıfatlarını, emir ve yasaklarını hatırlayıp iman tazelemek, O'na hamd etmek ve sorumluluğunun bilincine ermek için okur.

Hz. Ali (ra.), kendisinde *anlayış ve idrakin bulunmadığı hiçbir ibadette* ve yine kendisinde *tedebbürün (düşünmenin) bulunmadığı hiçbir kıraatte* hayır olmadığını söyler.[13]

Hz. Peygamber (sas.) ve ashabı Kur'an'ı düşünerek ve duygulanarak okuyorlardı. Namazda Kur'an okuyan her Müslüman da, ayetleri anlamaya, hissetmeye, duymaya ve düşünmeye gayret etmelidir.

Allah İçin Kıyam, Allah İçin Rükû ve Secde

Namaz kılan mümin, sadece okuduğu ayet ve dualarla değil *beden dili*yle de kulluğunu, teslimiyetini ifade eder: Ellerini kaldırarak tekbir alıp kıyama durması, huşu içinde elini bağlaması, saygı ile Rabbinin önünde eğilmesi, O'nu yüceltip tesbih etmek için secdeye kapanması, tahiyyâta oturarak dua ve niyazda bulunması ve başını sağa-sola çevirerek selam vermesi... bütün bunlar ibadetin beden diline dökülmesidir.

Her rekâtta tekrarlanan kıyam, rükû ve secde, "tevhid"in aşamalarını oluşturur.

Kalbî bir huşu ve tevazu içinde Rabbinin huzurunda el pençe divan duran mümin, bu kıyamla Allah'a saygı gösterdiğinin bilincindedir.

Rükû, kulun Allah'a boyun eğerek her şeyiyle ona teslim olmasını ifade eden ikinci aşamadır. *Sübhâne Rabbiy'el-Azîm:* "Azamet sahibi Rabbimi tesbih eder; O'nu noksan sıfatlara sahip yaratıklara benzemekten uzak bilirim." Allah Resulü'nden rivayet edilen bir dua, rükûdaki teslimiyeti şöyle dillendirir:

> Ey Allah'ım! Senin için rükû ettim; Sana iman ettim ve Sana teslim oldum. Kulağım, gözüm, özüm/beynim, kanım, etim, kemiğim ve sinir sistemim Âlemlerin Rabbi Allah'a huşu etti.[14]

Secde ise, ibadet ve itaatin zirvesidir: "Secde et ve (Rabbine) yakınlaş" (Alak, 96/19). Secdeye kapanan kul, benliğini, gururunu yalnız ve

[13] Gazâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, çev. A. Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1974, I. 800.
[14] Müslim, "Salâtü'l-Müsafirîn", 201; Nesâî, "İftitah", 104.

yalnız Rabbinin huzurunda ayaklar altına aldığını ispatlar. Yaratanını olabildiğince yüceltip tesbih ederken, kendi acizliğini, hiçliğini itiraf eder. O'ndan başka hiçbir varlığın karşısında böyle alnını yere sürerek kendini aşağılamayacağını da ilan eder: *Sübhâne Rabbiy'el-A'lâ:* "Yüceler yücesi Rabbimi tesbih ederim." Mümin iki kez yaptığı secdeyle, topraktan geldiğini ve tekrar toprağa döneceğini ifade eder. İşte bu an, *kulun Rabbine en yakın olduğu an*dır.[15]

Tahiyyat'ta Miraç'a Yükseliş

Kıyam, rükû ve secde basamaklarını aşama aşama geçen mümin, Hz. Muhammed'in (sas.) Miraç'a çıkarak Rabbi ile aracısız sohbet etmesi gibi, doğrudan Yaratan'ına kalbini açar, kulluğunu arz eder:

> *Et-Tahiyyâtü li'llâhi ve's-salavâtü ve't-tayyibâtü; es-selâmü 'aleyke eyyüh'en-nebiyyü ve rahmetu'llâhi ve berekâtühû; es-selâmü 'aleynâ ve 'alâ 'ıbâdi'llâhi's-sâlihîn. Eşhedü en-lâ ilâhe illa'llah ve eşhedü enne Muhammeden 'abdühû ve Resulüh:* Bütün tahiyyeler (saygı ve sevgiler), tayyibeler (övücü güzel sözler), salavat (ibadet ve namazlar) Allah'a özgüdür. Selam sana ey Nebi, Allah'ın rahmeti ve bereketi de! 'Selam bize ve Allah'ın salih kullarına!' Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in de onun kulu ve Resulü olduğuna şahitlik ederim.

Sonra, "Ey iman edenler, ona salat ve selam edin!" (Ahzâb, 33/56) emrine uyarak, Resulullah'a (sas.) salat ve selam getirir; ancak, Hz. İbrahim'i de unutmaz; zira Resulullah (sas.), "Ben, atam İbrahim'in duası, kardeşim İsa'nın müjdesi ve annemin rüyasıyım" buyurmuştur.[16]

Mümin, salat ü selamın ardından annesine, babasına ve tüm müminlere bu dünyada da, öbür dünyada da hayırlar ve esenlikler diler; cehennemden korunmayı diler, kendisinin ve zürriyetinin dosdoğru ve sürekli namaz kılanlardan olmasını diler, diler de diler... Allah ile kulu arasında hiçbir vasıtanın olmadığı bu son oturuş, âdeta müminin namazdaki miraç ânı ve namazının hâsılası gibidir.

Nihayet selamların en güzeli (*es-Selâmü aleyküm ve rahmetullah*) ile sağında ve solunda bulunanların şahsında tüm inananlara, salih-

[15] Müslim, "Salât", 215; Nesâî, "Mevâkıt", 35.

[16] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV. 127, 128; V. 262. Ayrıca bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini-Kur'an Dili*, DİB. Yay., İstanbul 1936, I. 497.

lere ve meleklere selam verdiğinin bilinci içinde namazını bitirir; ama duası, niyazı, hamdi, tekbiri, tesbihi, zikri, fikri... bitmez; namaz heyecanı bir sonraki namaza kadar mümini diri tutmaya yeter.

Böylece mümin, taptaze bir iman ve heyecanla ilahî âlemden dünyevi âleme döner. O, namazın başından bu yana okuduğu ayetler ve dualar, yaptığı zikir, tesbih, hamd ve tekbirler ve sadece Allah'ın rızasını talep ederek yerine getirdiği kıyam, rükû ve secdelerle gerçek bir inkılap yaşamıştır. Bu heyecan, onun namazdan sonra da Rabbini unutmamasını sağlar.

Namazın İkamesi: Dosdoğru Namaz Kılmak

Kur'an namaz kılmayı *yukîmûn'es-salâte* vb. ifadelerle emreder. *İkame*; "bir şeyi kaldırıp dikmek, düzeltip doğrultmak, dosdoğru yapmak, özenle ve şartlarına riayet ederek uygulamak, devamlı ve itibarlı hâle getirmek" anlamlarına gelir. Dolayısıyla, *namazı ikame etmek*; onu rükünlerinin hakkını vererek, huşu içinde, dosdoğru bir şekilde kılmak ve hatta kıldırmak demek olur.

Namaz dinin direğidir. Dinin temel direğini, sütununu inşa edip dikmek, pekiştirmek de namazın ikamesidir. Bir çadır için temel direğin, bir bina için temel sütunların önemi ne ise, İslam dini için de namaz odur.

Namazı ikame etmek, *idame* ile; onu sürekli, kesintisiz, devamlı kılmakla mümkündür. "Onlar namazlarında devamlıdırlar" (Me'âric, 70/23). Rabbimizin namazla murat ettiği faydaların ortaya çıkması ve bunların bir ömür boyu kulun hayatını süslemesi için namaza aralıksız devam etmek şarttır.

> ...Nice adamlar vardır ki, ne bir ticaret, ne de bir alışveriş, Allah'ı anmak, namazı kılmaktan ve zekâtı vermekten kendilerini alıkoymaz... (Nûr, 24/37).

Namazı dosdoğru kılmak, namazdan önce, namaz esnasında ve sonrasında da her türlü olumsuz düşünceden, günahtan, kötülükten korunmayı da sağlar: "Onlar namazlarını korurlar" (Mü'minûn, 23/9; Me'âric, 70/34).

Namazda Huşu

Kur'an, yapılan ibadetlerin ancak huşu ve hudû içinde eda edilmesi ve yalnızca Allah'a has kılınması hâlinde makbul sayılacağını ve kişiyi felaha ulaştıracağını beyan eder.

> Namazlarında huşu içinde olan müminler muhakkak felaha ermişlerdir (Mü'minûn, 23/1-2).

Huşu; Allah'a gönülden boyun eğmek, derin bir saygıda bulunmak, acziyet ve alçakgönüllülük içinde Rabbe teslim olmak... Namazda huşu ise, dosdoğru, hakkını vererek, kıraati gereği gibi yapıp düşünerek, sağa sola iltifat etmeyip dünyadan koparak ve kalbini Allah'a teslim ederek gerçekleşir.

> Ağlayarak yüzleri üstü secdeye kapanırlar ve (Kur'an) onların huşuunu artırır (İsrâ', 17/109).

Namazda insanı meşgul edecek şeyleri ortadan kaldırmadan, şeytanın vesvesesinden Allah'a sığınmadan, dünyevi endişe ve kaygılardan kurtulmadan huşua ermek mümkün olmaz. Bu yüzden Resulullah (sas.) şöyle buyurdu: "Namaz kıldığın zaman, *veda eden* gibi namaz kıl!"[17] Bu da her namazı, son kez namaz kılıyormuşçasına eda etmek demektir.

Namaza dururken Allah'ın bizi görüp gözettiğini hissetmek, O'nun huzurunda mutlaka hesaba çekileceğimizi ve amellerimizin dökümü yapıldığında iyilik hanemize yazılacak en son ibadetin işte şu kıldığımız namaz olabileceğini düşünmek, bir sonraki namaza yetişeceğimize dair hiçbir garantimizin olmadığını hatırlamak, âdeta bu fâni dünyada son demlerini geçiren bir insanın psikolojik hâlini yaşamak... İşte bu duygularla namaza başlamak, başından sonuna kadar namazda huşu içinde bulunmamızı sağlamaya yetecek de artacaktır.

> "Dikkat edin! Kalpler, ancak Allah'ın zikriyle mutmain olur" (Ra'd, 13/28).

Namaz, Toplumsal Bir İbadettir

Namazın cemaatle kılınması farz değilse de, bir müekked sünnet olarak takdir olunmuştur. Kur'an'da "Rükû edenlerle beraber rükû edin!" (Bakara, 2/43) buyurulur.

Peygamberimiz (sas.) cemaatle namaz kılmayı teşvik etmiş ve *cemaatle kılınan namazın, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi kat faziletli olduğu*nu açıklamıştır.[18]

Cemaat ile *namaz* arasında sıkı bir bağ vardır; bu bağ bazı namazların sadece cemaatle kılınmasıyla daha iyi anlaşılır. Cuma, Bayram

[17] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* V. 412.
[18] Buhârî, "Ezân", 30; Müslim, "Salât", 272.

ve cenaze namazları mutlaka cemaatle kılınır; tek başına kılınmaz. Üzüntülü ve sevinçli anlarda, kalabalık hâlinde, farklı insanlarla birlikte kılınan cemaat namazları, Müslümana sürekli olarak, yalnız olmadığını, şerefli ve organize bir cemaatin üyesi olduğunu hatırlatır.

Cuma namazı, cuma gününü Müslümanlar için bir bayrama dönüştürür. Gusül abdesti alıp güzel elbiseler giyen, temiz kokular sürünen Müslümanlar, her hafta coşku içinde toplanarak, birlik ve dayanışma duygularını tazeler.

> Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağırıldığınız zaman Allah'ı anmaya koşun, alışverişi bırakın! Eğer bilirseniz, bu sizin için daha hayırlıdır (Cum'a, 62/9).

Cuma namazında okunan hutbe, bu namaza apayrı bir anlam kazandırır. Hutbe, Müslümanlara İslam'ın emir ve yasaklarını hatırlatan, tevhid şuuru kazandıran, onların heyecanını artıran, imanını tazeleyen bilgi ve yorumlardan oluşur.

Bayram namazları, Müslümanların kaynaşmasını, kardeşlik duygularının pekişmesini, iman ve heyecanlarının tazelenmesini sağlayan toplu ibadetlerin en geniş kapsamlısıdır. Resulullah (sas.), Ramazan ve Kurban Bayramı namazlarını Medine dışındaki geniş arazide; *Musallâ*'da kıldırır, çocuklarla kadınların da bayrama katılmalarını ister, mazeretleri sebebiyle namaz kılamayan hanımların da bayram hutbesini dinlemelerini ve o muhteşem kalabalığı, ibadet ve dua coşkusunu seyretmelerini tenbih ederdi.[19]

Cami ve Mescit

"Şüphesiz mescitler hep Allah'ındır.
Onun için, Allah ile birlikte hiçbir şeye ibadet etmeyin!"
(bkz. Bakara, 2/114; Cin, 72/18).

"Müslümanları toplayıp bir araya getiren" anlamındaki *cami* ve 'secde edilen mekân' anlamındaki *mescit*, yalnız Allah'a ibadet/kulluk ve dua etmek için tesis edilen yerlerdir:

Resulullah (sas.) tarafından Medine'de oldukça basit ve sade olarak inşa edilen Mescid-i Nebevi, sadece bir ibadet mahalli değil, tümüy-

[19] Buhârî, "Iydeyn", 20; Müslim, "Iydeyn", 10.

le hayatın mihveri idi. Eğitim ve öğretim merkeziydi; "suffe ashabı" mescitte yatar, ilim öğrenir, öğretirlerdi. Yabancı elçiler orada kabul edilirdi. Hz. Peygamber (sas.) birçok problemi camide konuşur, çözüme kavuştururdu.

Müslümanlar günde beş vakit camide birlikte olup birbirleriyle tanışır, konuşur, ısınır ve kaynaşır. Birbirlerinin sorunlarından haberdar olur, sevgi ve merhametle yardımlaşırlar.

İnsanların giderek yalnızlaşıp bireysel sorunlarıyla baş başa kaldığı çağımızda, cemaat namazları vesilesiyle günde beş kez bir araya gelebilmek, Müslümanlar için büyük bir rahmettir.

Cami/cemaat, sosyal dayanışma açısından çok önemli bir imkândır. Ekonomik ve sosyal statü bakımından farklı insanların aynı safta yan yana, omuz omuza namaz kılmaları, zengin-fakir, amir-memur, yönetici-yönetilen, güçlü-zayıf ayırımının olmaması, dayanışmayı pekiştirir; renk, dil, yöre, gelenek farklılıklarını tamamen ortadan kaldırır. Tüm Müslümanlar, aynı kıbleye bir tek Allah'a kullukta bulunmak için yönelirler, aynı kitabın ayetlerini okuyarak ibadet ederler. Hep birlikte aynı anda kıyam, rükû ve secdede bulunurlar. Bu öyle bir birliktir ki, yüzeysel değil, zihinlere ve gönüllere yerleşen bir birlik... Düşüncede, gayede, sözde, harekette ve her şeyde tecelli eden bir birlik...

Kaynakça

CANAN, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., Ankara 1988.
DOĞANAY, Ekrem, *Namazın Sosyal Hayatımızdaki Yeri,* İstanbul 1985.
GAZÂLÎ, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, çev. A. Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1974.
HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İ.S. Sırma, Bir Yay., İstanbul 1984.
İBN KAYYIM el-CEVZİYYE, *Zâd'ül-Meâd*, çev. A. Keskinsoy, İ. Türklü, Pınar Yay., İstanbul 1989.
İBN TEYMİYYE, *Kulluk*, çev. İ. Dal, İhya Yay., İstanbul 1985.
İMAM RABBÂNÎ, *Mektubât*, çev. A. Akçiçek, Cümle Yay., İstanbul 1986.
İSFEHÂNÎ Râgıb, *el-Müfredât fî Ğarîb'il-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul 1986.
KARADÂVÎ, Yûsuf, *İslâm'da İbadet*, çev. H. Cemal, Çığır Yay., İstanbul 1974.
NEDVÎ, Ebû'l-Hasan, *Dört Rükun*, çev. İ. Ersöz, İslami Neşriyat Yay., Konya 1977.
TURÂBÎ, Hasan, *Namaz,* çev. Saim Eminoğlu, Risale Yay., İstanbul 1987.
YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, DİB. Yay., İstanbul 1936.
YILDIZ, Abdullah, *Namaz Bir Tevhid Eylemi*, Pınar Yay., İstanbul 1991.

ORUÇ:
İRADE ve SABIR EĞİTİMİ

I. Orucun Mahiyeti ve Önemi

Yüce Yaratıcı'nın insanlığın başlangıcından itibaren gönderdiği bütün dinlerde, insanlara Rablerine karşı kulluk ve ibadet etme görevi yüklenmiştir. İbadetler kendi başlarına bir amaç olmayıp gerçekleştirecekleri daha üst gayeler için araç kılınmışlardır.

İbadetleri, bir hedefe erişmenin yolu olarak görebilenler için bu kulluk görevleri, artık sırtta taşınan ve bir an önce indirilmeye çalışılan bir yük olmaktan çıkar, âdeta üzerinde yükseklere ulaşılan bir araç hâline gelir. İbadet esasen Hakk'ın emrine riayet olduğu gibi, sonuç itibarıyla, halkın hakkına riayeti de içerir. Bu sebeple de ibadette Hakk'ın ve halkın hukukuna riayet birlikte gerçekleşir. İbadetler, insanın yaratıcısı Allah tarafından belirlenmiş, onu arındırmanın yöntemleridir. Zira insanı yaratan onun zaaflarını herkesten, hatta kişinin kendisinden daha iyi bilmektedir.

İslam dininin beş temel esası arasında yer alan ibadetlerden biri de oruçtur. Şemseddîn Sâmi'nin *Kâmûs-ı Türkî* isimli eserinde verdiği bilgiye göre, oruç kelimesi, aynı anlamdaki Farsça "rûze"nin Türkçeleşmiş şeklidir.

Bu kelimenin Kur'an-ı Kerim ve hadislerde geçen Arapçası "savm" ve "sıyâm" şeklindedir. Arapçada *savm*, "bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak, engellemek" anlamında kullanılır. Bir fıkıh terimi olarak savm; imsak vaktinden, yani sabah namazının giriş vakti olan tan yerinin ağarmasından ("fecr-i sâdık"ın doğması) başlayıp güneşin battığı iftar vaktine kadar, bir amaç uğruna ve bilinçli olarak, yani oruç tutma niyetiyle yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak demektir.

İmsak, Arapçada, "kendini tutmak, engellemek" anlamına gelir. İmsakla sahur vakti sona erip oruç yasakları başlar. İmsakın karşıtı "iftar"dır.

Oruca hiç başlamamak ve oruçlu iken onu bozacak davranışta bulunmak iftar olarak anıldığı gibi, güneş battıktan sonra vakit tamamlandığı için oruç açmaya da iftar denir. İftar vakti, oruç yasaklarının sona erdiği zaman anlamında olup, güneşin batma vaktidir. Bu vakitle birlikte akşam namazının vakti de girmiş olur.

Savmın kök anlamına bakılırsa oruç, birbirine zıt olan "tutmak" ve "bırakmak" mânâlarını bünyesinde barındırmaktadır. İnsan, tutmaya değer olanları tutarak ve bırakılması zorunlu ve faydalı olanları bırakarak orucun amacının hayatında aktif hâle gelmesini sağlamaktadır.

Şafakla başlayan ve hemen hemen insanın eylem hâlinde olduğu tüm günü kendini tutarak, yani "imsak" hâlinde geçirmek, hayatı durdurmak değil, onun içindeki kirli ve çirkin boyutu durdurmaktır. Oruç; ağzı, hem yemeye içmeye hem de kötü ve yalan söz söylemeye karşı tutmak; gözü, beyni bulandıran ve kalbi arzulara yönlendiren görüntülere karşı tutmak; kulağı, haram kapsamına giren her türlü sese karşı tutmak; eli, kaba kuvvete ve çalmaya çırpmaya karşı tutmak; zihni, bütün çirkin düşüncelere karşı tutmaktır. Hâsılı bütün organlara oruç tutturmak gerekir. Gerçekten organlarının tamamını oruca ortak edemeyen kimse, şeklen oruç tutmuşsa da, onun özünü yakalayamamış demektir. Hz. Peygamber'in "Nice oruç tutanlar vardır ki onların oruçtan payları sadece aç (ve susuz) kalmalarıdır."[1] hadisi de bu gerçeği vurgular.

Türkçede orucun "tutmak" kelimesiyle birlikte "oruç tutmak" şeklinde ifade edilmesi, son derece yerinde bir ifadedir. Zira, insanın başına gelen olaylar hep kendisini tutamamasından kaynaklanır. İnsanın ci-

[1] İbn Mâce, "Sıyâm", 21.

nayet, gasp, yalan söylemek, hırsızlık ve zina gibi işlediği günahlar, diliyle ve eliyle başkalarını kırması, öfkesine mağlup olması, kendisini tutamamasının bir sonucudur. Oruç tutmak, içgüdüleri, benliği, egoyu, şehveti, dürtüleri, arzuları kontrol altında tutmaktır ve bilinçaltıyla bilincin bir mücadelesidir. Bilinçaltının bilince hâkim olmaması için, bilinçaltını daima kontrolde tutmak ve böylece bilincin, ayartıcı benliğin esiri olmasının önüne geçmektir. Oruç, insanın tutkularını dizginlemesinin evrensel yolu ve yöntemidir. Çünkü kontrol altına alınamayan arzular ve tutkular kişiyi arzu edilmeyen sonuçlara götürebilir.

Kur'an, "Ey iman edenler! Sizden öncekilere olduğu gibi, size de oruç tutma farz kılınmıştır, umulur ki, bu sayede takvalı olursunuz." (Bakara, 2/183) buyruğuyla kendilerine peygamber gönderilen bütün kavimlerin oruç ibadetiyle yükümlü tutulduklarını bildirmektedir. Ancak, günümüzde yaşayan, ister Yahudilik ve Hristiyanlık gibi semavi dinlere, isterse Budizm gibi semavi olmayan dinlere bakıldığında, İslam dinindeki oruç ibadetiyle anılan bu dinlerdeki oruç arasında önemli farklar olduğu görülür. Her şeyden önce öbür dinlerde oruç, asli unsuru olan ibadet hüviyetinden çıkarılıp, süresinde ve oruç yasaklarında değişiklikler yapılarak bir tür perhize dönüştülmüştür. İslam'da oruç, mutlak olarak yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak olduğu hâlde, sözgelimi Hristiyanlıkta, günün sınırlandırılan diliminde belli bazı yiyecekleri almama şeklinde gerçekleşmektedir. Yahudiler ise orucun zamanını Yom-Kippur günü gibi muayyen bir güne indirgeyerek değişiklik yapmışlardır. Bu itibarla emredildiği şekilde gerçek bir ibadet olarak yerine getirilen orucun sadece İslam dininde olduğu söylenebilir.

Yukarıda zikredilen ayetin son kısmı, oruç tutmanın hedef ve amacını, takva sahibi olmak şeklinde ortaya koymaktadır. Takva, tek kelimeyle karşılığı verilemeyen geniş anlamlı bir kelimedir. "Korunmak", "sakınmak" ve Muhammed Esed'in ifadesiyle "sorumluluğun bilincinde olmak" şeklindeki karşılıkları, takvanın derin anlamını kavramada önemli ölçüde yardımcıdır. Bu nedenle oruç, kötülüklerden, çirkin işlerden ve haramlardan korunma ve sakınmanın yoludur. Nitekim Hz. Peygamber bir hadislerinde "Oruç kalkandır."[2] buyurarak, onun en öz ifadesiyle Allah Teâlâ'nın yasaklarından korunmanın bir siperi olduğunu vurgulamıştır. Âdeta oruç, şeytanın, baştan çıkarıcı duyguların, önü alınmaz heveslerin, inançsızlığın ve inkârın attığı oklardan müminin kalbini ko-

[2] Buhârî, "Savm", 2.

ruyan Yüce Yaratıcı'nın tuttuğu bir kalkandır. Allah, bu manevi kalkanıyla Müslümanı tüm iç ve dış kötülüklerden korumaktadır. Oruç, bedenin zırh giymesi gibi, ruhun giydiği bir zırhtır. Diğer bir ifadeyle oruç, insan ile masiva denilen Allah'tan gayri şeyler arasında bir perdedir.

Oruç, insanı sorumluluğunun bilincinde kılar. İnsan, varoluşunun amacını, sormak, aramak ve bilmekle kendisine karşı olan sorumluluğunu yerine getirmiş olur. Kendisine karşı olan sorumluluğunun şuurunu kavrayan insan, diğer canlılara, eşyaya, tabiata, evrene ve nihayet yüce Yaratıcı'sına karşı olan sorumluluklarını hissedecek ve bunun gereklerini yerine getirecektir. Allah'a karşı sorumluluğun bilincine varmak, bir anlamda takvaya erişmektir. Çünkü "Allah katında en değerliniz en çok takva sahibi olanınızdır." (Hucurât, 49/13) buyurulmuştur. Bu nedenle Resulullah (sas.) bir duasında "Allah'ım! Nefsime takvasını ver."[3] diyerek Rabbine yakarmıştır. İşte oruç ibadeti de insanın Allah katında en değerli varlık olmasını sağlar.

Yeryüzünde yaratılmışlar arasında insan, Allah'ın en harikulade eseridir. Zira onda zıtlar birleşmiştir. Bedenle ruh, madde ile mânâ iç içedir. İnsanın mutluluğu bu iki farklı unsurun dengede tutulmasına bağlıdır. Maddi yönümüz daha somut olduğu için, ruhi güçlerimizi gölgelemek ve ona baskın çıkmak eğilimindedir. Bu eğilim sürekli ve etkili olursa, insanın ruhunun olgunlaşması engellenmiş olur. O bakımdan bedenin ruha boyun eğmesi için, bedenin gücünü sınırlı tutmak, buna karşılık ruhunkini artırmak gerekir. Oruç, ruh ile beden mücadelesinde akıl ve irade sahibi olan insanın ağırlığını ruhtan yana koyması anlamına gelir. Çünkü insandaki iyi duygularla kötü duygular birbirleriyle çarpışma hâlindedir. Beden güçlenip ruha hâkim olunca, süfli arzular ve kötü hisler galip duruma geçer. Ruh kuvvetlenip bedene hâkim duruma geçince ise, yüce hisler ve iyi arzular galip duruma geçer. Kişinin olgunluğunun belirtilerinden biri, hayvani tabiatını aklına ve ruhuna boyun eğdirmesidir. Bu gayeye ulaşmada açlık, susuzluk, cinsel arzuları sınırlama; dilin, kalbin, zihnin ve öteki organların denetim altına alınması en etkili yoldur. Zira açlık ve cinsel arzu, insan hayatının mihverini teşkil eden temel içgüdülerdir.

İnsanın ferdî hayatının geliştirilmesi ve olgunlaştırılmasında riyazetin çok mühim bir yeri vardır. Bu da ancak oruçla olur. Oruç, ruhun beslenmesi için bedenin aç ve susuz bırakılmasıdır. İnsan ruhunu besle-

[3] Müslim, "Zikir", 73.

diğinde karanlıkta kalan gönlü, aklı ve bilinci aydınlanır, görmeyen gönül gözü görmeye, gönül kulağı işitmeye ve gönül burnu koku almaya başlar. Bu yüzden oruç, ruhu diriltir. Aslında ruh için ölüm bir mecazdır, zira ruhlar ölmez. Zaten ölüm, yok olmak değil, boyut değiştirmektir. Ruhun dirilişi, orucun kalbimizde doğurduğu ve her seher biraz daha büyüttüğü bir ışığın, ruhu aydınlatmasıyla olur. Oruç ruhların şölenidir. Oruç, insan ruhunu yeniden onarmaya girişince, düşünme yollarımızda tıkanmış olan geçitler açılır, hayallerimize karışan putlaştırıcı eğilimler kaybolur. Ruh, yaratıldığı veya vücuda bağışlandığı anda neyse, yine o hâle gelir ve içimizde bir anıt gibi yükselir.

Yaratılışı gereği bir arada yaşamak durumunda olan insanın, düzenli ve düzgün bir hayat sürebilmesi için hemcinsleriyle uyum içerisinde olması şarttır. Toplumsal hayatta anlaşmazlıklara ve huzursuzluklara yol açan taşkınlıklar, büyük ölçüde insanın hayvani yönünü tatmin eden maddi zevklere düşkünlükten kaynaklanır. Maddi zevk deyince de akla, yeme içme şeklindeki mideye bağlı istekler ve cinsel ilişki gibi zevkler gelir. İşte oruç, insanı maddi zevk ve şehvetler peşinde koşturan, daima kötülükleri dayatan nefs-i emmâreyi teskin etmenin bir ilacı, aşırılıkları törpülemenin bir çaresidir.

Nefsin arzuları ve alışkanlıkları insan için öldürücü birer zehir olduğundan, onun dizginlerini elde tutmak zorunludur. Çünkü nefis aşırı derecede kötülüğü emreder (Yûsuf, 12/53) ve verdikçe büyüyen büyüdükçe isteyen bir özelliğe sahiptir. Nefsin isteklerini kontrol altında tutabilmenin en güzel yolu, onu aç ve susuz bırakmaktır. Oruç nefse vurulan bir gemdir. Bu nedenle Hz. Peygamber, maddi imkânları yeterli olmadığından evlilik yoluyla cinsel arzularını meşru yoldan tatmin edemeyen gençlere oruç tutmalarını tavsiye ederek şöyle buyurmuştur:

> Ey gençler topluluğu! Sizden kimin gücü yetiyorsa evlensin. Çünkü evlilik gözü haramdan daha alıkoyucu ve namusu daha koruyucudur. Kimin de gücü yetmiyorsa, o da oruç tutsun. Çünkü oruç onun cinsel arzusunu kırar.[4]

Oruç, irade ve sabır eğitimidir. Oruçlu kimse sabahtan akşama kadar nefsinin arzularına set çekmekle, günah fırtınalarına direnmekle muhkem bir kale gibi irade ve tahammül gücü kazanır. Hayat, insan için rahat ve neşeli günlerin yanında, bazen de sıkıntı, zorluk ve belalarla doludur.

[4] Müslim, "Nikâh", 1.

Sabır, bir hedefe ulaşmanın ve başarının en önemli anahtarlarından birisidir. Orucun kattığı değerlerle sabretmeye alışan kişi, hayatının sıkıntılı dönemlerini oldukça kolay atlatır ve başarısının doruğuna ulaşır. Bu yüzden Hz. Peygamber "Oruç sabrın yarısıdır."[5] buyurarak insanın sabır eğitiminde orucun ne kadar önemli olduğunu belirtmiştir. Yine İslam Peygamberi, oruçlu kimsenin çirkin, kötü ve kaba söz söylememesini, insanlarla dalaşıp kavga etmemesini tavsiye ettikten sonra, karşı taraftan buna benzer saldırı ve hakaretler gelirse kendisini tutup "ben oruçluyum" demesini isteyerek[6] oruçla sabrın ne kadar özdeşleştiğini ortaya koymuştur.

Öbür taraftan oruç ibadetinin insan sağlığı üzerindeki olumlu etkileri, uzmanlar tarafından kesin olarak ifade edilmektedir. Zaten çağımız insanının en büyük açmazı, aşırı şişmanlık, sonrasında da zayıflamak için, hayatını tehlikeye sokan denemelere varana kadar her türlü metoda başvurmaktır. Şartlarına uygun olarak tutulan oruç, özellikle Ramazan orucu, yıl boyu hiç durmadan çalışan midenin bir ay süreyle dinlenmesini sağlar. Oruç tutarken daha önce organizmada depolanmış olan besin maddeleri harcanır, daha sonra bunların yerine yenileri gelir, dolayısıyla bütün vücutta bir yenilenme olur. Mesela karaciğerdeki şeker, deri altındaki yağlar, kas, salgı bezleri ve dalak hücrelerindeki proteinler harekete geçer. Birikmiş fazlalıklar erir, eskiyenleri temizleme ve değiştirme imkânı doğar. Oruç, özellikle mide ve sindirim organlarının dinlenmesi ve daha sonra görevlerini daha mükemmel yapabilmesi için verilmiş iyi bir mola, güzel bir perhiz niteliğindedir. Birçok hastalığın tedavisinde doktorların perhiz ve diyet tavsiye etmeleri de bunu desteklemektedir. Nitekim "Oruç tutunuz, bu sayede sıhhat bulursunuz"[7] hadisi de orucun insan sağlığı üzerindeki önemini ifade etmektedir. Bu sebeple oruç, ruhla birlikte bedeni de aşırı tüketimin getirdiği ruhsal ve fiziksel hastalıklardan korumaktadır.

Diğer taraftan oruçlu, fakirin ve ihtiyaç sahiplerinin hâlini, kendisini başkasının yerine koyarak, yani empati yapmak suretiyle çok daha iyi kavramış olur. Ömrü boyunca en lezzetli ve en seçkin yemeklerle beslenen, hayatında hiç açlık ve susuzluk çekmeyen zengin, gün boyu yeme içme ve diğer isteklerinden uzak durarak bizzat tecrübeyle mahrumiyeti tadar. Yaşadığı bu deneyim, onun fakir ve yoksula daha farklı bir gözle bakmasını temin edecek, neticede muhtaç olanlara yardım etme duyguları harekete geçecektir. Bu duygular kişinin muhtaçlarla yü-

[5] Tirmizî, "Deavât", 87.
[6] Buhârî, "Savm", 9.
[7] Heysemî, 1402: III. 179.

reğini paylaşması demektir. O, orucunu, yüreğini paylaştığı gibi, ekmeğini ve sofrasını yetimlerle, yoksullarla, evsiz, işsiz ve aşsızlarla paylaşarak tutacaktır. Zengin bu davranışı sergileyince, fakirdeki zengine karşı olan çekemezlik ve husumet duyguları gidecek ve iki sınıf arasında bir kaynaşma, ısınma meydana gelecektir. Zira Resulullah (sas.) "Komşusu açken tok yatan bizden değildir."[8] buyurarak gerçek anlamda inanan kimsenin, çevresinde yaşayanların sıkıntılarına duyarsız kalamayacağını vurgulamıştır. "Tok, açın hâlinden anlamaz" atasözü de bunu ifade eder.

Buraya kadar insanın oruç tutmakla dünyada elde edeceği kazançlardan bahsedildi. Oysa oruç tutan kişi esas mükâfatı ebedî yurdu olan ahirette görecektir. Oruç, riya ve gösterişin en az karıştığı bir ibadet olduğundan Allah Teâlâ, en fazla sevabı oruca vermiştir. Allah Resulü bir kudsî hadiste Rabbinden şöyle nakleder:

> Oruç hariç, âdemoğlunun her ameli kendisi içindir. Oruç benim içindir, onun ödülünü Ben vereceğim.[9]

Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'nın öbür ibadetler için on katından yedi yüz katına kadar sevap verdiğini, ancak oruç ibadetini bu kategorinin dışında tuttuğunu bildirir. Yüce Yaratıcı oruç ibadeti sevabının sınırını çizmemiştir.[10] Bundan dolayı cennette reyyân isimli kapıdan sadece oruçlular girecektir.[11] Oruçluların, başka bir ifadeyle oruç tutmaya özel önem verenlerin, çok oruç tutanların reyyân isimli kapıdan çağırılması, onlara özel bir ikramdır. Zira reyyân, suya kanmış demektir. Bu, yaz aylarının uzun ve sıcak günlerinde oruç tutarken susuzluk çekenlerin ödülü olmalıdır. Reyyân kapısından girenlerin asla susuzluk yüzü görmeyeceği "Kim bu kapıdan girerse sonsuza dek susuzluk hissi duymaz."[12] diye açıkça müjdelenmiştir. Özellikle ziraat gibi açık arazide veya ağır işlerde çalışanlar, uzun ve sıcak günlerde susuzluktan dili damağına yapışık bir hâlde oruç tutmanın ne kadar zor olduğunu gayet iyi bilirler.

II. Ramazan Orucu

Müslümanlara farz olarak oruç yükümlülüğü getirilmesi, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretinden bir buçuk sene sonra Şa-

[8] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 55.
[9] Buhârî, "Savm", 9.
[10] Müslim, "Sıyâm", 165.
[11] Buhârî, "Savm", 4.
[12] İbn Mâce, "Sıyâm", 1.

ban ayının onuncu günü gerçekleşmiştir. Resulullah (sas.) vefat edinceye kadar dokuz yılda dokuz Ramazan orucu tutmuştur.

Orucun farz kılındığını bildiren ayetler şöyledir:

> Ey iman edenler! Sizden öncekilere olduğu gibi, size de oruç tutmak farz kılınmıştır; umulur ki, bu sayede takvalı olursunuz. Oruç sayılı günlerdedir. İçinizden hasta veya yolculukta olanlar başka günlerde tutabilirler; hasta veya yolcu olmadığı hâlde oruç tutmakta zorlananlar ise bir fakir doyumluğu fidye vermelidir. Daha fazlasını veren, kendine daha fazla iyilik etmiş olur; fakat yine de, eğer bilirseniz, oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır (Bakara, 2/183-184).

Oruç, kazandırdığı birçok faydaya rağmen insan nefsine ağır gelen ilahî bir emirdir. Bu sebeple olmalıdır ki, önce ibadetlerin en hafifi namaz, sonra orta zorlukta olan zekât, daha sonra da belki en zoru olan oruç emredilmiştir. Böylece mükellefler kolaydan zora doğru bir alıştırmaya tâbi tutulmuştur. Hac ibadeti ise, ömürde bir defa farz olduğu için bu değerlendirmenin dışında tutulmuştur.

Hz. Peygamber Ramazan orucu farz kılınmazdan önce Mekke halkının yaptığı gibi, Muharrem ayının onuncu günü olan aşure gününde oruç tutmuştu. Medine'ye hicret edince bu orucu devam ettirmiş ve başkalarına da emretmişti. Fakat Ramazan orucu farz kılınınca kendisi âşûrâ gününde oruç tutmayı bırakmış, bundan sonra Müslümanlardan dileyen bu günde oruç tutmuş dileyen tutmamıştır.[13] Ayrıca Allah Resulü (sas.), Ramazan orucu farz kılınmadan önce ve sonra eyyâm-i bîd olarak nitelenen kamerî ayların 13, 14 ve 15. günlerinde de oruç tutmuştur.

Bir Müslümanın oruçla ve oruç ayı Ramazanla ilişkisi çocukluktan başlayarak bir ömür boyu devam eder. Bundan dolayı mümin, hayatının hangi safhasında olursa olsun geriye dönüp baktığında kendisini bütünüyle kavrayan Ramazanları hatırlar.

Ramazan orucunun güneş değil ay takvimine göre tutulması, çeşitli fayda ve hikmetler barındıran bir durumdur. Her şeyden önce bu, İslam'ın bölgesel değil evrensel bir din olduğunu gösterir. Çünkü güney yarımkürede yaşayanlar, sözgelimi güneş takvimine göre en sıcak günler olan yaz aylarında oruç tutarken, kuzey yarımküredekiler en kısa

[13] Buhârî, "Savm", 69.

günler olan kış aylarında, birileri baharda tutarken diğerleri sonbaharda oruç tutacaklardır. Böylece bu değişim, dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan insanlar arasında adaleti sağlayacaktır. Aynı zamanda, ay takvimi güneş takviminden on gün kısa olduğu için, ortalama ömür sürmüş bir Müslüman dört mevsimin her diliminde oruç tutmuş olacak, dolayısıyla farklı bölgelerde yaşayanlarla sağlanan adalet, kolay ve zor günler açısından Müslümanın kendi hayatında da gerçekleşecektir.

Farz orucun ara vermeksizin peş peşe bir ay süreyle tutulması da üzerinde düşünülmeye değer bir konudur. Zira ayda üçer gün oruç tutarak bir sene zarfında aynı sayı fazlasıyla elde edilebilirdi. Tecrübi psikoloji, bir insanın aralıksız otuz kırk gün alacağı eğitim neticesinde birtakım yeni alışkanlıklar kazanabileceğini söyler. Dolayısıyla Ramazan ayı süresince hayatına ve davranışlarına daha bir özen gösteren, kendi kendini disipline sokarak nefsini terbiye eden kişinin söz konusu müspet alışkanlıkları daha sonra da devam ettirmesi kuvvetle muhtemeldir.

Ramazan ayı âdeta bütün Müslüman toplumunun manevi âleme seferidir. Toplum olarak Müslümanlar daha yoğun bir dinî hayatı teneffüs ederler.

Toplum, gündüz orucuyla, gece teravih namazıyla, fitre, sadaka ve zekâtıyla, itikâf ve Kadir Gecesi'yle ve nihayet Kur'an'la bir ay boyunca somut bir şekilde dinî yaşantı içine girer.

Öyle ki tutulan orucun yanı sıra, gece kılınan teravih namazları ve genellikle mükelleflerin bu ayda vermeyi âdet edindikleri zekât, toplumda büyük bir manevi arınmayı temin eder. Zaten Ramazanın sözlük anlamı "yakmak ve yakıcılık" demektir. Ruh, her türlü günah, kir ve çirkin alışkanlıklar yakılarak posasından ve cürufundan arındırılmış som altın olur. Hz. Peygamber'in müjdesiyle "Faziletine inanarak ve karşılığını Allah'tan bekleyerek Ramazan orucunu tutanın geçmiş günahları bağışlanır".[14]

Ramazanın önemi, insanlık için bir kılavuz olan, içerisinde yol gösterici ve Hakkı batıldan ayırıcı mesajlar bulunan Kur'an'ın bu ayda inmesinden kaynaklanır (Bakara, 2/185). Kültürümüzde Ramazan, on bir ayın sultanı diye anılır. Her hâlde onun "ayların sultanı" sayılması son vahiy ve "sözlerin sultanı" olan Kur'an'ın bu ayda inmesiyle birebir irtibatlıdır. Bu anlamda Ramazan, deyim yerindeyse vahyin doğum ayıdır. Bundan dolayı müminler topluluğu için Ramazan, aynı zamanda Kur'an ayıdır.

[14] Buhârî, "İmân", 28.

III. Orucun Fıkhi Boyutu

Akıllı, ergenlik çağına gelmiş, mukim, sağlıklı kadın ve erkek her müminin oruç tutması farzdır. Aybaşı (âdetli) veya loğusalık hâllerinde kadınlar isteseler de oruç tutamazlar Daha sonra tutamadıkları gün sayısınca oruçlarını kaza ederler.

Ergenlik yaşına gelmeyenler, ibadetlerle yükümlü olmamakla birlikte, alıştırmak ve ısındırmak maksadıyla, aile büyükleri onlara ara ara namaz kılmalarını ve oruç tutmalarını söyleyebilir. Hz. Peygamber, yedi yaşından on yaşına kadarki sürede çocuğun namaza alıştırılmasını önermiştir. Bedenî durumları dikkate alınmak şartıyla çocukların 8-9 yaşlarından itibaren oruca alıştırılması da uygundur.

Geçerli bir mazereti olmadığı hâlde Ramazan orucunu tutmayan bir Müslüman, Allah'a ve Peygamber'ine karşı gelmiş, büyük günah işlemiş ve pek çok sevap ve manevi nimetten mahrum kalmış olur. Ramazan orucunun yerine başka zamanlarda ömür boyu oruç tutsa telafi edemez. Mazeretsiz olarak tutulmayan Ramazan oruçlarının gününe gün kaza edilmesi ve tövbe edilip Allah'tan af ve mağfiret dilenmesi gerekir.

Unutma veya bir mazeret olmaksızın oruçlu iken bilerek bir şey yiyip içmek (sigara içmek dâhil), cinsel ilişkide bulunmak ve isteyerek ağız dolusu kusmak orucu bozar. Mazeretsiz olarak Ramazan orucunu bozan kimseye kaza ve kefaret gerekir. Kefaret, peş peşe iki ay oruç tutma cezasıdır. Kefaret orucu tutmaya gücü yetmeyen kimse, altmış fakiri iki öğün doyurur veya doyacağı kadar para verir. Farz olmayan oruçların keyfî olarak bozulması da doğru değildir; ancak bozulursa kefaret gerekmez, gününe gün kaza edilir.

Unutarak yemek içmek, ihtilam olmak, istem dışı ağız dolusu kusmak, göze, buruna veya kulağa ilaç damlatmak, fitil, merhem, astım hastalarının kullandıkları sprey, kan vermek, biyopsi veya anjiyö yaptırmak orucu bozmaz.

Genel vücup şartları yanında kişinin ayrıca oruç tutmaya güç yetirecek durumda olması ve yolcu olmaması da şarttır. Bu şartlar orucun edasının vaciplik şartları olarak da adlandırılır. Oruçla ilgili yukarıda zikredilen ayetin belirttiğine göre, hasta ve yolcu olan kişiler, isterlerse oruç tutmayabilirler. Fakat tutmadıkları oruçları normal duruma döndükten sonra kaza ederler. Hasta için normal durum iyileşmek, yolcu için ise, yolculuğun bitmesidir (ikamet). Oruç tuttuğu takdirde kendisi-

nin veya çocuğunun zarar görmesi muhtemel olan gebe veya emzikli kadınlar da oruç tutmayabilirler. Hatta zarar görme ihtimali kuvvetli ise tutmamaları gerekir. Durumları normale döndüğünde tutamadıkları oruçları kaza ederler.

Yaşlılık sebebiyle oruç tutmaya artık gücü yetmeyenler, bunun yerine fidye verirler. Fidye, bir fakiri iki öğün doyurmak veya fakire iki öğün doyacağı miktarda maddi yardım yapmaktır.

Orucun, biri niyet etmek (şart), diğeri ise, imsak vaktinden iftar vaktine kadar yeme, içme, ilaç alma ve cinsel ilişki gibi orucu bozan şeylerden uzak durmak (rükün) olarak iki farzı vardır. Diğer ibadetlerde olduğu gibi oruç ibadetinde de niyet şarttır. Herhangi bir oruca kalben niyet etmek, hangi orucu tutacağını kalbinden geçirmek yeterlidir. Bu niyetin dille ifade edilmesi, onun teyit edilmesi anlamına geldiğinden mendup sayılmıştır. Sahura kalkmak da niyet sayılır.

Genel olarak farz, vacip ve nafile şeklinde üç çeşit oruç vardır. Ramazan orucu farz, adak orucu ve bozulan nafile orucu kaza etmek vaciptir. Muharrem ayının dokuz ve on veya on ve on birinci günleri (aşure), eyyâm-i bîd olarak nitelenen kameri ayların 13, 14 ve 15. günleri, bir gün tutup bir gün bırakmak şeklinde gün aşırı, haftanın pazartesi ve perşembe günleri ve Şevval ayında altı gün oruç tutmak nafile oruçlardandır.

Muharrem ayının sadece onuncu günü, hafta içinde yalnız Cuma günü, iftar yapmadan peş peşe iki gün oruç tutmak ve bütün seneyi oruçlu geçirmek tenzihen mekruhtur. Ramazan bayramının birinci günü ile Kurban bayramının dört gününde oruç tutmak Hanefi mezhebine göre tahrimen mekruh, diğer mezheplere göre ise haramdır. Çünkü bayram günleri yeme içme ve sevinç günleridir. Ramazan bayramı, bir ay boyunca Allah için tutulan orucun arkasından verilen bir "genel iftar ziyafeti" hükmündedir ve bu anlamından ötürü ona "fıtır bayramı (iftar bayramı)" denilmiştir. Ramazan bayramının ilk günü bu yönüyle bir aylık Ramazan orucunun iftarı olmaktadır. Allah için kurbanların kesildiği kurban bayramı günleri de ziyafet günleridir. Bu yüzden bayram günleri oruç tutulması uygun değildir.

Kaynakça

AHMED B. HANBEL, *Müsned* (6 cilt), İstanbul 1402/1982.
APAYDIN, Yunus, "Oruç", *İlmihâl I, İman ve İbadetler,* TDV İSAM, Ankara 1999, s. 379-417.

BUHÂRÎ, *el-Câmi'u's-sahîh* (8 cilt), İstanbul 1401/1981.
EBÛ DÂVÛD, *Sünen* (5 cilt), İstanbul 1401/1981.
GÜLEÇ, Hasan, "Oruç", *İslam'da İnanç İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi,* İstanbul 1987, III. 513-542.
HEYSEMÎ, *Mecma'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid* (10 cilt), Beyrut 1402/1982.
İBN MÂCE, *Sünen* (2 cilt), nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İstanbul 1401/1981.
KARAKOÇ, Sezai, *Samanyolunda Ziyafet,* İstanbul 2004.
MÜSLİM, *Sahîh* (5 cilt), nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İstanbul t.y.
NESÂÎ, *Sünen* (8 cilt), İstanbul 1401/1981.
TİRMİZÎ, *Sünen* (5 cilt), İstanbul 1401/1981.
UYSAL, Veysel, *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç,* TDV Yay., Ankara 1994.

HAC: EVRENSEL BULUŞMA ve KUTSALA YOLCULUK

A. Haccın Tarihî Boyutu

Kutsal mekân anlayışı ve bu tür yerlerin ziyareti, tarih boyunca bütün inançlarda mevcut olmuştur. İnsanlar kutsal olduklarına inandıkları bu yerleri ziyaret ederek, maddi ve manevi bazı faydalar elde etmek istemişlerdir. En ilkel kabile dinlerinden tutun da, Hinduizm ve Budizme varıncaya kadar bütün dinlerde kutsal sayılan birçok yere hacca benzer şekilde ziyaretler yapılmaktadır.

Semavi dinlerden Yahudilik ve Hristiyanlıkta da kutsal kabul edilen belli mekânlar, her yıl mübarek sayılan çeşitli günlerde milyonlarca kişi tarafından ziyaret edilmektedir. Fakat, birçok yerin, değişik mezheplerce, farklı zamanlarda ve farklı uygulamalarla ziyaret edilmesi, bir tür seyahati andırmaktadır. İslam'da ise kutsal zaman ve mekânlar, haccdaki temel uygulamalar bütün mezheplerce aynıdır.

Haccın, Hz. İbrahim'e kadar uzanan tarihî bir boyutu vardır. Nemrud'la olan mücadelesinin sonunda Hz. İbrahim önce Filistin'e, sonra da ilerleyen yaşında eşi Hz. Hacer'le biricik oğlu İsmail'i, Mekke'deki Beyt-i Haram'ın yanına yerleştirmişti. Onların sevgi odağı olmaları ve o beldenin bereketli olması için dua etmişti (İbrâhîm, 14/35-7). Yüce Allah, Hz. İbrahim ile İsmail'e, tavaf edenler ve namaz kılanlar için Beyt'i temizlemeleri-

ni emretmişti. Bunun üzerine onlar Kâbe'nin temellerini birlikte yükseltmişler ve bunu kendilerinden kabul etmesi, orayı güvenli ve bereketli kılması ve zürriyetlerinden teslimiyet gösterecek bir ümmet vermesi için dua etmişlerdi (Hac, 22/26; Bakara, 2/125-8). Sonra Allah, Hz. İbrahim'e, Kâbe'yi tavaf etmeleri, kurbanlarını keserek tevhidi yeniden tesis etmeleri, günahlarından arınıp takvaya ulaşmaları için insanları hacca davet etmesini emretmişti (Hac, 22/27-37). Bu ilahî emirler doğrultusunda Hz. İbrahim haccın menasikini tespit ederek Kâbe'nin her yıl ziyaret edilmesini sağlamış ve oğlu İsmail'i orada bırakıp Filistin'e dönmüştü. O tarihten itibaren gelen peygamberler ve ümmetleri de hac uygulamasını sürdürmüşlerdi.

Daha sonraları Kâbe yönetimini ele geçiren Huzaa'ya mensup bazı Yemenli bedevilerin beş asırlık hâkimiyetleri döneminde ise putperestlik ortaya çıkmaya başladı. Böylece İbrahimî geleneğe bağlı olarak yapılmakta olan hac ibadetine şirk ve put da karışmaya başladı. Nitekim İslam'ın doğuşu sırasında Kâbe'yi tavaf, umre, Arafat ve Müzdelife'de vakfe, kurban kesme gibi âdetler devam ettirilmekte, hac putperest gelenekleriyle birlikte sürmekteydi.

Mekke'nin fethinden sonra Kâbe'nin içinde ve etrafında bulunan putlarla birlikte, Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği hac ibadetinde bulunmayan şirk unsurları da tamamen temizlenmiştir. Gerek hac ile ilgili inen ayetler, gerekse Veda Haccı'nda Hz. Peygamber'in uygulamaları hacca son şeklini vermiştir.

B. Haccın Fıkhi Boyutu

Sözlükte "kastetmek ve yönelmek" anlamına gelen hac, fıkıh terimi olarak, "Mekke şehrindeki Kâbe'yi ve civarındaki kutsal sayılan özel yerleri, özel vakit içinde usulüne uygun olarak ziyaret etmek ve yapılması gereken dinî görevleri yerine getirmek" demektir. İslam'ın beş temel ibadetinden biri olan hac, hicretin IX. yılında farz kılınmıştır. Gücü yeten kimsenin, ömründe bir defa hac yapmasının farz oluşunda icma edilmiştir. Yüce Allah: "Yoluna gücü yetenlerin Beyt'i haccetmeleri, insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır" (Âl-i İmrân, 3/97) buyurmaktadır. Hz. Peygamber'in beyanına göre ise, İslam'ın üzerine bina edildiği beş esastan biri de hacdır.[1] Yine hadislerde, Allah için kurallarına uygun olarak yapılan haccın, sahibini annesinden doğduğu günkü gibi günahların-

[1] Buhârî, "İmân", 1-2.

dan arındıracağı;[2] makbul bir haccın karşılığının da, ancak cennet olacağı bildirilmiştir.[3]

Bir kimseye haccın farz olması için, Müslüman, akıllı, ergen, hür olması ve hac görevini yapma imkânına sahip olması gerekir. Yani, gidip dönünceye kadar, hem kendisinin, hem de bakmakla yükümlü olduklarının sosyal seviyelerine uygun biçimde geçimlerini sağlayacak mali gücü olmalıdır. Ayrıca, sağlıklı olması, yol ve can güvenliğinin olması gibi bazı eda şartları da vardır.

İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, kendisine hac farz olan kimsenin bu görevi, ilk hac mevsiminde yapması gerektiğini (fevri) savunurken; İmam Şâfiî ile Muhammed eş-Şeybânî ise, ileride yerine getirmeye azmetmesi hâlinde bunu tehir edebileceğini söylemişlerdir. Ancak bu ibadetin bir an evvel ifa edilmesi sünnet sayılmış ve bu husus ihtiyata daha uygun görülmüştür.

Hac, hicrî takvime göre hac ayları denilen Şevvalden başlanarak Zilkade aylarıyla Zilhicce ayının ilk on gününde yapılabilirse de, ulaşım imkânlarının iyileştiği günümüzde bu görev için Zilkadenin son haftalarıyla Zilhiccenin ilk on günü yeterli olmaktadır. Arefe, Arafat ve Kurban bayramı günleri "sayılı ve belirli günler" (Bakara, 2/203, Hac, 22/28) olduğu için, senede ancak bir defa hac yapılabilmektedir.

Haccın yapıldığı mekânlara gelince, ihramsız geçilmemesi gereken Zül'-Huleyfe, Cuhfe, Zatu Irk, Karnu'l-Menazil ve Yelemlem denilen farklı yönlerdeki mikat noktalarının çevirdiği "Hıll bölgesi", ihram yasaklarının başladığı geniş bölgeyi oluştururken, Mescid-i Haram, Kâbe, Müzdelife, Mina, Cemerat gibi yerleri içine alan Harem bölgesi ise asıl haccın yapılacağı mekânları oluşturmaktadır.

Hanefilere göre haccın, ihram, Arafat vakfesi ve ziyaret tavafı olmak üzere üç farzı vardır. Malikilere göre sa'y dördüncü, Şafiilere göre ise tıraş olma beşinci, rükünlerin çoğu (en az dördü) arasında tertibe uymak altıncı farzı oluşturur.

İfrad, Kıran ve Temettu olmak üzere üç çeşit hac vardır. İhrama girdikten sonra sadece hac yapılmasına İfrad; aynı ihramla hem hac, hem de umre yapılmasına Kıran; ilk ihramla umre yapıp çıktıktan sonra ikinci defa ihrama girerek hac yapılmasına da Temettu denilmektedir.

[2] Buhârî, "Hac", 4.
[3] Tirmizî, "Hac", 2.

Ülkemiz hacılarının çoğu temettu haccını tercih ettiği için burada temettu uygulaması verilecektir.

1. Temettu Haccı: Genel bir vücut temizliği yapılır. Erkekler, iç çamaşırları da dâhil giysilerini çıkarır, "izar" ve "rida" denilen iki parça beyaz ihram örtüsüne bürünür. Başlarını açık tutarlar, çıplak ayaklarına terlik giyerler. Bayanlar ise normal kıyafetlerini değiştirmezler. Yüzlerini açık bırakarak başlarını örterler.

Mekruh bir vakit değilse, iki rekât "ihram namazı" kılındıktan sonra umre yapmaya niyet edip telbiye getirerek ihrama girilir.

İhramdan çıkıncaya kadar ihram yasaklarına riayet edilir. Kur'an, cinsel konuları konuşma dâhil her türlü cinselliği, günah, kötülük ve masiyeti, başkalarıyla kavga, tartışma, sövüşme, dövüşme vb. bütün olumsuz davranışları yasaklamaktadır (Bakara, 2/197).

Harem denilen bölgenin (Mekke ve çevresinin) bitkilerini kesmek, koparmak; elbise giymek, başı ve yüzü örtmek, eldiven, çorap, ayakkabı giymek; tırnak kesmek, saç sakal tıraşı olmak, vücudun herhangi bir yerindeki kılları koparmak veya kesmek, saç sakal ve bıyıkları yağlamak, boyamak, oje ve ruj kullanmak, vücuda veya ihram örtüsüne koku sürmek ve parfüm kullanmak da yasaktır. Bu yasaklara uymayanlara, yasağın durumuna göre, bir miktar sadaka vermekten, haccın iptal olmasına kadar varan çeşitli cezalar gerekir.

Harem-i Şerif'e varıldığında Kâbe'yi görünce telbiye kesilip tehlil ve tekbirlerle dua edilir. Hacer-i Esved hizasına gelmeden umre tavafı için niyet edilerek umre tavafı yapılır. Tavaf, Hacer-i Esved köşesi hizasından başlayarak Kâbe'nin etrafında ibadet kasdıyla yapılan 'şavt' denilen yedi dönüşten oluşur. Tavafa başlamadan önce erkekler, vücudun üst kısmına örtülen peştemalin bir ucunu sağ koltuk altından geçirerek sağ kolu omuzla birlikte açıkta bırakır (*ıztıba*), tavaf bitince ise omzu kapatırlar.

Kâbe kişinin sol tarafında kalacak şekilde Hacer-i Esved'in hizasına varılınca eller, içleri Kâbe'ye doğru olacak şekilde namaza durur gibi omuz veya kulak hizasına kadar kaldırılıp *Bismillahi Allahu Ekber* denildikten sonra Hacer-i Esved selamlanır (*istilam*). Tavafa başlarken ve her şavtta çeşitli dualar okunur. Tavafın, Hatim'in dışından yapılması gerekir. Tavafın ilk üç şavtında erkekler kısa adımlarla koşar gibi çalımlı yürür (*remel*). Iztıba ve remel, sadece peşinden sa'y yapılacak tavaflarda yapılır.

Yedinci şavtın sonunda Hacer-i Esved tekrar selamlanarak tavaf bitirilir. Sonra –izdihama neden olmamak kaydıyla– Makam-ı İbrahim'in arka taraflarında iki rekât tavaf namazı kılınır. Tavaf namazından sonra dua edilir ve zemzem içilir.

Sa'y yapacak kişi, Hacer-i Esved'i istilam ederek Safa Tepesi'ne yönelir. Umre sa'yi için niyet ederek Kâbe'ye döner tekbir, tehlil, salavat okur ve dua eder. Koşmak, hızlı yürümek anlamına gelen "sa'y", Kâbe'nin doğu tarafındaki "Allah'ın sembolleri" olan (Bakara, 2/158) Safa Tepesi'nden Merve'ye dört gidiş, Merve'den Safa'ya üç dönüşten oluşmaktadır. Yeşil ışıklı direklerin arasında, erkekler koşar adımlarla yürür (*hervele*).

Merve'ye varınca bir şavt tamamlanmış olur. Burada da yine Kâbe'ye yönelerek tekbir, tehlil ve salavat-ı şerife getirilir, dua edilir. Sonra Merve'den Safa'ya doğru yürünür. Yedinci şavt tamamlandıktan sonra Merve'de Kâbe'ye karşı dönerek dua edilir.

Saçlar tıraş edilmek suretiyle ihramdan çıkılır. Erkekler saçlarını dipten tıraş eder veya kısaltırlar. Kadınlar ise saçlarının ucundan parmak ucu uzunluğundan daha az olmayacak miktarda keserler. Tıraş olduktan sonra umre ihramından çıkılmış olur ve hac için tekrar ihrama girinceye kadar Mekke'de normal elbiseler giyilir.

Temettu haccı yapanlar, hac için ihrama genellikle Zilhiccenin sekizinci (terviye) günü girerler. Dolayısıyla o gün geldiğinde evlerde ihram için ön hazırlıklar yapılır. Kerahat vakti değilse, iki rekât ihram namazı kılınır. Sonra hac yapmak üzere niyet edilir ve telbiye getirilerek ihrama girilir. Böylece ihram yasakları başlamış olur.

Sünnete uygun olan Zilhiccenin sekizinci günü, yani terviye günü sabah namazını Mekke'de kıldıktan sonra Mina'ya hareket etmek ve arefe gecesini Mina'da geçirmektir. Bu takdirde Arafat'a çıkmadan önce Mina'da beş vakit namaz kılınmış olur. Buna göre arefe günü sabah namazını Mina'da kıldıktan sonra Arafat'a hareket edilir. Fakat günümüzde izdiham sebebiyle bazı organizasyonlarda terviye günü doğrudan Arafat'a çıkılmakta ve arefe gecesi Arafat'ta geçirilmektedir.

İntikal esnasında telbiye, tekbir, tehlil, salavat getirilir ve bol bol dua edilir. Arafat'a varınca Kur'an okunup, namaz kılınır, günahlara tövbe edilerek göz yaşı dökülür, zikir ve tesbihle meşgul olunur.

Sünnet gereği, öğle ezanı sonrasında öğle ve ikindi namazları birleştirilerek (*cem-i takdîm*) kılınır. Namazdan sonra haccın en önemli

rüknü olan Arafat vakfesi yapılır. Vakfe, hac için Mekke'nin 25 km. güneydoğusunda bulunan Arafat sınırları içinde ihramlı olarak bulunmaktır. Arafat vakfesinin zamanı, Zilhiccenin 9. günü, yani arefe günü öğleyin güneşin tepe noktasına gelip batıya meyletmeye başladığı andan bayramın birinci günü fecr-i sadık dediğimiz tan yerinin ağarmaya başladığı âna kadarki süredir. Bu süre içinde bir an orada bulunan kimse vakfe farzını yerine getirmiş olur.

Öğle ve ikindi namazları birleştirilerek kılındıktan sonra vakfe için ayağa kalkılarak kıbleye dönülür ve birlikte dua edilir. Arafat'tan ininceye kadar telbiye, tekbir, tehlil ve salavat getirilir, tövbe, istiğfar ve dua edilir.

Güneşin batmasıyla birlikte Arafat'tan Müzdelife'ye doğru hareket başlar. Yolda yine telbiye, tekbir, tehlil, salavat ve duaya devam edilir. Akşam namazı, Müzdelife'de yatsı vaktinde, yatsı namazıyla birleştirilerek (*cem-i te'hîr*) kılınır. Sonra vakfe yapılacak zamana kadar ihtiyaç varsa istirahat edilir ya da istiğfar veya ibadetle meşgul olunur. Bu arada şeytana atılacak küçük taşlar toplanır, temiz değilse yıkanır.

Müzdelife vakfesi, bayram gecesi, gece yarısından itibaren güneşin doğuşuna kadarki süre içerisinde yapılabilir. Bu süre içinde bir an bile burada bulunan kimse, vakfe görevini yerine getirmiş sayılır. Ancak sünnete uygun olan, Müzdelife vakfesinin sabah namazından sonra yapılmasıdır.

Müzdelife vakfesinden sonra Mina'ya hareket edilir. Yol boyunca telbiye, tekbir ve tehlile devam edilerek Mina'ya gelinir. Daha sonra uygun bir zamanda şeytan taşlamak üzere taşlama mahalli olan Cemerat'a gidilir.

Bayramın birinci günü Büyük Cemre'ye (şeytana) 7, ikinci ve üçüncü günlerinde ise küçükten büyüğe doğru her üç cemreye 7'şer taş atılır. Mina'da kalınmadığı takdirde dördüncü günü taş atılması gerekmez.

Atılacak taş, sağ elin baş ve şahadet parmaklarının uçlarıyla tutulur ve *Bismillah, Allahu Ekber rağmen li'ş-şeytani ve hizbih* (Allah'ın adıyla... şeytan ve taraftarlarına rağmen Allah büyüktür!) diyerek atılır. Küçük ve orta şeytanlara taş atıldıktan sonra, mümkünse bir kenara çekilip dua edilir.

Hastalık, yaşlılık ve sakatlık gibi mazeretlerle taşları bizzat kendisi atamayacak durumda olanlar, vekâlet vererek taşları bir başkasına attırabilirler. Ayrıca vaktinde atılamayan taşların, bayramın dördüncü günü güneş batıncaya kadar atılması mümkündür.

Temettu ve Kıran haccı yapanların 'şükür kurbanı' kesmeleri vaciptir. Hac kurbanı, Harem bölgesi sınırları içerisinde, bayramın birinci günü tan yerinin ağarmaya başlamasından itibaren kesilir.

İhramdan saçları dipten tıraş veya kısaltmak suretiyle çıkılır. Böylece hac ihramından çıkışın birinci aşaması (ilk tehallül) gerçekleşmiş olur ve eşiyle ilişki dışında bütün ihram yasakları kalkar.

Tıraş olup ihramdan çıktıktan sonra, haccın ikinci rüknü olan ziyaret tavafının vakti, bayramın ilk günü gece yarısından itibaren başlar. Bayramın ilk üç gününde yapılması sünnete uygun ise de, daha sonra da yapılabilir. Ziyaret tavafının tamamlanmasıyla hac ihramından çıkılmış olur ve bütün yasaklar ortadan kalkar. Özel hâllerinde bulunan kadınlar ise, ziyaret tavafını bu hâlleri sona erinceye kadar ertelerler.

Arafat'a çıkmadan önce haccın sa'yini yapmamış olanlar, ziyaret tavafından sonra haccın sa'yini yapacaklarından tavaf esnasında ıztıba ve remel yaparlar.

Hacca mikat sınırları dışından gelmiş olanlar (Âfâkiler) Mekke'den ayrılmadan önce veda tavafı yaparlar. Özel hâlleri sona ermeden Mekke'den ayrılmak zorunda kalan hanımlar ise, veda tavafı yapmazlar.

2. İfrad Haccı: Kişi, ihrama girerken hac yapmak üzere niyet eder ve telbiye getirir. Mekke'ye varınca kudûm tavafı yapar. Bayramın birinci günü tıraş oluncaya kadar hac ihramıyla kalır. şükür kurbanı kesmekle yükümlü değildir.

3. Kıran Haccı: Kişi, ihrama girerken umre ve hac yapmak üzere niyet eder ve telbiye getirir. Mekke'ye varınca umre tavafı ile sa'yini yapar. İhrama girdikten sonra bayramın birinci günü tıraş oluncaya kadar ihramdan çıkamaz.

C. Haccın Sembolik Boyutu

İnancın pratiğe yansıması olan ibadetler, hem bireyi, hem de toplumu huzura kavuşturmayı hedeflemektedir. Bu, ibadet boyutuyla Allah-kul ilişkisini güçlendirirken, hikmet boyutuyla da ruh sağlığı ve sosyal dayanışmayı beslemektedir. Bedenle yapılan namaz ve oruç ibadetinde nefis terbiyesi ağır basarken; mal varlığıyla yapılan zekât, sadaka ve kurban ibadetlerinde dayanışma ruhu öne geçmektedir. Hem bedenle, hem de mal ile yapılan hac ibadetinde ise, bu özelliklerin hepsi bulunmaktadır.

Hac ibadeti, baştan sona sembollerle dolu bir ibadettir. Tavaf, sa'y, şeytan taşlama, Arafat'ta vakfe vb. hepsi sembolik görevlerdir. Dış görünüşü itibarıyla belli sembolleri andıran hac, gerçekte ise çeşitli ruhi eğitimleri sağlayan birbirinden farklı davranışların toplamından ibarettir. İhram, namaz, telbiye, zikir, vakfe, istiğfar, tavaf, sabır, ilgili yasaklar, kurban, sadaka vb. yoğunlaştırılmış bir dizi ibadetlerden oluşmakta ve en az birkaç gün almaktadır.

Hac, ruhun Allah'a yükselişini temsil ettiğinden, Kâbe hedef değil, belki sonsuzluğa ve bu manevi atmosfere geçişin başlangıcıdır. Dıştan bakıldığında sembolik davranışlar şeklinde gözüken hacdaki her ibadetin ve şeklin bir anlamı ve mümini eğitici ve bilinçlendirici bir yönü vardır. Burada hac esnasında yapılan görev ve davranışlarla, hacdaki sembollerin ne anlama geldiği, neyi temsil ettiği üzerinde kısaca durabiliriz:

Mikat: Tayin edilen vakit, buluşma vakti, bugünkü tabirle "randevu" anlamına gelmektedir. İhrama girme noktası olan mikat, Allah ile buluşma-kavuşmayı simgeleyen haccın başlandığı yer ve zamanı ifade eder.

İhram: Hacılar, sosyal ve ekonomik statülerini gösteren dünyevi elbiselerini, makam ve mevkilerini ortaya koyan üniformalarını, zevklerini, kültürlerini, ve karakterlerini yansıtan her türlü süs, zinet vb. göstergeleri bırakıp, Allah önünde herkesin eşit olduğunu sembolize eden iki basit giysiye bürünmekle, sadece kimliklerini, kişiliklerini ortaya koyarlar.

Giydikleri beyaz örtüler içindeki onlar, âdeta barış bayraklarını açarak Harem bölgeye, yani dokunulmazlık alanına, savaşsız bölgeye, barış alanına girerler. Önce Rabbiyle barışık olduğunu, sonra kendisiyle barıştığını ve nihayet bütün kardeşleriyle barışmaya geldiğini ilan ederler.

Beyaz ihramlara bürünerek, âdeta kefenleriyle ölüm ve ölüm ötesi hayatın bir provasını gerçekleştirirler. İhramla ölümü tadarlar, Arafat'ta diriliş ve mahşeri yaşarlar ve bu ruh ile Allah'ın huzuruna çıkarlar. Kısaca hem "ölmeden önce ölme" bilincini, hem de manevi dirilişi kazanmaya çalışırlar.

Yasaklar: İhram yasakları, sadece Müslümanları veya insanları değil, canlı ve cansız hemen her şeyi kapsamaktadır. Bütün hayvanlar, bütün bitkiler ve hatta Allah'ın müminlere bahşettiği bütün tabiat ve çevre artık dokunulmaz bir sit alanıdır. Hiç kimseye, hiçbir şeye zarar verilmez.

Telbiye: "Lebbeyk Allâhümme lebbeyk! Lebbeyke lâ şerîke leke lebbeyk! İnne'l-hamde ve'n-ni'mete leke ve'l-mülk, lâ şerîke lek!" (Buyur

Allah'ım buyur! Emrindeyim buyur! Senin hiçbir ortağın yoktur. Buyur Allah'ım buyur! Şüphesiz hamd sana mahsustur. Nimet de senindir, mülk de senindir! Senin hiçbir ortağın yoktur.)

Telbiyeyi söylerken kişi, kendisini Kâbe'sine çağıran Rabbinin tam önündeymiş, huzurundaymış gibi hissederek "Davetini duydum, emrine uydum, huzuruna geldim, bütün benliğimle ve içtenliğimle emrindeyim!" der ve günlerce bunu birçok davranışıyla ispatlamaya çalışır. Bu sözler, dünyanın dört bir tarafından gelen, renkleri, dilleri, ülkeleri ve kültürleri farklı, fakat hedef ve gayeleri aynı milyonlarca Müslümanın hep birlikte seslendirdikleri ortak bir and ve paroladır.

Kâbe: Allah için herhangi bir mekân söz konusu olmadığı hâlde, O, Kâbe için "Evim" buyurmak suretiyle orayı şereflendirmiş, çevresini de çeşitli yasakların geçerli olduğu bir "Harem" bölge ilan etmiştir (Mâ'ide, 5/97; Âl-i İmrân, 3/97).

Kâbe, yeryüzündeki ilk ibadet yeri olmasının yanı sıra, özellikle namaz ve hac ile ilgili belirli şartların yerine getirilmesi bakımından da ayrı bir öneme sahiptir. Kâbe'nin bulunduğu yöne, kıbleye doğru yönelmek namazın şartlarından olduğu gibi, hac ve umre ibadetinin rükünlerinden biri olan tavaf da Kâbe'nin etrafında yapılır. Ayrıca Kâbe'nin, bütün Müslümanları bir noktada toplayan, her birinin ortak istikameti olma gibi birleştirici, bütünleştirici sembolik bir anlamı da bulunmaktadır.

Tavaf: Sözlükte bir şeyin etrafında dolanmak demektir. Kâbe etrafında dönerek gerçekleştirilen tavaf, kâinatın ve yaratılışın özeti, teslimiyetin ve ilahî kadere boyun eğişin sembolü sayılır. Kâbe'nin etrafında tavaf eden on binlerce Müslümanın oluşturduğu tablo, bir galaksinin, milyarlarca yıldızıyla dönüşünü andıran bir manzara gibidir.

Bir nevi namaz olan tavafta kişi, Allah'ın huzurunda olduğunun bilinciyle, O'na yaraşan bir tazim, hürmet ve muhabbet içerisinde olmalıdır. Tavaf ederken, Hz. İbrahim ile oğlu İsmail, Allah'ın evini nasıl döne döne inşa ettilerse, hacı da aynı şekilde döne döne iman evini, gönül evini yeniden inşa etmelidir. Kâbe Allah'ın evi, kalpler de O'nun nazargâhıdır.

Hacer-i Esved: Tavafın başlama noktasını göstermek gibi pratik bir faydası bulunan bu taşın menşei, tarihçesi, mahiyeti ve manevi değeri hakkında, birçoğu zayıf, bir kısmı sembolik anlam taşıyan çok sayıda rivayet vardır.

Risalet öncesi Kâbe'nin onarımı esnasında Hacer-i Esved'i yerine kimin koyacağı konusunda kabileler birbirlerine düştüklerinde Hz. Peygamber hakem seçilmiş ve onu bir örtü üzerine koyup, her kabileden bir kişiye örtüden tutturduktan sonra, onu kendi elleriyle yerine yerleştirmişti. Hz. Peygamber, müsaitse Hacer-i Esved'i öper, değilse eliyle veya elindeki baston vb. ile selamlayarak tavafa başlardı.[4] Sünnet olan mutlaka Hacer-i Esved'i öpmek değil, onu bir şekilde selamlamaktır.

Hacer-i Esved'i selamlama, Allah'a vermiş olduğu ahdi yenileme anlamına gelmektedir. Ruhlar âleminde verdiği kulluk sözünü, amelleriyle ortaya koyduğu iman akdini kişi bu defa Beyt'te yineler.

Makam-ı İbrahim: Kâbe kapısının birkaç metre karşısında, sarı bir mahfaza içinde yer alan Makam-ı İbrahim denilen taşı, Hz. İbrahim'in, oğlu İsmail ile birlikte Kâbe'yi yeniden inşa ederken üzerine basıp iskele olarak kullandığına yahut üzerine çıkarak insanları hacca davet ettiğine inanılmaktadır.

Gerek "İbrahim Makamı'nı namazgâh edinin!" (Bakara, 2/125) ayetinin inmesi, gerekse Hz. Peygamber'in Makam-ı İbrahim'i Kâbe ile arasına alarak namaz kılması sebebiyle, tavaf sonrası kılınması vacip olan iki rekât namaz orada veya oraya yakın bir yerde kılınmaktadır. Kişi, Allah'ın nazargâhı olan kendi gönül evini yeniden inşa ederken hangi iskeleleri kullanacağını, ayağının hangi sağlam temellere basması gerektiğini düşünür.

Sa'y: Sa'y, Hz. Hacer'in oğlu İsmail için su ararken bu iki tepe arasında koşma hatırasının canlandırılmasıdır. Bu tıpkı Hacer validemizin kızgın güneşin altında susuzluktan kıvranan biricik İsmail'ine hayat verecek suyu arayışı gibi bir arayıştır. Hz. Hacer'in İsmail'i, Cebrail'in yerden çıkardığı su ile kurtulmuştu. Diğer İsmail'ler de yine Cebrail'in semadan getirdiği âb-ı hayatla, yani Kur'an ile kurtulacaktır. İşte bu duygu ve düşüncelerle yapılan bir sa'y, sembolize ettiği arayışın amacını gerçekleştirecektir.

Arafat: "Bilme, anlama, tanıma" gibi mânâlara gelmektedir. Dünyanın her tarafından gelen insanların bu yerde birbirleriyle görüşüp tanışmaları sebebiyle bu adın verildiği ileri sürülmüştür.

[4] Buhârî, "Hac", 58; Müslim, "Hac", 254.

"Hac nasıl (olmalı)dır?" diye sorduklarında Allah Resulü: "Hac, Arafat'(ta olmak)tır." Şeklinde cevap vermiştir.[5] Hac, hakikati bilmek, tanımak, anlamak, kavramaktır. "Hac, Arafat'tır", yani arif olmaktır, marufa, marifete, marifetullah'a ermektir. Dirilişi, mahşeri, mahkeme-i kübra öncesi bekleyişi, ölmeden önce ölmeyi, hesaba çekilmeden önce muhasebe yapmayı bilmektir. Arif olan anlar, Arafat'ı idrak eden hacı olur, Arafat'ı kavrayan marifeti bulur. Arafat, önce kendini bilme, kendini bulma deneyimidir. Ve "Kendini bilen, Rabbini de bilir." fehvasınca, önce kendini tanıma, ardından da Rabbini tanımadır.

Arafat, zamanların en bereketlisi olan arefe günü, mekânların en mübareği olan Arafat'ta, Hz. Muhammed gibi yüzünü Kâbe'ye çevirip, sırtını Cebel-i Rahme'nin (Rahmet Tepesi'nin) eteklerine vererek, Rahman'ın rahmetine nail olabilmek, günahlardan sıyrılıp gözyaşlarıyla dolabilmek, cehaletten kurtulup marifetullah ile donanabilmek için bir irfan ve marifet mektebidir.

Vakfe: Duruş, bekleyiş demektir. Arafat vakfesi, bir yandan insanın dünyaya ayak basışını, diğer yandan ise kıyamette Allah'ın huzurunda bekleyişini hatırlatır. Vakfe, uzun soluklu bir duruştur, akşama kadar heyecanla, korku ve ümit arası bir bekleyiştir. O, müminin, Rabbinin huzurunda imanla, sebatla, umutla gerçekleştirdiği bilinçli bir duruştur. Vakfe, inananların, nefislerine karşı, birbirlerine karşı, başkalarına karşı ortaya koyduğu vakarlı ve kararlı bir duruştur. Bütün Müslümanların kardeş olduklarını, Hz. İbrahim'in milleti olan tek bir din ve millet olduklarını, yek vücut olduklarını ispatlayan şanlı, asaletli bir duruştur.

Allah Resulü, Arafat'a varınca meşhur Veda Hutbesi'nden bir kısmını burada okumuştur. Müslümanlar için bir çeşit 'insan hakları beyannamesi' niteliğinde olan Veda Hutbesi aslında Hz. Peygamber'in duruşunun en açık göstergelerindendir. O gün, yüz bin kişiye hitap eden Allah Resulü, hutbesinde hem kendi duruşunu, hem de Müslümanların duruşlarının nasıl olması gerektiğini deklare etmiştir.

Allah Resulü, Arafat'ta öğle ile ikindi namazlarını Mescid-i Nemire'de öğle vaktinde birleştirerek kıldıktan sonra, doğru Rahmet Tepesi'ne gitmiş, vakfesini kıbleye yönelerek tam güneşin batışına kadar dua, niyaz ederek yapmıştır.

[5] İbn Mace, "Menâsik", 57.

Arafat'ta vakfe, bütün dünya Müslümanlarını temsilen gelen heyetlerin oluşturduğu dünyada eşi benzeri görülmeyen bir zirvedir. Sadece halkı Müslüman olan ülkelerden gelenlerin değil, diğer ülkelerde yaşayan Müslümanların da katıldığı "Dünya Müslümanları Kongresi"dir. Geçmişte olduğu gibi, dinî, ilmî, içtimai ve de siyasi meselelerini konuşup çözüme kavuşturabilecekleri modern anlamda organizeli, düzenli, disiplinli bir kongre olamasa da, orada gönüllerin, ruhların konsensüsü vardır.

Müzdelife: Vakfeyi yerine getirmenin sevinciyle hacılar, âdeta bir insan seli gibi (Bakara, 2/198) Arafat ile Mina arasında kalan bu bölgeye akarlar. Ayette geçen Meş'ar-ı Haram da buradadır. Bu ayette "O'nu size gösterdiği biçimde anın" şeklinde ikinci kez zikrin emredilmesinden, bu bölgenin Allah'ın zikredileceği bir mekân olduğu anlaşılmaktadır. Arafat'ta gündüz yapılan vakfe, burada gece ve sabahın alaca karanlığında yapılmaktadır. Şeytana karşı ertesi gün girişeceği sembolik savaşta atılacak küçük taşlar da, Müzdelife'de toplanır. Hz. Peygamber Arafat'tan ayrılınca, akşam namazını yatsı vakti girdikten sonra birleştirerek burada kılmıştır. Geceyi istirahatla geçirdikten sonra, sabah namazının peşinden buradaki vakfesini yapmıştır.

Mina: Aşırı istek, arzu demektir. Mina, Hz. İbrahim ile oğlu İsmail'in, Allah'a olan aşklarının sınandığı yerdir. Bu sınavda Hz. İbrahim, ahir ömründe kendisine verilen biricik oğlunu Allah için kurban etmek; İsmail ise, bu uğurda canını vermek gibi çok ciddi bir sınavdan geçmişlerdir. Hz. İbrahim, tercihini Allah sevgisinden, ebedî aşktan yana kullanmış, kendisini Allah'a yaklaştıran yolda karşısına çıkan şeytanı, bugün taşlamanın yapıldığı yerlerde defalarca taşlamıştır. Neticede ikisi de Allah'ın emrine teslim olup bu ağır sınavı kazanmışlardır (Sâffât, 37/102-107).

İşte Mina, can, mal, mülk, mesken, evlat, eş, kardeş, ticaret, aşiret, mevki, makam, rütbe vb. fâni sevgilerin aşıldığı, Allah sevgisinde zirveye ulaşıldığı yerdir.

Şeytan Taşlama: Hz. İbrahim'in kendisine engel olmaya çalışan şeytana taş fırlatmasını sembolize eder. "Hac menasikinizi benden alınız!"[6] buyuran Allah Resulü de, bu işlemi bizzat yapmış, onu insanlara da öğretmiştir.

Taşlama, bir anlamda şeytana karşı girişilen savaşı sembolize eder. Kişi, attığı her bir taşı, nefisine, şehvetine ve şeytana karşı fırlatır.

[6] Nesâî, "Menâsik", 220.

Kendisini çeşitli hatalara, günahlara sürükleyen bu farklı cepheleri yok etmeye çalışır.

Kurban: Müminin, sırf Allah istediği için malından vazgeçebildiğini belirttiği ve malını Allah yolunda kurban edebildiğini fiiliyle gösterdiği önemli bir ibadettir. Kurban, bir taraftan hac görevlerini yerine getirebilmenin şükrünü eda etmek, diğer taraftan da, şeytana karşı yapılan savaşta elde edilen zaferi kutlamak demektir. Arafat'ta bilgiye, Meş'ar'da bilince, Mina'da sevgiye ve Cemerat'ta zafere kavuşan hacı, kurban hedyi (hediyyesi) ile takvaya, takvayla da Allah'a ulaşmaktadır (Hac, 22/37). Allah için kesilen bu kurbanlardan akıtılan kanlar, kurban sahibinden de günahların döküldüğünü, "kirlerin giderildiğini" (Hac, 22/29) sembolize eder. Kişi Allah için kurban keserken, bunun Hz. İbrahim'den kalma bir sünnet olduğunu, Allah yolunda en sevdiği yavrusunun kurban edilmesinden bir bedel olduğunu tefekkür eder. Allah'ın verdiği mal ve evlatların, Allah yolunda engel değil, tam tersine kendisini Allah'a yaklaştıracak birer vesile olduğunu düşünür.

Tıraş: Saçların kesilmesi, gerektiğinde saçını değil, canını da Allah yolunda verebileceğini temsil ederken, başından dökülen her saç teli, âdeta dökülen günahlarını simgeler. Hz. Peygamber, ihram sonrası saçlarını tamamen tıraş ettirenler için üç kez dua ettikten sonra, kısaltanlar için de dua etmiştir.[7]

Ziyaret Tavafı: Hac menasikinin son noktasını ziyaret tavafı oluşturmaktadır. Nefsine, şehvetine ve şeytana karşı giriştiği sembolik savaşını kazanan muzaffer bir askerin, gelip komutanına zaferini müjdelemesi gibi, Kâbe'ye gelen hacı da, Allah'ın huzuruna çıkarak bütün görevleri yerine getirdiğini bildirir. Hayatının geri kalan kısmında da sürekli bu hâlde olacağını bu ziyaretinde bütün içtenliğiyle tekrar ifade eder. Ziyaret tavafıyla hac tamamlandığı için, bu tavaf âdeta bir mühür mesabesindedir. Artık "mebrur bir hac" yapmış olduğu ümidi ile, "annesinden doğduğu gibi bağışlandığı" inancı ile Kâbe'nin etrafında son yakarışlarını yapar.

Veda Tavafı: Kâbe ile vedalaşmak üzere yapılan bu veda (sader) tavafı, Allah ile karşılaşıncaya dek yenilediği ahdine sadık kalacağı niyet ve düşüncesiyle Kâbe'ye veda ediştir.

[7] Buhârî, "Hac", 127.

Kısaca hac, dünyanın her tarafından gelen Müslümanların aynı amaç için bir araya gelmelerine ve böylece kolektif bilincin oluşmasına imkân veren evrensel bir olaydır. Dilleri, renkleri, ırkları, ülkeleri, kültürleri, sosyal ve ekonomik durumları farklı olan milyonlarca Müslüman, aynı inanç ve duygular içerisinde kardeş olduklarını, bir bütün olduklarını yaşayarak idrak ederler. Bu hâliyle hac, Müslümanlar arası etkileşim ve iletişim için bulunmaz bir fırsattır. Kısa bir sürede ortak duygu, düşünce ve amacın gizemli motivasyonuyla, aynı toplumun bireyleri olduklarının bilincine vararak, tüm hayatları boyunca unutamayacakları dostluklar kurarlar. Böylece hac, uluslararası barışın, birlikteliğin ve dayanışmanın da fırsatını bahşeder. Müslümanlar, kardeşlik duygularıyla birbirleriyle tanışıp, karşılıklı görüş alışverişinde bulunurlar, problemlerine birlikte çözüm ararlar. Bu yönleriyle hac, toplumsal bütünleşme ve kaynaşmanın bir anlamda uluslararası boyutta gerçekleştirilmesidir.

Sonuç olarak hac, bir taraftan Allah'a iman, tevhid inancı, peygamberlere iman, ahiret inancı gibi inanç esaslarını pekiştirdiği gibi, diğer taraftan da Müslümanlara takva, sabır, sevgi, saygı, kardeşlik, fedakârlık, cömertlik vb. ahlaki güzellikleri kazanma ve yaşama imkânı sunar. Bu yönleriyle hac, hem akaid, hem ibadet, hem de ahlak dersleri yoğunlaştırılmış olan bir eğitim merkezidir.

Kaynakça

BUHÂRÎ, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
ERUL, Bünyamin, Ekrem Keleş, *Haccı Anlamak,* DİB Yay., Ankara 2004.
"Hac", mad., *DİA,* XIV. 382-399.
İBN MÂCE, *es-Sunen,* Çağrı Yay., İstanbul 1981.
NESÂÎ, *es-Sunen,* Çağrı Yay., İstanbul 1981.
TİRMİZÎ, *es-Sunen,* Çağrı Yay., İstanbul 1981.
İLMİHÂL, TDV Yay., İSAM, I. 511-571.

ZEKÂT:
RAHMET GETİREN PAYLAŞIM

Giriş

Zekât, İslam dininin beş temel esasından birisi olup, yerine getirilmesi farz olan mali bir ibadettir.

İslam'ın değerler sisteminde, iktisadi olarak belirli düzeyde zenginliğe sahip her Müslümana, toplumdaki yardıma muhtaç kesimlere aktarılmak üzere, bazı mali mükellefiyetler yüklenmiştir ki, bunlar genel anlamda "sadaka" kavramıyla ifade edilmektedir. Bu mali mükellefiyetlerin, dinî, ahlaki ve hukuki boyutları vardır. İşte, farz bir mali ibadet olan zekât da, dinî ve ahlaki boyutlarının yanı sıra, hukuki olarak da bir mükellefiyet olan sadakadır.

Zekât, farz bir ibadet olarak, kulun Allah ile olan bağını güçlendirmenin ötesinde, ekonomik ve sosyal fonksiyonlarıyla da ön plana çıkmaktadır. İslam'ın değerler sistemindeki birçok bireysel ve sosyal değerle de doğrudan bağlantılı olan zekât ibadeti, aynı zamanda İslam'daki mali ibadetlerin simgesi konumundadır.

Zekât kelimesi, Arapçada temiz olmak, artmak, zenginleşmek gibi anlamlara gelen bir kökten türemiş isimdir. Sözlükte, isim olarak zekâtın, temizlik, artış ve zenginlik gibi anlamları öne çıkmaktadır.

Zekâtın terim anlamı ise, belirli düzeyde mal varlığına sahip olan Müslümanların, gerekli şartları taşıyan mallarının belirli orandaki kısmını, yılda bir defa, Allah'ın rızasını kazanmak gayesiyle, belirli yerlere harcanmak üzere vermeleri mahiyetindeki farz ibadettir.

A. Kur'an-ı Kerim'de Zekât ve Sadaka Kavramları

Zekât, Kur'an-ı Kerim'de yerine getirilmesi emredilen ve çeşitli vesilelerle önemi sıkça vurgulanan mali bir ibadettir. Kur'an-ı Kerim'deki mali konularla ilgili ayetler bir bütün olarak incelendiğinde, İslam dininde, zekâtla benzer fonksiyonlara sahip başka mali ibadetlerin de bulunduğu görülmekte, mali ibadetlerin sadece zekâtla sınırlı olmadığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Fakat, benzer fonksiyonlara sahip olsalar bile, bu mali ibadetlerin dinî mükellefiyet dereceleri de aynı değildir.

Kur'an-ı Kerim'de zekât ve diğer mali ibadetlerin tümü, daha üst bir kavram olan "sadaka" terimiyle de ifade edilmektedir. Nitekim, bazı ayetlerde geçen, toplumdaki yetim, miskin ve esirlerin doyurulması, kölelerin hürriyetlerine kavuşturulması; fakir, miskin, yetim, yolda kalmışlar, kişinin yakınları vb. muhtaç kimselere mal vermek, malının hakkını vermek, Allah için borç vermek (*karz-ı hasen*) vb. ifadelerle bildirilen mali mükellefiyetler de sadaka kapsamındadır. Kur'an-ı Kerim'de sadaka kelimesi, hem tekil, hem de çoğul isim olarak kullanılmakta; ayrıca bu kökten türemiş farklı kalıplarda fiil ve isimler de kullanılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de genel anlamda sadaka vermeyi ifade için kullanılan diğer bir üst kavram da "infak"tır. Sözlükte, tüketmek, harcamak gibi anlamlara gelen "infak" fiili, ayetlerde mutlak olarak kullanıldığı gibi, Allah yolunda harcama yapmak, Allah yolunda mal harcamak gibi kayıtlarla da kullanılmaktadır. İnfak kavramı, ayetlerde, sadaka kapsamındaki her türlü mali ibadeti yerine getirmeyi ifade için de kullanılmaktadır.

Zekât kavramı, mali bir mükellefiyet olarak ayetlerde tek başına zikredildiği gibi, diğer mali mükellefiyetlerle birlikte de zikredilmektedir. Ayrıca, zekât kavramı, ayetlerdeki tüm kullanımlarında tekil iken, sadaka kavramı, yukarıda da belirtildiği gibi, ayetlerde hem tekil ve hem de çoğul olarak kullanılmaktadır. Konuyla ilgili ayetlerden, sadaka kavramının zekât kavramını da kapsayan bir üst kavram olduğu ve zekâtın yanı sıra diğer mali ibadetleri de kapsadığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak, Kur'an-ı Kerim'de zekâtın dışındaki sadakalar, zekât kelimesiyle ifade edilmemiştir.

Diğer sadakaların hükümleri, durum ve şartlara göre değişebilirken, zekât, sadakanın normal şartlarda farz olanının adıdır. Kur'an-ı Kerim'de Tevbe Suresi'nin 60. ayetinde belirlenen sadakaların sarf yerleri, diğer sadakalarla birlikte, aynı zamanda zekâtın da sarf yerleridir. Bu

ayette sayılan sadakaların sarf yerlerinin, Allah tarafından belirlendiği ise, özel olarak vurgulanmıştır.

Ayetlerde, zekât ve sadakanın önemiyle, bu ibadetleri yerine getirecek olan kimselerin dikkat etmesi gereken adap ve ahlaki esaslar konusunda, oldukça ayrıntılı bilgilendirmeler yapılmaktadır. Bu konuda önemle üzerinde durulan hususların başında ise, Allah yolunda harcama yapanların, sırf Allah rızasını gözetmeleri mecburiyeti gelmektedir. Bu kapsamda, sadaka vermek teşvik edilirken, alanları rencide etmemenin de dinî bir vecibe olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Hatta, ayetlerde bu konuda bazı davranış modelleri bile öngörülmektedir (Bakara, 2/261-274).

Konuyla ilgili ayetlerin bir kısmında, zekâtın eda edilmesi gerektiği emir kipindeki fiillerle bildirilirken; bir kısmında ise, Müslümanların bu mükellefiyeti, haber formatındaki cümlelerle bildirilmektedir. Bu konuda genellikle, Mekki ayetlerde, haber cümleleri kullanılırken, Medeni ayetlerde ise, emir kipi kullanılmıştır. Ayrıca, bu ayetlerden, İslam'dan önceki semavi dinlerde de zekât mükellefiyetinin bulunduğu anlaşılmaktadır (Bakara, 2/83; Mâ'ide, 5/12; Meryem, 19/31, 55).

B. Hz. Peygamber'in (sas.) Sünneti'nde Zekât ve Sadaka

Peygamberimizin (sas.) hadislerinde de, sadaka kelimesi, ayetlerdeki kullanıma paralel olarak, hem her türlü mali yardım ve iyilik anlamında, hem de zekât kavramını ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu kapsamda hadislerde, yoldaki bir zararlı maddeyi uzaklaştırmak sadaka olduğu, kişinin ailesinin nafakasını sağlamaya kadar, maddi manevi her türlü iyiliğin de sadaka mahiyetinde olduğu açıklanmıştır.[1]

Ayrıca, ayetlerde anlatılan mali mükellefiyetlere ek olarak, hadislerde açıklanan bazı mali ibadetlerin de bulunduğu görülmektedir ki, bunların başında da fıtır sadakası (fitre) gelmektedir. Ramazan bayramı öncesi yoksulları sevindirmek ve de Müslümanların bayram yaptıkları bir günde, toplumda yoksulluktan dolayı dilenmeyi önlemeye yönelik olarak meşru kılınan bu ibadet, zekâtın dışındaki sadakalar arasında önemli bir yere sahiptir.[2]

Fitre (fıtır sadakası) ile ilgili nakledilen bazı hadis rivayetlerinde, bu ibadetin isminin, zekât (*zekâtu'l-fıtr*) kelimesiyle ifade edildiği gö-

[1] Müslim, "Zekât", 105 vd.
[2] İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehid*, I. 256.

rülmektedir. Ancak, konuyla ilgili hadisler incelendiğinde, fıtır sadakasının zekât (*zekâtu'l-fıtr*) olarak ifade edildiği hadislerin, doğrudan Peygamberimizin (sas.) sözü olmayıp, ravilerin anlatımı şeklindeki ifadeler olduğu görülmektedir.[3] Dolayısıyla, Peygamberimizin (sas.) hadislerinde de, ayetlerdeki kullanım paralelinde, farz olmayan sadakalar, zekât kelimesiyle ifade edilmemiştir.

Bilindiği gibi, ayetlerde, özellikle zekâtın hangi oranda verileceği, malların hangi şartları taşıması gerektiği, zekât mükellefiyeti için hangi seviyede bir zenginlik gerektiği gibi, uygulamaya dair pek çok konuda açık bir bilgi yer almamaktadır. Diğer ibadetlerde olduğu gibi, zekât konusunda da uygulamaya ilişkin esaslar Peygamberimiz (sas.) tarafından açıklanmıştır. Hadis kitaplarında zekât ve sadakayla ilgili olarak, bir kısmında sadece ibadet boyutu; bir kısmında ibadet, adap ve ahlak boyutları; bir kısmında ise, bunlara ilaveten hukuki boyutlarıyla, bu kavramların İslam'ın değerler sistemindeki konumunu ortaya koyan çok sayıda hadis yer almaktadır. Zekâtın hangi mallardan, hangi şartlarda, hangi oranlarda ve de kimlere verileceğine dair, Peygamberimizden (sas.) gelen çok sayıda hadisin bir kısmı, aynı zamanda uygulamada karşılaşılan bazı problemlerin çözümleriyle ilgilidir.

Hadis kaynaklarında yer alan rivayetler dikkate alındığında, Peygamberimizin (sas.), zekâtın zenginlerden alınıp fakirlere verilmek suretiyle yerine getirilen bir ibadet olduğu gerçeğini, çeşitli vesilelerle ve de farklı anlatımlarla, âdeta formüle ederek ifade ettiği görülmektedir.[4]

Bu kapsamdaki rivayetlerde, zekâtın zenginden alınıp fakire verileceği esası yanında, zekâtın zengine helal olmayacağı da, özellikle vurgulanmaktadır.[5] Ayrıca, hadislerde, zekât ve sadaka almanın, Peygamberimiz (sas.) ve ailesine de helal olmadığı açıkça bildirilmektedir.[6] Bu konudaki yasak, Peygamberimizin (sas.) soyundan olanların, zekât toplama görevine tayin edilmelerini de kapsadığından, Peygamberimiz (sas.) konuyla ilgili vaki talepleri reddetmiştir.[7]

Zekâta dair hadislerin büyük bir kısmı ise, bu ibadetin fıkhi esaslarıyla ilgilidir. Esasen, bu konudaki hadisler, hadis mecmuaları yanın-

[3] Müslim, "Zekât", 4; Ebû Dâvûd, "Zekât", 20.
[4] Buhârî, "Zekât", 1; Müslim, "İmân", 19.
[5] Tirmizî, "Zekât", 25; Ebû Dâvûd, "Zekât", 23 vd.
[6] Müslim, "Zekât", 50.
[7] Müslim, "Zekât", 51.

da, bu ibadetin vergi boyutu da bulunduğundan, daha ilk dönemlerden itibaren, sırf İslam maliye hukukuna dair yazılan kitaplarda da sistematik olarak toplanmıştır. Hatta, İslam maliye hukukuna dair yazılan bu kitaplarda, konuyla ilgili hadislerin yanında, sahabe ve tâbiîn âlimlerinden gelen, nazari ve tatbiki önemi olan her bilgi, titizlikle derlenmiştir.

C. Zekâta Dair Fıkhi Esaslar

İslam âlimleri, mali bir ibadet olarak zekâtın farz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu konuda Müslümanlar arasında herhangi bir tereddüt bulunmadığı gibi, zekâtın zengin Müslümanlarla ilgili mali-dinî bir mükellefiyet olduğu, zekât verilecek mallarla ilgili bazı şartların bulunduğu, zekâtın belirli bir oranda ve yılda bir defa verilmesi gerektiği ve de ancak toplumdaki belirli kesimlere verilebileceği esasları yanında, zekâtın Allah'ın rızasını kazanmak için, yani ibadet niyetiyle verilmesi gerektiği konularında da herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.

Ancak, zekâtın kimlere ve hangi mallarda farz olduğu konusu başta olmak üzere, uygulamayla ilgili daha birçok konuda, İslam âlimleri arasında görüş birliği sağlanamamıştır. Konuyla ilgili görüş ayrılıklarında, içtihat sistematiklerindeki farklılıkların yanı sıra, zekâtın ibadet olarak mı, yoksa vergi olarak mı değerlendirileceği hususundaki farklı bakış açıları da etkili olmuştur.

İslam âlimleri, diğer ibadetlerde olduğu gibi, zekâta dair bilgileri sistematize ederken, kendi içtihat sistematikleri kapsamında, bazı sınıflandırmalar yapmışlardır. Zekâtın rüknü, şartları, sebebi ile ilgili esaslar gibi. Esasen bunlar, zekât mükellefiyeti için, kişilerde bulunması gereken şartlar, sahip olunan mallarda bulunması gereken şartlar ve bir de verilen zekâtın geçerli olabilmesi için gerekli şartların sistematik olarak sunulması gayesine matuftur. Konuyla ilgili ayrıntıya girmeden, zekât mükellefiyeti için gerekli şartlar ile, zekâta tâbi mallarla ilgili şartlar hakkında kısa bilgiler verilmesi yararlı olacaktır:

1. Zekât mükellefiyeti için kişilerde bulunması gereken şartlar (vücup şartları) hakkında bazı bilgiler: Bir kimsenin zekât mükellefi olabilmesi için, Müslüman ve de zengin olması şarttır. İmam Ebû Hanîfe, bazı malların zekâtı konusunda, akıllı olarak buluğ çağına ermiş olmanın da şart olduğu görüşündedir. İmam Şâfiî başta olmak üzere, İslam bilginlerinin bir kısmına göre ise, zekât mükellefiyeti için, kişinin

zengin olması yeterli olup, kişilerde akıl ve buluğ vasıflarının bulunması şart değildir.

1.a. Zekât mükellefiyeti açısından zenginlik kavramı: Zekât vermek zengin Müslümanlar üzerine farzdır. İslam âlimleri, kimlerin zengin sayılacağı konusunda, ilgili ayet ve hadislerdeki bazı kayıtlardan hareketle, zamanlarındaki hayat standartlarını da dikkate alarak, her biri kendi içtihat sistematiği gereğince, bazı kriterler (zenginlik ölçüleri) belirlemeye çalışmışlardır. Bu kriterlerden bazıları, objektif mahiyet arz ederken, bir kısmı büyük ölçüde sübjektiftir.

Esasen, zekât Peygamberimiz (sas.) tarafından, zenginlerden alınıp fakirlere verilen şey olarak formüle edildiğine göre, bu konuda öncelikle netleştirilmesi gereken temel kavramlardan birisi zenginliktir.

İslam hukuk kültüründe, konuyla ilgili oldukça geniş bir birikim mevcuttur. Hatta, özellikle Hanefi fıkıh sistematiğinde, konuyla ilgili objektif kriterler tespit etme çalışmaları kapsamında, günümüzdeki yapılanların benzeri mahiyetinde, zenginlikle ilgili kademeli derecelendirmeler bile yapılmıştır. Bu zenginlik seviyeleri, sırasıyla şöyledir:

1. Kişiyi zekât mükellefi kılan zenginlik (*nisâb-ı ğînâ*): Bu seviyede zenginliğe sahip olan bir kimse mallarının zekâtını vermekle mükellef olduğu gibi, fitre vermek ve kurban kesmekle de mükelleftir.

2. Kişiyi zekât mükellefi kılmamakla birlikte, zekât almasını haram kılan zenginlik (*nisâb-ı istiğnâ*): Bu seviyedeki zenginliğe sahip olan kimselerin, zekât verme mükellefiyetleri olmamakla birlikte, zekât almaları da caiz olmaz; ancak bu kimseler, kurban kesmek ve fitre vermekle mükelleftir.

3. Kişiye zekât almasını haram kılmamakla birlikte, dilenmesini haram kılan zenginlik. Günlük zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadar imkânı olan kişinin zenginliği gibi. Bu tasnifte üçüncü şıkkın bile zenginlik olarak tanımlanması, insanları rencide etmeme konusundaki ince düşünce ve anlayışın eseridir.[8]

1.b. Temel ihtiyaçlar (havaic-i asliyye) kavramı: Bu kavram, kişinin zekâtla mükellef olup olmamasının tespiti açısından önemli olduğu gibi, kişilerin zekât alıp alamayacağının temel göstergesi olması açısın-

[8] Bkz. Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, V. 322 vd.; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 656 vd.

dan da önemli bir kavramdır. Zira, kişiyi zekât mükellefi kılan zenginlik için, kişinin temel ihtiyaçlar (asli ihtiyaçlar, havaic-i asliyye) diye ifade edilen mal varlığına sahip olması; borçlarının bulunmaması veya borcu varsa, borcunu ödeyecek kadar malının dışında, mal varlığının nisaba ulaşması ve üzerinden bir yıl geçmiş olması şarttır. Ayrıca, İslam âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre, kendisinin ve ailesinin temel ihtiyaçlarını karşılayacak ölçüde mal varlığı olan kimselerin zekât almaları caiz değildir. Bundan dolayı, temel ihtiyaçlar kavramı, zekât konusundaki temel kavramlardan birisidir.

Esasen, temel ihtiyaçlar (*havaic-i asliyye*) kavramı, büyük ölçüde sübjektif karakter arz eden bir kavramdır. Bundan dolayı, özellikle Hanefi ekolüne mensup hukukçularca bu konuya dair konulan ölçüler, sübjektifliği olabildiğince ortadan kaldırmaya yöneliktir. Ancak, Hanefi âlimlerce, hadislerdeki bazı kayıtlar da dikkate alınarak belirlenen ölçüler, günümüzde bile, üst düzey refah toplumları seviyesindedir. Kişinin aile fertleriyle oturacağı ev, dükkân, mağaza, binek, ev eşyaları, giyim eşyaları ve bir yıllık yiyecek maddeleri, silah, hizmetçi, sanatını icra edeceği aletler, eğitim araçları ve teknik donanım gibi. Hanefi fıkıh sistematiğindeki bu tasnif, büyük bir ihtimalle, maliye hukukuyla ilgili bir zorunluluktan kaynaklanmıştır. Esasen, zekât mükellefiyeti açısından asli ihtiyaçlar kavramına dair fıkıh kitaplarında yer alan kriterler, doğrudan ayet ve hadislere dayanmayıp, tamamen içtihadi olmakla birlikte, doğrudan toplumun refah seviyesiyle de ilgilidir. Bu konuyla ilgili ölçüler, aynı zamanda İslam âlimlerinin, insanın şeref ve haysiyetine yaraşır bir hayat standardına dair görüşlerini de yansıtmaktadır.

Hanefilerin dışındaki İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu, zenginlik konusunda objektif ölçüler belirlemek yerine, kişinin kendisi ve bakmakla yükümlü bulunduğu kimselere yetecek kadar mala sahip olmasını (*kifâye*) kriter olarak almışlardır. Kişiye sahip olduğu mal ve kazancı yeterliyse, zekât alması caiz değil; yeterli değilse caizdir. Bu anlayışta, kişinin yaşadığı ekonomik çevre şartları birinci derecede etkili kabul edilmiştir.

1.c. Klasik kaynaklardaki zenginlikle ilgili esasların günümüz açısından önemi: Esasen, İslam hukuk doktrininde zenginlikle ilgili mevcut birikim, daha ziyade iktisat tarihini ilgilendirici mahiyettedir. Zira, zenginlik ve fakirlik kavramları, doğrudan ülkelerin ekonomik şartlarına bağlı kavramlar olduğu için, ülkelerin ekonomik göstergelerine göre değişir.

Nitekim, İslam hukuk doktrinindeki zenginlikle ilgili kriterlerin tespitinde, hadislerde yer alan nisap ölçüleri, temel hareket noktaları olmuştur. Bilindiği gibi, hadislerde yer alan bu kayıtlar, asrı saadetteki ekonomik hayata dair göstergelerden bazılarıdır. Bu göstergelerden yola çıkarak, o günkü ekonomik hayat dikkate alındığında, nisap ölçülerinin, o günkü şartlarda, gerçekten zenginlik göstergeleri olduğu görülmektedir. Günümüzde de, fert başına düşen gayrisafi millî hasılanın 50$ olduğu bir ülkede, 20 dinar (20 miskal = 80,18 gram 22 ayar altın) mal varlığı, önemli bir zenginlik göstergesi iken; fert başına düşen gayrisafi millî hasılanın 50 000$ olduğu bir ülkede, 20 dinarlık mal varlığı, kişiyi zengin kılmadığı gibi, açlık sınırı diye ifade edilen seviyenin üzerine bile çıkartamaz. Hadislerde, gümüşle ilgili nisap olan 200 dirhem gümüş ise, günümüzde gelişmiş ülkelerin birçoğunda, bir kişinin bir günlük gıda ihtiyacını bile karşılayamaz.

Kimlerin zengin, kimlerin fakir olduğunu gösteren kriterler ülkeden ülkeye değişebileceğinden dolayı, bu konuda bütün zamanlarda değişmeyecek kriterler koymak, ilgili alanların tabiatı gereği mümkün değildir. Bu alandaki çalışmalarda, İslami bilimler alanında sağlanan formasyonun da tek başına yeterli olmayacağı da apaçıktır. Nitekim, günümüz ilim dünyasında bu konular, birçok farklı ilim dallarıyla ilgili uzmanlık alanları kapsamındadır.

2. Zekât mükellefiyeti için mallarda bulunması gereken şartlar hakkında bazı bilgiler: İslam âlimleri, kişinin sahip olduğu mallarla zekât mükellefi olabilmesi için, bu malların bazı şartları havi olması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Bunlardan bir kısmı, konuyla ilgili ayet ve hadislerdeki bazı kayıt ve ifadelerden çıkartılan şartlar iken, bir kısmı, bu mali ibadetin tabiatı gereği olması gereken şartlardır. Ancak, zekât mükellefiyeti açısından, zekâta tâbi mallarda bulunması gereken şartlar konusunda da, İslam âlimleri arasında görüş birliği sağlanamamıştır.

Zekât mükellefiyeti açısından mallarda bulunması gereken şartlardan başlıcaları şunlardır: Tam mülkiyet, nema (malın artıcı vasıfta olması), sahibinin temel ihtiyaç maddelerinden olmaması, sahibinin dönem içerisinde ödeyeceği borçlarının karşılığı olmaması, nisaba ulaşmış olması ve nisaba ulaştıktan sonra üzerinden bir yıl geçmiş olması.

Zekât mükellefiyeti açısından zenginlikle ilgili bilgi verilirken, aynı zamanda zekâta tâbi mallarla ilgili şartların önemli bir kısmı hakkında da bilgi verilmişti. Bu konudaki şartların büyük kısmının içtihadi olduğu

da yukarıda ifade edilmişti. Esasen, bu genel şartların zekâta tâbi tüm mallar hakkında geçerli olduğu tartışılabilirken, zekâta tâbi mallardan her bir sınıfın ayrıca kendine özel şartları bulunduğu da bilinmektedir. Mesela, hadisle sabit bir şart olan yıllanma, yani, nisap malın üzerinden bir yıl geçmesi şartı, genel şartlar arasında sayılmakla birlikte, tüm mallara şamil olmayıp, sadece kazançla birlikte sermayenin de zekâta tâbi olduğu menkul mallarla ilgilidir. İçtihatla sabit şartlardan nema, yani sahip olunan malın hakikaten veya hükmen artıcı vasıfta olma şartı da, objektif bir şart olmaktan uzaktır. Bu şart, zekâta tâbi malların ortak özelliklerini belirleme çalışmaları kapsamında tespit edilen şartlardan birisidir.

3. Zekâta tâbi mallar: Ayetlerde, zekâtın toplumdaki varlıklı kesimlerin vermesi gereken bir mali mükellefiyet olduğu, zekâta tâbi mal varlıkları konusunda, "mallar" denilerek (Zâriyât, 51/19, Me'âric, 70/24), bu konuda fazlaca bir ayrıntıya girilmediği; ancak, bazı ayetlerde, kazançla elde edilen mallarla (Bakara, 2/267), toprak mahsullerinin de buna dâhil olduğu açıkça bildirilmektedir (Bakara, 2/267; En'âm, 6/141). Her ne kadar bir ayette (Tevbe, 9/34), altın ve gümüşün infakı öngörülmekte ise de, bu ayetin zekâtla ilgili boyutu, doğrudan değil dolaylıdır.

Ancak, konuyla ilgili ayetlerde zekâtın hangi oranlarda verileceği konusunda herhangi bir açık bilgi yer almamaktadır. Esasen, zekâtın uygulamaya dair esasları, Peygamberimiz (sas.) tarafından açıklanmıştır. Nitekim, zekâtla ilgili hadislerin önemli bir kısmı, zekâta tâbi olan mallar, bu mallardaki nisap ve zekât oranları gibi, zekâtın uygulanmasıyla ilgili hususlara dairdir. Bu kapsamda, hadis kitaplarında, zekât mükellefiyeti için gerekli zenginlik ölçüsünün göstergesi olması açısından, hangi mallardan ne kadar miktara sahip olmak (*nisâb*) gerektiği, bu mallarda bulunması gereken bazı şartlar ve sahip olunan mal varlığının hangi oranındaki kısmını vermek gerektiğine dair pek çok hadis yer almaktadır.

Zekâta tâbi mallar, para ve ticaret malları, canlı hayvanlar, toprak mahsulleri ve madenler olmak üzere beş genel başlık altında toplanabilir.

Zekâtın aynı zamanda vergi mahiyetli bir ibadet oluşu sebebiyle, tarh ve tahsiliyle ilgili hususların, yani uygulamanın kamu otoritesine havale edilmesi gereği olarak, Hz. Osman (ra.) zamanından itibaren, zekâta tâbi mallar, açık mallar (*emvâl-i zahire*) ve gizli mallar (*emvâl-i bâtına*) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Açık mallar, devlet tarafından tespiti mümkün olan, gizli mallar ise devlet tarafından tespiti mümkün olmayan mallardır. Bu mallardan da, açık malların zekâtını devlet toplarken, gizli malların zekâtı kişilerin vicdanlarına bırakılmıştır.

3.a. Para ve ticaret malları

3.aa. Para: Hadislerde, altın ve gümüş gibi para kabilinden olan malların nisaba ulaştıktan sonra, üzerinden bir yıl geçince, mevcudun toplamından 1/40 (%2,5) oranında zekâta tâbi olduğu bildirilmektedir.[9] Konuyla ilgili hadislerden, bu çeşit mal varlığı üzerindeki zekâtın sabit oranlı olduğu da anlaşılmaktadır.

Para kabilinden olan mal varlıklarının zekâta tâbi olduğu konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Hadislerde para olarak geçen şeyler, Peygamberimiz (sas.) zamanında tedavülde bulunan altın (dinar) ve gümüş (dirhem) paralardır. Bu paralar, mal-para olup, kendi madenlerinin öz değeriyle, para olarak tedavüldeki alım gücü hemen hemen eşitti. Peygamberimiz zamanında, altın paranın nisabı 20 dinar (20 miskal = 80, 18 gram 22 ayar altın), gümüş paranın nisabı ise, 200 dirhem (561.2 gram gümüş) idi.

Altın ve gümüşün zekâtı ve de bu mallardaki faiz tahakkukuyla ilgili hadislerden, bu kabil mal varlıklarının, para olarak basılmış olanıyla, külçe hâlinde olanı arasında zekâta tâbi olması açısından fark bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ancak, hadis mecmualarında yer alan rivayetleri dikkate alan bazı müçtehitler, kadınların zinet eşyası olarak kullandıkları altın ve gümüş takı malzemelerinin zekâta tâbi olmadığı görüşüne ulaşmışlardır. Nitekim, İmam Şâfiî başta olmak üzere birçok müçtehide göre, altın ve gümüş zinet eşyası nisabı geçse bile zekâta tâbi değildir. İmam Ebû Hanîfe ve diğer Hanefi müçtehitler başta olmak üzere, müçtehitlerin bir kısmı ise, kadınların zinet eşyası olarak kullandıkları altın ve gümüş takıların zekâta tâbi olmamasının zekât mantığıyla bağdaşmayacağı görüşündedirler. Ayrıca, zinet eşyası olma kriteri, her ne kadar bazı sınırlandırmalar yapılmış ise de, sübjektif bir kriterdir.

Günümüzde artık altın ve gümüş, millî para olarak kullanılmıyorsa da, uluslararası ödemelerde paranın fonksiyonlarını hâlâ yerine getirmektedir. Ülkeler millî servetlerinin önemli bir kısmını hâlâ altın olarak tutmaktadırlar. Aynı zamanda altın, tümüyle itibari para olan kağıt paraların basımında da, para otoritesinin dikkate aldığı kriterlerden birisi olmayı sürdürmektedir. Ancak gümüş bu özelliklerini büyük ölçüde kaybetmiş olmakla birlikte, yine de uluslararası piyasalarda, kıymetli maden olma vasfını sürdürmektedir. Ancak, bu kıymetli madenlerle ilgili

[9] Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 500 vd.

olarak hadislerde yer alan nisapları, günümüzdeki paralar konusunda değişmez nisap ölçüleri değildir.

Günümüzde para kabilinden olan mal varlıkları konusunda, her ülkenin kendi millî parası esas olmakla birlikte, yabancı ülke paraları (dövizler) ve altın da, bu mal varlıkları kapsamındadır.

Buraya kadar tanımlanan para, günümüzde paranın dar kapsamlı tarifinde yer alan likit iktisadi değerler idi. Ancak, günümüzde paranın geniş tariflerinde, paranın fonksiyonlarını yapan başka likit değerler de yer almaktadır ki, bunlar da bir bakıma para olarak tanımlanmaktadır. Esasen, günümüz iktisadi hayatındaki anlayış çerçevesinde, paranın birçok fonksiyonlarını yerine getiren bu paraya çevrilebilir menkul değerlerin de, zekât konusunda para hükümlerine tâbi olması gerekir. Buna göre de, kıymetli evrak kapsamındaki birçok menkul kıymet, likidite yönüyle tümden para seviyesinde olmasa bile, zekât açısından para hükümlerine tâbidir. Dolayısıyla bu kabil mal varlıkları, değer olarak paralarla ilgili nisaba ulaşınca, toplam değeri üzerinden, 1/40 sabit oranlı olarak zekâta tâbidir.

3.ab. Ticaret Malları: İslam hukuk kitaplarında, ticaret malları ifadesinden genellikle, para ve canlı hayvanların dışındaki, ticari gaye için bulundurulan menkul mallar (*urûz*) kastedilmektedir. Bu malların zekâta tâbi olduğu hükmü ise, esas olarak ayet (Bakara, 2/267) ve bazı hadislere[10] dayandırılmaktadır. Ayrıntıya dair hükümler ise, genellikle sahabe dönemi uygulamalarına dayandırılan içtihatlarla sabittir. Bu kapsamdaki ticaret mallarının zekâtı, sabit 1/40 oranı, üzerinden yıl geçmesi, kazanç ve sermayenin toplamı üzerinden zekât alınması gibi konularda, para ve benzeri malların zekâtıyla ortak hükümlere tâbidir.

Ancak günümüzde ticari faaliyetler, sadece bazı menkul malların alım satımına münhasır olmayıp, uzun vadeli yatırımları ve üretim faaliyetlerini de kapsamaktadır. Dolayısıyla, günümüzdeki anlamıyla ticari faaliyetlere konu olan malların zekâtına dair hükümler, her açıdan para ve benzeri malların zekât hükümleriyle aynı olmaması gerekir. Özellikle, ticaret mallarının, kazançla birlikte sermayesinin de sabit oranlı olarak zekâta tâbi olması anlayışı, uzun vadeli yatırım ve üretim faaliyetleri açısından uygunluk göstermemektedir. Zira, zekâtla ilgili hadislerde belirtildiği gibi, üretim araçlarının kendileri zekâta tâbi de-

[10] Bkz. Ebû Dâvûd, "Zekât", 2.

ğildir. Dolayısıyla, fabrika ve benzeri yatırım araçlarının bina ve makinelerinin kendisi (sabit yatırım sermayesi) zekâta tâbi olmayıp, elde edilen ürünün, nisabı ve yıllanma şartları aranmaksızın zekâta tâbi olması gerekmektedir.

Fabrika ve benzeri büyük tesislerin hisse senetleri ise, daha farklı hükümlere tâbidir. Hisse senetleri dışındaki menkul kıymetler, yıllık sabit 1/40 oranında zekâta tâbi iken, hisse senetleri, daha farklı bir hukuki statüye sahiptir. Hisse senetlerinde, sahibinin bunları ediniş gayesi (niyeti) esastır. Kişilerin niyeti içteki bir yönelme olduğu, yani sübjektif olduğu için hukuki işlemlerde belirleyici kriter olmaması gerekir; ancak, hisse senedi sahiplerinin yıl içindeki alım satım işlemleri, bu konuda içteki niyeti dışa vuran objektif bir göstergedir. Buna göre, hisse senetleri uzun vadeli yatırım yapmak gayesiyle alınmış ise, tekrar satıncaya kadar, sadece dağıtılan temettü payları, 1/40 oranında zekâta tâbidir. Bu gaye ile alınan hisse senedinin satılması hâlinde ise, toplam değeri, üzerinden yıl geçince, 1/40 oranında zekâta tâbi olur. Dışa vurulan yönelim ne olursa olsun, hisse senetleri yıl dolmadan satılırsa, ya da sık aralıklarla yıl içinde alım satımı yapılıyorsa, bu durumda, sermaye ve kazançların toplamı, diğer ticaret malları gibi, yıllık 1/40 oranında zekâta tâbidir.

Temettü payları, maaş ve kira gelirleri gibi gelirlerde, nisap ve yıllanma aranıp aranmayacağı konusunda iki görüş bulunmakta ve her iki görüş de, sahabe dönemindeki maaşlar hakkındaki sahabi içtihat ve uygulamalarına dayandırılmaktadır. Ancak, hakkında kesin şer'î delil olmayan konularda, o alandaki temel kaidelerin uygulanması daha isabetlidir. Buna göre de, bu çeşit gelirlerin zekâtı konusunda, dönem başı ve sonundaki mal varlığının dikkate alınması gerekir. Dolayısıyla, her bir parça gelir için ayrı nisap ve yıllanma aranmaksızın, diğer şartlarla birlikte, mal varlığının nisaba ulaştığı tarih başlangıcı kabul edilerek, bir yıl sonraki mal varlığı toplamı üzerinden zekât verilmesi anlayışı daha isabetlidir.

3.b. Canlı hayvanlar: Hadislerde, canlı hayvanların da zekâta tâbi olduğu bildirilirken, nicelik bakımından belirli bir nisap düzeyine ulaşması şartı yanında, nitelik bakımından da, bu hayvanların yılın çoğunda umumi otlaklarda otlayarak beslenmeleri (saime mallardan olmaları), çiftçilikte ve diğer işlerde çalıştırılan (*avâmil*) hayvanlardan olmamaları şartları aranmaktadır.[11]

[11] Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 470 vd.

Canlı hayvanların zekâtıyla ilgili bilgilerin yer aldığı hadislerde, davar (koyun ve keçi), sığır (ve manda) ile devenin zekâta tâbi olduğu bildirilirken, bu malların nisabıyla ilgili olarak bazı sayı dilimlerinin belirlendiği ve bu dilimlerin her birisinde verilecek zekât miktarının da farklı olduğu bildirilmiştir. Bu konuda, diğer menkul mallarla ilgili zekât uygulamasından farklı olarak, mevcut malların tümünün belirli bir oranla zekâta tâbi olması yerine, her bir dilim aralığı için belirli sayılar öngörülmüştür. Miktar konusunda da, belirli bir rakama kadar azalan bir seyir takip edilmiş, sonrasında ise, sabit hâle dönüşmüştür. Mesela, koyunun zekâtında, başlangıçta kırk koyunda bir koyun iken, sonraları iki yüz koyunda bir koyuna kadar gerileyip, 400 koyundan sonra ise, her yüz koyunluk dilimler için bir koyun olarak sabit hâle dönüşmektedir.

Canlı hayvanların zekâtı konusunda koyunlardaki uygulamanın benzerleri, sığır ve deve için de geçerlidir. Ancak bu hayvanlar için nisabın alt sınırıyla, nisaba ulaştığında verilecek hayvan konusunda farklı esaslar mevcuttur. Mesela, sığır konusunda nisap otuzdur; ancak otuz sığıra sahip olan kimsenin vereceği zekât hayvanı, bir yaşını tamamlamış bir dana olup, büyük sığır değildir. Aynı şekilde deve konusunda nisap beş olup, beş deveye sahip olan kimsenin vermesi gereken zekât, bir koyun veya keçidir. Sonraki sayılarda ise, koyundaki sistemin benzeri, bu hayvanların zekâtı konusunda da geçerlidir.[12]

Canlı hayvanların hangilerinin zekâta tâbi olduğu, bu mallardaki zekât nisapları hadislerde ayrıntılı olarak yer aldığından, konuyla ilgili fıkhi düzenlemeler de hadislerle aynı paraleldedir. Ziraat ve diğer işlerde çalıştırılan hayvanların zekâta tâbi olmadığı hükmü yanında, hadislerde, zekâta tâbi olduğu bildirilen havanların da, yılın çoğunu umumi otlaklarda beslenerek geçiren (*saime*) hayvanlar olduğu esası, konuyla ilgili fıkhi hükümlerde temel dayanak olmuştur. Ancak bu konuda da farklı içtihatlar bulunmaktadır.

Canlı hayvanların zekâtı konusunda, diğer mal varlıklarına göre, önemli sayılacak ölçüde muafiyetlere ek olarak, verilecek zekât miktarı konusunda da, Peygamberimizin (sas.) hadislerinde üretici lehine, bu sektörde teşvik olarak da değerlendirilebilecek bazı kolaylıklar sağlandığı görülmektedir. Ancak, hadislerdeki bu teşvik ve bazı muafiyetlerin, hayvanların kendilerinin zekâtıyla ilgili olduğu, hayvansal ürünlerden elde edilen kazançların ise masraflar çıktıktan sonra, diğer te-

[12] Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 447 vd.

şebbüslerden elde edilen kazançlar gibi zekâta tâbi olacağı dikkatten uzak tutulmamalıdır.

3.c. Toprak mahsulleri: Hadis kitaplarında, toprak mahsullerinin zekâtı konusunda da, önemli bir kısmı vergi tekniğiyle ilgili olmak üzere, pek çok hadis yer almaktadır. Bu konudaki hadislerde, zekâtın sahip olunan servetten değil, toprağın gelirinden verilmesi gerektiği esası getirilmiştir. Bu mallarla ilgili zekât oranının da hadislerde, normal şartlarda 1/10, önemli masraf gerektiren işlemlerle tarım yapıldığında ise, 1/20 oranında üründen zekât alınacağı ifade edilmektedir.[13]

Toprak mahsullerinin zekâtı konusundaki hadisler arasında, elde edilen ürünün nisaba ulaşması gerektiği ve nisap ölçüsüyle, bazı ürünlerin tümüyle zekâttan muafiyetine dair hadisler de yer almaktadır.[14] Hadis kitaplarındaki bu rivayetlerin bir kısmı, bazı İslam âlimlerince, içtihat sistematiklerinin gereği olarak hükme medar bulunmazken, bazılarınca, konuyla ilgili hukuki düzenlemelerde esas alınmıştır.

3.d. Maden ve defineler: Peygamberimizin (sas.) konuyla ilgili hadislerinde, rikaz kavramıyla ifade edilen, yer altından çıkartılan define ve hazine gibi gömülerin de 1/5 (hums, %20) oranında vergilendirileceğine dair bilgiler yer almaktadır.[15] Hz. Ömer (ra.) dönemi uygulamalarında rikaz konusundaki bu esasların madenler hakkında da geçerli kılındığı görülmüştür. Sonraki dönemlerdeki İslam hukukçuları da, sahabe dönemindeki bu içtihat ve uygulamaları dikkate alarak, ayrıntılarla ilgili farklı görüşler bulunmakla birlikte, madenlerin de esas itibarıyla 1/5 oranında vergiye tâbi olacağı görüşüne ulaşmışlardır.

4. Zekât verilecek yerler: Yukarıda da belirtildiği gibi, genel olarak sadakalar ve bu kapsamda da zekâtın verileceği yerler, ayetlerle belirlenmiştir (Bakara, 2/177; Tevbe, 9/60 vb.). Sadakaların verileceği yerlerin en kapsamlı olarak belirlendiği bir ayette bildirilen sadakaların sarf yerleri şunlardır:

1) Fakirler, 2) Miskinler, 3) Sadaka (zekât) toplamakta görevlendirilenler, 4) Kalpleri (İslam'a) ısındırılacak olanlar, 5) Hürriyetlerine kavuşturulacak olanlar, 6) Borçlular, 7) Allah yolunda olanlar, 8) Yolda kalmışlar.

Konuyla ilgili ayette, bu belirlemenin Allah tarafından yapıldığı özel olarak belirtilmiş ve de ayetin sonunda, Allah'ın bilgi ve hikmet sahibi (alim ve hakîm) olduğu tekrar vurgulanmıştır (Tevbe, 9/60).

[13] Bkz. Buhârî, "Zekât", 55; Müslim, "Zekât", 7; Ebû Dâvûd, "Zekât", 11; Nesâî, "Zekât", 25.
[14] Buhârî, "Zekât", 4; Müslim, "Zekât", 1, 3; Tirmizî, "Zekât", 7.
[15] Buhârî, "Zekât", 66, "Şirb", 3, "Diyât", 28, 39; Müslim, "Hudûd" 45, Tirmizî, "Zekât", 16.

Ayetlerde bildirilen zekât ve sadakaların sarf yerleri, aynı zamanda, İslam'ın değerler sisteminde hem insana verilen değer hakkında, hem de zekât ve sadaka müessesesinin önem ve fonksiyonları hakkında önemli mesajlar vermektedir. Nitekim zekât verilecek yerlerin büyük kısmının, toplumun sosyal güvenliğe muhtaç kesimleri olduğu dikkate alındığında, zekâtın toplumda, sosyal güvenlik ihtiyacını sağlamak gibi fonksiyonları olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca zekâtın kişilerin vicdanına bırakılmayıp, tarh ve tahsiliyle ilgili organizenin devlet tarafından yapıldığı dikkate alındığında, İslam'ın dünya görüşünde insanlara verilen değer daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Zekât verilecek yerlerin başında yer alan, fakir ve miskinler, toplumda sosyal güvenliğe muhtaç kesimin de başında yer almaktadır. Fakir ve miskin kavramlarının tarif ve kapsamları konusunda fikir birliği sağlanamamakla birlikte, bunların toplumdaki muhtaç kesimler oldukları konusunda tereddüt bulunmamaktadır.

Buna göre İslam toplumunda, hangi dinden olursa olsun, insanların temel maddi ihtiyaçlarının sağlanması dinî ve hukuki bir zorunluluktur. Bu anlamda, İmam Ebû Hanîfe gibi bazı İslam bilginlerinin, fitrenin sadece Müslümanların dilenmesini önleyici bir tedbir olmadığını, toplumdaki gayrimüslimlerin bile dilenmelerini önleyecek fonksiyonlar icra eden bir tedbir olduğunu kabul etmesi de konumuz açısından önemli mesajlar ihtiva etmektedir.[16] Bu anlayışa göre, hangi dinden olursa olsun, İslam toplumunda bir kimsenin dilenecek konuma düşmesi engellenmelidir. İslam'ın değerler sistemindeki esaslara göre insan, hangi dinden olursa olsun, sırf insan olması hasebiyle insana yaraşır bir hayat standardına kavuşturulmalıdır; bu onun insan olmasıyla sahip olduğu temel bir haktır.

Zekât verilecek yerler arasında zikredilen, hürriyetlerine kavuşturulacak köleler, yolda kalmışlar ve borçluların da, mutlak olarak zikredilmesi, bu kavramların kapsamı açısından oldukça önemli mesajlar ihtiva etmektedir. Zekât verilecek olan bu kesimler de, sosyal güvenliğe muhtaç kimselerden oluşmaktadır.

Kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlar ise, zekât ve sadakaların fonksiyonlarına küresel denilebilecek boyutlar kazandırmaktadır. Yani, zekâtın fonksiyonları mekânla sınırlandırılmamakta, dünyanın neresinde ve hangi dine mensup olursa olsun, Müslümanların verdiği zekâtla finanse edilen bu insanlara, İslami değerler tanıtılmaktadır.

[16] İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Mücteheid*, I. 256; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s. 728 vd.

Zekât verilecek yerlerden, zekât memurları ve Allah yolu ise, zekâtın kamu gelirleri boyutunu öne çıkarmaktadır. Ayetteki bu belirlemelerden, aynı zamanda, zekât gelirlerinin, iç ve dış güvenlik harcamalarıyla, bazı devlet giderlerinin finansmanı için de kullanılabileceği anlaşılmaktadır.[17]

D. Zekâtın Önemi ve Fonksiyonları

Zekât ve sadakaların verileceği yerlerle ilgili bu ayetlerdeki belirlemeler, zekâtın İslam'ın değerler sistemindeki yeri ve fonksiyonlarını da göstermektedir. Zekât, İslam'ın değerler sisteminde, sosyal ve ekonomik fonksiyonları da bulunan en üst düzey bir mali mükellefiyet, farz bir ibadettir. Aynı zamanda İslam'ın beş temel esasından da birisidir.

Zekât ve sadakayla ilgili esaslar, insana sırf insan olmasından dolayı değer verilmesine dair, İslam'ın değerler sistemindeki dinî-ahlakî-hukuki esaslar bütününün önemli bir parçasıdır. Bu kapsamda, zekâtla ilgili esaslar, İslam'ın değerler sistemindeki birçok bireysel ve sosyal değerle de doğrudan ilgilidir. Nitekim, Kur'an ve Sünnet'te, zekât vermeyi ifade için kullanılan mastar ve fiillerin özenle seçilişinde bile, Müslümanların, farz olan bu mali ibadeti gönül hoşluğuyla yerine getirebilecek bir ruhi olgunluğa erişmesi gerektiği mesajı verilmektedir. Zira ayetlerde geçen diğer mali ibadetlerle birlikte zekâtın da toplumda hayata geçirilebilmesi için, toplumu oluşturan fertlerin cömertlik gibi erdemlerle bezenmeleri gerektiği aşikârdır.

Zekâtla ilgili ayetlerde, bu ibadetin uygulama esaslarına dair hususlarla ilgili ayrıntıya girilmezken, insani ilişkiler konusunda ayrıntıya girilip, hatta bazı davranış modelleri bile sunulması, doğrudan bu bireysel ve sosyal değerlerle ilgilidir. Nitekim, ayetlerde, verilen sadakayı başa kakmak suretiyle, alan kimsenin onurunu rencide edip, eziyet etmek, sadakanın (dinen) iptali sonucunu doğuracağı açıkça bildirilmiştir. Yine bu hassasiyetlerle ilgili olarak, sadakaların açıktan da verilebileceği, ama gizlice vermenin daha tercihe şayan olduğu açıkça belirtilmiştir. Ayetlerde sadakaların, gece-gündüz, açıktan (aleni)-gizlice verilebileceği de belirtilerek insanlara yol gösteriliyor. Bununla birlikte, birçok ayette de, mal ve mülkün Allah'a ait olduğu, rızkın bazı insanlara az, bazılarına çok verildiği devamlı şekilde tekrarlanarak, zenginliğin böbürlenme, yoksul-

[17] Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harac*, s. 81.

luğun ise utanç vesilesi olmadığı; dünya hayatında sahip olunan her şeyin bir imtihan vesilesi olduğu ısrarla vurgulanmaktadır (Bakara, 2/261-274).

Bununla birlikte, ayetlerde tembelliğe de hiçbir şekilde pirim verilmemekte, dünya hayatında rahat bir hayat sürdürebilmek için, en verimli metotların tespit edilip, uygulamaya konulması gerektiği de önemle bildirilmektedir (Leyl, 92/5-7). Zekât ve sadakanın insanları tembelliğe sevk edeceğine dair ileri sürülen iddiaların, bilimsel gerçeklikten uzak olduğu bedihidir.

Zekât, farklı alanlardaki sosyal fonksiyonlarıyla da dikkat çekmektedir. Zekât verilecek yerler konusunda da işaret edildiği gibi, zekâtın bu fonksiyonlarının başında, toplumda sosyal güvenliği sağlama fonksiyonu gelmektedir.

Zekâtın sosyal güvenlik fonksiyonu, onun gelir dağılımını düzeltici fonksiyonuyla da doğrudan bağlantılıdır. Bilindiği gibi, sosyal güvenlik tedbirleri, fonksiyonlarını yerine getirirken, gelir dağılımını düzeltici (gelirin yeniden dağıtımı, ikincil gelir dağılımı) etkileri yapmaktadır. Ya da gelir dağılımını düzeltici etkiler yaparak fonksiyonlarını yerine getirmektedir. Zekât İslam'daki sosyal güvenlik tedbirlerinin başında gelmektedir. Zekât bu boyutuyla, insan hakları açısından da önemli bir kavramdır. Zira, günümüzde insan hakları teorisyenlerinin, "sosyal ve ekonomik haklar" diye ifade ettikleri haklarla sağlanmak istenen hedefler, büyük ölçüde zekâtın hedefleriyle paralellik arz etmektedir. Zekât ve sadakaların, toplumda başta açlık ve yoksulluğu, ayrıca yine bu kapsamda, dilenme gibi insan onurunu rencide eden davranışları ortadan kaldırmayı hedeflediği bilinmektedir. Zekât mükellefiyeti için öngörülen zenginlik kriterleri arasında, temel ihtiyaçlar kavramının kapsamına dair ölçüler, kişinin barınma, beslenme, iş, eğitim, sağlık ihtiyaçlarını karşılama gibi haklar açısından önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Zekâtın bu gelir dağılımını düzeltici fonksiyonları, aynı zamanda ekonomide canlılık ve gelişmeyi sağlayıcı etkiler de yapmaktadır. Yani, zekâtın ekonomik fonksiyonları, sadece gelir dağılımın düzeltici etkileriyle sınırlı değildir. Toplumun, marjinal tasarruf eğilimi düşük, dolayısıyla, marjinal tüketim eğilimi yüksek kesimlerine yapılan düzenli mal varlığı transferlerinin, özellikle temel ihtiyaç maddeleri talebini artırdığı, bunun da ilgili alanlardaki yatırımları uyarıp, yeni istihdam alanlarının oluşturulması ve üretimin artmasına vesile olduğu bilinmektedir. Günümüzde iktisatçılar, zekâtın iktisadi olaylarda, hızlandıran ve çarpan etki-

siyle dengeli büyüme açısından oldukça önemli fonksiyonları olabileceğini ısrarla ileri sürmektedirler.

Zekâtın pürüzsüz bir şekilde fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için, öncelikle, İslam'ın mali ibadetlerle ilgili değerlerinin toplumda gereği gibi özümsenip, içselleştirilmesi gerekir.

Zekât, öz itibarıyla, insanları rencide etmeden, temel ihtiyaçlarını karşılamayı hedeflediğinden, insanlar arasında kardeşlik duygularının pekişmesine de vesile olacağı açıktır. Zekât ve aşırı mal hırsının bağdaşmayacağı dikkate alındığında, zekâtla ilgili değerlerin içselleştirildiği İslam toplumlarında, aşırı mal hırsından kaynaklanabilecek sosyal ve ekonomik olumsuzlukların olmayacağı veya en aza ineceği de bilim adamlarınca ısrarla ileri sürülmektedir. Bu kapsamda, zekât, zenginler ve fakirler arasında mal konusundaki uçurumun azalmasına, sosyal ilişkilerde ise, böyle bir uçurumun ortadan kalkmasına vesile olur. Dolayısıyla, zekâtın toplumda servet düşmanlığının sebebiyet vereceği sosyal olayların doğmasını engelleyici etkileri olduğu da, yine sosyal bilimcilerce ısrarla savunulmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de zekât ve sadakaların, (tüketim kredilerindeki) faize alternatif olarak sunulması da, bu yönüyle oldukça anlamlıdır (Bakara, 2/276, 280; Rûm, 30/39).

Kaynakça

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük İslâm İlmihâli,* İstanbul 1971.
EBÛ UBEYD, Kâsım b. Selâm, *Kitâbu'l-Emvâl,* Kahire 1976.
EBÛ YÛSUF, *Kitâbu'l-Harac*, Kahire 1306.
ERKAL, Mehmet, *İlmihâl* (Zekât kısmı), TDV İSAM, İstanbul 1999, I. 419 vd.
HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm'a Giriş,* çev. K. Kuşçu, Ankara t.y., s. 111-117, 190-203.
_____, *İslâm Peygamberi,* çev. S. Tuğ, İstanbul 1980, II. 995-1051.
İbadet ve Müessese Olarak Zekât, İSAV Yay., İstanbul 1984.
İBN RÜŞD, *Bidayetu'l-Mücteb*id (2 cilt), Beyrut 1997.
KARADÂVÎ, Yûsuf, *Fıkhu'z-Zekât,* Beyrut 1973.
MİRAS, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi,* Ankara 1973, V.
YAZGAN, Turan, *Sosyal Güvenlik Açısından Zekât,* TDV Yay., Ankara 1995.
ZİHNİ EFENDİ, Mehmet, *Nimet-i İslâm,* İstanbul t.y.

DUA: VARLIĞIN ÖZÜ, İBADETİN RUHU

Tanımı

Arapçadaki *dua* kelimesi ve bunun aynı dilde karşılığı olarak gösterilen *taleb*, *sual*, *niyaz* ve *nida* sözleri Türkçede "istemek, seslenmek, çağırmak" anlamlarına gelmektedir. Dinî bir kavram olarak dua, bu sözlük anlamlarına uygun olarak kulun Allah'tan lütuf ve yardımını istemesi, Allah'ı yardıma çağırması olarak tarif edilmiştir; ancak istemeden önce isteklerin arz edildiği varlık olarak Allah'ın anılması, hatırlanması (zikir), verdiği nimetler vb. sebeplerle O'na teşekkür edilmesi (şükür) ve yüceltilmesinin (tesbih, tenzih, tehlil) ilk anlamdan daha önce ve önemli olduğu kabul edilmiştir. İbn Manzûr'a göre kavram olarak duanın ilk sırada Allah'ın birlik ve yüceliğini dile getirmek, ikinci sırada O'ndan maddi ve manevi lütuf ve nimetler ihsan etmesini istemek şeklinde iki anlamı vardır.[1] Kısaca duayı, kulun Allah önündeki kulluk davranışının bütün çeşitlerini, bütün duygu, düşünce ve hareketlerini içine alan bir kavram olarak ele almak gerekir. Hz. Peygamber'in ifadesiyle dua, her türlü dinî davranışın esası, özü; davranışı ortaya çıkaran dinî motifdir.[2] Buna göre kulluk veya ibadet, Allah huzurundaki insanda çeşitli şekil

[1] İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, "dav" mad.
[2] Tirmizî, "Duâ", 1.

ve kalıplar içinde görülen davranışlardır, fakat tezahür şekli ne olursa olsun, bütün bu davranışlarda bulunan itici güç, yani dinî duygu, duadır. Nitekim *salât* (namaz), belirli bir şekilde yerine getirilen dua şeklinde tarif edilmektedir.[3]

Görüldüğü üzere dua, kulun Allah'a karşı gösterdiği kulluk davranışlarının içindeki esas unsurdur, özdür ve İslam literatüründe genel anlamda dua kavramı, bu özün –değişik kavramlarla anlatılan– çeşitli görünüşlerini de ifade eden geniş bir muhteva kazanmıştır. Dua fiiline, beraber kullanıldığı mefulleriyle bakıldığında bu kavramın dinî muhtevasını görmek mümkün olur. Buna göre dua, "kulun *Allah'ı* istemesi, yardıma çağırması, anması, *Allah'a* teşekkür etmesi, *Allah'tan* bir şey istemesi" demek olur. Başka ifadeyle kul, içinde bulunduğu şart ve sebeplerin tesiriyle *bir şey için* veya *Allah için* Allah'a yönelmektedir. Bu durumda dua kavramı, İslami dönemde yeniden teşkil olunan semantik alan içinde, dinî duygu ve yönelişin birbirine komşu olan *zikir, tesbih, hamd, sena, şükür, tövbe, istiğfar, istiaze*... vb. görünüşlerinin genel çerçevesini teşkil etmektedir.

İnsan içinde bulunduğu zor ve sıkıntılı durumlarda veya genellikle kötü durumlara maruz kalmamak için Allah'ı hatırlayıp içtenlikle aczini, güçsüzlüğünü ve suçluluğunu itiraf ederek O'ndan yardım ister (zikir, istiaze, istiane). Kötü durumdan kurtulma isteği, onu işlediği günah ve kusurlar sebebiyle pişmanlık duymaya ve kirlenmiş vicdanını temizlemeye, Allah'ı övüp yüceltmeye, af dilemeye sevk eder (zikir, tesbih, hamd, sena, tövbe, istiğfar). Bazen problem ve sıkıntıdan kurtulduğu, nimet ve rahata kavuştuğu için memnunluk duygularını dile getirir (şükür, hamd, senâ). Bazen tabiattaki nizam ve estetiğin derin müşahedesi ile mutlak kemal, güzellik ve gerçekliği sezen kişinin içinde meydana gelen yakınlık ve hayranlık duygularının ifadesi olur (zikir, tesbih, tekbir, tehlil). Sonuç olarak duanın en belirgin iki görünüşünün "istek ve zikir" olduğu söylenebilir.

Dar mânâsıyla dua, niyaz, tövbe, istiğfar ve istiazeyi *istek*; tesbih, tehlil, tenzih, hamd, sena, şükür gibi kavramları *zikir* başlığı altında toplayabiliriz. Türkçedeki "çağırmak" fiili bu iki mânâyı da ifade etmektedir. Yardım ve inayetini vermesi için Allah'ı yardıma çağırmak, bir istek duası iken, Yunus'un *"Dağlar ile, taşlar ile çağırayım Mevlâm Seni / Seherlerde kuşlar ile çağırayım Mevlâm Seni"* şiirinde olduğu gibi kullanıldığın-

[3] Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 62; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, II. 859-864.

da ise bu fiilin bir çeşit, canlı ve cansız bütün varlığın tesbihine katılıp Allah'ı zikretmek anlamında kullanıldığı görülmektedir. Kısaca duanın, hangi şart ve sebeplerin tesiriyle vuku bulursa bulsun veya nasıl bir şekilde ve hangi terimlerle ifade edilirse edilsin, insanın Allah'a olan her türlü yönelişini özü itibarıyla içine alan kavram olduğu söylenebilir.

Psikolojik açıdan yapılan tahlillerde duanın, ilahî yardımın celbi için başvurulan genel bir ruhi mekanizma olduğuna işaret edildiği gibi, daha çok insanın Yaratıcısına doğru fıtri çekilişini, yakınlaşma isteğini ifade ettiği üzerinde durulmuştur. Bu yönüyle dua, zihnin maddi olmayan âleme doğru çekilmesi, bazen her şeyin değişmez ve üstün prensibinin huşu içinde bir temaşası, ruhun Allah'a doğru yükselişi, hayat denilen mucizeyi yaratan varlığa karşı bir aşk ifadesi, her şeyi yaratan kemal sahibi, kuvvet ve güzellik olan, herkesin kurtarıcısı ve hamisi olan görülmez bir varlıkla ilişkiye geçmek için yapılan bir gayret;[4] Allah'ın durmadan taşan sevgi ve alakasına kulun verdiği bir cevaptır.[5]

Duanın tarifi yapılmaya çalışılırken duayla düşüncenin birbirinden farklı oluşu üzerinde durulmaktadır. İkbal'e göre dua ve ibadet, kâinatın dehşet verici sessizliği içinde, insanoğlunun kendisine bir cevap bulmak için hissettiği derin hasret ve iştiyakın ifadesidir. Tabiatı ilmî olarak araştırmak bizi Mutlak Hakikatle temasa geçirir. Bu da bir bakıma dua ve ibadettir; ancak dua ve ibadet, bu zihnî faaliyet için zorunlu bir tamamlayıcı olarak kabul edilmelidir. Âlim, ayak izlerine bakarak avını takip eden avcıya benzemektedir. Fakat istek ve arzusu onu bir müddet sonra öyle bir yere getirmelidir ki, orada ona ahunun ayak izleri değil, ahunun miski kılavuzluk etmelidir.[6] Aslında tabiatın, üzerinde araştırma yapanlarda dinî şuurun uyanmasına yol açacak ve araştırmacıyı sonunda yüce bir Kudreti kabule, O'na dua ve sığınmaya sevk edecek uyarıcılar (*âyât*) ile dolu olduğu, Kur'an'da üzerinde durulan bir konudur. Ayete göre Allah'ın varlığını en iyi sezip O'nun kudretini en etkili şekilde hisseden ve dile getirenler âlimlerdir (Fâtır, 35/28).

İnsan aklının külli merak ve sebep arama prensibi onun dine açılışını sağlayan bir başka motif değeri taşır:

> Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde akıl sahipleri için ayetler vardır. Allah'ı ayakta, otururken ve

[4] Carrel, *Dua*, s. 6.
[5] Douglas, *Duâ ve İbâdet*, s. 12.
[6] İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 105-109.

yatarken zikreder, gökler ve yerdeki varlık ve olaylar üzerinde düşünür ve şöyle derler: "Rabbimiz Sen bunları boşuna yaratmadın, Sen münezzehsin, bizi ateşin azabından koru" (Âl-i İmrân, 3/190-191).

Dua İhtiyacı

Dua kelimesi, psikolojik olarak dinî yönelişi ifade etmek bakımından gerçekten uygun bir mânâ taşımaktadır. Hz. Peygamber'in duayı ibadetin aslı, özü olarak tarif ederken, bundan duanın dinî davranışları harekete getiren fıtri istek ve meyli kastettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. İnsanda dinî yönelişin fıtri olduğu inancı bazı naslara dayandırılmaktadır. Merkezde Allah'ın bulunduğu dinî hayat görüşünde bütün yaratıklar O'nun çevresinde, O'na doğru bir yöneliş içinde bulunmaktadır. Birçok ayette canlı ve cansız bütün varlıkların Allah'ı tesbih ettiği belirtilmiştir: "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder. O'nu överek yüceltmeyen hiçbir şey yoktur; fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız" (İsrâ', 17/44; benzer ayetler için bkz. Ra'd, 13/13; Hadîd, 57/1; Haşr, 59/1; Sâf, 61/1; Cum'a, 62/1; Teğâbün, 64/1). Zâriyât suresinde insanın yaratılma sebebinin veya esas görevinin kulluk olduğu belirtilmiştir (51/56). Bu ayeti insanın Allah'a bir görev olarak ibadet etmesi gerektiği şeklinde anlamanın yanı sıra, insanın özü itibarıyla yaratıcısına, esas kaynağına doğru bir çekiliş, sığınma, irtibat ve tanıma arayışıyla yaratıldığı şeklinde yorumlamak da mümkündür (bkz. A'râf, 7/172-173).

Hz. Peygamber, insanın sosyal çevrenin bozucu etkilerinden korunup, Allah'ın yaratılışta verdiği doğal yönelişe uymasının tavsiye edildiği ayetin (Rûm, 30/30) izahında bariz bir şekilde yaratılışta getirilen bu dinî istidat ve yönelişle sonradan bunun sosyal çevre tarafından şekillenmesi olayını birbirinden ayırmıştır.[7]

Kur'an-ı Kerim'de insanın çaresizlik içinde ve zor şartlarda duaya başvurma şeklindeki genel psikolojik mekanizması üzerinde ısrarla durulmuştur. Bazı ayetlerde dinî yöneliş veya duanın genellikle belirgin veya zayıf hâle geldiği durumlar açıklanırken aynı zamanda bu yönelişin insan tabiatında fıtri ve külli bir motif olarak bulunduğu ortaya konmaktadır.

[7] Buhârî, "Kader", 3; Müslim, "Kader", 22, 23, 24.

Ayetlerin ifadesiyle insan bir tehlike ve sıkıntıya düşünce, bütün samimiyetiyle Allah'a yönelir, yatarken, otururken, ayakta dururken, bıkmadan usanmadan dua edip iyilik ve başarı ister (Yûnus, 10/12; İsrâ', 17/11; Rûm, 30/33; Lokmân, 31/32; Fussilet, 41/49). Yine yukarıda zikredilenlerle diğer bazı ayetlerde insanın ihtiyaç ve sıkıntılarının giderildiği, kendini emniyet içinde ve başarılı gördüğü durumlarda dua isteğinin zayıfladığı, Allah'tan yüz çevirdiği, kendi güç ve yeterliliğini gözünde büyütüp bencil, nankör ve zalimce hareket ettiği vurgulanmaktadır (İsrâ', 17/67; Lokmân, 31/32; Zümer, 39/8; Fussilet, 41/51).

Genellikle maddeci bir hayat anlayışına sahip kimselerde, "dünya hayatının faydaları (*metâ*) veya oyun ve eğlencesi bütün vakitlerini doldurmakta, dua gibi insanı yüksek gayelere yönelten tecrübelere yabancı kalmaktadırlar (Tekâsür, 102/1; En'âm, 6/32; Muhammed, 47/36). Bir ayette mal, çocuk vb. şeylerin insanı Allah'ı anmaktan alıkoymaması gerektiği ifade edilmektedir (Münâfikûn, 63/9).

Yine bu sebeple ilahî dinler insan şuurunda dinî inanç ve duygunun, mümkün olduğu kadar canlı, etkili bir hâlde bulunmasını sağlamanın bazı çarelerini (bazı dua ve ibadetleri) insan için bir görev hâline getirmiştir. Başa gelen sıkıntı ve zorluklardan kurtulmak için Allah'a dua edilmesinin istenmesi (Mü'min, 40/60) yanında, ilahî dinler bilhassa refah ve rahatlık durumlarında insanın Allah'ı hatırlamasını, böylece bu inancın kontrolü altında bencil ve anti-sosyal isteklerine kapılmamasını sağlamayı hedeflemiştir.

Dua ve zikir mânâsına gelen salâtın (namaz) müminler için günün belli vakitlerinde yerine getirilecek bir vazife olması (Nisâ', 4/103), insan şuurunda Allah inancının devamlılığını ve buna bağlı olarak tabiatının daha yüksek güçlerini harekete getirerek dünyada dengeli ve sağlıklı bir yaşayışı gerçekleştirme gayesini güder. İnsan tabiatının ahlaki ve kutsal yönelişlerinin ihmal edilmesi, onu manen kör bir varlık hâline getirmektedir.

Görüldüğü gibi insanlar, dua yönelişinde, Allah'ı sezme, arama ve O'na yönelmede farklı istidatlara sahiptir. Bazıları için dua ihtiyacı şahsî problemler, sıkıntılar ve memnunluk duygularının tesiriyle ortaya çıkan bir yöneliştir. Bazılarında tabiatı araştırırken tabiat ötesinin sınırlarına yaklaşmadır. Bazı kimselerde ise güneşin sıcaklığını, çiçeğin kokusunu duyar gibi duyduğu ilahî varlığa yakınlaşma, sevgi ve minnettarlığını sunma çabası olarak görülür.

Duanın Önemi

Duanın önemi, Allah'ın duaya, yani yaratıkların O'nun yüceliğini tanıyarak O'nun etrafında, O'na doğru ve O'nunla ilişki içinde olmalarına verdiği değerden kaynaklanır. Dua ve ibadet insan açısından, onun yaratılışı gereği Allah'a doğru olan bir yönelişi gibi görülmesine rağmen, dinî metinlere göre, aslında dua ve ibadeti Allah ile kul arasında, Allah'ın rahmet ve şefkatinin, kulları tarafından tanınma isteğinin galip geldiği canlı bir ilişki ve haberleşme olarak görmek lazımdır.[8] Bir tefsire göre duada Allah ile kul arasında bir vasıta yoktur ve bu sebeple dua kulluk makamlarının en önemlisidir.[9]

Gerçekte dua; varlıkların ve insanın yaratılışı, ilahî yüceliğin tanınması, başka bir ifadeyle insanın kulluk şuuru içinde Yaratanıyla ilişkiye girmesi gayesi taşır (Zâriyât, 51/56). Bir ayette insanın ancak Allah'a olan bu yönelişi (dua) ile değer kazandığı belirtilmiştir: "De ki: Eğer duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin" (Furkân, 25/77).

Allah, kuluna cevap vermek için onun, her ne vesileyle olursa olsun, kendine müracaatta bulunmasını istemektedir. Bu vesile varlığın müşahedesinden doğan bir hayranlık veya nimet içinde olmanın verdiği bir memnunluk duygusu olduğu kadar, insanı sıkıştıran ihtiyaç ve korkular veya yapılan kötü bir işten dolayı duyulan pişmanlık da olabilir: "Beni anın, Ben de sizi anayım." (Bakara, 2/152); "Bana dua edin, cevap vereyim." (Bakara, 2/186); "Ey müminler, hepiniz Allah'a tövbe edin, ta ki felah bulasınız." (Nûr, 24/31); "Rabbinizden bağışlanma dileyin ve O'na tövbe edin, şüphesiz Rabbim çok merhametli ve çok sevendir." (Hûd, 11/90); "Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin, Allah bütün günahları affeder." (Zümer, 39/53).

Hatta suçluluk duygusu, insanın kusursuz olmadığını, Allah önünde zayıflık ve güçsüzlüğünü anlayıp iyi bir kul olmayı sağlayan duyarlığın doğmasına imkân verdiği için, ayrıca önem kazanmaktadır:

> Eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah sizi yok eder, günah işleyip Kendisinden af ve mağfiret dileyen ve Kendisinin affedeceği bir kavim getirirdi.[10]

[8] Kuşeyrî, *Risâle,* s. 380.
[9] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, X. 374, 375.
[10] Müslim, "Tevbe", 11.

Bu durumda günah veya kötülük, insanın tövbe edip meşru sınırlar içine dönmesini sağlayan bir vicdan azabına yol açmaktadır:

> Günah, içinde rahatsızlık meydana getiren ve insanların bilmesini istemediğin bir şeydir.[11]

Kulun yapısı gereği kaçınamadığı günahlar, onun derin pişmanlık duygularıyla Allah'a yönelmesini sağlayan birer vesile olarak görülmektedir; bu yüzden kulun tekrar işlediği günahların affı için Allah'a yönelmesi, bir hadise göre, her defasında afla sonuçlanacaktır.[12]

İslami hayat anlayışında Allah her şeyin merkezinde bulunmaktadır ve bütün yaratıkların O'nun çevresinde, O'na doğru bir yöneliş içinde, daha doğrusu O'nun ilgi ve rahmetini çekecek bir başvuru içinde olması önem taşımaktadır. Allah açık bir şekilde insanın kulluk etmesini istemektedir. Hz. Peygamber'in ifadesiyle:

"Allah için duadan daha değerli bir şey yoktur" (İbn Mâce, "Duâ", 1) ve "Allah'tan ziyade övülmekten (medh) hoşlanan yoktur".[13]

"Allah Kendisinden bir şey istenmesinden hoşlanır, istemeyene gazap eder".[14]

"Allah her gece dünya semasına iner, rahmetiyle tecelli eder ve Bana dua eden yok mu, cevap vereyim; Benden bir şey isteyen yok mu, istediğini vereyim; af dileyen yok mu, affedeyim, diye seslenir".[15]

Bir hadiste Allah'ın kendine tövbe edilmesinden duyduğu sevinç, çölde devesini kaybedip sonra bulan kimsenin sevincine benzetilmiştir.[16]

Bunlardan anlaşılacağı üzere Allah'ın inayet ve rahmetinin kula doğru açılması, onun samimiyetle Allah'a yönelip dua etmesine, O'nun önünde acz ve kusurluluğunu içtenlikle duymasına bağlıdır. Burada insanın yüce yaratıcısı önündeki kulluk pozisyonunu bozmamaya özen göstermesi son derecede önem arz eder. Ayete göre kibirlenerek Allah'a kulluktan kaçınanlar hor ve hakir olarak cehenneme gireceklerdir

[11] Müslim, "Birr", 14.
[12] Müslim, "Tevbe", 29.
[13] Buhârî, "Tevhîd", 15.
[14] Tirmizî, "Deavât", 116; İbn Mâce, "Duâ", 1.
[15] Tirmizî, "Deavât", 79.
[16] Müslim, "Tevbe", 2.

(Mü'min, 40/60). Allah'ın kullarına karşı tutumunun genel karakteri sevgi ve şefkattir: "Rahmetim gazabımı geçmiştir".[17]

Ancak kul için, özel durumlarda bu ilahî rahmet ve ilginin açılmasında ilk adımın onun tarafından atılması gerekmektedir. Peygambere Allah hakkında soru soranlara şöyle cevap vermesi istenmiştir: "Ben yakınım; biri Benden bir şey istediğinde onun duasına karşılık veririm" (Bakara, 2/186).

Allah'a yakınlaşmada ilk hareketin kul tarafından başlatılmasının ne kadar önemli olduğu şu kutsî hadiste de görülmektedir:

> Ben kulumun zannı üzereyim. Beni andığında Ben onunla beraberim. O Beni gizlice anarsa, Ben de onu gizlice anarım. O Beni bir topluluk içinde anarsa, Ben de onu daha hayırlı bir toplulukta anarım. Kulum Bana bir karış yaklaşırsa, Ben ona bir arşın yaklaşırım. O Bana bir arşın yaklaşırsa, Ben ona bir kulaç yaklaşırım. O Bana yürüyerek gelirse, Ben ona koşarak varırım.[18]

Bunlara göre bir mümin için hayatın hâkim motifi; onun yönünü Allah'a doğru tutan, O'nunla deruni ilişkiye sokan, böylece O'nun gözetimi altında ve O'nun rızasını kendi istekleri üstünde tutarak her türlü davranışını, bir bakıma ibadet ve dua hâline getiren dinî yöneliştir. Müslümanın hedefi, dıştan görünen kulluk davranışını derunî bir Allah şuuruyla birleştirmek ve bu şuuru daha canlı ve devamlı hâle (ihsan durumu) getirmektir. Hz. Peygamber günde yetmiş defa tövbe ettiğini ve böylece Allah'a şükreden bir kul olmak istediğini söylemiştir.[19] Onun tavsiyesine göre Müslümanın dili devamlı Allah'ı anmakla taze kalmalıdır.[20] Yine ona göre Allah'ı anan ve anmayan arasındaki fark, diri ile ölü arasındaki fark gibidir.[21]

Allah'ı çok anmanın, tesbih ve duanın teşvik edilmesi (Ahzâb, 33/41, 42; Cum'a, 62/10; A'râf, 7/55; Mü'min, 40/14, 60, 65), inanmış insanın sabah akşam (İnsân, 76/25), ayakta dururken, otururken, yatarken –her durumda– (Âl-i İmrân, 3/191), korku ve ümit içinde Allah'ı hatırlayan (A'râf, 7/56; Secde, 32/16), Allah anılınca kalbi ürperen (Enfâl, 8/2), Allah'ı zikredince içi rahat-

[17] Buhârî, "Tevhîd", 55.
[18] Müslim, "Tevbe", 1; Tirmizî, "Deavât", 132.
[19] Buhârî, "Teheccüd", 6.
[20] Tirmizî, "Deavât", 4.
[21] Buhârî, "Deavât", 66.

layan ve genişleyen (Ra'd, 13/28) kimse olarak tanımlanması, zikir ve duanın dünya ve ahirette sağladığı fayda ve sevaplara işaret edilmesi, öyle görünüyor ki, daha Hz. Peygamber döneminde, bazı kimseleri belli kelime ve dua formüllerini çakıl taşı vb. şeylerle sayarak tekrar etmeye sevk etmiştir. Hz. Peygamber uzun vakit alan bu tesbih yerine "daha kolay ve faziletli" olduğunu belirttiği dua formülleri öğretmişti.[22] Daha sonraları bu zikir konusu tasavvufta tespit edilen erkân ve adabıyla başlı başına bir kurum hâline gelirken, her devirde halk arasında, uzun listeler teşkil eden ve insan ömrünün ve günlük hayatın önemli olay, karar, ihtiyaç ve istekleriyle ilgili duaların yer aldığı kitap ve mecmualar hayli yaygın olarak kullanılmıştır.

İbadet ve duanın kulda, Allah şuurunu daha canlı ve devamlı hâle getirmek suretiyle, ahlaki bir hayat için gerekli duyarlık ve özgeciliğin, ayrıca problemleri akılcı bir şekilde çözmeye, hayatı daha mutlu kılmak için lazım olan bir zihin duruluğu, moral güç, sağduyu ve ferasetin gerçekleşmesine imkân vermesi beklenir. Bu durumda dua gerçek bir tevekkül hâlini alır, yani bir problemi çözmenin veya önlemenin gerekli bütün yolları, Allah'a dayanmanın sağladığı sükûnet ve güçle araştırılır, uygulanır ve sonucun hayırlı olması Allah'tan beklenir. Genellikle insan, gerekli tedbirleri aldığı hâlde, akıl ve bilme gücünün çok sebepli ve karmaşık hayat olaylarını anlama ve düzenlemede yeterli olmadığı duygusuna kapıldığında, duayla sonucun beklentisi yönünde veya müspet olmasını Allah'a bırakır. Ne var ki, insanın aceleci ve kolaycı tabiatı, zaman zaman onu isteklerinin bazı dua klişelerini sadece okumak, tekrar etmek veya yanında bulundurmak, yani duayı bir çeşit sihir tekniği gibi kullanmak suretiyle gerçekleşmesini beklemeye sevk etmektedir.

Kur'an'da, duanın sadece Allah'a yöneltilmesi önemle belirtilmiştir. Allah'tan başkasına, putlara veya kendisine mutlak nitelikler izafe edilen yaratıklara dua ve ibadet edilmemesi, Kur'an'da üzerinde ısrarla durulan bir husustur: "Allah'tan başka bir ilaha tapma, dua etme; zira O'ndan başka ilah yoktur." (Kasas, 28/88); "Allah'tan başka sana fayda ve zarar veremeyen şeylere dua etme. Eğer bunu yaparsan zalimlerden olursun" (Şuarâ, 26/213).

Gerçek dua, O'na yapılandır. O'ndan başkasına dua edenler herhangi bir karşılık alamazlar. Kur'an'ın tasvirine göre bunlar, ağzına su gelsin diye suya doğru ellerini açan, fakat elleri boş kalan kimselere

[22] Tirmizî, "Deavât", 104; Ebû Dâvûd, "Salât", 359.

benzer (Ra'd, 13/14). Yine Kur'an'ın ifadesine göre bunlar, atalarına körükörüne bağlılık gösterenlerdir (Şuarâ, 26/72, 73); onlar doğru bilgiye değil, kafalarının uydurduğu boş bir kavrama, zanna uymakta ve kendilerine yazık etmektedirler (Yûsuf, 12/40; Yûnus, 10/66; Hûd, 11/101). Oysa Allah'tan başka dua edilenler de Allah'ın kulu ve yaratıklarıdır (A'râf, 7/194, 195; Nahl, 16/20); en küçük bir şeye sahip değildir, bir şey yapamazlar (Mü'min, 40/20), bir sinek bile yaratamazlar (Fâtır, 35/13; Hac, 22/73); ne kendilerine, ne başkalarına yardım edebilirler, onları sana bakıyor gibi görürsün, fakat onlar görmezler (A'râf, 7/197, 198). Bu sebeple Allah'tan başkasına dua etmek "açık bir sapıklıktır" (Hac, 22/12, 13) ve "kâfirlerin yaptığı dua da boşa yapılmış bir duadır" (Mü'min, 40/50).

Duanın Tesiri

Allah'ı anmanın ve O'na sığınmanın, Allah için değerli ve hoşnutluk verici olması yanında, kul açısından bu suretle O'na duyulan yakınlık sonucunda yakın veya uzak birçok fayda ve karşılık görüleceğine dair hayli belge vardır. Genel kural olarak,

> İnsan için ancak yaptığının karşılığı vardır. Onun çalışması şüphesiz görülecektir, sonra ona karşılığı eksiksiz verilecektir (Necm, 53/39, 40, 41).

> Kim iyi bir iş yaparsa kendisi için yapar, kim kötülük ederse kendine kötülük eder (Câsiye, 45/15).

Yine Kur'an'a göre dua edene Allah karşılık verir (Mü'min, 40/60) ve Allah'ı anan kimseyi Allah da anar (Bakara, 2/152). Cum'a Suresi'nde açıkça, Allah'ı çok zikretmenin sonucu olarak felah (kazanç, kurtuluş) bulunacağı (62/10); ayrıca Tirmizî'nin naklettiği bir hadiste genel olarak duanın başa gelmiş ve gelecek zorluklara karşı fayda verdiği belirtilmiştir.[23]

Naslardan çıkarılmış dua durumlarıyla ilgili listedeki isteklerin önemli bir kısmının, hayat ve şahsiyetin korunması amacına yönelik oluşu, nazarî olarak duanın fayda verdiğine inanmayı gerektirir. Bununla beraber, duanın kabulünde, Hz. Peygamber'in açıklamasına göre, birkaç alternatif söz konusudur. Dua edene istediği, ya bu dünyada hemen verilir, ya ahirete saklanır, ya da üzerinden istediği iyilik kadar kötülük giderilir.[24]

[23] Tirmizî, "Deavât", 102, 115.
[24] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III. 18.

Gerek ihtiyaçlar ve hatalar yüzünden Allah'a başvurma, gerekse nimetleri ve Yaratıcımız olması sebebiyle O'nu hatırlama ve anmanın sonucu olarak gönülde Allah'ı kuvvetle hissetmek, ayetlere göre, kişide psikolojik bakımdan bir rahatlık, huzur ve mutluluk doğurduğu gibi,[25] bu yakınlaşma bir bakıma ahlaki bir arınma ve yücelmeye de yol açmakta, gelişim safhalarındaki takılma ve sapmaların önlenmesinde ve şahsiyetin bütünlenmesinde yapıcı bir fonksiyon icra etmektedir.[26]

Bir kutsî hadise göre dua ve ibadetle meydana gelen yakınlaşma, Allah'ın sevgisine ve bu sevgi de kulda duyarlı bir vicdan ve sağduyu doğmasına yol açar. Böylece Allah onun için her durumda uygun olan davranışı bulmasını sağlayan bir iç dinamik ve sağduyu hâlini alır.[27] Hz. Peygamber duanın, işlenen hata ve suçların insan vicdanındaki izlerini gideren ve ruhi arınma meydana getiren bu tesirini net olarak ifade etmektedir:

> Allah'ım, hatalarımı kar ve dolu suyuyla temizle, beyaz elbiseyi kirden arındırdığın gibi kalbimi arındır.[28]

Bununla beraber, dinde yapılan iyi iş, dua ve ibadetlerin daha ziyade uhrevi neticeleri üzerinde durulduğuna işaret etmek gerekir. Bir bakıma önemli olan sonuç ve fayda, öbür dünyadaki ecir, sevap ve mutluluktur. Fakat bir Müslümanın davranışlarında uhrevi sonuçları gözetirken, aynı zamanda bunların bu dünyadaki olumlu sonuçlarını da beklemesini tabii saymak gerekir. Aslında Kur'an'da öğretilen bir duaya göre Rabbimizden dünya için de ahiret için de iyilik, güzellik istemek gerekir (Bakara, 2/201; Nahl, 16/122). Kur'an'da insanın kulluk için yaratıldığı belirtilirken Hz. Peygamber de gönderilme amacının insanın bu dünyadaki ruh sağlığı ve olgun kişilik özelliklerine sahip kılınması olduğunu vurgulamıştır.[29]

Dualaların kabul edilmesinde, dua edilirken yaşanan dinî şuur yoğunluğunun önemine işaret edilmiştir. Böyle bir durumda Allah, insan şuurunun yegâne konusu olur, başka ilgi ve istekler silinir, duygusal gerginlik insan vicdanını temizler ve Allah'a açık bir hâle getirir. Kur'an'-

[25] A'lâ, 87/15; Ra'd, 13/28; İbn Mâce, "Edeb" 53; Tirmizî, "Deavât", 7.
[26] Gazâlî, *İhyâ*, I. 297, 302; Fırat, *Şahsiyet Gelişiminde Tevbenin Fonksiyonu*, s. 117; Yaparel, *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat*, s. 28-33, 145.
[27] Buhârî, "Rikâk", 38.
[28] İbn Mâce, "Duâ", 3.
[29] Mâlik b. Enes, "Hüsnü'l-hulk", 8.

da bu durum kişinin "dini Allah'a has kılması" olarak tanımlanmıştır (Mü'min, 40/14, 65). Bir hadiste kişinin mutlaka karşılık alacağına inandığı bir ruh hâli içinde olması gerektiği, gafil bir kalpten gelen duanın kabule yakın olmayacağı belirtilmiştir.[30] Dualarının kabul edileceği bildirilen kimselerde görülen ortak durum, etken ne olursa olsun, şuurun dinî bir renkle kaplanmış olması hâlidir. Bir tehlike veya zulüm karşısında çaresiz kalan kimse, kalbi tamamen hasbi sevgiyle dolu anne baba, başkasının iyiliğini isteyen kişi, toplum için çalışan adil bir başkan ve Allah için fizyolojik isteklerini frenleyen oruçlu –hadise göre–, duası geri çevrilmeyecek kimselerdir.[31] Bir hadiste Allah'ın mazlumun duasını bulutlar üzerine kaldırdığı ve ona gök kapılarını açtığı, zaman içinde mutlaka ona yardım edeceğine yemin ettiği belirtilmiştir.[32] Hz. Peygamber uzunca bir hadisinde, bir mağarada kapalı kalan üç kişinin, daha önce Allah'tan korkarak ve O'nun rızasını gözeterek kötülük yapmaktan vazgeçmeleri sebebiyle dualarının kabul olunduğunu ve mağaradan kurtulduklarını anlatmıştır.[33] Ayrıca duanın, bir günahın işlenmesine veya akrabalık ilişkisinin kesilmesine yönelik olmaması ve kabulünde acele edilmemesi de kabul için gerekli şartlar arasında sayılmıştır.[34]

Gazâlî, olayların belli sebeplere bağlanmış olduğunu, kalkanın oktan korunmak için, suyun bitkilerin büyümesi için bir sebep olması gibi, duanın da sıkıntı ve belayı defetmek, Allah'ın rahmetini çekmek için bir sebep olduğunu belirtmiştir. Ancak dua sonucu meydana gelecek bir değişiklik de, onun izahına göre, yine tabii sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana gelir. Allah "savaş için gereken hazırlığı yapın" (Nisâ', 4/71) derken silah kuşanmamak; Allah takdir ettiyse çıkar, etmediyse çıkmaz diyerek tohumu saçtıktan sonra toprağı sulamamak, Allah'ın takdirine uymak değildir.[35] Buna göre, bir şeyin olmasını sadece istemek, Allah'ın bu sonucu meydana getirmesi için yeter sebep olmaz. Bir hadise göre, deveyi bağlamak, sonra Allah'a güvenmek gerekir.[36]

Aslında dua, insanın ihtiyaç ve problemi üzerinde yoğunlaşarak, durumu açık olarak anlamasına, ifade etmesine ve Allah'la ilişkinin sağ-

[30] Tirmizî, "Deavât", 66.
[31] Buhârî, "Cihâd", 180; Ebû Dâvûd, "Salât", 364; İbn Mâce, "Duâ", 11.
[32] Tirmizî, "Deavât", 129.
[33] Müslim, "Rikâk", 27.
[34] Tirmizî, "Deavât", 9, 12.
[35] Gazâlî, *İhyâ*, I. 328, 329.
[36] Tirmizî, "Kıyâmet", 60.

ladığı sükûnet ve zihin duruluğu içinde bunların makul hâl tarzlarını bulmasına imkân verir. Elinden gelen her şeyi yapan ve çaresiz kalan kişiye, Allah'a olan samimi yönelişi bazen mucizevi bir şifa, kurtuluş ve aydınlık sağlar. Çaresiz kalmış bazı hastalarda duanın şifa verici tesirine şahit olunduğu bilinmektedir.[37] Bir ayette başa gelen zorluk ve sıkıntılı durumlarda hem sabır ve direnme göstermek, hem de namaz ve duayla Allah'tan yardım istemek tavsiye edilmektedir (Bakara, 2/45, 153). Zira zikir ve dua, ayetin belirttiği gibi, psikolojik bir rahatlık, güç ve moral verir (Ra'd, 13/28) ve bir hadiste tasvir edildiği üzere, Allah'ı ananları melekler kuşatır, üzerlerini rahmet ve sekinet kaplar.[38]

Duanın kabul edileceği konusu, ahiretteki sonuçları bakımından bir açıklama güçlüğü doğurmaz. Dua, zikir, tesbih gibi fiillere sevap, hasene, günahların affı, çeşitli cennet nimetleri, azaptan korunma gibi karşılıklar verilecektir.[39] Ancak duanın dünyadaki tesiri, özellikle istek dualarının bir sonuç doğuracak sebep olarak görülmesi, bu konuyu –ister istemez– kaderle ilgili münakaşaların içine çekmiştir.

Varlık âlemi belirli tür, biçim ve niteliklerle yaratıldığı gibi, bunların zaman içinde bozuluş ve tekrar meydana gelişlerini de Allah'ın belirlediği sebep-sonuç ilişkileri tayin etmektedir. Maddi ve sosyal olayların belli bir düzen içinde meydana gelmesini sağlayan ve değişmez olduğu bildirilen bu kanunlara Kur'an'da "sünnetullah" denilmektedir (Ahzâb, 33/62; Fâtır, 35/43; Fetih, 48/23). Tabiat olaylarının, Allah'ın iradesi veya ezelde belirlediği sünnetullaha uygun olarak meydana geldiği konusunda herhangi bir problem yoktur. İnsanın fiillerinin belli bir sebep-sonuç ilişkisi içinde cereyan ettiğinde de şüphe yoktur. Ancak, buradan sonra dua açısından da önemli bazı sorular ortaya çıkmaktadır:

1. Allah'ın ilim ve iradesi, insan iradesini de bağlayıcı ve tayin edici midir?

2. Dua nasıl tesir etmektedir: İnsanın duası, Allah'ın belirlediği kader veya sünnetullahın dışında (metapsişik) bir netice almaya mı yöneliktir, yoksa Allah'tan sebep-sonuç ilişkisini iyi bir netice doğuracak şekilde yönlendirmesi mi istenmektedir, yani dua bir bakıma, sonuç elde etmek için normal bir sebep mi sayılmalıdır?

[37] Carrel, *Dua,* s. 12, 13.
[38] İbn Mâce, "Edeb", 53.
[39] Tirmizî, "Deavât", 60; Gazâlî, *İhyâ*, I. 297-302.

Bazı kimseler Allah'ın takdiri değişmeyeceğine göre dua etmenin fayda sağlamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre talep edilen şeyin olacağı veya olmayacağı Allah nezdinde biliniyorsa, her iki durumda da dua etmek faydasızdır. Ayrıca Allah'ın biliyor olmasına rağmen ihtiyaçları O'na hatırlatmak kulluğa yakışmaz. Fahreddîn er-Râzî bu iddialara İslam âlimlerinin kısaca şu şekilde itiraz ettiklerini aktarmıştır: Kadere dayanarak duayı reddetmek yerine duayı da kader ve takdirin bir parçası olarak görmek gerekir; ezelde takdir edilen durum duaya bağlı olarak belirlenmiştir, çünkü Allah'ın kaza ve kadere önceliği vardır.[40]

Gazâlî, "Allah'ın takdiri değişmeyeceğine göre duanın ne faydası vardır?" sorusuna şöyle cevap vermektedir: Olaylar önceden sebep-sonuç olarak birbirine bağlanmıştır. Sebeplerin sonuçları doğurması zaman içinde meydana gelir. İyilik veya kötülüğü takdir eden, bunlar için bir sebep de takdir etmiştir. Dua kötülüğün giderilmesi veya iyiliğin sağlanması için bir sebeptir. Duanın bir faydası da kalpte Allah inancının yerleşmesini sağlamasıdır ki, bu da ibadetin hedefidir.[41]

Tasavvufi eserlerde duanın dünyevi dert ve ihtiyaçların giderilmesinde etkili olduğunu gösteren birçok örnek verilmiştir. Bununla beraber bir sufi için duanın istek ve ihtiyaçların giderilmesine yaraması önemli değildir. Onun için önemli olan, duanın Allah'a duyulan iştiyakın dili ve O'nunla doğrudan haberleşmenin bir vasıtası oluşudur. Bazı tasavvuf erbabına göre ilahî hüküm ve kaderin cereyanı karşısında susmak ve hiçbir arzuya sahip olmamak en uygun tutumdur.[42]

Sonuç olarak denilebilir ki, kul duayla, önceden belirlenen kaderde bir değişiklik istemiş olmaz. Dua ve sonucu dahi Allah'ın bilgisi dâhilindedir. Ayrıca olaylar sebeplere bağlı olarak meydana geliyorsa, dua da bu sebeplerden biridir. Hz. Peygamber'in açıklamasına göre, insan ancak bir işin olması için tabii sebeplerine başvurduğu takdirde, kaderde olan sonuç ona kolaylaştırılmış olur.[43] Dua, zikir, tövbe... gibi insanı yaratıcısı karşısına getiren veya şuurunda Allah'ı kuvvetle duymasını sağlayan durumlar, aslında ahlaki temizlenme, zihnî duruluk, emniyet ve moral güç meydana getiren tabii bir sebep olarak görülmelidir. Duayla, bu sonuçlar arasında tabii bir ilişki vardır. Sağlanan bu ruh durumları, dua sonucunda meydana gelmesi istenen neticeyi çok kere doğrudan gerçekleştirdiği gi-

[40] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, V. 97-101.
[41] Gazâlî, *İhyâ*, I. 328, 329.
[42] Kuşeyrî, *Risâle,* s. 373-380.
[43] Buhârî, "Kader", 2, 4; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* I. 663.

bi, çok kere de bu neticeyi elde etmenin makûl yollarını gösteren bir sağduyunun esas yapısını teşkil eder ve bazen her türlü tedbire ve sebeplere başvurduktan sonra, temiz bir kalp ve samimi bir imanla yapılan bir dua mucizevi sonuçlar doğurabilir. Ancak, hastalığın geçmesi için dua etmesini isteyen bir hanıma Hz. Peygamber'in sabretmesini tavsiye etmesi, problemler karşısında tabii tedbirlere başvurmak yerine, müminlerin kolaycı bir yol istemelerine yol açmak istemediğini göstermektedir.[44]

Dua Konuları

Dua kitaplarında, çoğu ayet ve bilhassa hadislere dayandırılmış, hayli uzun listeler teşkil eden duaların önemli bir kısmı insanın temel istek ve ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Beden ve ruh sağlığı, dünya ve ahiret mutluluğu, ferdî ve sosyal güvenlik istekleri yanında, istenmeyen, gelmesinden korkulan durumlardan Allah'a sığınma (*istiaze*) duaları daha ayrıntılı olarak sıralanmıştır. Bunlarda insanın temel endişe ve korkuları, nerdeyse tek tek dile getirilmiştir: Hastalık, doğal afet ve zararlılar, zenginlik ve fakirlik, nefis ve şeytan, sıkıntı ve üzüntü, zulüm ve düşman, borç, darlık, güçsüzlük, zillet, cehennem ve kabir azabı.. bu sakınılan "şer" ve "fitne"lerin genel başlıklarını oluşturur. Ayrıca hayatın doğum, ölüm, yolculuk ve bir konuda karar verme gibi önemli olayları; ibadet, yeme, içme, yatma, uyuma, rüya görme, uyanma, çarşıya çıkma, alışveriş yapma gibi basit faaliyetleri de birer dua konusu olmuştur. Genellikle hayatın korunması ve ahiret mutluluğunun sağlanmasıyla ilgili oluşu, bu duaları insan için önemli hâle getirmiştir. Bu sebeple, her çeşit isteği elde etmek, her türlü kötülük ve korkudan sakınmak için okunacak duaların yer aldığı pratik dua kitapları, hemen hemen her devirde rağbet edilen kitaplar olmuştur.

Fizyolojik ve ferdî faydalarla ilgili duaların yanında, naslarda kişiyi hata ve günah işlemeye sevk eden nefsin basit istek ve kaprislerinden, kin ve hasetten, duyarsız bir kalbin ve faydasız bilginin veya cahilliğin doğuracağı kötülüklerden korunmayı; kalpleri birleştirecek sevgi, merhamet, gönül zenginliği kazanma isteğini ifade eden sosyal, ahlaki ve ideal hedeflerin de duaların konusunu teşkil ettiği görülür.

Hz. Peygamber'in duaları, Hz. Âişe'ye göre, özlü ve kapsamlıdır[45] ve genellikle sosyal ve ahlaki hedeflere yöneliktir. Sosyal bünyede görü-

[44] Buhârî, "Mardâ", 6.
[45] Ebû Dâvûd, "Salât", 358.

lecek ayrılık ve anarşi; insanın şerefini düşüren cimrilik, korkaklık, tembellik gibi kötü huylar; fakirlik, zenginlik ve ihtiyarlığın yol açacağı ahlaki gerilik ve çöküntü, onun en çok sakındığı durumlardır.[46] Çok meşhur bir duasında, insanın ahlak ve ruh sağlığının korunmasına ne kadar önem verdiği dikkati çeker: "Allah'ım, korkmayan kalpten, doymayan nefisten, fayda vermeyen bilgiden ve kabul olunmayacak duadan sana sığınırım".[47] Hamd, tesbih, tehlil gibi Allah'ı yüceltme ifade eden dualar, bazen sırf Allah'a yakınlık, O'nunla irtibat ve O'nun rızasını amaçlayan bir sevgi ve saygıyı sunmaktan ibarettir. Bazen bunlara uhrevi sonuçlar kazanmak için ve bazen dünyevi isteklerinin kabulünü kolaylaştıracak bir mukaddime olarak başvurulmaktadır.

Duanın Adabı

İster içinde bulunulan bir sıkıntı ve ihtiyacın, ister memnunluk durumunun veya varlıktaki harikuladelik ve estetik önünde içte doğan hayranlık duygusunun Allah'ı anmaya sevk ettiği bir durumda kulun dış görünüş ve psikolojik bakımdan, konumuna uygun bir edep içinde olması gerekir. Nitekim bir dua olan namazda kulun nasıl hareket edeceği tarif edilmiştir. Dıştan görünüşü itibarıyla bu hareketler, aslında insanın tabii saygı ve sığınma davranışlarını bir disiplin içine almıştır ve özü itibarıyla Mutlak Varlığı ve O'nun önünde güçsüzlüğünü, noksanlığını kabulü, hamd, şükür ve yardım isteklerini sunmayı ifade eder. Namaz ve her türlü dua davranışında edebin esasını, kulun kibir ve bundan doğan gösteriş, kabalık ve gaflet içinde olmaması teşkil eder. Bir ayete göre Rabbin huzurunda olanlar büyüklenmezler, aksine O'nun büyüklüğünü anarak (tesbih) secde ederler. Yine Allah'ı anan kimsenin huşu içinde yalvarma vaziyeti alması, saygılı ve sesini yükseltmeden anması gerekir. Bunun aksini yapmak gafilliktir (A'râf, 7/205-206). Duanın gönülden ve gizlice yapılmasını isteyen başka bir ayette de bunun aksine davranmak, Allah'ın hoşlanmadığı bir iş ve haddi aşmak olarak kabul edilmiştir (A'râf, 7/55).

Dua ederken kul, Allah'a karşı korku ve saygı içinde, aynı zamanda istekli ve ümit içinde olmalıdır (A'râf, 7/56). Rivayete göre, yüksek sesle tekbir getirmeye başlayan bazı Müslümanlara Hz. Peygamber engel olmuş ve "siz sağır ve uzaktaki birine değil, her şeyi duyan ve gören Allah'a dua ediyorsunuz" demiştir.[48] Bu olayla ilgili olarak nazil olan ayetlerde Allah'ın in-

[46] Nesâî, "İstiâze", 5, 6, 12; Müslim, "Zikir", 73.
[47] Tirmizî, "Deavât", 69; Nesâî, "İstiâze", 13.
[48] Buhârî, "Deavât", 50; Tirmizî, "Deavât", 58.

sanlara yakın olduğu, biri dua edince, Allah'ın onun duasına karşılık verdiği belirtilmiştir (Bakara, 2/186). Hz. Peygamber ayrıca kişinin duayı duyarlı bir kalple yapmasını, isteğini kesin ve sade bir dille belirtmesini, kabulü için acele etmeyip ısrarla istemeye devam etmesini tavsiye etmiştir.[49]

Allah huzurunda kulun nasıl bir edep içinde olacağı veya bir bakıma ettiği duanın hangi şartlarda kabul edileceği konusunda, ilgili kitap veya bölümlerde maddeler hâlinde bazı esaslara yer verilmiştir. Burada duanın konusu, vakti, yeri, başlama ve bitirme şekli, duada vücudun alacağı durum üzerinde uzunca durulmuştur. Gazâlî duanın gönülden, gizlice ve alçak sesle yapılması esaslarını da içine alan on maddelik bir adap listesi vermektedir. Buna göre dua mübarek vakit ve yerlerde, kıbleye dönülerek ve Allah'ın adıyla başlanarak, günahlara pişmanlık duyularak yapılmalı, kabulü için acele etmemeli, kabul edileceğine inanarak, ısrarla duaya devam olunmalıdır.[50]

Diz çökerek elleri yukarı kaldırmak ve içe kapanıp Allah'a övgü ve dualarını yöneltmek, insanın genel ve tabii dua vaziyeti olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'i dua ederken görenler, bazen onun koltuk altları görülecek şekilde ellerini yukarı kaldırdığını, duadan sonra ellerini yüzüne sürdüğünü bildirmişlerdir.[51] Bazen hamd, tekbir, tesbih ifade eden sözleri belli sayıda tekrar ettiği ve bunu yaparken parmak boğumlarını kullandığı söylenmiştir.[52] Bununla beraber sayılı tesbih işinin çok vakit almasına taraftar olmadığı görülmektedir. Bunun yerine başına "yaratıklar sayısınca" veya "arş ağırlığınca" gibi ifadeler eklemek suretiyle üç kere tekrar etmenin yeteceğini,[53] ayrıca bir isteği arz etmeden önce Allah'a hamd, sena ve Peygamber'ine salat ve selam etmenin uygun olacağını söylüyordu.[54]

Kaynakça

AHMED B. HANBEL, *Müsned*, İstanbul 1981.
ASIM EFENDİ, "Dua" mad., *Kâmûs Tercemesi,* İstanbul 1305.
AYDIN, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi,* Ankara 1964, s. 198-204.
AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi,* İzmir 1987, s. 126-130, 246-257.
BALABAN, M. Rahmi, *İlim-Ahlak-İman* 1969*,* Ankara.

[49] Buhârî, "Deavât", 20-22; Tirmizî, "Deavât", 12, 66.
[50] Gazâlî, *İhyâ*, I. 304-309.
[51] Buhârî, "Deavât", 23; Tirmizî, "Deavât", 11.
[52] Tirmizî, "Deavât", 72.
[53] Müslim, "Zikir", 79; Tirmizî, "Deavât", 89, 114, 121; Ebû Dâvûd, "Salât", 359.
[54] Ebû Dâvûd, "Salât", 358.

BUHÂRÎ, *Sahîh,* İstanbul t.y., VIII. 144-169.
CARREL, Alexis, *Dua,* çev. Nahid Tendar, İstanbul 1947.
CİLACI, Osman, *İlâhî Dinlerde Duâlar,* Konya 1982.
CÜRCÂNÎ, *Ta'rîfât,* İstanbul 1308.
DOUGLAS, Steere V., *Duâ ve İbâdet,* İstanbul 1941.
EBÛ DÂVÛD, *Sünen,* İstanbul t.y., III. 161-196.
FAHRİ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 105-126.
FIRAT, Erdoğan, *Şahsiyet Gelişiminde Tevbenin Fonksiyonu* (Basılmamış Doçentlik tezi), Ankara 1982.
GARDET, Louis, "Dua", *Ensyclopedie de L'Islam,* Paris 1977.
GAZÂLÎ, *İhyâ,* Mısır t.y., I. 293-329; IV. 2-60.
İBN MÂCE, *Sünen,* İstanbul 1981, II. 1258-1281.
İBN MANZÛR, *Lisânu'l-arab,* "Dua" mad., Kahire t.y.
İKBAL, Muhammed, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü,* çev. Sofi Huri, İstanbul 1964, s. 105-111.
İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm,* İstanbul 1339-1341, I. 107-114; II. 204-205.
IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* çev. Süleyman Ateş, Ankara 1975, s. 182-186.
KUFRALI, Kasım, "Dua" mad., *DİA,* İstanbul 1988.
KUŞEYRÎ, *Risâle*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978, s. 373-381.
MÂLİK B. ENES, *Muvatta'* (4 cilt), İstanbul 1984.
MÜSLİM, *Sahîh,* İstanbul t.y., III. 2061-2139.
NESÂÎ, *Sünen,* İstanbul 1981, VI. 250-285.
NEVEVÎ, *el-Ezkâr,* İstanbul 1986.
ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti,* Ankara 1982, s. 49-56.
PARLADIR, Selahattin, "İslam'da Dua", *DİA*, İstanbul 1994, IX. 530-535.
PAZARLI, Osman, *Din Psikolojisi,* İstanbul 1972, s. 193-199.
RÂZÎ, Fahreddîn, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım ve diğerleri, Ankara 1989, IV. 366-382; 1991, X. 436-451.
SUYÛTÎ, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* Kahire 1985, I. 130-131.
TAFTAZÂNÎ, *İslâm Akâidi,* çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1980, s. 359-360.
TEHÂNEVÎ, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn,* İstanbul 1984, I. 162, 512, 747.
TİRMİZÎ, *Sünen,* İstanbul 1981, V. 455-582.
YAPAREL, Recep, *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Basılmamış Doktora tezi), Ankara 1987.
YAZIR, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili,* İstanbul 1960, I. 662-663.
YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtüridî,* İstanbul 1980.

BEŞİNCİ BÖLÜM

GÜNDELİK HAYAT

BİREY: ÖZGÜR ve SORUMLU VARLIK

İslam dininin akla ve mantığa uygunluğunun en temel sebebi, fıtri oluşudur. Bir başka ifadeyle, insan tabiatını ve onun evrendeki yeri ve konumunu gerçekçi bir şekilde görmesi ve değerlendirmesidir.

Bu itibarla, İslam'ın en doğru anlaşılmasının olmazsa olmaz şartı, onun insana yönelik bu tavrının kaynağını teşkil eden Kur'an'nın ortaya koyduğu dünya görüşünün (*Weltanschauung*) merkezinde yer alan insan anlayışının çizdiği çerçevede bireyin (*individual*) doğru kavramlaştırılarak, akıl ve mantıkla çatıştırmadan kavranmasıdır.

Ancak, bu kavramlaştırma yapılırken, düşünce tarihinin insana ilişkin ortaya koyduğu görüş ve yorumların da birer veri olarak göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Böylece, insanlığın kendine dair düşünce ve algılarının ortak ve paylaşılabilecek noktaları da ortaya konmuş olacaktır.

Gündelik hayatın akışı içerisinde kullanılan birçok sözcük vardır ki, çoğu zaman tam olarak ne anlam ifade ettikleri bilinmeden kullanıldıklarından, bu sözcüklerin işaret ettikleri kavramlar bir biri içerisine girerek kavram kargaşası denilen "zihin bulanıklığı" meydana getirmektedir. Oysa insan, dili (lisan) aracılığıyla düşünebilen ve böylece problemlerini çözebilen bir varlıktır. Hatta, çok sayıda dilbilimcinin hemfikir olduğu gibi, konuşulan dil sadece bir düşünme aracı olmayıp, bizzat dü-

şünceyi ve her türlü insan davranışlarını ve eylemlerini (yapıp etmelerini) etkisi altına alarak onları şekillendiren bir fonksiyona da sahiptir.

Bu itibarla, dilin düşünme sürecinin hammaddesi olan fikir ve kavramları sembolize eden bir araç olduğu göz önüne alındığında, onun açık-seçik ve doğru olması, ortaya konacak eylemleri de sağlıklı ve işe yarar kılacaktır. Bu bakımdan ele alınan herhangi bir konu hakkında bilgi vermeye, o konunun dayandığı kavramları ifade eden terimlerin, sözcüklerin mümkün olduğunca doğru anlamlarıyla başlamak, gerekli görülmektedir.

Son zamanlarda günlük söylemde yerini alan ve sıklıkla kullanılan "birey" sözcüğüyle dile getirilmek istenen kavrama yüklenen anlamlar konusunda zihinlerin pek berrak olmadığı gözlenmektedir.

Nitekim "birey", "kişi", "şahıs", "insan", "fert" gibi kelimeler çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılabilmektedir. Bu durum ise anlatılmak istenen şeyin anlaşılmasını zora sokmaktadır.

Birey sözcüğü, "fert" ya da Batı dillerindeki "individuum", "individu", "individual" gibi kelimelerin karşılığı olarak kullanıldığında "tek", "eşsiz", "yegâne", "bölünemeyen", "parçalanamayan bütün", "nevi şahsına münhasır", "biricik" anlamlarına gelmektedir.

"İnsan" anlamında kullanıldığında ise, insanın bir tür olarak tekliği yanında onun mahiyeti icabı "bölünemez bir bütün" olduğu ifade edilmek istenmektedir. İnsanlardan müteşekkil bir topluluğun ya da toplumun üyelerinden her birini ifade etmek için *birey* sözcüğü kullanıldığında, niceliksel bir anlam ifade etmektedir (Herkesin "ferden" hesap vermesi gibi).

"Birey" sözcüğü, aynı zamanda, insanın topyekûn, hayat karşısındaki "duruşunu", "durumunu" ortaya koymak için de kullanılmaktadır. Ancak, her insanın olaylara yaklaşımı ve çözüm biçimi "bireysel", yani bireye özgü olmayabilir. O bakımdan, her insanın olaylar karşısındaki durumu kişisel veya toplumsal şartlara bağlı olarak bireysel olamayacağından "bireylik" problemi yaşanacaktır. Bir başka ifadeyle, insan, çevresine yönelik olarak, kendisini hemcinslerinden ayırarak farklı kılan niteliklerini gerçekleştiremediğinde, "bireyliğini" ortaya koyamayacaktır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, insan mahiyeti yönüyle *parçalanamaz, bölünemez bir bütün* olması sebebiyle "birey" iken, genellikle toplumsal sebeplerden ötürü birey olma, yani "bireylik" sorunu yaşayabilmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde "birey" ve onun türevleri olan "bireylik", "bireysellik", "bireycilik" ve bunların karşıtı olarak ortaya çıkan ya da öne sürülen "toplum", "toplumsal", "toplumculuk" gibi kavramların anlaşılabilmesi ve yerli yerine oturtulabilmesi için, öncelikle insan denen varlığın mahiyetine ve özelliklerine dair bazı bilgilere değinmek gerekmektedir.

İnsanın Mahiyetine Dair Görüşler

Din, felsefe, psikoloji hatta günlük yaşam alanlarında karşılaşılan birçok önemli meselenin, insanın mahiyeti ve yaratılışı sorunuyla yakından ilgili olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

Gerçekten bizzat kendi varlığı kendisi için sorun teşkil eden tek varlık insandır, denebilir. Çünkü kendine dönüp "Ben neyim?", "Ben kimim?" türünden sorular sorabilme potansiyeli ve yeteneği sadece insanda bulunmaktadır.

Ancak, bu ve benzeri sorulara yeterince cevap verip veremediği tartışmaya açık bir konudur. Durum böyle olmakla birlikte, insan bu türden sorulara cevap arayışını büyük bir gayret ve azimle sürdürmektedir. Bu çaba, bugün felsefe literatüründe "insan felsefesi" ya da "felsefi antropoloji" diye bilinen bir alanın doğmasına da zemin hazırlamıştır. Fakat insan o kadar karmaşık bir yapıya sahip bir varlık ki, onu sadece felsefi açıdan ele almak ve anlamak mümkün olamadığından, biyoloji, psikoloji, hatta fizik ve kimya gibi tabiat bilimlerinin de araştırma sahasına girmektedir.

İnsanın varlık yapısının mahiyetini doğrudan tartışmaya yönelik girişimlerin tarihi oldukça yenidir. XIX. yüzyılın sonlarına gelinceye dek insan varlığı ve kâinattaki yeri din, hukuk, ahlak, sanat ve bilim ile olan ilişkileri çerçevesinde dolaylı bir şekilde ele alınıp tartışılırken, günümüzde müstakil bir konu olarak görülüp ele alınmaktadır.

Varlık âleminin bir parçası kabul edilerek bütün diğer varlıklarla ilişkisi yönünden incelenmesi, insana dair önemli bilgiler ortaya koymakla beraber, bu yaklaşımlar onun biricikliğine ve ayırt edici niteliklerine ilişkin doyurucu açıklamalar ortaya koymakta yeterince başarılı olamamıştır. Bu sonucun en önemli sebeplerinden birisi, insanın, tabiatın bir parçası olduğu hâlde aynı zamanda onu aşabilme ve kontrol altına alabilme gücüne sahip oluşudur.

Tabiatı bilinçli ve maksatlı olarak kendi menfaatine kontrol edip kullanabilen yegâne canlı, insandır. O, bunu yapısında mevcut olan bedensel güçler yanında kendisine verilen *irade* ve *akıl* gibi ruhsal kabiliyet ve beceriler sayesinde başarabilmektedir. İnsan, sahip olduğu bütün bu biyolojik ve psikolojik güç ve imkânlara bağlı olarak *istemekte, niyet etmekte*, *düşünebilmekte* ve akıl yürütebilmektedir.

İşte insanı diğer canlı-cansız varlıkların tümünden ayrı ve biricik kılan bu özellikleri, onu yaratılmışlar arasında en üstün, en şerefli mertebeye yerleştirmektedir. Böylece, artık insan sadece biyolojik bir varlık olmaktan çıkıp, "sorumlu bir fail" konumuna yükselmektedir.

"İnsan nedir?" ve "İnsan nasıl bir varlıktır?" tarzındaki sorulara her cevap veren kesinlikle kendi penceresinden bakarak bilgi birikimi, anlayış, kavrayış biçimi ve düzeyine göre bir tanım ve açıklama, en kötü ihtimalle bir yorum önerecektir. Dolayısıyla da ortalıkta çok sayıda birbirinden farklı yorumlar bulunacaktır. Ancak, bu yorumlar, toplanıp değerlendirildiğinde, değişik bakış açılarına işaret eden üç başlık altında gruplanabilmektedir. Bu farklı yorumların bilinmesi, bu bölümün konusunu teşkil eden "birey" kavramını anlamak ve ortaya koyabilmek bakımından önemli görüldüğünden, kısa da olsa, gereklidir.

Rasyonel İnsan Anlayışı

Bu bakış açısına göre, insan rasyonel bir varlıktır. Bir başka ifadeyle, insan, eylemlerine yön vererek rehberlik eden bir akla sahiptir. Bu meleke, bazı filozoflarca "insan ruhunun en üst bölümü" olarak kabul edilegelmiştir. Aklı sayesinde düşünebilen, bilişsel (kognitif) eylemlerde bulunarak bilgi üretebilen insan, eşyaların yapısına, mahiyetine nüfuz edebilmektedir. Yine aklı vasıtasıyla duygularını kontrol altına alabilen insan, bilgelik mertebesine yükselerek ideal, kâmil bir şahsiyet olabilmektedir.

Bu klasik yorum, insanın ancak akli (rasyonel) güçlerinin nevi şahsına münhasır doğası açısından anlaşılabileceğini, kavranabileceğini iddia etmektedir. Sokrat, Platon ve onlar gibi düşünen filozoflar, akıllı ve zeki insanın aynı zamanda erdemli insan olduğunu söylemektedir. Çünkü bu düşünceye göre, doğruyu, hakikati bilmek onu aynı zamanda yapmaktır.

İnsanın yegâne amacı, aklını kullanarak kendisinde var olan bütün kabiliyetlerini dengeli ve düzenli bir biçimde geliştirmektir. İnsan bunu, kendisi ve toplumu için aklı önemseyerek ve mükemmel bir biçimde kullanarak başarabilir ancak. Böyle bir insan portresinin gerçeklikle tam olarak örtüşmediğini ifade eden görüşler de öne sürülmüştür.

Dinî İnsan Anlayışı

Bu bakış açısının iddiası, insanın öncelikle ilahî kökeni göz önünde bulundurularak anlaşılabileceğidir. Çünkü insanı farklı kılan şey, ne onun aklı ne de tabiatla olan ilişki biçimidir. Yegâne ayırt edici yönü insanın, *Tanrı* tarafından *kendi* suretinde yaratılmış olmasıdır.

Bu itibarla insan, tabiat ile ruhun, bir başka ifadeyle, madde ile mânânın birleştiği ve bütünleştiği noktada yer almaktadır. Gerçekten insan, yaratılmış maddi boyutuyla tabiatın ilke ve kanunlarına sıkı sıkıya bağlı sonlu bir varlıktır. Bu veçhesiyle diğer canlılarla ortak birçok özelliğe sahip bulunmaktadır. Fakat, aynı zamanda varlığında mevcut olan ruh boyutuyla da mânâ âlemine bağlı manevi bir varlıktır. Bu boyutuyla ise, tabii âlemi aşabilme kabiliyetine sahiptir. Bu beceri, insanı diğer varlıklardan farklı ve üstün bir konuma oturtup değerli ve biricik kıldıktan sonra, onun önüne sonsuz imkânlar sermektedir.

Bu dinî bakış açısı, insanı anlamlı ve amaçlı bir evren ile çepeçevre kuşatılmış bir konuma yerleştirmektedir. İnsanın varlığı ve işgal ettiği konum, aynı zamanda kâinatta mevcut olan *ahlaki gayenin* de bir yansımasıdır.

Bu gaye ve amacın yüklenicisi durumunda olan insan, kendisine tevdi edilen sorumluluğunu yerine getirme hususunda ayrıca kendinde var olan *hazcılık*, *adaletsizlik*, *gurur* ve *bencillik* gibi zaaf ve zayıflıkları nedeniyle, Allah'a kulluk ve itaat etmesi yönündeki çağrıya direnç gösterebilmektedir.

Dinî insan anlayışının tezlerinden bir diğeri de, insanın yaratılmışların en şereflisi olarak sahip olduğu yüksek kıymet ve değerin onu kendi içinde bir amaç hâline getirmiş olmasıdır. Bu nedenle insan asla bir araç gibi görülüp kullanılamaz ve istismar edilemez.

İnsan iyi veya kötü karşısında neredeyse sonsuz denebilecek imkânlara sahip bir varlıktır. Zayıflıkları onu hayvan derecesine, hatta da-

ha da aşağılara indirebileceği gibi, meziyetleri insanı yüksek mertebelere de çıkarabilmektedir. Bütün bunlar karşısında insan, *hür irade*siyle hareket edebildiği ve tercihlerde bulunabildiği için, aynı zamanda da yapıp etmelerinin sonuçlarından bizzat kendisi sorumlu tutulmaktadır. Dolayısıyla insan eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilen bir varlıktır.

Bilimsel İnsan Anlayışı

Fizik, kimya, biyoloji ve psikoloji gibi bilimlerin insana dair görüş ve kabulleri gözden geçirildiğinde, bu bilimlerin, insanı, diğer canlı (organik) ve cansız (inorganik) varlıklar gibi, maddi (fiziksel) düzenin bir parçası olarak değerlendirdikleri görülmektedir.

Dolayısıyla insan, diğer bütün canlı varlıklar gibi fiziksel ya da kimyasal kanun ve sistemlere tâbidir. Yaşamını ancak bu ilkelere uyabildiği ölçüde sürdürme şansına sahiptir. Belirlenmiş çerçevenin dışına çıkma imkânı ve ihtimali hemen nerdeyse yok gibidir.

İnsanla ilgili görüşünü onun söz konusu nesnel gerçekleriyle sınırlı tutan bilimsel insan anlayışına göre, insanı diğer canlılardan farklı kılan özelliği, üst düzeyde gelişmiş karmaşık anatomik ve fizyolojik yapısıdır. Bilimsel yaklaşımın bundan başka söylenebilecek bilgisi olmadığı gibi, niyeti de yoktur.

Yukarıda temel görüşlerine kısaca temas ettiğimiz üç farklı insan anlayışının, tarihî süreç içinde her medeniyet ortamında bir yönüyle kabul gördüğünü ve bu kabule dayalı siyasi, kültürel, ekonomik ve sosyal sistemlerin kurulmasına ve geliştirilmesine yönelik gayretlere zemin hazırladığını ve yön verdiğini bilmekteyiz.

İnsanlık tarihi, bu serüvenin tanıklığını yapmaktadır. Bir medeniyet, insanın akli yönünü öne çıkarırken, bir diğeri insanı kutsallaştırarak dokunulmaz kılmış; bir başka uygarlık düzeyi ise "insan bir makinedir" diyerek sorunu kendince çözdüğüne inanmıştır.

Ancak, bugün insanlığın ulaştığı gelişmişlik düzeyinde yine aynı, "İnsan nedir?" sorusunu sorup cevap arayan *aklıselim* sahibi düşünür ve bilim adamları, bu anlayışlardan hiçbirinin tek başına doğru ve yeterli olmadığını rahatlıkla söyleyebilmektedirler.

Çünkü:

1. Ayakta durabilmek ve dik yürümek, elini ve parmaklarını kullanabilmek; ayrıca kollarını değişik yönlere çevirebilmek gibi belirli özellik ve beceriler, insanı diğer canlılardan üstün kılmaktadır. Bilim adamları insanın medeniyetler kurabilmesini, başparmaklarını kontrol edebilmesine dayandırmaktadırlar. Gerçekten başparmaklarını insan düzeyinde kullanabilen bir ikinci canlı bulunmamaktadır. Ancak bu beceriler, insanın sorumluluklarını yerine getirebilmesi için tek başına yeterli değildir. Bütün bu becerilerini hangi yönde kullanması gerektiğini gösterecek, öğretecek değerlere ve inançlara, ayrıca hepsinin gerçekleşeceği sosyal bir ortama ihtiyaç vardır.

2. Fiziksel yapı ve çevrenin ötesine geçip sosyal ve kültürel ortamla karşılaşan insanın ortaya koyduğu en önemli özelliği, hemcinsleriyle iletişim kurmasına imkân veren dil kullanabilmesidir. Ancak, bu dili içinde doğduğu sosyal ve kültürel çevreden alarak kendine mal etmek durumundadır.

3. Bu gerçek, insanın fiziksel olduğu kadar sosyal bir varlık da olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle insanın yaşamını rahat ve huzurlu geçirebilmesi, karşılıklı dayanışmanın hüküm sürdüğü toplumsal çevrede mümkündür.

4. Düşünce, fikir ve tercihleriyle tarih yazabilen ve hatta tarihe yön verebilen eşsiz varlık yine insandır.

5. En gelişmiş ve rafine estetik duyarlılığa ve tecrübeye sahip olan insan, güzelin hazzıyla yetinmeyip güzellikler üretebilen bir varlıktır.

6. İnsan, "Ben neyim?" sorusuyla yetinmeyip "Ne yapmalıyım?" sorusuna kendisini muhatap kılabilen biricik varlıktır.

7. Son olarak insan, dindar bir varlıktır. O, bu eğiliminin bir neticesi olarak, Yüce bir Yaratana, Allah'a inanabilmekte, O'na ibadet etmekte ve O'ndan yardım dilemektedir. Hatalarının ve günahlarının affı için tövbe etmektedir.

Eğer insan denilen varlığın mahiyeti ortaya konmak istenirse, teklif edilecek yaklaşımın ve yorumun yukarıda sıralanan özelliklerin hepsini kuşatacak tarzda düzenlenmesi, insan gerçeğini daha doğru ve sağlıklı yansıtması bakımından, en isabetli yol olacaktır.

Yukarıda değinilen insanın doğasına ilişkin yorum ve görüşler, aynı zamanda "bireylik", "bireysellik", "bireycilik" gibi kavramlaştırma

ve anlayışların üzerine oturtulduğu temel varsayımlar olarak da kabul edilmektedir.

Çünkü insanın bireyselliğinden söz edebilmemiz için, onun nasıl bir varlık olduğuna dair ön bilgi, düşünce ve inanışlara sahip olma zorunluluğu vardır. Bu itibarla yukarıda insanın yapı ve niteliklerine yönelik ortaya konan bilgilerin, birey kavramıyla ilgili söylenecek ve ileriye sürülecek her türlü yorum ve açıklamanın arkasında yer aldığını hatırdan çıkarmamak, anlamayı kolaylaştıracaktır.

Gerçekten insan, kendinde var olan, gerek fiziksel gerekse ruhsal (psikolojik) nitelikler (düşünme, akıl yürütme, sevme vb.) nedeniyle, "birey" olmaya ya da birey olarak vasıflandırılmaya en layık olan varlıktır.

Çünkü insan, tür olarak diğer bütün canlılardan üstün niteliklerle donatılmış benzersiz tabiatıyla farklılaştığı gibi, her bir insan da –parmak izlerinde olduğu üzere– *düşünüş*, *hissediş*, *algılayış* ve *davranış* tarzları bakımından hemcinslerinden ayrılır.

Bu tespitten hareketle, tek tek bütün insanların kendi içinde birer değer olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu gerçek, günümüzde psikoloji biliminin bulgularıyla da açıkça ortaya konmaktadır. Ancak bu, insanlar arasında benzerliklerin, ortak davranış kalıplarının bulunmadığı sonucuna bizi götürmemelidir. Her insanın ferden kendi hayatını yaşadığını ve her yaşamın kendi içinde kendine özgü bir tablo ortaya koyduğunu göz önünde bulundurmak yeterli olacaktır. Bir başka deyişle, benzerlikler hiçbir zaman ayniyet ifade etmez. Yani, birey niteliği taşıyan iki şey birbirinin özdeşi değildir.

İnsan açısından birey vasfını kazanmak, onun tabiatının normal bir neticesidir. Yani, insana giydirilmiş ya da ödünç olarak verilmiş bir imtiyaz değildir. Bu onun en doğal insan hakkıdır. Ancak, insanlık tarihi, bu hakkın ona nasıl, ne kadar ve ne şekilde verileceği ya da verilip verilmeyeceği üzerindeki tartışmaların sahnesi olduğu kadar, aynı zamanda en geniş arşividir.

Bireycilik mi? Toplumculuk mu? tarzındaki yaklaşım ve anlayışlar, dünya üzerindeki toplumların yaşayış tarzlarında somutlaşma imkânı bulabilmiştir. Bireycilik ideolojisini esas alan toplumlar olduğu kadar, toplumculuk varsayımından yola çıkarak kurulan toplumlar da mevcuttur. Bu oluşumların fikrî ve siyasi tarihi ayrı müstakil bir incelemeyi gerektirdiğinden burada değinilmemiştir.

Ancak, ister psikolojik, sosyolojik isterse kültürel ve siyasal açıdan olsun, birey kavramıyla ilgili olarak yapılacak herhangi bir ele alışın ön şartı, birçok psiko-sosyal sorunun ve tartışma konusunun da temelinde yatan "bilincin gelişme" sürecinin anlaşılmasıdır.

İnsan denilen varlık, birey olmak üzere yaşamak zorunda olduğu dönüşüm sırasında, kendisini, çevresindeki diğer varlıklardan bağımsız ve ayrı bir varlık olarak fark etmeye ve algılamaya başlar. Bu gelişme, bilincin uyanışının bir sonucu olup, birçok kimse açısından huzursuzluk ve mutsuzluk kaynağı olabilmektedir. Bu bakımdan birey olmak, aynı zamanda birtakım psikolojik sıkıntı ve riskler de taşımaktadır.

Bir anlamda insanın, bir parçası olduğu topyekûn çevreden ayrılışı denebilecek bu süreç, mutlak bir kopuş değildir. Çünkü insan, içinde yer aldığı ve yaşamını sürdürmek zorunda olduğu toplumu da içine alacak şekilde, çevreyle etkileşimini ölünceye kadar devam ettirmek durumundadır.

Birey Olma Sürecindeki Değişmezler

Ana rahminde sıkı sıkıya tutunduğu yerdeki oluşumunu ve gelişimini belli bir sürede tamamlayan insan, doğumla birlikte, göbek bağının kesilmesiyle, annesinden ayrı bir biyolojik varlık hâline gelmektedir.

Böylece, birey olma yolunda ilk adımlarını atmaya başlayan insan yavrusunun tabiatındaki *bedenî*, *hissî* ve *bilişsel* (kognitif, zihni) unsurlar da birlikte gelişmeye ve güçlenmeye başlar. Bu güçleri vasıtasıyla birey adayı insan, çevreye uyum sağlayabilmektedir. Ancak, bu uyumunun sağlıklı ve insan onuruna uygun olabilmesi, bu unsurlar arasındaki *bütünlük* ve *ahenge* bağlıdır.

Aynı zamanda insan kişiliğinin entegrasyonunu ve bütünlüğünü de ifade eden bu yapı, "benlik" diye de isimlendirilmektedir. Bir başka açıdan, farklılaşmayla sonuçlanan birey olma sürecindeki *birlik*, *bütünlük* anlamında, benliğin, gelişimini aynı yönde ve hızda sürdürebilmesi, sağlıklı, huzurlu ve mutlu bir hayat için olmazsa olmaz bir ilkedir.

Çünkü ferdîleşme süreci ile *benlik gelişimi* (kişilik bütünlüğü) paralel gitmediğinde insan, *yalnızlık* ve *güçsüzlük* duygularıyla baş edebilmek uğruna birtakım sağlıksız ya da normal olmayan, insan onuruyla bağdaşmayan davranışlara yönelebilmektedir. Bu çerçevede insana

bahşedilen *özgürlük* (hürriyet), onu *varlık sebebine* yükseltirken ağır bir sorumluluk yüküyle de karşı karşıya bırakmaktadır.

Aynı zamanda, bir özgürleşme süreci olan ferdîleşmenin ilk basamağını, daha önce de belirtildiği üzere, doğumla başlayan biyolojik bağımsızlık teşkil etmektedir. İnsan, yaşamının daha sonraki aşamalarında hayatiyetinin devamı için tatmin edilmek üzere kendi yapısına yerleştirilmiş birtakım fizyolojik dürtüler ve ihtiyaçlarla donatılmıştır. Bütün canlıların ortak yönü ve özelliği olan bu türden fizyolojik ve bedensel değişmezler, bireyi biyolojik bir varlık hâline getirmektedir.

Biyolojik Bir Varlık Olarak Birey

İnsanın varlığı ve onun psikolojik işleyişiyle ilgili olarak ortaya atılan en temel varsayımlarından biri, belki de en önemlisi, bireyin hem *ruh* (zihin) hem de bedenden müteşekkil bir varlık olduğudur.

Bu varsayıma dayanılmadıkça, insanın bireyselleşme sürecini anlamak ve açıklamak mümkün görülmemektedir. Bu iki unsurun, insan varlığı açısından birbirini dışlayan değil de tamamlayan esaslar olduğunu kabul etmek en makul anlayıştır. Bu, bireysel bütünlük ideali için de en uygun yaklaşımdır. Gerçekten, biyolojik faktörlerin bireyin düşünme, hissetme ve eylemde bulunma biçimi üzerindeki etkisi ve rolü uzunca bir zamandır bilinen bir hakikattir.

Birey-toplum diyalektiğinin cereyan ettiği bir platform gibi görülebilecek bireyselleşme sürecinin anlaşılmasında, insan doğasının biyolojik boyutunun doğru tahlil edilmesi ve kavranması son derece önem taşımaktadır.

Birey, beden yönüyle tabiatın ayrılmaz bir parçası olduğundan, onun sınırları içerisinde belli ölçüler doğrultusunda yaşamak zorundadır. Bireyin, maddi boyutu aracılığıyla tabiatla kurduğu ilişki *nedensel* (deterministik) bir nitelik göstermektedir. Bu ilişki biçimi aynı zamanda, kolay kolay değişmeme, bir başka deyişle bu olaydaki seçeneklerin olmayışı nedeniyle *statik* bir özellik de göstermektedir.

Bireyselleşme sürecinde ortaya çıkan ve insan yaşamının olmazsa olmazlarından bir diğeri de tecrit (izolasyon) edilmekten ya da *psikolojik yalnızlıktan* kaçınma ihtiyacıdır.

Sosyal Bir Varlık Olarak Birey

Ana rahmini terk etmek zorunda kalan insan yavrusunun gözleri gibi bilinci de başlangıçta kapalı ve bulanıktır. Gözlerini açtığında etrafında gördüğü şeylerin kendi vücudundan birer parça olduklarını zanneder. Henüz bilinç düzeyi, kendisiyle çevresi arasında ayırım yapabilmesine imkân vermemektedir.

Geçen zaman içinde kendisini farklı bir birey olarak algılasa da, yaşamının diğer insanlara ne kadar bağımlı olduğunu hisseder ve anlar. Annesi yanından birazcık olsun uzaklaşsa kaygılanır; ağlar. Bu durum, bireyin peşini hayat boyu terk etmeyerek onu bir gölge gibi izleyen bir paradokstur. Kişi, ne kadar bağımsız, özgür ve özerk bir birey olma yolunda ilerlerse ilerlesin, başka bireylere duyduğu ihtiyacı inkâr edemez ve ortadan kaldıramaz. Bu, onun âdeta alın yazısıdır. Başkaları olmaksızın ve onlarla sağlıklı ilişkiler kurmaksızın kendisine uygun olan dünya görüşüne, benlik algısına, ayrıca bunların gelişimini sağlayacak iletişim ve düşünme yeteneğinin olgunlaşması için gerekli olan dil ve konuşma gibi araçlara sahip olması muhaldir.

Belki de en önemlisi, kişilik bütünlüğünün harcı diyebileceğimiz ahlak ve moral değerlerin kazanılması ve yaşanması, toplum sayesinde mümkün olduğundan, bireyin mutlak anlamda kendisini toplumdan tecrit etmesi, ruhsal ve fiziksel anlamda sağlıklı bir yaşam açısından uygun değildir.

Açılan gözleriyle birlikte şuurunun üzerindeki bulutlar da yavaş yavaş dağılan insan yavrusunun, karşı karşıya kaldığı bir başka görev ise, fonksiyonlarını yerine getirmeye başlayan duyu organları vasıtasıyla seçilerek çevreden toplanan bilgilerin (enformasyon) yorumlanarak *dengeli*, *tutarlı* ve *gerçekçi* bir zihinsel sistem oluşturulmasıdır.

Bu görev, bireyin psikolojik fonksiyonlarının bir diğer yönüne işaret etmektedir. O da, yukarıda ifade edildiği gibi, insan olmanın en bariz niteliği diyebileceğimiz *akıl yürütme* ve *düşünebilme* kabiliyetidir. Bu ise, insana tanınan en büyük ayrıcalıktır. Aynı zamanda ferdîleşmeyi mümkün kılan en değerli unsurdur. Çünkü denebilir ki, insanın sahip olduğu psikolojik fonksiyonlar arasında bireysel farklılıklara yol açabilen neredeyse tek faktör, düşünce ve akıl yürütme biçimidir.

Birey olgusu ve kavramından hareketle gelişen "bireycilik" anlayışının dayandırıldığı felsefi temel, –buna insan psikolojisini de ekleyebiliriz– bireyde var olan akıl yürütme ve düşünebilme yeteneğinin insan yaşamında oynadığı roldür. *Keşif* ve *icat* gibi yaratıcılık gerektiren faaliyetler yanında, duyguların ifadesinde, hayal kurmada anahtar rolü oynayan *akıl yürütme*, bilişsel (kognitif) etkinliğin çok daha ilerisinde bir yere ve değere sahiptir.

Her şeyden önce, hiç kimsenin bir başkasının yerine düşünemeyeceği gerçeğinden hareket edecek olursak, düşüncenin doğurduğu sonuçlar itibarıyla, tamamen bireysel bir etkinlik olduğu söylenebilir. Her ne kadar, düşünme sürecinde karşılıklı yardımlaşmalar olsa da bu bireyler arası bir katkı sağlama olarak görülmelidir. Her bireyin düşünme biçimi ve kapasitesi kendine ait ve özgüdür. Toplumsal bir ortamda dahi, gerçekleşen düşünme sürecinde karşılıklı yardımlaşma ve etkilenmeler, hiçbir zaman düşüncelerin özgünlüğünün ötesinde özdeşliğine yol açmazlar. Hatta bir başkasının düşüncesini taklit eden bireyin düşünce biçiminde bile bir *özgünlük* muhakkak vardır.

Bu tespitten sonra, bireysel psikolojik fonksiyonlardan sonuncusu, ancak en belirleyici olanı, algısal ve bilişsel sistemin dayandığı bireye ilişkin temel varsayımı kısaca ele alabiliriz.

Niyet Edebilen Aktif Varlık Olarak Birey

Bu varsayıma göre birey, sahip olduğu insani hasletler nedeniyle, kendisini kuşatan fiziki ve sosyal çevre karşısında, *pasif* bir kayıt cihazı olmayıp *aktif* ve amaçlı eylemde (*action*) bulunabilen *fail* konumundadır.

Çünkü çevre karşısında *kişilik bütünlüğünü*, yani benliğini korumak ve geliştirmek durumunda olan birey için, sadece reaksiyonda bulunmak yeterli değildir. Sürekli değişme istidatı gösteren çevreyi yeniden yorumlamak ve yapılandırmak, bireyin çevresine yönelik eylemlerinde aktif rol oynamasını kaçınılmaz hâle getirmektedir. Her bireyin içinde bulunduğu durum kendine özgü olacağından, her bireyin kendi sorunlarını tek tek çözmesi en uygun yaklaşım olacaktır. Böyle bir zorunluluk, her çağda bireyselliğin, değişik açılardan da olsa, bir sorun olarak görülmesine ve yaşanmasına neden olmuştur.

Bireysellik Sorunu

Bireysellik sorunu, bir diğer ifadeyle, üstünlük ve öncelik açısından bireyin mi yoksa toplumun mu önde olduğu tartışması, tarih boyunca insan zihnini meşgul etmiş bir mesele olarak günümüzde de güncelliğini sürdürmektedir.

Bireysellik sorununun temelinde yatan esas nedenlerden en belirleyici olanı, yukarıda da ana noktaları itibarıyla ele alınan, insan tabiatına dair farklı inanç ve anlayışlardır.

Bu noktada söylenebilecek en doğru söz, insanın her açıdan üstün niteliklerle donatılmış bir varlık olduğudur. Diğer taraftan aynı insanın, birtakım zaaflarla da illetli olduğunu unutmamak gerekmektedir. İnsanın ayrıcalığı da bu *ikilemin* doğurduğu *dinamizm*den neşet etmektedir.

İnsan tabiatında doğuştan var olan bu *dinamizm* ve *değişkenlik,* toplumla girilen karşılıklı etkileşimin de katkısıyla, *bölünemez bir bütünlük* arz eden tek tek, biricik bireylerin gelişmesine zemin hazırlamaktadır.

Aslında, bireysellik ne kadar insanın varlık şartlarının tabii bir sonucuysa da, toplumsallık da o ölçüde önüne geçilemez, engellenemez bir gerçekliktir.

Nasıl ki, bazı hayati organları ortak olan siyam ikizleri, ikisinden birine zarar vermeden veya birinin ölümüne neden olmadan, ayrılamıyorlarsa, *birey-toplum ikilisi* de aynı şekilde birbirinden ayrı düşünülemez. Birinin yokluğu, diğerinin ölümü olabilir. Birey ve toplumun işbirliği içerisinde yardımlaşarak, potansiyellerini *optimum* (en yüksek, en elverişli) düzeyde gerçekleştirerek gelişimlerini tamamlamaları en uygun ve en güzel çözümdür, denebilir.

Çünkü toplum ya da birey lehindeki bir sapma, dengesizlik nedeni olacağından tasvip edilmesi, tarihsel mirasın ışığı altında, mantıklı ve akıllıca bir davranış olarak görülemez.

Bireycilik

Esas, öncelikli ve kalıcı olanın birey olduğu varsayımından yola çıkarak savunulagelen anlayış, günümüzde *bireycilik* (ferdiyetçilik, individüalizm) diye bilinmektedir.

Bu tezin dayanak noktalarının başında, tek tek insanların bizzat kendi bireysel tecrübeleri yer almaktadır. Her insan, kendi tekliğinin farkına ve bilincine yine kendi tecrübeleri kanalıyla ulaşır. Ulaşılan bu bilincin somutlaştırılması talebi ve gayreti bireycilik olarak tanımlanmaktadır.

Buna göre, gerçekliğin tanımlanmasında birinci derecedeki unsur birey olup; aynı zamanda değerlerin nihai kriteri de bireydir. Böyle bir anlayış, bireyciliğin çok ileri götürülmüş bir biçimi olarak değerlendirilebilir.

Bireyciliğin bir diğer dayanak noktası ise, insanın doğasından hareketle öne sürülen: "Her bireyin kendi zatında bir amaç olduğu; bir başkası için feda edilemeyeceği" anlayışıdır. Gerçekten de *insan onuru*, bireyin bir meta gibi görülüp kullanılmasına, istismar edilmesine izin vermez.

Bireycilik, bu noktayı göz önünde bulundurarak, toplumsal hayatın hedefine bireyin serbest ve her yönüyle (*integral*) gelişimini koymaktadır.

Kur'an'ın Muhatabı Olarak Birey

Kur'an her şeyden önce insanı, tabiatın bir parçası olan doğal bir varlık olarak görür ve değerlendirir. İnsanın topraktan yaratıldığına birçok ayette işaret edilmektedir. İnsan türünün ilk prototipi olan Hz. Âdem'in yaratılışına atıfta bulunulan ayette Allah, açıkça Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığını söylemektedir: "Rabbin meleklere şöyle demişti: 'Ben çamurdan bir insan yaratacağım'." (Sâd, 39/71). Bu durumda, Hz. Âdem'in soyundan gelen bütün insanların hammaddesi toprak olmaktadır. Bu ve benzeri ayetlerde geçen toprak kavramı (balçık, çamur), insan yapısının, tabiatta bulunan maden ve minerallerden meydana geldiğini ifade etmektedir (bkz. Hicr, 15/26; En'âm, 6/2; Mü'min, 40/67; Rahmân, 55/14; Hac, 22/5).

Prototip olarak yaratılan ilk insandan sonraki nesillerin yaratılışında, farklı bir sürece geçildiğinden, bu gerçeğe atıfla Allah, kendi kudreti karşısında bireyin acziyetini ve konumunu ifade etmek üzere, bu kez tek tek insanların (hem dişi hem erkek) bir damla sudan yaratıldığını beyan etmektedir.

Mesela, "İki çifti, erkeği ve dişiyi, akıtılan bir damla sudan (nutfe, zigot) yaratan O'dur." (Necm, 53/45-46), "Onu bir damla sudan (nutfe, zigot) yaratıp ona şekil vermiş; sonra ona yolu kolaylaştırmıştır." (Abese,

80/19-20), "Sizi bayağı bir sudan yaratmadık mı?" (Mürselât, 77/20), "O, akıtılan bir damla meni (ile döllenmiş yumurta, nutfe) değil miydi? Sonra yapışkan bir nesne (embriyo) oldu, (Allah) onu yaratıp, ona şekil verdi" (Kıyâmet, 75/37-38).

İnsanın yaratılışına işaret eden bütün ayetlerden, insanın hem tür olarak hem de tek tek yaratılışının tabii bir süreç ve olay olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Kur'an bununla yetinmeyip, tabii bir varlık olması yanında, bireye onu diğer yaratıklardan ayıran yönünü açıklamıştır. Bu ayrıcalık, Allah'ın ona bizzat kendi ruhundan üflemiş olmasıdır. İlk kez Hz. Âdem'in yaratılışında gerçekleşen bu olay, insanın aynı zamanda birey olmaya da namzet olduğuna işarettir. Şöyle ki Allah, meleklere, "Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu yapıp ruhumdan ona üflediğim zaman secdeye kapanın! İblis'ten başka bütün melekler secde etmişlerdi. O büyüklük taslamış ve inkârcılardan olmuştu." (Sâd, 39/71-74) dediğinde, Hz. Âdem'i meleklerin karşısına *tek başına birey* olarak çıkarmıştı. Aslında, Allah'ın emri karşısında *İblis*'in, büyüklük taslayarak emre itaatsizliği, kendi bireyselliğini kanıtlama çabasının ifrata kaçmasından başka bir şey değildir.

Bu ayette bireyselliğin de sınırları olabileceği görülmektedir. Ancak, diğer taraftan, şeytan ve insan arasındaki *ezelî rekabet*, bireyselliklerin çatışması diye de okunabilir.

Kur'an'ın üslubu ve ortaya koyduğu söylem açısından analiz edildiğinde her ne kadar açık seçik bir birey tanımı yapmasa da, hitap ettiği kitlenin tüm insanlar olduğu yerde bile gerçek muhatabının tek tek bireyler olduğu rahatlıkla sezilebilmektedir.

Çünkü O'nun "emanet" olarak tanımladığı hedef, yani tüm insanların birlikte gerçekleştirerek paylaşacakları huzur, barış ve mutluluk dolu bir hayat, bu görevin üstesinden gelebilecek donanıma sahip bireylerin önüne konmuştur (Ahzâb, 33/72).

Çünkü şeytanın desiselerine maruz kalan peygamberlerle beraber, –ki her biri mensup oldukları topluma rağmen asli tabiatlarını şeytanın desiseleri karşısında koruyabilmiş bireylerdir– benliklerini (kişilik bütünlüğü) sahip oldukları gerçek iman ve irade gücüyle ayakta tutabilen bireyler, sadece Allah'ın emanetinin gereğini yerine getirebilir.

Bunun sebebi, benlik sahibi kişilere, yani bireylere, şeytanın gücünün yetmeyeceği gerçeğidir (Nahl, 16/99). Benlik yapısındaki düzen ve ahenk birtakım içsel ve dışsal faktörlere bağlı olarak bozulabilse de, birey olabilmeyi başarmış insanlar, tabiatlarındaki asli özelliklerine, –güçlü irade ve doğru algılayışlarının da yardımıyla–, tekrar Allah'a dönerek ve O'nu sürekli hatırlayarak birey olmanın yegâne anlamı olan benliklerini (bütüncül şahsiyetlerini) güçlendirebilir. Aksi ise bireylikten uzaklaşma ve parçalanmış (şizoid) bir kişilik demektir.

Kur'an, Allah'ı anmadıkça kalplerin huzura (ahenk ve bütünlük) kavuşamayacağını açıkça ifade etmektedir:

> İnananlar, Allah'ı anmakla gönülleri huzur bulan kimselerdir. Şunu iyice bilesiniz ki, gönüller ancak ve ancak Allah'ı anmakla huzura erer (Ra'd, 13/28).

Bu ve benzeri ayetlerden de anlaşılabileceği üzere, Kur'an, mutluluğu öncelikle bireysel bir sorun olarak insanın önüne koymaktadır. İnsanlar tek tek mutluluğun peşinden kendi imkân ve donanımlarıyla koşacak ve onu tek başlarına yakalamaya çalışacaklardır. Çünkü bir başkasının Allah'ı anmasının bir diğerine bir faydası olmayacaktır.

Kur'an'ın atfettiği önem nedeniyle, bireyi öne aldığını söylememize imkân veren bir başka kavram da "takva"dır. Bir anlamda insan kişiliğindeki hassas denge hâline işaret eden bu kavram, dengedeki bozulmanın neden olabileceği olumsuz sonuçlara karşı bireyin kendisini muhafaza etmesini ifade etmektedir. En kısa deyişle *takva*, insanın, birey olma bilinciyle, gerçeklik karşısında benliğini koruma gayreti içerisinde haddini aşmayarak dengeyi devam ettirmesidir.

Yukarıda da değinildiği üzere, bu denge hâli zaman zaman küçük sekmelerle bozulabilse de, bireylerin gayretleriyle devam ettirilebileceği konusunda Kur'an'ın tavrı oldukça iyimserdir.

Allah, küçük günahlarla ilgili hususlarda bunu şöyle beyan etmektedir:

> Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere sokarız (Nisâ', 4/31).

> Onlar ki, kötülüklerin büyüklerinden ve hayâsızlıktan sakınırlar, yalnız bazı küçük kabahatler işleyebilirler. Şüphesiz, Rabbinin bağışı çok geniştir (Necm, 53/32).

Kur'an, Allah'ın tek tek insanların yaptıkları güzel ve faydalı eylemleri mükâfatlandırdığı gibi, işledikleri hataları da bizzat kendisinin affedebileceğini ifade ederken, birey için Allah'ın yeterli olduğunu ve bireyin bir başkasını aracı kılarak şefaat dilememesi gerektiğini vurgulamaktadır.

> Günahlarını itiraf edip, yararlı işlerle kötü işleri birbirine karıştıran başkaları da vardır. Allah'ın onların tövbelerini kabul etmesi umulur. Kuşkusuz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir (Tevbe, 9/102).

Kur'an hataların, ancak hatayı işleyen kişi tarafından vakit geçirmeden yapılacak içten ve samimi bir tövbeyle affedilebileceğine dikkat çekerken, insanları bir başka önemli noktaya yönlendirmektedir. O da suç ve cezanın bireyselliği ilkesidir. Her birey, ancak kendi işlediği suçun hesabını vermekle yükümlüdür. Dolayısıyla, bazı dinlerde olduğu gibi Allah ile insan arasına herhangi bir aracının girmesine müsaade edilmemektedir. Çünkü aksi, kişinin bireyselliğinin ihlali olurdu. Onurlu birey, Allah'ın karşısında tek başına dimdik ayakta durabilme cesaretine ve gücüne sahip olmakla sorumludur.

İnanan bireylere hitaben Kur'an der ki: "Hiçbir kimsenin diğerinin adına bir şey yapamayacağı, hiçbir aracının kabul edilmeyeceği, hiçbir karşılığın alınmayacağı ve insanların hiçbir yardım görmeyecekleri kıyamet gününden sakınınız" (Bakara, 2/48). Kıyamet gündeki durumu tasvir eden benzeri ayetlerdeki manzara, *bireyselliğin* ve *tekbaşınalığın* doruk noktası olarak görülebilir. Böyle bir güne hazır olmanın ön şartı, birey olmayı başarabilmektir.

Kur'an böylece, *kabileciliğin* ve *kavmiyetçiliğin* hüküm sürdüğü bir toplumsal yapı içerisinde değersizleşen insan onurunun yeniden hak ettiği düzeye çıkabilmesi için, bireyin evrendeki konumuyla ilgili bilinç düzeyini yükseltmeyi hedeflemektedir.

Kur'an'ın aynı zamanda idealize ettiği insanlık projesinde bireyler, birbirinden kopuk ve ilintisiz monadlar gibi hareket eden varlıklar değildir. Tam tersine, kendisi için istediğini bir başkası için de istemedikçe gerçek bir mümin olamayacağı bilinciyle sürekli iyinin ve güzelin elde edilmesinin peşinde koşan kimselerdir.

Kaynakça

ALLPORT, Gordon W., *The Individual and His Religion*, A Psychological Interpretation, Toronto, Ontario: The Macmillan Comp. 1950.
DÜZGÜN, Şaban Ali, *Din Birey Toplum*, Ankara: Akçağ Yay., 1997.
FROMM, E., *Hürriyetten Kaçış,* çev. Ayda Yörükan, İstanbul: Tur Yay., 1979.
HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976.
LUCKMAN, T., *The Invisible Religion*, New York: The Macmillan Comp. 1967.
LUKES, S., *Bireycilik,* çev. İsmail Serin, Ankara: Ark Yay., 1995.
NICHOLSON, Reynold A., *The Idea of Personality in Sufism.* Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964.
ÖZSOY, Ömer, GÜLER, İlhami, *Konularına Göre Kur'an.* Ankara: Fecr Yay., 2001.
RAHMAN, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an,* çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003 (7. Baskı).
SCHELER, M., *İnsanın Kosmostaki Yeri,* çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1968.
TITUS, Harold. H., *Living Issues in Philosophy: An Introductory Textbook,* New York: Van Nostrand Reinhold Comp. 1970 (5. Baskı).
ÜSKÜL, Zeynep Ö., *Bireyciliğe Tarihsel Bakış*, İstanbul: Büke Kitapları. 2003.

AİLE HAYATI: HUZUR ve SAADETİN KAYNAĞI

Aile, fert ve toplum hayatı bakımından son derece önemli bir kurumdur. O, bir yandan kadın erkek ilişkisinin meşru bir zeminde yürümesini sağlarken, öte yandan ferdin huzur ve mutluluk içinde yaşamasının müsait bir ortamını oluşturur. Sağlıklı bir toplumun sağlam aile birimlerine dayandığı gerçeği de göz önüne alındığında, ailenin fert ve toplum için ifade ettiği anlam daha iyi anlaşılır. Bu bakımdan ailenin bütün din ve kültürlerde özel bir yeri vardır.

Yahudilikte aile, sadece sosyal bir birim değil, aynı zamanda dinî bir topluluktur. Atalar kültü onun sayesinde varlığını devam ettirir. Bekâr kalma, ailenin devam etmemesi ve bu kültün sona ermesi sonucunu doğuracağı için tasvip edilmemiştir. Yahudi ailesi, ataerkil bir ailedir; akrabalık, kabile ilişkisi ve miras erkeğe göre belirlenir. Tevrat'a göre kadın, erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmıştır (Tekvin 2: 21-25). Bu yaratılış, erkeğin hâkimiyeti ve kadının ona tâbi oluşu sonucunu doğurmuştur. Keza ailenin devamında erkek çocuklarının önemli bir yeri vardır. Bu sebeple, erkek çocuğu olmadan ölen kocanın soyunu devam ettirmek için kayınbiraderle evlenme (*levirat*) önemli bir dinî vecibe olarak kabul edilmiştir. Bu evlilikten doğan ilk erkek çocuk ölen ağabeyin çocuğu sayılmış ve onun soyunu devam ettiriyor kabul edilmiştir. Çocuksuz ailelerin erkek çocuklarını evlat edinmeleri veya kocanın ikinci bir

kadınla evlenmesi çoğu kere soyun ve atalar kültünün devam ettirilmesi maksadına yöneliktir. Yine bu yapılanmanın tabii sonucu olarak babanın ailede imtiyazlı bir yeri vardır; bir aile ibadeti olan Fısıh (Pesah) Bayramı'na o başkanlık eder. Yahudilikte evlenme merasimleri genellikle mabetlerde yapılır, evlilik esnasında uyulacak esaslar ve eşlerin sorumlulukları bir akitle (*ketubba*) belirlenir. Ayrıca evlenme esnasında kadına belli bir para veya mal (*mohar*) verilir. Öte yandan Yahudilikte boşanma meşru bir uygulama olarak kabul edilmiştir. İlk dönemlerde boşanmada kocanın iradesi belirleyici olurken, sonraları kadının isteği de dikkate alınır olmuştur.

Hristiyanlığın ise aile konusunda bir ikilemi vardır. Bir taraftan cennette işlenen ilk günahta kadının (Hz. Havva) oynadığına inanılan rol sebebiyle kadından uzak durma ve bekâr kalma önemli bir dindarlık göstergesi sayılırken diğer taraftan da aile önemsenip, dinî bir kurum sayılmakta ve evlenme akdi kutsal ayinlerinden (*sacrement*) birisi olarak kabul edilmektedir. İlk günahın Hristiyan teolojisinde önemli bir yerinin olduğu ve İsa Mesih'in bu günahtan insanlığı kurtarmak üzere gönderilmiş bulunduğu unutulmamalıdır. Bu anlayışın sonucu olarak aile, erkeğin (kocanın) hâkimiyetine dayanır. İsa Mesih, Kilise'nin başı olduğu gibi erkek de ailenin başıdır. Evlenme merasimi kilisede ve bir din adamı huzurunda yapılır. Bu şekilde kutsal bir ayinle birleşen ve âdeta tek bir beden hâline gelen eşlerin ayrılmalarına da izin verilmemiştir. Bu yasağın Yahudilikteki boşanma kurumunun yozlaşmasına bir tepki olduğu doğru ise de, boşanmanın bütünüyle din ve hukuk dışı olarak kabulü de birçok ferdî ve sosyal problemi beraberinde getirmiştir. Bu sebeple boşanma yasağı Hristiyan toplumlarda zamanla uygulanmaz olmuş, hatta tam tersine boşanma en çok Batı toplumlarında görülür hâle gelmiştir.

Diğer kültür ve toplumlarda da geçmişte genel olarak ataerkil bir aile yapısı gözlemlenmektedir. Bu ailelerde babanın veya kocanın hâkimiyeti, kimi zaman Romalılarda ve İslam öncesi Araplarda olduğu gibi mutlak, kimi zaman da eski Türklerde olduğu gibi daha yumuşak ve nisbidir. Evlenmenin çoğunlukla şeklî bir merasimi vardır. Kız tarafına yapılan ödeme (mehir/kalın) kimi toplumlarda yaygın bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Çokeşlilik uygulaması genelde var olmakla birlikte, uygulandığı toplumlarda oldukça düşük bir orandadır.

İslam dininde ve toplumlarında aileye gelince İslam'ın bu alanda farklı bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Her şeyden önce Kur'an-ı

Kerim kadın erkek beraberliğini insan mutluluğunun en vazgeçilmez unsuru olarak belirtir "Huzur ve sükûnete ermeniz için size kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet halk etmesi, O'nun kudretinin alametlerindendir" (Rûm, 30/21) ve insanları evliliğe teşvik eder, evliliğin fayda ve hikmetlerine işaret eder (Nisâ', 4/24; Nahl, 16/72). Hz. Peygamber evliliği önem verdiği sünnetlerinden birisi olarak takdim eder. "Nikâh benim sünnetimdir; benim sünnetimden yüz çeviren benden değildir...".[1] Bu yaklaşımıyla İslam dini bekâr kalmayı önemli bir dindarlık tezahürü olarak gören Hristiyanlıktan ayrılmıştır.

İslam dininin Hristiyanlıktan ayrıldığı bir başka nokta da kadına genel bakışla ilgilidir. İslam dininde sadece kadın (Havva) tarafından işlenen ve nesilden nesle geçen bir asli günah anlayışı yoktur. Kur'an-ı Kerim Hz. Âdem'le Havva'nın şeytan tarafından müştereken kandırıldığından bahseder (Bakara, 2/34-36). Dolayısıyla kadın, uzak durulması gereken bir varlık olarak görülmez. Bu yaklaşım kadın erkek ilişkisini sağlıklı bir zemine oturtmak bakımından önemlidir. Bu sebepledir ki ataerkil aile anlayışının bazı menfi sonuçları İslam toplumlarında kadın anlayışına yansımış olmakla birlikte, İslami inanç ve kabullerden kaynaklanan kadınlara yönelik peşin ve genel menfi bir tavır söz konusu değildir. Tam tersine Allah'ın insanları daha huzurlu ve mutlu bir hayat sürmeleri için çift yarattığı (Nisâ', 4/1) vurgusu vardır. Ancak huzurlu ve mutlu bir hayat sürebilmek için bu birlikteliğin temiz ve meşru bir zeminde olması gerekir. Bu sebeple İslam bir taraftan insanları evlenmeye teşvik ederken öte taraftan meşru olmayan ilişkileri şiddetle kınar ve yasaklar (İsrâ', 17/32; Nûr, 24/2-3).

İslam sağlıklı bir aile vücuda getirmek ve eşlerin birlikteliğini devamlı kılmak için karı-kocanın karşılıklı hak ve yükümlülüklerinden bahseder (Bakara, 2/228, 233; Nisâ', 4/20-21), ancak bunların neler olduğu konusunda fazla ayrıntıya girmez; karı-kocanın birbirine maruf ölçüler içinde davranmasını salık verir (Nisâ', 4/19). Maruf, ilahî beyanın yanı sıra, İslam toplumunun anlayış ve ihtiyaçları çerçevesinde oluşan ve gerektiğinde değişip gelişen bir ölçüttür. Yine İslam, aile birliğinin devamı için taraflarda Allah korkusu ve sevgisi, kul hakkı ve iyi niyet çerçevesinde dinî-ahlaki erdemlerin oluşmasını temel şart kabul eder.

İslam dininde aile birliğinin devamlı olması esas olmakla birlikte bu devamlılığı her hâlükârda ve taraflara zarar verme pahasına sürdü-

[1] İbn Mâce, "Nikâh", 1.

rülmesi istenmemiş, son çare olarak başvurulması şartıyla boşanmaya izin vermiştir. Hz. Peygamber "Allah nezdinde en hoşlanılmayan helal, boşanmadır." buyurmaktadır.[2] Bu yönüyle de İslam dini boşanmaya hiçbir durumda izin vermeyen Katolik-Hristiyanlıktan ayrılır.

Bu genel anlayış çerçevesinde İslam hukukçuları, Kur'an-ı Kerim ayetlerini ve Hz. Peygamber'in yaşayış ve tatbikatını yorumlayarak ayrıntılı bir aile hukuku ortaya koymuşlardır. Bunun yaparken de içinde yetiştikleri sosyal ve kültürel çevreden etkilenmişlerdir. İslam hukukçularının bu alanda ortaya koyduğu hukuki miras değerlendirilirken bu nokta gözden uzak tutulmamalıdır. Bir başka ifadeyle Kur'ani prensipler ve Hz. Peygamber uygulamaları muhtelif İslam toplumlarında mahalli şartların ve yerli kültürlerin etkisiyle farklı anlaşılıp uygulanabilmiştir. Bu bakımdan İslam hukukçularının yorumları arasında önemli ölçüde müştereklik bulunmasına rağmen, bütün İslam toplumlarında ve tarihin her döneminde tek tip bir İslam ailesinin bulunduğunu da düşünmemek gerekir. Zira ailenin oluşumu ve işleyiş biçimi sadece dinî kurallarla şekillenmemekte, bu kuralların yanı sıra toplumda var olan sosyo-kültürel miras, iktisadi ve ticari yapı da onun şekillenmesinde etkili olmaktadır. Günümüz İslam dünyasında ve daha çok şehirlerde baba-anne ve çocuklardan oluşan çekirdek aile, hâkim bir aile tipi olmakla birlikte, kimi geçmiş toplumlarda veya kırsal çevrelerde büyük baba ve büyük anne çerçevesinde şekillenen anne, baba, çocuk, torun, amca ve yeğenlerden oluşan geniş ailelere de rastlanmaktadır. Keza geçmişte hâkim aile tipi, baba veya büyük babanın egemen veya söz sahibi olduğu ataerkil aile ise de, günümüzde kimi bölgelerde ve daha çok şehirlerde annenin veya genel olarak kadının rolü eskisine nispetle daha belirleyici olabilmektedir. Bu çerçevede klasik İslam hukukçularının aileyle ilgili hukuki esasları şu şekilde özetlenebilir:

İslam hukukçuları nikâhın dinî önemini belirtmekle ve nikâh anında yapılan bazı dinî merasimlere sıcak bakmakla birlikte evlenme akdini Kilise hukukunda olduğu gibi mutlaka dinî mekânda ve belli ritüellerle birlikte yapılması gereken bir dinî akit olarak görmemişlerdir. O daha çok, medeni bir akit görünümündedir. İslam hukukçuları nikâhın hiçbir şüpheye meydan vermeyecek bir şekilde akdedilmesine, dolayısıyla tarafların veya vekillerinin evlilik iradesinin açık ve net bir biçimde ortaya konmasına, eşler arasında kan, sıhri ve süt akrabalığından

[2] Ebû Dâvûd, "Talâk", 3.

doğan bir evlilik engelinin bulunmamasına ve akit anında en az iki şahit bulundurularak evlilik birliğinin kurulmasına aleniyet kazandırmaya daha çok özen göstermişlerdir. Bunun için evlenme akdi esasında kullanılan sözcükler, bunların kipi, evlilik akdine tanıklık eden şahitlerde aranan vasıflar üzerinde özellikle durmuşlardır. İlk dönemlerde nikâhların kıyılmasında resmi bir işleme gerek görülmezken yerleşik yaşam biçiminin, şehirleşmenin ve nüfusun artmaya başlamasıyla nikâhların kadıların veya konunun dinî-hukuki yönünü bilen din ve hukuk adamlarının kontrolü altında kıyılması, böylece geçerli bir evlilik sözleşmesinin yapılmasına önem verilmesi dikkat çekicidir. Osmanlı devletinde on beşinci asırdan itibaren evlenme akitlerinin kimi zaman mahkemelerde bizzat kadı tarafından, çoğu zaman da mahkemeden alınan özel bir yetkiyle bir din adamı tarafından yapılması ve gittikçe bu işlemin sıkı hukuki-idari esaslara bağlanması, evlenme akitlerinin öngörülen hukuki esaslara göre yapılmasını temin maksadına yöneliktir.

Evlilik esnasında bütünüyle eşin mülkiyet ve kullanımında olmak üzere belli bir para veya mal da (*mehir*) verilir. İslam öncesi uygulamalarda mehir daha çok, evlenen kadının bir satış bedeli gibi görünmekte ise de, İslami dönemde bütünüyle mahiyet değiştirerek kadının serbestçe kullanabileceği mal varlığı ve özellikle boşanma hâlinde elde edebileceği bir ekonomik güvenceye dönüştürülmüştür. Bu sebepledir ki mehirin çoğu kere bir kısmı peşin ödenir (*mehr-i muaccel*), geri kalanı (*mehr-i müeccel*) genelde de önemli kısmı evlilik birliğinin boşanma veya ölümle sona ermesi durumunda ödenir. Kocanın boşama yetkisini kötüye kullandığı Kuzey Afrika ülkeleri gibi bölgelerde mehrin ödenmesi sonraya bırakılan kısmının (*mehr-i müeccel*) çok yüksek tutulduğu, böylece boşanan kadının ekonomik güvencesinin ön plana alındığı ve boşanmanın yaygınlaşmasının önüne geçildiği görülmektedir.

Evlilik sırasında evlenecek kimselerin rızaları esas olmakla birlikte, bu birliktelikle sadece iki kişi değil bir anlamda iki aile grubu sürekli bir ilişki içerisinde olacağından aileler arasındaki dinî, sosyal ve kültürel uyuma (*kefâet*) dikkat edilmesi de öğütlenmiş, özellikle evlenecek kimselerin tam ehliyetli olmadığı durumlarda velilerin rızalarının alınması gerekli görülmüştür.

İslam hukukunda belirli durumlarda kocanın ikinci bir evlilik yapmasına izin verilmekle birlikte, asıl olanın tekeşlilik (*monogami*) olduğu unutulmamalıdır. Konuyla ilgili ayet, eşler arasında adaleti gözet-

memekten korkan –ki başka bir ayet bu alanda adaleti gerçekleştirmenin mümkün olmadığını belirtmekte (Nisâ', 4/129)– ve doğru yoldan ayrılma endişesi taşıyan kimseler için bunun daha elverişli bir yol olduğunu ifade etmektedir (Nisâ', 4/3). Günümüz nüfus istatistiklerinde açıkça görüldüğü üzere, normal zaman ve şartlarda dünya üzerinde kadın erkek nüfusun eşit olması da ilahî planlamada asıl uygulamanın bu olduğunu göstermektedir. Esasen çokeşliliğin uygulandığı dönem ve zamanlarda da bu uygulamanın çok sınırlı kaldığını söylemek gerekir. Ayette yetim kızlardan söz edilmiş olması, çokeşliliğin fevkalade durum ve şartlar için öngörülmüş istisnai bir ruhsat olduğunu ortaya koymaktadır.

Evlilik birliğinin mali yükümlülüğü, normal şart ve durumlarda kocaya aittir. Buna göre koca ekonomik imkânlarının ve içinde yaşadığı sosyal ortamın gerekli kıldığı ölçüde eşinin ve çocuklarının masraflarını üstlenmek durumundadır. Kadının mali gücü yerinde olsa bile, normal şartlarda evi ve çocukları için bir harcamaya zorlanamayacaktır. Öte yandan evlilik, kadının hukuki ehliyeti üzerinde menfi herhangi bir etki yapmaz. İslam hukuku eşler arasında mal ayrılığı rejimini esas kabul ettiğinden, kadın evlendikten sonra da mal varlığı üzerinde dilediği gibi tasarruf yapabilir. Bunun için kocasından veya bir başka kimseden izin veya icazet alması gerekmez. Nitekim Osmanlı Devleti'nde kadınların mal varlıklarını diledikleri gibi tasarruf edebildikleri, satabildikleri, kiraya verebildikleri, dilerlerse vakıf kurabildikleri görülmektedir. Osmanlı döneminde kurulan vakıfların kabaca üçte birinin kadınlar tarafından kurulmuş olması bu nazari imkânın uygulamaya da yansıdığını göstermektedir.

İslam dini yukarda ifade edildiği üzere hoş karşılamamakla birlikte boşanmaya izin vermiştir. Takip edilen usul açısından üç türlü boşanmadan bahsedilebilir. Boşanmanın yaygın şekillerinden birisi, kocanın ve –boşama yetkisinin karısında da olması noktasında karı-koca anlaşmışsa– eşin tek taraflı bir irade beyanıyla evlilik birliğini sona erdirmesidir (*talâk*). Bu usulün sünnete uygun olarak uygulanabilmesi, bu işlemin yaklaşık üç aylık bir süreç içinde uygulanmasını gerektirir. Bu, boşanmaya karar veren kocanın verdiği karar üzerinde bir daha düşünmesini sağlar. Geri dönülebilir boşanmada (*ric'i talâk*), pişman olan kocanın iddet bekleyen karısına her an geri dönmesi mümkündür. Bu usulün kötüye kullanılmasını önlemek ve kocanın bu yetkiyi dikkatle kullanmasını temin için, belirli boşanma durumlarında kocanın istese bile eski karısına geri dönmesi önlenmiştir. Bu tedbirin zaman zaman kanu-

na karşı hile yoluyla (*hile-i şer'iyye*) bertaraf edilmesi mümkün olmuşsa da, genelde kocanın boşama yetkisini sınırladığı bir vakıadır. Bu boşanma türünde herhangi bir mahkeme kararına ihtiyaç yoktur; boşanma iradesini ifade eden beyanla evlilik birliği sona ermektedir. Ancak, İslam hukuk tarihinde bu şekildeki boşanmaların önemli bir kısmının gerektiğinde kolaylıkla ispat edilebilmesi için mahkeme defterlerine kaydedildiği görülmektedir.

Boşanma talebinin kadından gelmesi durumunda çoğu kere boşanmanın ikinci şekli olan karşılıklı antlaşmayla boşanma (*muhâlâa*) yolu seçilmiştir. Bu şekilde kadın genelde mehir ve birikmiş nafaka alacağından vazgeçmesi karşılığında kocasından boşanabilmektedir. Bu tür boşanmada bir mahkeme kararına ihtiyaç yoktur; karı-kocanın anlaşmaları yeterlidir. Bu iki yolun işlememesi veya taraflarca tercih edilmemesi durumunda, mahkeme kanalıyla boşanma şıkkı devreye girmektedir. Belli sebeplerin varlığı durumunda boşanmak isteyen eş mahkemeye başvurmakta ve hâkimin kararıyla evlilik birliğine son verilmektedir. Uygulamada bu yola daha ziyade erkekler değil, kadınlar başvurmaktadır. Önceki iki yolun aksine bu yolla gerçekleşen boşanmada mahkeme kararına kadar evlilik yürürlükte olmaktadır. Hangi sebeplerin boşanma için geçerli olacağı noktasında ise mezhepler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefiler, boşanma sebepleri noktasında daha dar bir yorumu kabul etmekte ve mezhepteki hâkim görüşe göre, sadece kocanın iktidarsızlığını boşanma sebebi olarak kabul etmektedir. Hanefilerden İmam Muhammed buna akıl hastalığı ve cüzzam gibi, diğer taraf için tehlikeli ve tahammülü zor hastalıkları da eklemektedir. Şafiiler sebepleri biraz daha geniş tutmakta, kocanın evin geçimini sağlamamasını da buna eklemektedir. Bu alandaki en geniş yorum ise Malikiler ve Hanbeliler tarafından yapılmaktadır. Onlar ayrıntıda aralarında ayrılık olsa bile, gaib olan veya evini terk eden kimsenin durumuyla eşe yapılan kötü muamele ve geçimsizliği de boşanma sebebi olarak kabul etmektedirler.

İslam dini, karı-kocaya birbirlerine sevgi ve saygıyla yaklaşmalarını öğütleyerek, boşanmanın dinen hoşlanılmayan bir uygulama olduğunu vurgulamakla yetinmeyip birtakım dolaylı dinî-hukuki tedbirler getirerek aile birliğini korumayı hedeflemiştir. On dört asırlık uygulama, bu usulün İslam ülkelerinde aile kurumunun sürekliliğini ve sağlamlığını temin etmede daha etkili olduğunu göstermiştir. İlk iki boşanma türünde mahkeme kararına gerek duyulmama ise şöyle açıklanabilir: Eşlerin

ayrılmaya kesin karar vermeleri durumunda bunun sebeplerinin mahkemece bilinmesi evlilik kurumunu kurtarmaya yönelik bir yarar sağlamayacağı gibi, aile mahremiyetinin gereksiz yere ortaya dökülmesi gibi bir sakıncayı da beraberinde getirecektir. Bu sebeple ilk iki türde boşanma işlemi olabildiğince sadeleştirilmiş ve kolaylaştırılmış ve bir mahkemenin karar vermesine gerek duyulmamıştır.

Boşanmanın eşlere yüklediği bazı hak ve yükümlülükler vardır. Boşanan hanım, yeni bir evlilik yapmadan önce belli bir süre (iddet) beklemek zorundadır. Bu, eşin hamile olup olmamasına göre değişir. Hamile eş doğum yapana kadar, hamile olmayan eş yaklaşık üç ay kadar bekler. Bu süre içinde kocanın bakım yükümlülüğü devam eder.

Boşanan eşlerin çocuklarına karşı hak ve sorumlulukları da İslam hukukunda ayrıntılı bir biçimde düzenlenmiştir. Buna göre, erkek çocuklar için en az yedi yaşına kadar, kız çocuklar için daha uzun bir süre annenin bakım ve büyütme hak ve sorumluluğu devam eder. Bu süre içinde baba çocuklarının masraflarını üstlenmek zorunda olduğu gibi, annenin üstlendiği külfet için de belli bir ödeme (nafaka) yapmak zorundadır. Babanın her iki çocuk için hak ve sorumluluğu ise ergenlik çağına kadar sürer. Hatta kız çocuklarının evlenmemiş olması veya çocuklarının genel olarak öğrenimlerinin devam etmesi gibi hâllerde bu sorumluluğun ergenlik çağını aşması da söz konusu olmaktadır. Batı hukukunda velayet adı altında toplanan çocukların bakım, büyütme ve hukuki temsil kurumu İslam hukukunda iki ayrı kurum, velayet ve hıdane olarak düzenlenmiş, çocuğun hukuki temsili velayet adı altında babanın hak ve sorumluluğuna verilmiş, bakım ve gözetimi ise hıdane adı altında anneye bırakılmıştır. Böylece çocuk üzerinde hem annenin hem babanın hak ve sorumluluğunun devam etmesi için müsait bir hukuki zemin oluşturulmuştur ki bunu bir anlamda ortak velayet olarak değerlendirmek mümkündür.

Öte yandan koca daha önce ödenmemişse –ki genelde bir kısmı ödenmemiş olarak kalmaktadır– mehir borcunu da ödemek zorundadır. İslam hukukunda kocanın karısına kimi hukuk sistemlerinde olduğu gibi uzun bir süre nafaka ödeme mecburiyeti yoktur. Bunda uzun süreli nafaka ödemenin bir hukuki temelinin olmaması rol oynadığı gibi, İslam'ın boşanmış eşi yeni bir evliliğe dolaylı olarak itme arzusunun rolü de bulunabilir. Ancak, evlilik esnasında kocanın edindiği mal varlığında kadının doğrudan ve belirgin dolaylı bir katkısı söz konusu ise, ona bu

katkı oranında bir ödemenin yapılması ve gönlünün hoşnut edilmesi İslam dininin üzerinde hassasiyetle durduğu kul hakkı ve hakkaniyetin bir gereğidir.

Kaynakça

ABDURRAHMÂN TÂC, *Ahkâmü Ahvâli'ş-Şahsiyye fi'ş-Şeriati'l-İslamiyye*, Kahire 1955.
AYDIN, M. Akif, *İslâm Osmanlı Aile Hukuku,* İstanbul 1981.
_____, "Aile" mad., *DİA*, II. 196-200.
EBÛ ZEHRA, Muhammed, *el-Ahvâlü'ş-Şahsiyye*, y.y., 1950.
Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi (3 cilt), Ankara 1992.
ZEKİYYUDDÎN Şa'ban, *el-Ahkâmü'ş-Şer'iyye fi'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye,* Beyrut 1978.

TOPLUMSAL DAYANIŞMA ve KARDEŞLİK

İnsan, doğası gereği içtimai bir varlıktır. Dinlerin tabiatı da toplumsala yöneliktir. Toplumsallığın sahici, benimsenebilir ve sürdürülebilir olması ise sosyal organizmanın çimentosu sayılan ve herkesçe paylaşılan değerlerle mümkündür. İslam, insan doğası ve toplum yapısını gerçekçi biçimde ele alır ve insanların birliği prensibini ortaya koyar. Buna göre bütün insanlar Âdem ve Havva'nın çocuklarıdır. İlk insan ise topraktan yaratılmıştır. Dolayısıyla insanlar yaratılışta birbirlerine eştir. İnsanlık camiası, çok farklı düzeylerde birlikteliklerden oluşan büyük bir topluluktur. İslam bir arada yaşamanın, sosyal dayanışmanın tabii, fıtri, psikolojik, içtimai, ahlaki ve maddi unsurlarını bir arada değerlendirmiş ve öğretilerini bu şekilde vazetmiştir.

İnsan topluluklarının en küçük birimi ailedir. Anne, baba ve çocuklardan oluşan aile, sosyal bünyenin çekirdeğidir. Tabii ve sosyal gereksinimler kadar, fıtri, psikolojik ve ruhi faktörler de aile denilen topluluğu zorunlu kılar. Arapça bir kelime olan "aile" köken itibarıyla muhtaç olmayı, ihtiyaç duymayı ifade eden *'âl* kökünden türetilmiştir. Dolayısıyla bu kelime, aile fertlerinin maddi ve manevi bakımdan birbirine olan ihtiyacını ima eder. Bütün semavi dinler ve ahlak sistemlerinde olduğu gibi İslam'da da aile kutsanmış; meşru biçimde oluşturulmasına, hukuki prensiplere bağlanmasına, ahlaki ve insani erdemlerle güçlendi-

rilip sürdürülmesine müstesna bir önem verilmiştir. Kur'an-ı Kerim aile teşkili için yapılan anlaşmayı *misâkı ğalîz*, yani" "sorumluluğu en ağır sözleşme" olarak ifade eder (Nisâ', 4/21).

Ailelerin birleşmesinden yakın akraba toplulukları meydana gelir. Akraba, kan bağı yahut evlilik anlaşmasıyla birbirine bağlanan toplulukları ifade eder. İnsanlık tarihinde akraba topluluklar büyük aileler olarak varlıklarını sürdürmüş ve sosyal teşekkülün farklı örneklerini vermişlerdir. Akrabayı gözetmek, düşkününe, yoksuluna, ihtiyaç içerisinde olanına her yönden yardım etmek insani, dinî, ahlaki bir ödev kabul edilmiştir. İslam, akrabayla ilişkileri çok önemsemiş, onlarla irtibatı sürdürmeye ayrı bir değer vermiştir. Kan bağı insanlar arasındaki en yakın ve en somut bağ olduğu için, sosyal dayanışmanın birincil prensibi akrabayı gözetmektir. Sıla-i rahim en başta gelen dayanışma ilkesidir. Kur'an-ı Kerim bunun öneminin altını çizer. Allah'ın en fazla hoşnut olduğu eylemler arasında zikredilen "Sıla-i rahim" en önemli dinî yükümlülükler arasında ifade edilmiştir (Ra'd, 13/21, 25). Bunun mukabilinde akrabayla ilişkiyi kesmek ise, en büyük insani-ahlaki kusurlar arasında sayılmıştır (Bakara, 2/27; Ra'd, 13/25). Hz. Peygamber de konunun önemini, ölüm döşeğinde "akrabalarınızı gözetin, akrabalarınızı gözetin"[1] tavsiyesi ve "Akrabayla ilişkilerini kesen kimse cennete giremez"[2] sözüyle ortaya koymuştur. Buna karşılık yine Hz. Peygamber "sıla-i rahimde bulunmak aile içerisinde sevgiyi çoğaltır"[3] buyurmuştur. Hatta bazı rivayetlerde akraba ziyaretinin Allah'ın hoşnutluğunu celp eden en öncelikli eylemlerden olduğu ifade edilmiştir.[4]

Sosyal bünyenin ayrılmaz parçalarından birisi de komşudur. Aynı binada yahut aynı sokak veya mahallede ortak mekânları paylaşan komşuların birbirleriyle ilişkileri, içtimai dayanışma ve yardımlaşmada son derece önemlidir. Bu itibarla İslam'ın komşuluk fenomeni üzerinde durmamış olması düşünülemez. Komşu hukuku ve komşu ilişkileri konusunda Hz. Peygamber'in çok vurgulu beyanları vardır. Hatta bir hadisinde onun "Cebrail bana komşu haklarını o kadar tavsiye etti ki, neredeyse komşuyu komşuya mirasçı kılacağını düşündüm." dediği nakledilir.[5]

[1] İbn Hibban, "Birr", 436, II. 179.
[2] Müslim, "Birr", 19.
[3] Tirmizî, "Birr", 49.
[4] İbn Hibban, "Birr", 443.
[5] İbn Hibban, "Birr", 551.

"Hz. Peygamber üç kere: "Allah'a yemin olsun ki iman etmiş olmaz" buyurmuş; kim Ey Allah'ın Resulü! denildiğinde ise: "Komşusu şerrinden emin olmayan kimse" karşılığını vermiştir".[6]

"Allah'a ve ahiret gününe iman eden kimse komşusunu rahatsız etmesin"[7] buyuran yine Hz. Peygamber'dir.

"Canım elinde olan Allah'a yemin ederim ki, bir kişi kendisi için istediğini, komşusu için de istemedikçe cennete giremez."[8] ve "Kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa, komşusuna iyilik yapsın."[9] beyanları da ona aittir ve aynı inançtan komşuların birbirleri üzerindeki haklarından daha hassas olan diğer bir husus ise "farklı inançtan" komşulardır. Bilhassa Müslümanların egemen olduğu yerlerde yaşayan ve özel mukaveleyle can, mal, namus, inanç ve benzeri hakları güvence altına alınan kimselerin huzur ve güvenliği çok daha fazla önemsenmiştir. İslam tarihinde "zimmi" özel adıyla nitelenen kimselerin sosyal güvenlikleri Müslüman topluluğun uhdesine tevdi edilmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in "Zimmiyi öldüren veya ona zulmeden yahut ona taşıyamayacağı yük yükleyene cennet haramdır; o zimminin davacısı benim. Müminin haydi haydi davacısıyım." dediği aktarılmıştır.[10]

"Millet", "kavim", "cemaat" yahut "ümmet" ifadeleriyle nitelenen inanç ve soy toplulukları, insanlık ailesine uzanan yolda önemli sosyal organizmalardır. Kan, inanç, düşünce, ahlak ve değerler aracılığıyla insan ferdi, bu kabil topluluklara mensup olur. Bu mensubiyet, daha doğrusu aidiyet, zaman zaman dinî, hukuki, ahlaki, sosyal bazen siyasi ödevleri kaçınılmaz kılar. Bütün dinlerde olduğu gibi İslam'da da bu düzeydeki mensubiyet ve aidiyetler dikkate alınmıştır. Müslümanlar tarih boyunca farklı milliyetlerden, kabile ve kılanlardan olmalarına karşın kendilerini İbrahim peygamberin milletinden kabul ederler. Müslüman cemaati ve Müslüman ümmeti, Kur'an'da ifadesini bulan ve Hz. Muhammed'in uygulamasında somutlaşan; zaman içerisinde Müslüman bilim adamlarının içtihat ve yorumlarıyla çeşitlenen Müslümanlığı, dinî bir gelenek olarak İbrahim'in (as.) öğretisine bağlamıştır. Dolayısıyla Müslüman cemaatine ve ümmetine aidiyet hissiyle bağlı olmak, onu sevmek ve içtenlik dolu yakarışlarına konu etmek, imani bir yükümlülüktür.

[6] Buhârî, "Edeb", 29.
[7] Buhârî, "Edeb", 31.
[8] Müslim, "İmân", 72.
[9] Müslim, "İmân", 77.
[10] *Müsnedu'r-rabî*, IV. 3. no: 754.

> Müminler birbirlerini sevmede, birbirlerine rahmet ve şefkatle muamele etmede bir beden gibidir. Bedenin bir parçası rahatsız olduğu zaman, diğer kısımlar da onun rahatsızlığına ortak olur.[11]
>
> Müminler bir adam gibidir; eğer bir insanın gözü ağrıyacak olursa, bütün bedeni o ağrıyı duyar. Şayet başı ağrıyacak olursa yine bütün bedeni ağrıyı duyar.[12]
>
> Mümin, mümin için bir binanın birbirini destekleyen parçaları gibidir.[13]

İster aile, ister, akraba, ister komşu ve kabile olsun yahut cemaat veya ümmet olsun; bunların hepsini birbirine bağlayan ahlaki üst kavram "kardeşlik" kavramıdır. İslam öğretisine göre insanların hepsinin yaratılıştan kardeş olduğuna yukarıda işaret edilmiştir. Kan bağıyla ait olunan topluluklarla "kan kardeşliği"; inanç bağıyla mensup olunan topluluklarla da "inanç kardeşliği" esastır. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'de müminler topluluğunun birbirleriyle bağı: "Müminler ancak kardeştir." denilmek suretiyle vurgulanmıştır (Hucurât, 49/10). Hz. Peygamber de Veda Hutbesi'nde bu hususun altını çizmiş ve:

"Müslüman Müslümanın kardeşidir. Müslümanlar kardeştir. Kişiye kardeşinin gönüllü olarak verdikleri dışında malı helal olmaz. Sakın birbirinize zulmetmeyiniz."[14] demiştir.

Hz. Peygamber'in hikmet dolu sözlerinden birisi de kardeşliğin mahiyeti ve fertler üzerindeki etkisiyle ilgilidir: "Mümin müminin aynasıdır. Mümin, müminin kardeşidir".[15]

Hz. Peygamber insanın ahlak, karakter ve huy itibarıyla arkadaşından etkilendiğini: "Kişi samimi dostunun dini (ahlak ve karakteri) üzeredir. Dolayısıyla kiminle dostluk ettiğine iyi baksın"[16] diyerek ifade etmiştir. İslam iki insanın arkadaşlık yoluyla kardeşliğini ve dostluğunu çok önemsemiş ve insanların arkadaşlarından mutlaka etkilendiklerini hatırlatmıştır. Bir hadisinde Hz. Peygamber şöyle demiştir:

> İyi (salih) arkadaş, güzel koku satan kimse gibidir. Ondan sana hiçbir şey kalmasa dahi kokusu değer; kötü (sû') arkadaş

[11] Buhârî, "Birr", 37.
[12] Müslim, "Birr", 67.
[13] Buhârî, "Salât", 88.
[14] İbn Hişâm, *Sîre,* VI. 8-11.
[15] Ebû Dâvûd, "Edeb", 57.
[16] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II. 303, 334.

> da körükçülük yapan kimse gibidir. Körüğünün karasından sana bir şeyler bulaşmasa da körüğün isi üzerine siner.[17]
>
> Müslüman Müslümanın kardeşidir; ona zulmetmediği gibi onu zor durumda yalnız bırakmaz. Her kim kardeşinin bir ihtiyacını karşılarsa, Allah da onun ihtiyacını karşılar. Her kim bir Müslümanın sıkıntısını giderirse, Allah da onun kıyamet günü karşılaşacağı sıkıntılarından birini giderir. Kim bir Müslümanın ayıbını örterse, Allah da kıyamet gününde onun ayıbını örter.[18]

İslam, toplumsal dayanışmayı çok yönlü olarak ele alır. Bu konuda da anahtar birtakım kavramlar aracılığıyla perspektifini ortaya koyar. Toplum kavramı nasıl ki farklı düzey ve düzlemlere sahipse, dayanışma anlayışı da çeşitli düzeylerde ve kompleks bir yapıda sergilenir. Kur'an ve Hz. Peygamber'in örnekliği incelendiği zaman, dayanışma anlayışının madde ve çıkar endeksli olmaktan çok, ahlak eksenli olduğu görülür. Fıtrata, inanca, insan gerçekliğine ve toplum tabiatına uygun bir dayanışma anlayışı söz konusudur.

Yardımlaşma, İslami literatürde *teâvun* olarak ifade edilir. Kur'an-ı Kerim'de bir münasebetle müminlerin yardımlaşma konusundaki ahlaki sınırları ortaya konulur ve şöyle denilir:

> İyilik ve takvada (Allah'ın yasaklarından sakınma) yardımlaşın, günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın... (Mâ'ide, 5/2).

Bu ayeti kerimede yardımlaşma ve dayanışmanın meşru zeminini özgün tabiriyle "Birr ve takva"; yasak sınırını ise "ism ve udvân" oluşturmaktadır. İslam, ahlaki bir toplum öngördüğü için dayanışma ve yardımlaşmanın da meşru zeminini ahlaki umdeler belirlemektedir. Bu nedenle *birr*, yani "iyilik" her hâl ve şartta desteklenmesi, çoğaltılması ve omuz verilmesi gereken bir prensiptir. Kur'an terminolojisinde anne ve babaya yapılan iyilik ve güzellikler, itaat ve saygı, hürmet ve ikram, "birr"dir ve insan için en yüksek erdemlerden bir tanesi de *birru'l-vâlideyn*, yani "ana-babaya iyi" olabilmektir (Meryem, 19/14, 32). Hz. Peygamber: "En büyük günahlar nelerdir, size söyleyeyim mi?" buyurmuş, arkadaşlarının da: "Evet, söyleyin Ya Resulallah!" demeleri üzerine: "Allah'a ortak koşmak ve ana-babaya isyan etmektir." buyurmuştur.[19]

[17] Ebû Dâvûd, "Edeb", 19.
[18] Buhârî, "Mezâlim", 3.
[19] Tirmizî, "Birr", 4, IV. 312.

İnsanların ibadet ediyoruz diye yüzlerini sağa sola döndürmeleri yahut bazı âdetleri itiyat edinmeleri iyilik değildir; esas iyilik inanç ve samimiyetle davranmak ve sahip olduklarını ihtiyaç sahipleriyle içtenlikle paylaşabilmektir (Bakara, 2/177, 189; 3 Âl-i İmrân, 92).

Fertlerin birbirleriyle yardımlaşmaları yalnızca iyilik ve güzellikleri gerçekleştirme yönünde olmaz. Aynı zamanda çirkinliklerin ve kötülüklerin, haksızlık ve zulmün engellenmesi biçiminde de olur. Hz. Peygamber'in şu hadisi bu konunun önemini ihtar etmektedir.

> Hz. Peygamber: "Kardeşine zalim de olsa, mazlum da olsa yardım et!"
>
> Sahabe: "Ey Allah'ın Resulü! Zulme uğrayana yardım edebiliriz, fakat zalim olana nasıl yardım edebiliriz?"
>
> Hz. Peygamber: "Zulüm işlemesine engel olarak (yardım edebilirsiniz)".[20]

Olumsuzlukların giderilmesi yönünde dayanışma o kadar önemlidir ki Hz. Peygamber bu konuyu şu çarpıcı ifadeleriyle de dile getirmiştir:

> Sizden her kim yanlış (münker/çirkin/gayrimeşru) bir durum görürse ona derhâl eliyle müdahale edip değiştirsin. Eğer eliyle değiştirmeye güç yetiremezse, diliyle (sözlü olarak) müdahale etsin. Buna da güç yetiremezse yanlış durumu kalbiyle protesto etsin; zira, iman etmiş olmanın asgari gereği budur.[21]

Toplumsal dayanışmanın psikolojik unsurunu yansıtan anahtar kavramlardan birisi de "ülfet"tir. Ülfet kaynaşma, ısınma, sempati ve sevgi duyma anlamlarına gelen bir kelimedir. Aslında ülfetin olmadığı yerde gerçek bir sosyal bünyeden bahsedilemez. O nedenle Kur'an'da Allah Teâlâ insanların kalplerinin birbirine ısındırılmasını büyük bir lütuf olarak hatırlatmaktadır:

> Hep birlikte Allah'ın ipine (İslam'a/Kur'an'a) sımsıkı yapışın; parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetlerini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman kişiler idiniz de O, gönüllerinizi birleştirmiş ve O'nun nimeti sayesinde kardeş kimseler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi O kurtarmıştı. İşte Allah size ayetlerini böyle açıklar ki doğru yolu bulasınız (Âl-i İmrân, 3/103).

[20] Buhârî, "Mezâlim", 4.
[21] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III. 10, 20, 49, 54, 92.

Bu ayette, kalpleri birleştirilmiş, kardeşler hâline gelmiş bir toplum olabilmenin ne büyük bir lütuf olduğu hatırlatılmaktadır. Allah, ülfet topluluğu olarak kalabilmenin şartlarından biri olarak da toplumun tamamının, hiç değilse etkin bir kesiminin sosyal denetim ve uyarı vazifesini üstlenmesini öğütlemektedir:

> Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte bunlar için pek büyük bir azap vardır (Âl-i İmrân, 3/104-105).

Hz. Peygamber de hem sözleri, hem yaşantısıyla inanmış bireyin davranış kalıplarına ve hemcinsleriyle ilişkisinin standartlarına dair onlarca prensip miras bırakmıştır. Mesela İmam Ahmed b. Hanbel'in yer verdiği bir Ebû Hüreyre hadisinde şöyle denilmiştir:

> Mümin, kendisiyle ünsiyet ve ülfet edilen kişidir. Başkalarıyla kaynaşmayan ve kaynaşmaya da kapalı olan kişide hayır yoktur.[22]

Başka bir hadislerinde Hz. Peygamber: "Allah'a en sevimli olanlarınız, ahlakı en güzel olan; insanlarla iyi geçinen ve kendileriyle de iyi geçinilen yumuşak huylu olanlarınızdır"[23] der. Onun öğretisinde insanları birbirine kaynaştıran, "Güzel bir söz sadaka"[24] olduğu gibi; "Kardeşinin yüzüne tebessümle gülümsemen (de) sadakadır".[25]

Bu ifadeler, Müslümanın ilişkiye açık, sempatik, sevecen ve yaşama sevinciyle dolu olması gerektiğini ihtar eden bir mümin tanımlaması içermektedir. Ancak, yalnız halkla fiziken kaynaşmak yeterli olmamakta, başkalarını rahatsız edecek maddi ve manevi noksanlardan da olabildiğince uzak kalınması tavsiye edilmektedir. Beden, ağız, yüz ve saç temizliğinin altı çizilmekte; toplum içerisine çıkarken güzel kokular sürünülmesi tavsiye edilmekte; soğan ve sarımsak kokusuyla dahi olsa, insanlara rahatsızlık verecek kimselere camilerden uzak durmaları ihtar edilmektedir. Böylelikle insan hayatında iyi ve güzel duyguların zinde tutulmasına yardımcı olunması istenmektedir.

[22] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V. 335.
[23] Beyhakî, *Şu'âbu'l-îmân*, VI. 232, 234. No: 7988.
[24] İbn Hibban, "Birr", 472.
[25] İbn Hibban, "Birr", 474.

Sosyal dayanışma, barış ve kardeşliğin olmazsa olmazlarından bir tanesi de fertlerin birbirlerine karşı taşıdıkları içtenlik duygusudur. Toplumsal dayanışmanın psikolojik unsurları arasında yer alan bu hususun İslami terminolojideki karşılığı "nasihat"tır. Hz. Peygamber bu hususu o kadar önemsemiştir ki bir hadislerinde "din nasihattir; Allah'a, Peygamber'ine ve Müslümanların yöneticilerine ve bütün inanmışlara karşı duyulan içtenlik hissidir"[26] demek suretiyle dikkatleri bu hususa çekmiştir. Dinin içtenlik hissi olması, aynı zamanda insanın hemcinslerine karşı sevgi dolu olması demektir. Zira sevginin olmadığı yerde samimiyetten ve içtenlikten söz edilemez. Hz. Peygamber, sevginin toplumda yayılması ve herkesi içine alması için şöyle bir hatırlatmada bulunmuştur:

"Canım elinde olan Allah'a yemin ederim ki, iman etmeden cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de (gerçekten) iman etmiş olmazsınız. Yerine getirdiğinizde birbirinizi seveceğiniz bir şeyi size göstereyim mi? Birbirinizle selamlaşınız".[27] Burada selam aracılığıyla toplum fertlerinin birbirlerine iyi niyet mesajları göndermesinin önemi vurgulanmaktadır.

Toplum fertlerini birbirine bağlayan, insanlar arasındaki maddi farklılıkları azaltan, imkân sahiplerini ihtiyaç sahiplerine sevgi, şefkat ve samimiyetle el uzatmasını sağlayan dinî, insani, ahlaki ödevler arasında maddi yardımlaşma ve dayanışma da son derece önemlidir.

İslam'ın zekât, sadaka, fitre ve benzeri yükümlülükleri prensibe bağlaması, maddi dayanışmanın sürekliliğini sağlamaya matuftur. Her Müslümanın sahip olduğu mal ve servetinin belli miktarını yoksul, fakir, yolda kalmış ihtiyaç sahibi kimselere aktarma yükümlülüğü vardır.

Kur'an'da zaman zaman *zekât*ın eş anlamlısı olarak "sadaka" kavramı da kullanılır. Sadaka; sıdk ve samimiyet, içtenlik ve sadakat anlamlarını ifade eder. Böylece insanın insanlığa olan sadakatinin ve bağlılığının bir nişanesi olarak mali, ekonomik varlığını hemcinsleriyle paylaşması imani bir yükümlülük olarak belirir. Bu yükümlülüğün yerine getirilmesiyle de kişinin hem bireysel arınması hem de topluma karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu sorumluluğun ödenmesi gerçekleşmiş olur. Zekât verme yükümlülüğü isteğe bırakılmış gönüllü bir iyilik olmanın ötesinde imani bir zorunluluk olarak ifade edilir. Kur'an'da çeşitli ayetlerde bu zorunluluk şöyle dile getirilir:

[26] Müslim, "İmân", 95.
[27] Müslim, "İmân", 93.

> Mallarından onları kendisiyle arındırıp, temizleyeceğin (bir) sadaka al ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (onları yatıştırır). Allah işitendir, bilendir (Tevbe, 9/103).

> Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak, ancak yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslam'a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir (Tevbe, 9/60).

İslam terminolojisinde gönüllü bağışa ilave olarak bir de geçici olarak borç verme "karz-ı hasen" müessesesi vardır. İmkân sahibi olanların ihtiyaç sahiplerine kredi açması anlamına gelen "karz", gönüllü bir borç vermedir ve karşılığında borçluyu zor duruma sokabilecek faiz benzeri taleplerde bulunmak gayrimeşru ve gayriahlaki kabul edilmiştir. Borçluların borçlarını ödeyebilmeleri hususunda da olabildiğince kolaylık gösterilmesi tavsiye edilmiştir.

> Sadaka veren erkek ve kadınlarla, Allah'a güzel bir borç verenlere, verdikleri kat kat ödenir; ayrıca onlara bol bir mükâfat da vardır (Hadîd, 57/18).

> Ey iman edenler! Eğer gerçekten mümin iseniz, Allah'tan korkun ve ribadan geri kalanı bırakın (Bakara, 2/278).

> Ey iman edenler! Ribayı kat kat artırılmış olarak yemeyin. Allah'tan korkun ki kurtuluşa eresiniz (Âl-i İmrân, 3/130).

> Eğer (borçlu) darda ise, eli genişleyinceye kadar ona mühlet verin. Eğer bilseniz, alacağınızı sadaka olarak bağışlamanız, sizin için daha hayırlıdır (Bakara, 2/280).

İnsan ilişkilerini salt maddeye ve mutlak çıkara bağlayan, daha doğrusu içinde hukukilik ve ahlakilik barındırmayan ilişki biçimleri ve mal mübadelesi tasvip edilmemiştir. Bu itibarla insanların mallarını batıl (gayrimeşru) yollarla tüketmeleri kesin biçimde yasaklanmıştır.

> Aranızda, birbirinizin mallarını bile bile, haksızlıkla yemeyin ve insanların mallarından bir kısmını günahı gerektirecek şekilde yemek için, hâkimlere onu peşkeş çekmeyin (Bakara, 2/188).

> Ey iman edenler! Karşılıklı gönül rızasına dayanan ticaret malı müstesna, mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin ve birbi-

> rinizi (haksız yere) öldürmeyin. Şüphe yoktur ki Allah, size karşı çok merhametlidir (Nisâ', 4/29).

İnsanların sahip oldukları imkânları akraba, arkadaş, dost, yakın, komşu, kimsesiz ve misafirlerle paylaşması sosyal birlikteliği perçinleyen en önemli amillerdendir. Bu nedenle insanlara çeşitli vesilelerle ikramda bulunmak, ziyafet vermek, ağırlamak yüksek insani erdemlerden sayılmıştır. Cömertlik övülmüş, pintilik ve cimrilik yerilmiştir. Yakın, dost ve tanıdıkların davetlerine katılmanın önemi hatırlatılmıştır.

> Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse, misafirine ikram etsin.[28]

> Cimrilikten sakının. Zira cimrilik, sizden önceki toplulukların helakine sebep olmuştur.[29]

Sevinçleri paylaşmak, kederleri bölüşmek insanca ve insan insana yaşamanın en vazgeçilmez prensibidir. Bu nedenle toplumun ferdi olmanın insana yüklediği insani ödevlerin başında hastaları özenle ziyaret etmek, hayatını kaybedenlerin cenazesine katılarak dua etmek ve yakınlarına taziyede bulunmak gelmektedir. Bu hususların her biriyle ilgili olarak Hz. Peygamber çok önemli hatırlatmalarda bulunmuştur.

> Müslümanın Müslüman üzerinde altı hakkı vardır: Karşılaştığın zaman ona selam ver. Seni (ikramda bulunmak üzere) davet ettiği vakit davetine katıl. Senden tavsiye ve nasihat talep ettiği vakit öğüt ver. Aksırıp, Allah'a hamdettiği zaman onun için Allah'tan rahmet dile. Hastalandığı zaman ziyaretine git ve vefat ettiğinde cenazesine katıl.[30]

Toplum hâlinde yaşamanın, mutlu bir yaşantıya dönüşmesi her şeyden evvel toplum fertlerinin sahip oldukları yüksek erdem şuuruna bağlıdır. İnsanlar arası ilişkilerde zaman zaman istenmeyen hadiselerin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bu gibi durumlarda sosyal bünyenin yara almadan sağlıklı kalabilmesi fertlerin özverili ve hoşgörülü davranabilmeleriyle mümkün olur. Affedebilme büyük bir erdemdir. Bu nedenle de Kur'an'da yer alan bazı ayetler affetmeyi özendirmiştir.

> Affı tut; iyiliği emret; cahillerden uzak dur (A'râf, 7/199).

[28] Buhârî, "Edeb", 31.
[29] Müslim, "Birr", 56.
[30] Müslim, "Selâm", 5.

> Rabbinizden gelecek olan mağfirete ve takva sahipleri için hazırlanan, genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun. (O takva sahipleri) bollukta ve darlıkta, Allah yolunda sarf eden, kinlerini defeden ve insanların kusurlarını bağışlayan kimselerdir. Allah, iyilik edenleri sever (Âl-i İmrân, 3/133-134).

İslam inanç ve esaslarına göre toplumsal dayanışmayı ve kardeşliği tehdit eden faktörler de vardır ve onlar çok çeşitlidir.

Bu faktörlerin en başta geleni insanların birbirlerine "haset" etmeleridir. Bu çok vahim bir manevi hastalıktır. *Hased*, dilimizde kıskançlık olarak ifade edilir ve başkalarının sahip olduğu iyilik ve güzelliklere, imkân ve nimetlere karşı kem gözle bakmak anlamına gelir. Kur'an muhtelif vesilelerle haset etmenin çirkinliğine işaret eder ve hasedin insan ve toplum için zararlarına dikkat çeker. İslam, hasetten kaynaklanan şer ve fesadın izalesi için Allah'a sığınılmasını tavsiye ederken (Felak, 113/5) fert ve toplumun bu nevi illetlerden kurtarılması için bireylerin şahsiyet ve karakter eğitimlerine dikkat çeker. Hz. Peygamber ateşin odunu yakıp tükettiği gibi, hasedin de insandaki iyilik duygusu ve iyilikleri yakıp kül edeceğini söyler.[31]

Sosyal dayanışmayı yaralayan ahlaki kusur ve psikolojik sorunlardan bir diğeri de, insanların kişiliklerini hedef alan kötü davranışlardır. "Gıybet" bu davranışlardan birisidir. Kişileri arkalarından çekiştirme, hoşlanmayacakları sıfatlarla niteleme ve yerme anlamına gelen gıybetle yakın özellikler taşıyan "koğuculuk" ve "laf taşıma" da en az gıybet kadar zararlıdır. Keza insanlar hakkında "sui zan" besleme ve doğruluğunu araştırmadan kanaat belirtme de bu meyanda önemli bir kusurdur. Ayrıca insanları hoşlarına gitmeyen ad ve sıfatlarla niteleme, onları küçük düşürücü tutum ve davranışlarda bulunma da ciddi bir zafiyettir. Kardeşlik mefhumunu yaralayan, içten ve samimi duyguları körelten, insanların sosyal prestijleri ve kişiliklerini tehdit eden bu kabil insani ve ahlaki zafiyetler, Kur'an tarafından çok ağır biçimde eleştirilmiştir.

> Ey iman edenler! Eğer bir fasık size bir haber getirirse, hâllerini bilmediğiniz kimselere kötülük etmekten korkarak haberin aslını araştırın; aksi hâlde yaptığınızdan pişmanlık duyanlardan olursunuz (Hucurât, 49/6).

[31] Ebû Dâvûd, "Edeb", 52.

> Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin; mümkündür ki, alay edilen diğerlerinden daha hayırlıdır. Keza kadınlar da, başka kadınlarla alay etmesinler; belki de alaya alınanlar, diğerlerinden daha hayırlıdır. Birtakım işaretlerle kendi kendinizi ayıplamayın. Birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın; imandan sonra kötü isim ne fenadır. Bütün bunları yapıp da kim tövbe etmezse, işte asıl zalimler onlardır (Hucurât, 49/11).

> Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü bazı zan günahtır. Birbirinizin gizlisini araştırmayın. Kimse kimseyi gıybet etmesin; içinizden biri, hiç ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Bundan tiksindiniz değil mi? Allah'tan sakının. Şüphesiz Allah tövbeyi çok kabul edendir; çok merhametlidir (Hucurât, 49/12).

Birlikte samimi ve güven içerisinde yaşamayı tehdit eden kişilik bozuklukları arasında "yalan" ve "iftira"yı da unutmamak gerekir. İnsanın hakikati ters yüz etmesi, gerçekliğe ihanet etmesi ve hepsinden önemlisi kişinin öz doğruluğunu dumura uğratması açısından yalan ve iftira, toplumsal dayanışmanın manevi zeminini yok eden çok ciddi bir insani ve ahlaki sapmadır. Bu nedenle gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde bu sapmaya özenle dikkat çekilmiştir. Kur'an'da pek çok vesileyle yalan ve yalancılar yerilirken, Hz. Peygamber, yalancılığı nifak ahlakı olarak nitelemiş ve "Münafığın/iki yüzlünün göstergesi üç tanedir: Konuştuğunda yalan söyler, söz verdiğinde sözünü tutmaz ve kendisine bir şey emanet edildiğinde, emanete ihanet eder"[32] demek suretiyle de toplumun güvenlik yapısını kemiren mikroplara dikkat çekmiştir.

Hukukun, ahlakın, iman prensiplerinin, toplumun benimsediği güzel âdet, örf ve teamüllerin fütursuzca saldırıya uğraması; ihtilaf, fitne, fesat ve çatışmalara yol açacak biçimde ayrımcılıkların ortaya konulması da sosyal dayanışmanın önündeki ciddi engellerdendir. İslam, insanların doğuştan sahip oldukları haklarla, sonradan kazandıkları hakların korunmasına çok önem vermiş; yaşama hakkı başta olmak üzere, inanç, mal-mülk edinme, güvenlik, akıl ve ruh sağlığının korunması gibi hakların muhafazasını her şeyin üstünde tutmuştur. Bu nedenle de sözlerin tutulması ve anlaşmalara riayet edilmesini sosyal yapının temel

[32] Buhârî, "İmân", 24; Müslim "İmân", 107-108.

prensibi kabul etmiştir. İnsanlar arasında inanç, renk, soy-boy ayırımını şiddetle kınamış; din, fikir ve kanaat hürriyetini temel insan haklarının başına yerleştirmiştir. Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi bu anlamda evrensel bir manifesto niteliği taşımaktadır.

İslam, sosyal yapının inşası, idamesi ve sağlıklı biçimde korunabilmesi için insan ilişkilerini "hak" mefhumu üzerine oturtmuştur. Hakk'ı sadece hukukun konusu yapmamış, aynı zamanda, fıtri, insani ve ahlaki yükümlülükleri de bu mefhumla ifade etmiştir. Hz. Peygamber insanların birbirleri üzerindeki haklarından söz ederken komşu hakkı, misafir hakkı, hatta yol hakkı, mal hakkı, ana-baba hakkı, eş hakkı, Müslümanın hakkı, kişi hakkı vb. ifadelere çok sık yer vermiştir. Dolayısıyla İslam düşüncesinde sosyal ilişkiler de hak mefhumuyla işlenmiş ve geliştirilmiştir. Yüzyıllar içerisinde İslam kitabiyatında bunun en yaygın örneği için Ebû Hamîd el-Gazâlî'nin (ö. 505) *İhyâ-u ulûmi'd-dîn* adlı eserini göstermek mümkündür. Gazâlî kitabının "Âdetler" bölümünün beşinci kısmı olan ve sosyal ilişkileri konu alan kısmına "Kitâbu âdâbi'l-ülfe ve'l-ihve ve's-sohbe ve'l-muâşere ma'a esnafi'l-halk" yani "Muhtelif insan kesimleriyle kaynaşma, kardeş olma, dostluk ve dayanışma bölümü" başlığını koymuştur. Burada sırasıyla halkla kaynaşma ve kardeşliğin erdeminden; kardeşliğin ve arkadaşlığın hukukundan; Müslümanların, akraba, komşu, anne baba ve benzerleriyle ilişkisinin hukukundan söz etmiştir.[33]

Bu perspektifin referanslarından birini teşkil eden ilahî çağrıda insanlığa şöyle seslenilir:

> Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık. Birbirinizle tanışıp, bilişmeniz için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah nezdinde en üstününüz, en müttaki olanınızdır. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla bilen; her şeyden haberdar olandır (Hucurat, 49/13).

Bu, bütün insanlığın farklılıklarını ve özgünlüklerini koruyarak, her birinin özelliklerini tanıyarak ve ona saygı duyarak işbirliği yapmalarına bir çağrıdır. Hz. Peygamber'in şu ifadeleri ise sosyal dayanışma ve işbirliğinin; kardeşlik duygusuyla birbirine gönül açma ve el uzatmanın tüm zamanlara ve bütün insan topluluklarına hitap eden yönünü ortaya koymaktadır. İnsanlığın son peygamberi onlara şöyle seslenmektedir:

[33] Gazâlî, *İhyâ*, II. 146-199.

Birbirinizle ilişkiyi kesmeyin!
Birbirinize sırt çevirmeyin!
Birbirinize kin gütmeyin!
Birbirinize hased edip, kıskanmayın!
Ey Allah'ın kulları! Kardeşler olun![34]

Kaynakça

"Ahlak" mad., *DİA*, II. 1-14.
AHMED B. HANBEL, *Müsned* (6 cilt), İstanbul 1402/1982.
BEYHAKÎ, *Şu'âbu'l-îmân* (7 cilt), Beyrut 1990.
BUHÂRÎ, *el-Câmi'u's-sahîh* (8 cilt), İstanbul 1401/1981.
ÇAĞRICI, Mustafa, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlakı*, İstanbul 1982.
_____, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985.
DRAZ, Abdullah, *Düstûru'l-ahlak fi'l-kurân*, Arapçaya çev. A. Şahin, Beyrut 1973.
EBÛ DÂVÛD, *Sünen* (5 cilt), İstanbul 1999.
FARÂBÎ, *el-Medînetu'l-fâzıla*, çev. N. Şişman, MEB Yay., İstanbul 1989.
GAZÂLÎ, Ebû Hamid, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A.F. Meyân, Bedir Yay., İstanbul 1969.
_____, Ebû Hâmid, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut t.y.
İBN HİBBAN, *el-İhsân*, Beyrut 1984.
İBN HİŞÂM, *Sîre*, nşr. Mustafâ es-Sekkâ ve dğr., Beyrut t.y.
İSFEHÂNÎ, Râğıb, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîa,* Beyrut 1980.
_____, Râğıb, *Tafsîlu'n-neşeteyn ve Tahsîlu's-saâdeteyn*, Beyrut 1983.
İBN EBİ'D-DÜNYÂ, *Kitâbu's-samt ve Âdâbu'l-lisân*, thk. N.A. Halef, Beyrut 1986.
MÜSLİM, *Sahîh* (5 cilt), nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İstanbul t.y.
KINALIZÂDE, Ali Efendi, *Ahlak-ı Alâî*, Bulak 1248.
KUŞEYRÎ, *Kuşeyri Risâlesi*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1986.
ŞEKER, Mehmet, *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Ankara 1984.
TİRMİZÎ, *Sünen* (5 cilt), İstanbul 1401/1981.

[34] Müslim, "Birr", 23.

İSLAM:
SANAT ve ESTETİK

Ey Allah'ım! Gözlerimizi cehalet
perdesinden kurtar ve bize eşyanın
mahiyetini göster. Şu görünen âlemi,
senin güzelliğini yansıtan bir ayna kıl;
bizi Senden alıp götüren bir örtüye çevirme.
Molla Câmi (Levâih)

"İslam'da kültür ve sanat"ın hakiki önemini, kapsamını ve yerini belirleyebilmek için, öncelikle İslam'ın etrafındaki yoğun toz bulutunu ortadan kaldırmak gerekmektedir. Ancak bu başarıldıktan sonradır ki, İslam'ın tarih içerisinde ve yayıldığı üç kıtada (Asya, Afrika ve Avrupa'da) örnekleriyle ortaya koyup geliştirdiği derinlik, zenginlik ve güzellik zemini üzerinde sağlıklı bir gezinti yapılabilir.

Bunun için yazımızın ilk bölümünde İslam'ın ilke düzeyinde diğer kültürlerden, özellikle de Batı'dan farkını belirleyecek, geri kalan kısmında ise bu "fark"ın tarih içindeki işlenişinden ne tür ürünler vücuda getirildiğini inceleyeceğiz. Bir başka deyişle, yaklaşımımızı, önce İslam'a mahsus çizginin negatif yoldan giderek belirginleştirilmesi, ardından da bu çizginin katlarının tarih içindeki açılmasının incelenmesi şeklinde özetleyebiliriz.

Şu hâlde İslam'ı diğer dinlerden ve dinî kültürlerden ayırt eden taraflar nelerdir? diye sorarak ilk adımımızı atabiliriz. Bu sorunun cevaplanmasından önce sorunun etrafını çeviren bir duvarı yıkmak şarttır: Oryantalizm duvarı...

Oryantalist Yanılgı

Pek çoğumuzun diline ve maalesef beynine de sinmiş bulunan İslam'ın Moğolların Bağdat'ı istilasıyla (veya Selçukluların İslam dünyasına girişiyle) birlikte gerilemeye başladığı tezi, yanlış olarak İbn Haldûn'a atfedilen bir tarih şematizmine dayanmaktadır. Buna göre devletler, yaklaşık 200 yıllık bir ömre sahiptir. Önce çocukluk, gençlik ve orta yaş dönemlerini idrak eden devletler, lüks ve zenginliğin artmasıyla yaşlanmaya başlamış ve sonunda mukadder akıbete, yani ölüme muhatap olmuşlardır. Bu noktadan hareketle, İslam'ın ilk dönemlerindeki gençlik aşısının sonraki devirlerdeki gerileme sürecinde ortadan kalktığı ve Moğol istilasıyla içindeki yenilenme aşkını ve şevkini kaybettiği tezi gündeme getirilmekte, daha da üzücü olanı, bu tez, Müslümanlar tarafından dahi bir veri olarak kabul edilmektedir.

Oysa bu iddianın Batılı sahipleri, Avrupa'nın Yunan'dan Roma'ya, oradan da Rönesans dönemine intikal ederken kendini nasıl yenilemeyi başardığını, yani iki ölü medeniyetten nasıl bir üçüncünün çıktığını zikretmeyi unutmuş görünmektedirler. Peki "Hristiyan Batı" bunu yapmayı başardıysa, aynı şey İslam için neden geçerli olmasın? Nesi eksiktir İslamiyet'in? Üstelik de İslam medeniyeti, asırlar öncesinde unutulmuş, toprak altında kalmış bir Yunan veya Roma medeniyeti değilken ve şöyle veya böyle yaşayan bir medeniyet iken bunların ileri sürülmesi iyice abes kaçmaktadır.

Bu bakımdan İslamiyet'in 1258'den beri gerileme hâlinde olduğu ve bir türlü bu ters talihinden kurtulamadığı tezini ciddiye almak yerine, medeniyetler tarihine "farklı meydan okumalara verilen cevaplar" şeklinde özetlenebilecek olan Arnold Toynbee'nin yorumunu geliştirerek bakmak daha yararlı olacaktır.

16. yüzyıldan itibaren "Selçuklu gerilemesi" tezi, Avrupa'da Osmanlılara da tatbik edilmiş ve Osmanlı Devleti'nin ve kültürünün de Kanuni Sultan Süleyman döneminden itibaren duraklamaya ve gerilemeye başladığı tezine –öncelikle siyasi propaganda maksadıyla– sarılınmıştır.

Ne gariptir ki, bu "tez", o kadar bol ve sık tekrarlanmaktadır ki, zaman zaman bir "tez" olduğu unutulmakta ve "gerçek"in resmi yerine ikame edilmektedir. Oysa siyasi sınırların ilerlemesi ve gerilemesiyle medeniyetlerin ilerleme ve gerileme ritmi arasında zorunlu bir paralellik kurulamaz. Veya imanla da açıklanamaz ilerleme ve gerileme. Bu, imanı olunca savaşları kazanan, imanı zayıflayınca kaybetmeye başlayan imanın skora endekslenmesi gibi garip ve İslami olmayan bir durumdur. Başarı imanın tek ölçüsü durumuna gelir ki, başarının da, başarısızlığın da kendi şartlarında değerlendirilmesi gerektiğini bize öğreten Uhud-Bedir denklemini anlayamaz duruma geliriz.

Öyleyse Kanuni'den sonra "gerileme" hâlinde olduğumuz tezinin tabii sonucunda, "bizim" gerileyen bir tarih süreci içinden geldiğimiz, oysa "Batı"nın ilerleyen tarihin içinden çıktığı, dolayısıyla da galip bir medeniyet adına konuştuğu gibi, elimizi kolumuzu bağlayan bir tablo çıkar karşımıza. Boynumuzdaki geri kalmışlık yaftasının yeni bir versiyonundan başka bir şey değildir bu.

Medeniyetleri içinde bulundukları fiziki, sosyal ve kültürel vasatlarının meydan okumalarına verdikleri cevaplarla değerlendirmek daha dinamik ve doyurucu bir tarih yorumuna götürecektir bizi. Veya medeniyetlerin dalgalanmalar hâlinde, inişler ve çıkışlar şeklinde Sorokin'in ileri sürdüğü tezini kendimize daha yakın bulabiliriz. Ama galiba en uygun yorum, yine bizim tarihimizden bir düşünürün, İbn Haldûn'un yorumudur. İbn Haldûn, hiçbir ilerlemenin ve gerilemenin mutlak olmadığını bilecek kadar bilgedir. Yozlaşan, çürüyen ve kokuşan her medeniyet, bu medeniyetin marjında bulunan nefesi açık gruplar tarafından yenilenir ve bu defa yeni bir çevrim başlar. Zira İbn Haldûn'a göre medeniyet bilimi diyebileceğimiz "ilm-i umran", insanlık tarihindeki köklü dönüşümlerin kayda geçmiş ve yorumlanmış hâlidir.

Tarihe bu dinamik etkileşimler zinciri içinden bakmamak ve onun içinde ortaya çıkmış bazı olgu ve faktörleri tarih-dışı bir kılığa büründürmek, bizi gerçeklikten uzaklaştıracaktır. Hâlbuki İslamiyet, insanı hakikatle yüzleştirmek için yola çıkmış değil midir?

Öyleyse oryantalist yanılgılardan kurtulmak için geçmişe, bugüne ve geleceğe iyice bakmak gerekir. Gerilemeci bir tarih içinden gelenler, gerçekten de geri bir tarih seviyesinden bakarlar kendilerine çünkü.

Burada konumuza giriş olması bakımından İslam'ın getirdiği sosyal ve kültürel çerçeveyi hakkıyla anlatabilmek için onu, Hristiyanlığın 'ıstırap' merkezli atmosferiyle kıyaslamak bir fikir verebilir.

Hristiyan Istırabı

Hristiyanlığın temel öğretileri, bir "kurtarıcı figür" etrafında biçimlendirilmiştir. İnsanoğlunun yeryüzü macerasında "başarısız" olması, yani gönderilen peygamberlerin çizdiği çizginin dışına, bir daha düzelmeyecek bir şekilde düşmüş olması, Hristiyan inancına göre, Tanrı'nın müdahalesini gerektirmiş, Tanrı da dünyevi gidişatın kesin bir şekilde düzelmesi ve Dante'nin dediği gibi "sefil ruhların kurtulması" için dünyaya inmiş ve İsa adlı bir bedende ete kemiğe bürünmüştür. Ancak İsa'nın ihanete uğraması sonucu çarmıha gerilmiş olması ve acı çekerek ölmesi, aynı zamanda Tanrı'nın da ölmesi demekti.

Burada bir hususu belirlemek mecburiyetindeyiz: Kendi varlığından bir "oğul"u dünyaya indiren Tanrı'nın İsa şeklindeki bedenleşmesi (*enkarnasyon*), bütün insanlığın günah ve acılarını bir paratoner gibi kendisinde toplamış ve misyonuna tâbi olacak Hristiyanların ebedî kurtuluşları adına kendisini feda etmiştir. St. İrene ya da bizim deyişimizle Aya İrini adlı bir Hristiyan azizenin deyişiyle, insanların Tanrılaşması için Tanrı insanlaşmıştı.

Neden peki?

Çünkü insan Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın yasak meyveyi yemesiyle işledikleri "ilk günah" yüzünden cennetten bu bayağı dünyaya sürgüne gönderilmişti. Alnında bu bağışlanmayacak günahın lekesiyle dolaşmaya mahkûm olan insanlık, kendi çabasıyla kurtuluşa erme mecalini gösteremediği için de, Tanrı insanlara acıyıp dünyaya indi ve İsa'nın bedeninde bu acıyı emerek kurtuluşun ancak kendisine, bu acı çeken bedene ve bu bedenin dünyevi tecellisi olan Kilise'ye, dolayısıyla bu bedenin tarih içindeki yürütücüsü olan ruhban sınıfına tam bir teslimiyetle hareket etmesi sayesinde mümkün olabileceğini söylemekle kalmadı, aynı zamanda pratikte de bütün insanlığa göstermiş oldu.

Yaşadığımız dünya, hem ilk günah yüzünden cennetten kovulup indirildiğimiz bir dünya olması hasebiyle, hem de "şeytanın mülkü" sayılması hasebiyle kirli, pis ve murdar kabul edilir; tabiat da aynı şekilde kendisinden sakınılması gereken bir günah, pislik ve kötülük odağı olarak görülür. Bir başka deyişle, göklerin krallığı Tanrı'nındır ama bu dünya, şeytanın krallığıdır. Şeytanın bu güçlü ve Tanrı'ya diklenen, elinde pek büyük bir iktidar bulunan figür olarak anlaşılması, bir Hristiyan için

bu dünyayı yaşanması çetin ve mutlaka sakınılması gereken bir sürü tehlikeyle dolu, ancak Kilise'nin ve rahiplerin delaletiyle yaşanabilecek bir gezegen hâline getirir. Sonuç olarak bu dünyaya hâkim olan şeytanın krallığı, ancak göklerde olan Tanrı'nın Şehri'ne ulaşılarak yıkılabilir.

Şeytanın krallığı altındaki bu dünyanın günah üreten bir bataklık olduğu inancı, Hristiyan toplumların dünya görüşlerini derinden etkilemiş ve tabiata bakıştan sanat ve edebiyatlarına kadar birçok alanda etkisi, kültür emperyalizmi kanalıyla bütün dünyaya yayılma noktasına kadar gelmiştir. Bunun en bariz örneğini, korku sineması ve bol şeytanlı filmlerin Holywood'u sık sık ziyaret etmesinde görmemiz mümkündür.

Dünyaya bu olumsuz bakışın etkilerini en bariz şekliyle Hristiyanlığın ürettiği mabet mimarisinde görebilmekteyiz. Neredeyse hiç penceresi olmayan, loş, hatta karanlık bir atmosfere sahip olan kiliselerin dış dünyadan, kirli kabul edilen tabiattan mümkün olduğunca uzak tutulması amaçlanmış olup dış kapıdan iç mekâna "narteks" denilen dar bir koridordan geçilerek girilmesi gerekir. Bunun anlamı, tabiatın içinde gizlenmiş olan şeytani veya cinnî etkilerden temizlenerek, silkelenerek ancak Tanrı'nın evine girilebilecek olmasıdır. Kiliselerin dış mimarileri de bu yüzden âdeta tabiatın içine bir kazık gibi çakılmıştır. Bir başka deyişle, bulunduğu topoğrafyaya oturan değil, onu hiçe sayan ve kendisine bambaşka bir dünya oluşturmak zorunda olan bir insanın kederli ve kaygılı tavrı egemendir kiliselerin mimarisinde. Günahtan, şeytanın iğvasından ancak böyle kutsanmış ve tabiattan kopartılmış bir alanla kurtulabileceğine inanmış Hristiyan insanının dinî psikolojisi kilise mimarilerinde en saf şekliyle görülebilmektedir.

Böyle bir "kapalı" anlayış, Tanrı'nın ancak kapalı kalıplar içinden keşfedilebileceğine ve ancak bu kurallar dâhiline girerse kendisini açabileceğine inananların oluşturduğu bu tahsis edilmiş, sınırlanmış din anlayışı, aynı zamanda Hristiyan toplumlarını tarih boyunca şeytanın mabetlerden bunca dışlanma gayretlerine rağmen hayatın her anında insanı egemenliğine alabileceği tedirginliğiyle yaşatmış bulunuyor. Goethe'nin *Faust* adlı eserinde en güçlü ifadelerinden birisini gördüğümüz "Alternatif Tanrı" şeklindeki şeytan imajının tesirine sürekli açık kalmış olması, kiliselere giren müminlerin ancak mihrap yönünde rahibe doğru yönlendirilebilirlerse, ruhban sınıfının sözüne tâbi olurlarsa ve ancak kilise bünyesinde kalırlarsa –aksi hâlde aforoz edilip şeytanın kucağına atılacaklardır– kurtuluşa erebileceklerinin dikte edilmesi, hatta Katolik

Kilisesi'nin her yıl şeytanın yeni oyunlarına karşı yeni bir dua kitabıyla karşı koymaya çalışması gibi fenomenlerle birlikte düşünüldüğünde, bu dünyanın neden olumsuz bir mekân gibi görülmesi gerektiğini anlayabiliriz. Bu, aynı zamanda modern çağda karşımıza çıkan ve dünyayı tehdit eden çevre bunalımının neden Hristiyan Batı ülkelerinde başladığının da bir açıklaması olmaktadır. Tabiat ve çevrenin alt edilmesi gereken bir düşman olarak –şeytanın mülkü olarak– görülmesinin en tabii sonuçlarıdır bunlar.

Açık Kâinat

Bu noktada İslamiyet'in "açık kâinat" görüşünün önemli bir fark oluşturacak şekilde öne çıktığını görmekteyiz. İncelemeye açık, okumaya açık, katılıma açık... Ama en önemlisi de, insanın yaratılışına (*fıtrat*) uygun bir özellik taşıyan dış dünya veya tabiatın, aynı zamanda İslam'ın mesajının kaynağıyla da *aynı kökten* gelmesi, kâinat endeksinde insanın yolunu bulmasını kolaylaştırıcı bir rol oynamaktadır.

Şöyle ki:

Kendi şahsımızdaki (*enfüs*) ayetlere olduğu kadar kâinattaki (*âfâk*) ayetlere de bakmamızı isteyen metnin kendisinin de "ayet", yani Allah'ın birliğine götürecek bir 'işaret' olması, İslam'ın iç içe ama birbiriyle şaşırtıcı derece uyumlu "üç dünyanın birliği"ni yaratılışın kökenine bağlama noktasındaki üstünlüğünün açık bir tezahürüdür. İnsanın egosunun (benliğinin), kâinattaki varlıkların ve bizzat Cenabı Hakk tarafından indirilen Kur'an-ı Kerim'in (ve diğer sahih vahiylerin) sayfaları üzerine yazılmış olan yazıların aynı mesajın farklı katmanlardaki tezahürleri olduğu bilinince, felsefi sistemlerin karmaşık izahlarından uzak, kolay kavranılan ama aynı zamanda yaratılışın derinliğine, hatta köküne inen bir yaklaşımın içerisinde buluruz kendimizi.

İşte Kur'an'ın, dünya nimetlerinin insanın emrine *musahhâr* kılındığı yolundaki uyarıcı ayeti, aynı zamanda insanın her yaratılan varlığa saygıyla yaklaşmasını öngören ilkesiyle beraber düşünüldüğünde, bu derin tavrın, dünyaya açık ama aynı zamanda onun nimetlerinden yararlanıp bu defa *eşref-i mahlûkât* (yaratılanların en şereflisi) kabul edilen insanın, bu dünyada meydana getireceği medeniyete de yansıyan bir boyutu olacağı tabiidir. Dolayısıyla İslam'ın temel yaklaşımının meyvesi olan bu medeniyet, vahiy-merkezli olmakla birlikte dünyayı

Hristiyanlıkta olduğu gibi murdar, pis ve sakınılması gereken bir "şeytan ülkesi" gibi görmeyecektir.

İslam mesajı, muhatap aldığı kişi (Müslüman) ile o kişinin içinde yaşadığı tabiatı ahenge kavuşturmayı amaçlamakta, hatta bir adım daha ileri giderek içinde yaşadığı sosyal çerçeveyi (ümmet) de bireyle, tabiatla ve Yaratıcıyla ahenkdar kılmayı hedeflemektedir. Böylece *insan-toplum-kâinat-mesaj-Yaratıcı zinciri*, insanlığın saadetini sağlayacak bir kıvama getirilmekte ve hem tutarlı ve insicamlı, hem de araştırma ve düşünme kudretini ateşleyici bir sistem ortaya konulmuş olmaktadır.

Yakın yıllarda fizikçi David Bohm gibi bazı ünlü düşünürlerin de ifade ettikleri gibi, bütün kâinat bir diyalog hâlindeyse ve bu diyalogda her aktöre hürriyet tanınmışsa –zira aksi hâlde bir "diya-log" (karşılıklı konuşma) olmazdı bu–, kâinatın konuştuğu veya konuşmak üzere yaratıldığı gibi ilginç bir sonuca ulaşırız. Kâinat kitabı da, vahiy kitabı da okunmayı ve anlaşılmayı, sonra da kendileriyle diyaloğa geçilmesini beklemektedir. İnsan bu diyalog bandının nirengi noktasıdır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, insan, oluşturacağı etkin iletişim ortamı aracılığıyla varlık zincirindeki bu konuşma potansiyellerini açığa çıkaran ve bir orkestra şefi gibi hepsini birbirine rapteden, hatta tercüme eden bir "dünya ekseni" olmak için yaratılmıştır.

Bunun için yaratılmıştır insan; ne var ki, her insan ferdinin bu zor görevi kendi başına başarması mümkün (veya kolay) olamayacağına göre, insan teklerinin bir arada olmalarından kaynaklanan sinerjiden yararlanma imkânları zorlanacak ve iş şansa bırakılmayarak ideal bir konuşma ortamının tesisi cihetine gidilecektir. İşte bu ideal konuşma ortamına biz "İslam toplumu" diyoruz. İslami literatürdeki ismiyle söylersek, *ümmet*. Demek ki ümmet dediğimiz topluluk biçimi, normalde ideal konuşma düzeyine ulaşma imkânını –çeşitli sebeplerle– yakalama imkânını bulamamış bireyleri de bu düzeye ulaştıracak "açık" bir vasattır ve tabiri caizse bunun için vardır, varlık sebebi budur. Bireysel arayışları engellemeyen ama genele de hitap eden bir araştırmanın cevapları, bu topluluğun şifreleri içinde kapsanmış bulunmaktadır.

Varlığın sahip olduğu büyük potansiyellerin açığa çıkartılması görevi, insanın sırtına yüklenmiştir ve bu yükleme de, "emanet" olarak nitelendirilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de dağlara teklif edildiği fakat onların üstlenmekten kaçındıkları ifade buyurulan kutsal emanet (Ahzâb, 33/72), varlığın köküne inen bir temele sahiptir ve insanın bu dünyadaki göre-

vinin diğer insanlara hayırda bulunmak şeklinde tarif edilmiş olmasını da bu çerçevede yorumlamak gerekmektedir. Yani kendi imkânlarıyla potansiyelini geliştirme imkânına kavuşamamış hemcinslerin de takıldıkları maddi veya manevi engellerden kurtarılarak yollarına devam etmelerine imkân tanıyıcı bir rol üstlenmek, bir insanın bu dünyada yapabileceği en büyük hizmetlerden sayılmaktadır.

Bir bilim adamı, nasıl laboratuvarında, maddenin içindeki özellikleri öğrenip onun gelişme imkânı bulamamış potansiyelini açığa çıkarıyor ve onu yeni bir oluşumun içine sokuyorsa, aynı şekilde bir Müslüman da, toplumuna ve çevresine aynı gözle bakmakla ve onlara takıldıkları olgunlaşma noktasında yardımcı olmakla yükümlüdür.

İslam ve Tabiat

İslam sanatı uzmanı Oleg Grabar, Kahire'deki bir caminin avlusundaki tek bir hurma ağacından söz eder bize. Bu hurmalar camiyi yaptıran şahıs tarafından dikilmiş ve camiye vakfedilmiştir. Vakfiyede ise bu ağaçlardaki hurmaların her yıl toplanması ve civardaki fakir fukaraya dağıtılması istenmektedir. Grabar bu sözü, Müslümanların ibadethanelerinde bile tabiattan kopmadığını, ibadetin tabiatı dışlamadığını, aksine onu da içine aldığını gösterdiği şeklinde yorumlamaktadır. Nitekim İslami dönemde yapılan eserlere bakıldığında mimarinin ibadet mekânını tabiattan koparmadığını, aksine mescit ve camilerin başta topografya olmak üzere üzerine kurulduğu çevrenin yapısına ve dokusuna uygun olarak tasarlandığını ve kurulduğunu görüyoruz.

Bu durumun, özellikle Osmanlılar dönemindeki tezahürü, "devrimci" bir çapa ulaşmış bulunuyor. Orhan Gazi zamanında (1336) yapılan ilk camilerden itibaren ibadethanenin anlamını değiştirecek ölçüde tabiata yakın camiler inşa edildiğini gözlemlemekteyiz. Mesela Bursa'daki Orhan Camii'nin pencereleri o kadar büyük ve alçak yapılmıştır ki, içerisinin güneşin ışığına boğulmasına şahit olmak bir yana, selam verirken sağınızda ve solunuzdaki pencerelerden dışarıdaki ağaçları ve çiçekleri, yani Allah'ın cemalinin bu mübarek tecellilerini –*âyât*– de görürsünüz. Böylece Cenabı Allah'ın yarattığı yeryüzü çizgisi, bütünlük ve devamlılığında bir aksamaya uğramaksızın bir pencereden girip öbüründen yoluna devam ederek geçer gider. Böylece çevreye tahakküm eden ve ürkerek kapı ve pencerelerini ona sımsıkı kapatan bir anlayış

yerine, tabiata açık, onunla alış veriş içinde, varlığına ve yapısına saygı duyan bir mimarinin vücuda gelmesini teşvik etmiştir.

Burada İslam'ın insanı tabiattan yararlanmaya teşvik ettiğini ama öbür yandan da canlı veya cansız yaratıkların O'nun bir eseri olduğunun bilinciyle hareket edilmesini tavsiye ettiğini ve ihtiyaçtan fazlasının tüketilmesinin haram sayıldığını biliyoruz. İnsanın halife olarak yaratılmasındaki maksat, onun Allah'ın yarattığı güzelliklere nezaret etmesi ve onların korumasını üstlenmesidir. Yukarıda değindiğimiz gibi, sürekli bir oluş hâlindeki tabiatın içinde denge noktasını oluşturan insan, ondan yararlanıp kendisini dönüştürür ve tabiatın içindeki potansiyellerin ortaya çıkmasını temin ederken, öbür yandan da onun sahip olduğu bu iç anlamın ortaya çıkmasını engelleyecek her türlü müdahaleden sakınılmasını sağlar.

İslam mimarisinde dikkat çeken bir başka özellik ise, caminin yönlendirici ve telkin edici bir kimliğinin olmamasıdır. Bu, Turgut Cansever'in isabetle belirttiği gibi, İslam'ın "ferdiyet"e (bireyciliğe değil) verdiği değerin bir tezahürüdür. İslam'da telkin ve zorlama yoktur, tebliğ vardır. Bu da tebliğe muhatap olan insanın önüne İslam tercihinin ve öğretilerinin sunulması ve onun kendi tercihini yapmasının sağlanmasıdır. Kur'an'da vurgulandığı gibi, Hz. Peygamber dahi sadece tebliğ etmekle yükümlüdür. Hidayet, kimsenin elinde ve tekelinde değildir. O bir "nasip"tir ve Cenabı Hakk'ın o kişinin cehdine bağlı olarak yapacağı bir ikramdır. Bu nedenle İslam fetihleri bir din değiştirtme savaşı olmamış, tebliğe muhatap olma imkânı bulamamış toplulukların İslam öğretisiyle aralarına giren engellerin (siyasi iktidarların ve silahlı güçlerin) bertaraf edilmesi ve toplumun hakikatle yüz yüze gelmesi amaçlanmıştır.

Aynı şekilde cami mimarisi de bu ilkeden hareketle tasarlanmış, kiliselerin içine giren insana, daraltılmış bir koridorda (*nef*) mihraba bakmaktan başka çare bırakmayan telkinkâr düzene mukabil, camilere genellikle yuvarlak şemalı ve mekânın her diliminin inancı eşit şekilde yansıttığı bir tasarım planı getirilmiş ve bu plan, Osmanlı mimarisinin zirvesini teşkil eden Mimar Sinan'ın Selimiye Camii (Edirne) tasarımında en kusursuz noktasına ulaşmıştır. Tek bir kubbenin altında bütün müminler eşit noktalara yerleşir ve içerideki her türlü hiyerarşik iktidar ilişkisi dışlanır.

Çevre Konusundaki Hassasiyetimize Geçmişten Örnekler

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadisi şeriflerde insanın çevresindeki canlı ve cansız mahlukların her birinin tıpkı insanlar gibi birer "ümmet" oldukları bildirilmiştir (En'âm, 6/38). Bu, Müslümanlar arasında, onların, çevresindeki varlıklara hangi gözle bakması gerektiğine ilişkin güçlü bir vurgu anlamına gelmiştir. Bir bakıma Kur'an'ı açıklayan hadisler de insanın çevresine hangi gözle bakması gerektiğini sık sık hatırlatmıştır.

Nitekim bir hadiste şöyle buyrulmuştur: "Yedi şey vardır ki, kişi kabirde bile olsa, onlardan hasıl olan sevap devamlı surette kendisine ulaşır: Öğretilen ilim, halkın istifadesi için akıtılan su, dikilen ağaç, inşa edilen mescit, okunmak üzere bağışlanan Kur'an ve iyi terbiye edilmiş evlat".[1]

Dolayısıyla bir Müslüman için tabiat, bir rakip, kendisine karşı hiçbir sorumluluğunun söz konusu olmadığı bir "nesne" olmayıp tersine, tıpkı biz insanlar gibi bazı temel haklara sahiptir. Bu yüzden de bakım, ihtimam ve sorumluluk ister.

İslam tarihi boyunca Müslümanlar bu sorumluluğu ve saygıyı her zaman hissetmişler ve kurdukları medeniyetler yoluyla insan-çevre ilişkisi konusunda en nadide örnekleri sergilemişlerdir. Bu örneklerden bazılarını, Osmanlı döneminde topraklarımızı ziyaret etmiş bazı yabancı seyyah ve araştırmacıların gözlemlerinden aktarmak istiyoruz:

> Türk şefkati, hayvanlara bile şamildir: Bunları beslemek için vakıflar ve ücretli adamlar vardır; bu adamlar sokak başlarında köpeklerle kedilere et dağıtırlar. Bu hayvanlar o sadakaya alışmış oldukları için besicilerin seslerini o kadar iyi tanırlar ki, işitir işitmez sokak başına üşüşmekte hiçbir zaman kusur etmezler... Kısır ağaçların kuraklıktan kurumalarına meydan vermemek üzere bir işçiye ücret verip sulanmalarını temin edecek kadar hayrat ve hasenatta ileri giden Müslümanlara da tesadüf edilir. Birçokları da sırf azat etmek için kuş satın alırlar... Şam'da hastalanan kedilerle köpeklerin tedavisine mahsus bir hastane vardır.[2]

[1] İbn Mâce, "Mukaddime", I. 88-89; Münâvî, *Feyzü'l-Kadir*, IV. 87.

[2] Guer, *Moeurs et usages des Turcs*, Paris 1746-47, s. 221. Bu ve bundan sonraki nakiller, İsmail Hâmi Danişmend'in *Garb Menba'larına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlakı* adlı kitabından alınmıştır: 2. baskı, İstanbul: İstanbul Kitabevi, t.y.

Leyleklerle kırlangıçlar hiçbir kovulma tehlikesine uğramamak şartıyla Türk evlerinin üzerlerine yuvalarını yapabilirler. Hatta bu vaziyet, Allah'ın bir inayeti ve insanı her türlü musibete karşı sıyâneti (muhafazası) sayılır... Evler yapılırken hayvanların susuz kalmaması için icab eden yerlere yalaklar konulur ve duvarlarda arabesklerle süslü küçük köşkler kurularak oralara gelip kuluçkaya yatmak isteyen kuşlara yuvalar temin edilir (A. L. Castellan).

Türkler, canlı ve cansız mahluk atın hepsiyle iyi geçinirler: Ağaçlara, kuşlara, köpeklere, velhasıl Allah'ın yarattığı her şeye hürmet ederler. Bazı Türkler ömürleri boyunca besledikleri kumrular için ölürken vakıflar tesis edip kendilerinden sonra da yem serpilmesini temin ederler (Lamartine).

İslam'ın Kültürel Çehresi

İslam'ın insanlığa ve medeniyete getirdiği kuşatıcı mesaj, sadece çevre ve tabiata bakışında ve bu bakışın mekân düzeyindeki tahakkuku olan mimari alanında değil, bilim, kültür ve sanat alanlarında da devrimci bir etki yapmış ve kendisinden önceki birikimi özümleyen ama aynı zamanda kendisinden sonraki kültürel filizlenmelere de birinci derecede etkide bulunan bir çizgi izlemiştir. Bu nedenle İslam'ın kültür ve sanat alanlarında gösterdiği mucizevi performansın dikkatle incelenmesi, bizi yeryüzünün İslam'ın etkisi altındaki binyılının (*milleniumun*) kuşbakışı bir özetine götürecektir. İslam'ın binyılı, yaklaşık olarak 8. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar devam etmiş ve 'bu binyıl'ın en belirleyici gücü olmuştur.

İslamiyet'in, yayıldığı ve hâkimiyetine aldığı bölgelerde bir yandan yerel dinamiklere ve yerel kültürel kaynaklara yaşama hakkını tanırken, bununla yetinmeyerek bu kültürlerin yaşaması için de tedbirler aldığını görüyoruz. Mesela Museviler ve Hristiyanlar, "ehl-i kitâb" kabul edilerek kendi inançlarıyla yaşamak üzere serbest bırakılmış, hatta inançlarını garanti altına alacak düzenlemelere gidilmiştir. İnançlarına güvenen Müslümanlar, İran'a da gitseler, Afrika'ya ya da Orta Asya'ya da ulaşsalar, bir aşağılık kompleksine kapılmadan hareket etmişler, bu yüzden kendi inançlarını kendilerinden olmayanlara empoze etmek gibi "brutal" bir tavırdan kaçınmış, yerel inanç ve geleneklerin inanç esaslarına aykırı olanlarının haricinde kalanların aynen yaşamalarına izin vermişlerdir.

Böylece İslamiyet'in gittiği bölgelerde bir tür *şemsiye* görevi gördüğünü, adaleti, hukuku ve hakkı temsil eden bir düzen kurduktan sonra toplumsal dengeyi düzeltecek veya yeniden kuracak tedbirler aldığını, hayır eserleri inşa ederek ve daha önceki siyasi düzenin insanlar üzerinde uyguladığı baskıyı hafifletici uygulamalara giderek (mesela vergileri bilinçli olarak düşürerek) "istimalet" dediğimiz bir derin politikayı Osmanlı Devleti'ne kadar yaşattığını görüyoruz.

Tarihçi Marshall Hodgson, İslamiyet'in yerel geleneklere bu nüfuz etme başarısını şöyle özetler:

> İslam, gittiği her yerde, yerel etnik gruplar tarafından sürdürülen yerel kültürel terkiplerin içine nüfuz etmiş, bunu [üstelik] yerel kültürü oluşturan birbirine bağımlı gelenekler terkibi içindeki bir gelenek olarak yapmıştır.

Kendisine benzetmek ve kendinden olmayanı, yani 'öteki'ni dışlamak kadar İslamiyet'e zıt bir tutum düşünülemez. Yönlendirici değil, kucaklayıcı, kendine benzetici (asimile edici) değil, kendisi olarak kalmasını temin edici ama ona, durağanlaşmış olan gelişme potansiyellerini harekete geçirme şevki de aşılayan 'ilerici' bir etki olmuştur İslam'ınki. Bu sebeple de, İslamiyet'in çatısı altında kalan Doğu Hristiyan mezhepleri gibi çeşitlilikler, Avrupa'da uzun süre tutunamamış, Katarlar veya Bogomiller gibi yok edilmenin eşiğine kadar gelmişlerdir.

Dolayısıyla İslam topografyaya olduğu kadar mahalli ve tarihî olana saygısını daima muhafaza etmiştir ama şemsiyesi altında barındırdığı bütün o kültürel çeşitliliğe bir tür koruma vazifesi görecek bir üst kimlik olarak var olmuş ve bünyesinde barındırdığı kültürlerin özerkliklerini ve kimliklerin muhafaza etmelerini sağlarken, ortak bir İslam medeniyeti üst kimliğini de şekillendirmeyi hedeflemiştir.

İslam'ın Tarihteki Tezahürleri
a. Endülüs Tecrübesi

Endülüs Emevi Devleti'nin İspanya'da 8. yüzyılda kurduğu ve geliştirdiği medeniyet, İslam'ın yeryüzündeki en parlak ve onur verici sayfalarından birisini oluşturur. Fakat Endülüs İslam medeniyeti, genellikle bilimsel buluşlar ve felsefe bakımından Avrupa'yı etkilediği ve modern bilimlerin yeniden canlanmasını sağladığı için önemli zannedilir. Bu tavır, tarihçilikte çok sık düşülen bir tuzağı gizlemektedir. Bir olayı, kendi

içinde ve kendi başına değil de, sonuçları açısından ele almak, dedeyi torunuyla anlatmaya çalışmaya benzer. Bir torun dedesini ne kadar izah edebiliyorsa, modern Avrupa bilim ve medeniyeti de Endülüs'ü o kadar açıklama yetkisine sahiptir.

Endülüs İslam medeniyeti hem İbn Hazm gibi bir fıkıh ve edebiyat üstadını (*Güvercin Gerdanlığı* adlı kitabı hâlâ edebiyatta en güzel aşk metinlerinden biridir), *Füsûsu'l-Hikem* yazarı İbn Arabî gibi irfanın doruklarından bir evrensel şahsiyeti ve İbn Rüşd gibi Aristocu felsefenin son büyük bayraktarlarından birini yetiştirmekle kalmamış, aynı zamanda şiiriyle, folkloruyla, diliyle, daha da önemlisi, yaşama üslubuyla Vizigotların barbar düzenine teslim olmuş bulunan Avrupa toplumları için bir kurtuluş ve toparlanma çağı olmuştur. Her şeyden önemlisi şudur: Endülüs'le beraber Roma'nın barbarlarca yıkılmasından sonra karanlığa gömülen Avrupa toprakları, İslam'ın yeni bir çiçeklenişine sahne olmuş, o zamana kadar görmediği bir "bir arada yaşama" pratiğinin en canlı örneklerini ortaya koymuştur. Mesela Portekiz Kralı II. Alfonso'nun bugün ayakta olan türbesinin duvarlarında hem Latince, hem Arapça, hem de İbranice dinî metinlerin yer alması, Endülüs'ün bugün dünyanın ihtiyaç duyduğu hoşgörü ruhunu bundan bin küsur yıl önce somut olarak gerçekleştirdiğini gösteren çarpıcı ama asla tek olmayan misalini oluşturmaktadır.

Endülüs üzerine konuşunca yazar Cervantes'den ve 400 yaşındaki *Don Kişot*'undan söz etmemek olmaz. Juan Goytisolo ve Menocal gibi İspanyol aydınlar ve uzmanlar, *Don Kişot* romanında geçen bir kısım bahsin, aslında Endülüs'teki İslam devrinin yankıları, hatta özlemleriyle yazılmış olduğunu, bunun sebebinin de Cervantes'in Cezayir'de beş yıl tutuklu kalması olduğunu söylemektedirler. Tutukluluk süresince gündüzleri Cezayir'de serbestçe dolaşan Cervantes, burada birçok Müslüman ilim adamıyla arkadaşlıklar kurmuş ve İslamiyet'i devrindeki birçok Avrupalı aydından daha dolaysız bir şekilde öğrenme imkânı bulmuştur.

Keza uzun yüzyıllar İslam hâkimiyetinde kalan Sicilya'da Müslümanların yanık şiirlerinin rayihasının, modern İtalyan şiirinin içerisinde yankılar bulması, şaşırtıcı olmamalıdır.

b. Bağdat'taki Bilgelik Evi

Abbasiler döneminde, Halife Me'mûn tarafından 8. yüzyılda kurulan ve benzersiz bir ilim ve irfan ocağı olarak şöhret bulan Bağdat'taki

Beytü'l-Hikme, gerek döneminde yaptığı etkiyle, gerekse sonuçları itibarıyla İslam bilim ve düşünce tarihinde "kurumsal" etkinliğin de başlangıcı sayılır. O zamana kadar çeşitli sultan veya vezirlerin saray veya köşklerinde kişisel bir faaliyet olarak süren bilimsel ve felsefi etkinlik, Beytü'l-Hikme ile resmiyet ve süreklilik vasıflarını kazanmış, kurumsal bir kimliğe bürünmüştür.

Abbasilerin iktidara gelişiyle Müslümanlar Mezopotamya, Mısır, Asur-Babil, Yunan ve Hint medeniyetlerinin fikrî ve ilmî mahsullerinden istifade etmeye yönelmişlerdir. Müslümanların kendi evrensel medeniyetlerini kurarken, daha önceki medeniyetlerin tecrübelerinden esaslı bir şekilde faydalanabilmek amacıyla daha önce İskenderiye ve Cundişapur'da olduğu gibi Bağdat'ta çoğunlukla tercüme ve yüksek seviyeli ilmî ve fikrî araştırmalar yapılmıştır. Beytü'l-Hikme sayesinde eski medeniyetlerin tecrübe ve birikimleri İslam dünyasına aktarılmış ve bu merkez, yeni bir medeniyet çiçeklenmesinde dölleyici tohum olarak kullanılmıştır.

Beytü'l-Hikme'nin önemi, söz konusu gelişmelerin kurumlaşmış bir veçhesi olmakla kalmamış, tam tersine buradaki etkinlikler daha sonraki asırlarda geniş çaplı yankılar uyandırmıştır. Yunan felsefesi, İran, Hint, Mezopotamya ve Mısır gibi köklü ilmî ve kültürel geleneklerin, İslam düşünce evrenine bu kurum kanalıyla taşınması sonucunda, İslam'ın entelektüel muhitinde yepyeni bir dönem açılmış, bir Altın Çağ'ın kapıları çalınmıştır. Kapı açıldığında içeriye, aşağıda bir kısmının isimlerini kaydedeceğimiz altın tozları yağmıştır.

Beytü'l-Hikme'de gerek düşünce alanında, gerek toplumsal alanda, gerekse beşerî ilimler alanında yeni gelişmeler ve değişmelerin yanında, bu alanlarda İslam tarihinin hiçbir döneminde görülmeyecek yoğunlukta büyük bilginler ve filozoflar yetişmiştir. Bu büyük isimler arasında şunlar sayılabilir: Kindî, Harezmî, Sâbit b. Kurrâ, Huneyn b. İshâk, Zekeriyâ er-Râzî ve Battânî.

Beytü'l-Hikme, ilk dönem İslam tarihinde meydana gelen değişmelerde merkezî rolü oynayan tarihî bir olay olarak kabul edilmelidir. Vahyedilen değerler ışığında kendi medeniyetlerini kurmaya çalışan Müslümanların, o zamana kadar yaşamış bulunan kadîm medeniyetlerin tecrübeleriyle doğrudan doğruya irtibata girebilmek için girişilen çabanın kurumlaşmış bir veçhesi olarak Beytü'l-Hikme'nin önemi belki çağdaşlarınca yeterince fark edilmemiş olabilir ancak İslam kültür ve medeniyetinin

gelişme seyri dikkatle incelendiği zaman İslam felsefesi ve bilim hayatı açısından ilk ve orijinal çalışmaların burada başladığı inkâr edilemez.

Beytü'l-Hikme'den önce de rasathaneler, medreseler, kütüphaneler gibi "kurumsal" bazı düzenlemeler mevcuttu belki ama esas misyonu ilim ve kültür hayatını çeviriler ve telif eserler yoluyla canlandırmak şeklinde tayin etmiş bir kurumun (Beytü'l-Hikme'nin) hem nicelik, hem de nitelik bakımından büyük bir sıçrama yaptığı ve yaptırdığı mutlaka belirtilmelidir.

Beytü'l-Hikme'de yapılan ilk çalışmalar dikkatle incelendiğinde burada ilgi duyulan eserlerin astronomi, tıp ve matematik olduğu dikkat çeker. Bu da medeni hayatın zenginleştiği Abbasi toplumunda ortaya çıkan meselelerin hallinin Beytü'l-Hikme'nin kurulmasını bir ihtiyaç hâline getirdiğinin kanıtıdır. Tabiatıyla mali hesaplar, arazi ölçümleri, şehir planlamaları gibi gündelik hayatın getirdiği problemlerin çözümünde ilk başvurulan ilimler bunlar oluyordu. Halife Mansûr'un Batlamyus'un *Macesti* adlı coğrafya eserini tercüme ettirmesi, Hârûn Reşîd zamanında tıpla ilgili çalışmaların yapılması, Me'mûn'un, Muhammed b. Mûsâ el-Harezmî'yi, ticari hesaplarda, arazi ölçümlerinde, miras taksiminde, suların yükselmesinin ölçülmesinde kullanılacak hesapları kolaylaştırmak için bir hesap geliştirmesini istemesi de bunu teyit eden örneklerdir.

Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim* adlı eserinde Beytü'l-Hikme'yi ve önemini şu sözlerle ortaya koymaktadır:

> Hiçbir dış zorlama olmaksızın, yalnızca içerden gelen bir bilme ihtiyacının sonucu olarak ve İslam medeniyetinin "irfani" mahiyetiyle uygunluk içinde genç ve alabildiğine civanmert İslam medeniyeti, enerjisini bu geniş tercüme girişimine yönlendirdi ve bu amaçla Me'mûn'un Beytü'l-Hikme'si gibi ünlü akademiler kuruldu... Bu faaliyet sayesinde Arapça yüzyıllarca dünyanın en önemli dili hâline geldi. Zemin, kelimenin tam anlamıyla İslami ilimlerin hızla gelişmesi için artık hazırdı.

Beytü'l-Hikme, İslam medeniyetinin kendinden önceki medeniyetlere açık ve onları kucaklayan tavrının en somut yansımalarından birisini teşkil etmektedir. Beytü'l-Hikme, 1258'de Moğolların Bağdat'ı istilası ve yakıp yıkmaları sonucunda ortadan kalkmış, ancak İslam'daki bilimsel ve kültürel çevre, bundan sonra biraz daha doğuya, Meraga'ya, oradan da Semerkand'da göç edecek ve nihayet Fatih'le birlikte İstanbul'da merkezîleşecektir.

c. Osmanlı Hamlesi

Osmanlıların tarih sahnesine çıktıkları 14. yüzyılın başlarında İslam'ın kültürel merkezi doğuya doğru kaymış, Hülagu ve torunlarının eliyle Meraga'da ve ardından Timuroğullarının elinde Semerkand'da yeni bir canlanma başlamıştı ve yeni bir mayalanmanın ipuçları bağlanmayı bekliyordu. İstanbul'un 1453 yılındaki fethiyle Fatih Sultan Mehmed'in yeni bir medeniyet ve kültür hamlesine start vermesi, onun Peygamber Efendimiz'in (sas.) İstanbul'un mutlaka fetholunacağı yolundaki müjdesini doğru okuduğunu gösteriyordu.

Timur'un torunu Uluğ Bey ve Bursalı Kadızade'nin yanında Semerkand Rasathanesi'nde çalışmalar yapan Ali Kuşçu'nun Fatih tarafından özel olarak ve ısrarla İstanbul'a çağrılması ve kendisine Osmanlı eğitim ve bilim sistemini düzenleme görevi verilmesi, önemli bir olay olmakla birlikte tek olay değildir.

Fatih, İstanbul'da Doğu'nun da, Batı'nın da, İslami geleneğin olduğu kadar İslam öncesi ve çağdaş Hristiyan dünyasının da birikimini değerlendirecek ve yeni bir oluşumu mayalandıracak yoğun bir gayretin içine girmişti. Bu amaçla bir yandan Homeros'un *İlyada* adlı destanını Arapçaya çevirterek kütüphanesine koyuyor, öbür yandan Venedikli haritacıların (mesela F. Berlinghieri) en gelişmiş tekniklere göre yapılmış haritalarını satın alıyor ama aynı zamanda da İslam tarihinde 2,5 yüzyıldır küllenmeye yüz tutmuş bir tartışmayı, yarım kalmış Gazâlî-İbn Rüşd tartışmasını canlandırıyordu. Molla Fenari'den gelen İbn Arabî'nin "ekberî" yolunun tasavvufi şerhlere yansımış yüzünü cilalıyor, bizzat bir divan oluşturacak kadar şiir kaleme alıyor, Bizans'ın efsanevi başkentinin surlarını tamir ettiriyor, Hristiyan dünyasının en saygın kilisesi olan Ayasofya'yı kendi geleneğinin içinde koruyabilmek için camiye çevirtiyor ve daha da önemlisi, içerisindeki insan sureti de bulunan mozaikleri imha ettirmek yerine, üzerine badana çektirerek bir tür korumaya alıyordu.

Aynı kültür ve sanat mayalanması gayretleri, Yavuz ve Kanuni dönemlerinde de yoluna devam etmiştir. Nitekim son yapılan çalışmalar, Osmanlıların Çin medeniyetiyle ilgisini ortaya koymuş ve Piri Reis'in şaşırtıcı haritasının kaynağının, Çinli Müslüman Amiral Zeng Ho'nun 1421 yılında, Kolomb'dan 71 yıl önce gerçekleştirdiği büyük yolculuk sırasında Amerika'yı keşfetmesi ve bu keşif üzerine yapılan Çin haritaları olduğunu ortaya çıkarmıştır.

Balkanlar ve Güneydoğu Avrupa'daki etnik ve dinî çeşitliliğin modern çağa kadar korunup sürdürülmesinde en büyük faktörün Osmanlı'nın adil yönetim şemsiyesi olduğunu, bugün bir Yunan kültürü ve dili ve Balkan milletlerinin kimlik ve kültürü hâlâ varsa, bunu Osmanlı'ya borçlu bulunduğunu söyleyen yabancı araştırmacıların sayısı her geçen gün artmaktadır. Böylece Osmanlıların, İslam'ın müminlere görev olarak verdiği yaratılana sırf Allah'ın yaratığı olduğu için saygı duyma ilkesini atom çağına kadar sürdüren İslam'ın son büyük hamlesini temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Sonuca Doğru: Çağların Ritmi ve İslamiyet

İnsanlık her çağda o çağa özgü bazı temel çelişkiler içerisinde bocalamaktadır. İslamiyet ise getirdiği çözüm formlarıyla hem kendi geldiği çağa, hem de asırlar sonrasına, insanların yararlanacağı, kullanacağı ve geliştireceği bir şekilde çatışmalarını aşmalarına imkân verecek bir ruh aşılamıştır. Hz. Peygamber (sas.), kendi çağının çelişkilerine büyük çözümler üreten bir tebliğin hem sözcüsü, hem de bizzat uygulayıcısı olmuştu. Ama aynı zamanda getirdiği evrensel ilkeler, her çağın kendi çelişkiler yumağına da çözümler üretebilecek bir esnekliğe sahipti.

Müslümanların çağımızdaki "geri kalmış" konumlarına bakılarak İslamiyet'in yargılanamayacağı aşikârdır. Ancak şu soru da yeterince anlamlıdır: Müslümanlar, tarihlerinde bir kez başardıklarını bir kere daha neden başaramasınlar? Buna en azından mantıki bir engel bulunmamaktadır. İç savaşlar, o zamanlar bugünkünden çok daha bölünmüş bir siyasi ortam hazırlamıştı. Buna rağmen kendilerine güvenen Müslüman yöneticiler ve aydınlar, yollarına devam etmişler ve kendileri için en uygun çalışma şartlarını bulmak için binlerce kilometre yol kat etmişler, çağlarının kendilerine sorduğu soruyu cevaplandırmak için insanüstü bir gayretin içine girmişlerdi.

Bütün bu kargaşa içerisinde, Kur'an'ın yere, göğe, arıya vs. bakması ve düşünmesi yolundaki emri, açık kâinat görüşü, bilimin açık uçlu bir süreç olduğunu göstermektedir. Bu yüzden İslam'da kültürün, bu dünyanın revnakını, güzelliğini ve neşvesini yansıtan ve artıran, Hristiyanlıkta olduğu gibi ıstırap ve kedere gömülmüş değil de, varlığın içinden taşan yaşama arzusunu kanatlandıran bir kıvama bürünmesi tabiidir. Bu doğrultudaki gelişim, elbette ki, kültür ve sanatın tabiatından kaynaklanan

inişler ve çıkışlar gösterecek ve çağların getirdiği çelişkileri çözmeye ne kadar gayret edildiğine bağlı olarak başarılı veya başarısız olacaktır.

Bu, aslında bütün kültürler için geçerli bir durumdur. Kültürler, çağların "sorun çözme metodolojileri" olarak iş görmüşlerdir. Kültür, bir toplumun çağının ve geniş anlamda çevresinin sorduğu sorulara vermeyi başardıkları cevapların mecmuudur.

Bu açıdan bakıldığında 18. yüzyıldan itibaren Batı kültürünün hâkimiyeti, büyük ölçüde silahlı bir hâkimiyettir ama özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu medeniyetin büyüsü kaçmıştır. Batı medeniyetinin iç çatlakları ve sorunları çözme konusundaki yetersizlikleri gün geçtikçe daha iyi ortaya çıkmakta ve bizzat kendi içinden çıkan aydınlarca eleştirilmektedir. Ancak henüz bir alternatif ufukta görünmemektedir. Ne var ki, bizim bu eleştiri sürecinden olumlu yönde yararlanmamız gerekmektedir.

Hem kendi kaynaklarımız yeniden keşif yoluyla, hem de Batı'yı yeniden değerlendirmek yoluyla bu süreci, yeni bir mayalanmanın başlangıcı hâline getirmek insanlığın elindedir. Günümüzde dünyanın "global bir köy"e döndüğü sık sık telaffuz edilmekte, fakat bu olgunun içeriği yeterince tartışılmamaktadır. Küreselleşmenin iletişimi, ulaşımı, daha önce bir arada olamayan unsurların buluşmasını kolaylaştırdığı bir olgudur. Bu süreç, tarihçi açısından, aslında İslami binyılın 8. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar gerçekleştirmeye çalıştığı başka türden bir küreselleşmenin devamı olarak da okunabilir. Bu iletişim, ulaşım ve buluşma kolaylıkları, daha önce sabit, donmuş ve kendi mekânında kuluçkaya yatmış birçok hakikatin de rahatını bozmakta ve küresel dolaşım çevriminin içerisine girmesine vesile olmaktadır. Bir Mevlânâ'nın şiirlerinin Amerika'da olsun, Avrupa'da olsun en çok satan şiir kitapları arasına girmiş olması ve bir türlü listelerden çıkmaması, bu dolaşımın ne gibi beklenmedik neticelere yol açabileceğine ufak bir misal teşkil edebilir.

Dolayısıyla 21. yüzyılda yaşayan Müslümanların görevi, kendi içlerine daha çok gömülecekleri yeni kozalar imal etmek değil, inançlarının gücüne güvenerek yeni kültür ve sanat atılımlarına, yeni fikir "highway"lerine, yeni bilimsel "network"lara katılmak, küresel dolaşımın nimetlerinden daha fazla istifade etmek ve kendi dinlerinin 15 asır önce başlatmış olduğu ve 15 asır boyunca dünyanın çehresini bir daha eskisi gibi olmayacak ölçüde değiştirdiği motivasyonu yeniden kazanabilmektir. İslam'ı küreselleşmede yeniden başat bir aktör kılmak, yalnız 'küresel

İslam' fenomenine katkıda bulunmakla kalmayacak, bugün Avrupa ve Amerika'da başlayan küreselleşmenin buluşturucu ve kaynaştırıcı tarafını değil de, tam tersine, çatıştırıcı tarafını vurgulayanlara, yani medeniyetler çatışması tezinin savunucularına da en susturucu cevabı vermiş olacaktır.

Müslümanlar yeter ki, oryantalizmin ve onların etkisi altında kalanların bizi 200 yıldır içine sıkıştırmak için ellerinden geleni yaptıkları şu "gerileme" kapanına sıkışmasınlar ve inançlarının üretici, yenilenici ve yenileyici boyutunu idrak ederek harekete geçsinler. Kendilerini "yenik" bir medeniyetin çocukları olarak görmeye şartlanmalarının teorik ve tarihî temelinin geçerli olmadığını öğrensinler. Zira her medeniyet, çağının istemlerine cevap verebileceği veya veremeyeceği zaman noktalarından geçebilir. Önemli olan, bu 'çözümsüz' noktaları, zamanın açacağı çözüm yollarına yeniden sevk edebilme becerisini göstermektir. Aksi hâlde, İslam'ı sadece modern öncesi çağ için dondurmuş ve onun evrensellik iddiasına en büyük darbeyi indirmiş oluruz.

Kaynakça

AKBIYIK, Hayrunnisa A., "Timurluların Bilim ve Sanata Yaklaşımları ve Bazı Son Dönem Sanatkârları", *Bilig*, Sayı: 30, (Yaz 2004), s. 151-171.

ARMAĞAN, Mustafa (haz.), *Osmanlı Geriledi mi?,* İstanbul: Etkileşim Yay., 2006. (Yaygın 'Osmanlı gerilemesi' (Ottoman decline) tezini irdeleyen ve eleştiren çeşitli Osmanlı uzmanlarının yorumları bu kitapta toplanmıştır.)

AYDIN, Mehmet S., *İslam'ın Evrenselliği,* İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001.

AYVERDİ, Ekrem Hakkı, *Makaleler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 1985.

BOHM, David, *Wholeness and the Implicate Order*, London and New York: Routledge, 2002.

CANSEVER, Turgut, *İslâm'da Şehir ve Mimari,* İstanbul: İz Yay., 1997 (2. baskı: İstanbul 2006, Timaş.)

CRESWELL, K.A.C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Penguin Books, 1958.

DANİŞMEND, İsmail Hami, *Garb Menba'larına Göre Eski Türk Seciye ve Ahlakı*, İstanbul: İstanbul Kitabevi, t.y. (2. baskı)

DEMİRCİ, Mustafa, *Beytü'l-Hikme,* İstanbul: İnsan Yay., 1996.

FOLTZ, Richard C. - Frederick M. Denny ve Azizan Baharuddîn (haz.), *Islam and Ecology*, Cambridge: Massachusetts, 2003.

GRABAR, Oleg, "Cities and citizens", Bernard Lewis (haz.), *The World of Islam: Faith, People, Cultures*, Thomas and Hudson, 1992, s. 91 vd.

GÜNALTAY, M. Şemsüddin, "İslam dünyasının inhitatı sebebi Selçuk istilası mıdır?", *Belleten*, Sayı: 5-6, II. Kânun-Nisan 1938, s. 73-88.
HODGSON, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, cilt 1, çev. Komisyon. İstanbul: İz Yay., 1993.
JOHNSON, Paul, *A History of Christianity*, New York: Atheneum, 1977.
İBN KHALDÛN, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, Princeton University Press, 1989. (İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin kısaltılmış tek ciltlik bir neşri.)
MACFIE, A.L., *Orientalism: A Reader*, Edinburgh University Press, 2000. (Oryantalizm hakkında Edward Said ve eleştirileri de dâhil faydalı bir derleme.)
MENOCAL, Maria Rosa, *The Ornament of the World*, Backbay Books, 2003. (Endülüs İslam medeniyeti üzerine bir ilim adamı tarafından yazılmış önemli bir çalışma.)
NASR, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat,* çev. Nabi Avcı, İstanbul: Yeryüzü Yay., 1982.
_____, *İslam ve İlim,* çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yay., 1989.
PAGELS, Elaine, *The Origin of Satan,* Penguin Books, 1995.
RABY, Julian, "A Sultan of paradox: Mehmed the Conqueror as a patron of the arts", *Oxford Art Journal*, Vol. 5 (1982), No. 1, s. 3-8.
SÖYLEMEZ, M. Mahfuz, *Bilimin Yitik Şehri: Cündişâpûr,* Ankara: Araştırma Yay., 2003.

DİZİN

A

Abbasiler 400
abdest 269, 274
Abdullâh ibnu'l-Mubârek 19
Abdurrezzâk b. Hemmam 71
açık kâinat 393, 404
açıklama 44, 47, 181
adalet 45
Âdem 56, 122, 141-143, 147, 158, 160, 228, 236, 360-361, 367, 374, 391
âdet 70, 77, 90, 96, 379; ~-i ilâhiyye 33
Afrika 398
Agustinus 244
âhâd haber 36
Ahd-i Atik 160
ahiret 16, 18, 24-26, 38-39, 58, 64, 75, 104, 108, 112, 115, 120, 124, 127, 129, 133-135, 141, 143, 145-146, 161, 166-169, 171-178, 228, 236, 239, 246, 262, 264, 273, 290, 309, 336, 340, 342, 376, 383
ahkâm 93; ~ ayetleri 89; ~ın değişmesi 100
ahlak 39, 45, 62, 71-72, 78, 109, 128, 138, 144, 146-147, 154, 193-200, 202, 204-209, 217-219, 222-226, 229-230, 235-236, 238, 242, 244-245, 248, 252, 263, 313, 349, 351, 357, 374, 376-377, 380, 385; ~ bilimi 200; ~ epistemolojisi 218; ~ felsefesi 195, 228-230, 236, 242-243, 252; ~ hadisesi 207-209, 225; ~ ilkeleri 38, 147, 154, 195-196, 201-202, 207, 236, 259; ~ imajı 206, 209; ~ kuralları 195, 201, 209; ~ kuramı 204; ~ psikolojisi 218; ~ tecrübesi 194-196, 203, 207-209; ~ teorisi 235; ~ ve zaman 220; ~-zaman 220; ~/etik 229, 231; ~çılar 205; ~ın kaynağı 193-196, 198-205, 208-209; ~ın zamansallığı 220, 222, 226; ~lılık 252; bağlamcı ~ 218; bencillik ~ı 197; bireysel ~ 202-204; Bireysel ~lılık 230; çıkar ~ı 197, 205; çıkarcı ~ 218; dinî ~ 230, 235-236; duygucu ~ teorisi 243, 246; evrensel ~ 252; evrensel ~ ilkeleri 204, 230, 247; evrensel ~ yasası 233; felsefi ~ 204, 235; ıslah ~ı 52; iman ve ~ 212, 217-220, 222, 226, 250; inanç-~ bütünleşmesi 39, 224; inanç-~ ilişkisi 212; irade ~ı 218; kamu ~ı 248; Kamusal ~ 241; normatif ~ 218; seküler ~ 201, 223; teleolojik ~ 205, 243; teleolojik ~ öğretisi 246; toplumsal ~ 231; yarar ~ı 205; yükümlülük ~ı 218
ahlaki: ~ bencillik 233; ~ bilgi 33, 38-39; ~ akıl 199; ~ düşkünlük 48; ~ iman 135; ~ değerler 139, 161, 259; ~ derinlik 207; ~ duyarlılık 216-217; ~ düşünme 202; ~ eylem 196, 198, 205-209, 218, 241; ~ fiil 161; ~ gerçeklik 204; ~ hadise 207; ~ hükümler 228; ~ ilke 212, 218; ~ ilkeler 195-197, 199-207, 212, 219, 264; ~ irade 205; ~ iyilik 219, 224; ~ kural 218; ~ kurallar 200-201; ~ kuşkuculuk 194; ~ niyet 205-208, 218; ~ önerme 235; ~ sorumluluk 246, 249-250; ~ tecrübe 195, 199, 202, 207, 235; ~ tutarsızlık 48; ~ tutum 202, 225, 229, 239; ~ yargı 204, 235; ~

yükümlülük 196-197, 233, 386; ~ zaaf 225; ~ zihniyet 39; ~-amelî iman 138; ~lik 203, 229-230, 382; akli-~ duyarlılık 217; dinî-~ erdemler 367; evrensel ~ kurallar 234; pratik ~ akıl 201
Ahmed b. Hanbel 71, 274, 298, 380
aile 365-369, 371-372, 374; ~ birliği 367, 371; ~ hukuku 368; ataerkil ~ 365-368; çekirdek ~ 368
Âişe 73, 218, 237, 342
akıl(akl) 25, 29, 32, 34, 39, 44-50, 55, 73, 79, 82, 108, 114, 116, 120-122, 125, 139, 146, 156, 158-159, 161, 187, 196, 199-200, 203, 235, 241, 287, 347, 350; ~ ile kalp 116; ~ yürütme 33, 81-82, 96, 108, 180, 354, 357-358; ~-vahiy 44, 143; ~la anlaşılabilen 25; ~ın doğruları 38; Müslüman ~ı 51-53
akîde 65
akli: ~ çıkarımlar 120; ~ bilgi 19, 33, 36, 46, 146, 231; ~ sorgulama 49; ~ deliller 146, 149; ~ ilkeler 51; ~ melekeler 43, 116; ~ yorumlar 149; ~ yöntemler 44; ~lik 43
akraba 133, 136-137, 375, 377, 383, 386; ~lık 339, 365, 368
Alâeddîn es-Semerkandî 58
âlem 23-25, 28, 43, 47, 49, 103, 127-128, 147, 157, 165, 169, 175, 230, 305, 388; ~ tasavvuru 11; ~in varlığı 43; duyular ~i 127; Gayb ~i 28; madde ~i 182; şehadet ~i 22, 24, 28; varlık ~i 22, 175, 186, 255, 340, 349; varlık ~leri 21
Alfonso (II.) 400
algı 43, 347
Ali (Hz.) 126, 278
Ali Kuşçu 403
âlimler 35, 37, 59, 63, 68, 73, 95-96, 98, 119, 122-123, 150, 152, 180, 185, 187, 248-249, 272, 314-317, 323, 325
Aliyyü'l-Kârî 255
Allah 248; ~'ı isimleri/sıfatları 111; ~'ın bilgisi 15; ~'ın ilmi 12; ~'ın isim ve sıfatları 149; ~'ın isimleri 110, 149; ~'ın sıfatları 59, 64, 149, 179, 182, 187, 189-191; ~'ın takdiri 224, 341; ~'ın varlığı 18, 25-26, 33, 35, 48, 104, 108, 112, 118-119, 142-143, 145-149, 152-153, 182; ~-i salih 128, 228, 258
amelî: ~ bilgi 21, 33, 36-38; ~ tevhid 142
Amerika 403, 405-406
amigdala 121
amprizm 245
analitik felsefe 243
analiz ve sentez 44
analoji 34
anlam 43, 103, 194, 222; ~a 44-45, 63, 85, 124, 158, 211-212, 214, 220
antlaşma 214, 216
araç: ~-eylemler 205; ~sal akılcılık 244
Arafat 262, 264, 297-298, 300-303, 305-308; ~ vakfesi 298, 301, 306
Arapça 14, 20, 45, 61-62, 67, 90, 193, 202, 265, 285, 310, 328, 374, 400, 402-403
Arefe 298, 300-301, 306
Aristo(teles) 20, 41, 184, 199-203, 243, 247; ~cu felsefe 400
ashâb: ~ü't-tahrîc 91; ~ü't-temyîz 91; ~ü't-tercîh 91
Asur-Babil 401
aşkın: ~ alan 22; ~ bilgi 25, 27; ~ gayb 28; ~ gayb âlemi 28; ~ Hakikat 26
atalar kültü 365-366
Attas, M.N. 105
Avrupa 244, 389, 399-400, 404-406
Aya İrini 391
Ayasofya 403
aydın: ~ bilgi 17, 28; ~ ilim 18; ~lanma 204, 243-244
Ayer, Alfred 204-205
ayne'l-yakîn 214, 232

B

Bağdat 99, 389, 400-402
bağlayıcılık 74-75, 77, 92
Batı 390; ~ felsefesi 109; ~ medeniyeti 52
Batlamyus 402
Battânî 401
Bedir 390
Begoviç, Aliya İzzet 230
Bekâ 152, 190
Bekke 133
belagat 64
belief 211
belirleme 186, 188
bencillik 233, 244, 351
Beni İsrail 160
benlik 223, 286, 355, 357, 361-362

Berlinghieri 403
beşerî: ~ bilgi 146; ~ bilimler 43; ~ gerçeklik 199; ~ ilimler 401; ~ irade 100
beyan 44, 82, 85, 158-159, 162-164
Beyhakî 89
Beyt-i Haram 296
Beytü'l-Hikme 401-402
beyyinât 58
bezm-i elest 212, 214-215, 223
bid'at 97, 266; ~çı 90, 93
bilgi 12, 14-19, 21-28, 31, 33-36, 38, 43-44, 49, 58, 62, 88, 105, 108-109, 116-117, 119, 127, 138, 143, 146, 148, 198, 203, 214, 230, 232, 236, 239, 350; ~ alanı 32; ~ alanları 49-50; ~ bilimi 31; ~ felsefesi 31-32; ~ ile inanma 117; ~ kaynağı 32, 198; ~ kaynakları 41, 44; ~ kuramı 31; ~ medeniyeti 29; ~ nazariyeleri 13, 21; ~ nazariyesi 11-13, 21, 25, 28-29; ~ yetenekleri 24, 28-29; ~-bilim 232; ~nin kaynağı 31, 33; ~nin kaynakları 146; faydasız ~ 18; ihtimalî ~ 20; ihtimalli ~ 34; itikadi ~ 33-34; kesin ~ 37, 63, 239; mistik ~ 35; teknik ~ 47; teorik ~ 232
bilim 19-22, 42-43, 46, 49, 53, 119, 232, 244, 247-248, 349, 398, 400-404; ~ alanı 32; ~ler 31, 352, 399
bilimsel: ~ bilgi 19-20, 25, 28; ~ sosyalizm 244; ~ yaklaşım 352; ~ yöntem 20, 47
bilinç 213-214, 222, 286, 357; ~altı 43, 286
bilinebilen gayb 28
bilinemezci 111; ~ tutum 107; ~cilik 106
bilme: ~ ve anlama 45; ~ ve seçme 41, 45
birey 114, 116, 118-120, 122-126, 201-202, 222, 230, 232-234, 236, 239, 241-243, 248, 250, 252, 302, 347-350, 354-363, 380, 394; ~cilik 233-234, 349, 353-354, 358-360, 396; ~lik 348-349, 353
bireysel: ~ eylem 229; ~ özgürlük 204; ~ sorumluluk 239; ~ci inanç 125; ~cilik 125; ~leşme 233, 356; ~lik 203, 230, 234, 236, 239, 244, 349, 353, 358-359, 361
Birru'l-vâlideyn 378
Bîrûnî 52
Bizans 403
Bogomiller 399
Bohm, David 394
boşama 371
boşanan 369
boşanma 366, 368-372
Budist 211
Budizm 286, 296
Buhârî 16, 71, 89, 135, 168
Bursa 395
büyük: ~ Cemre 301; ~ cihat 226; ~ günah 90, 122, 293, 362, 378

C
cami 130-131, 282, 395-396, 403
Cansever, Turgut 396
Cebel-i Rahme 306
cebr 179, 185; ~-i mutavassıt 179, 184
Cebrail 305, 375
Cebriye 224
cehalet 17
cehennem 16, 26, 135, 168-171, 177, 279, 334, 342
cemaat 130, 262, 264, 281, 283, 376
Cemerat 298, 301, 308
cennet 16, 135, 168-170, 177, 366, 376, 381, 384, 391
cerh ve ta'dil 72, 89
Cervantes 400
Cessâs 87
Cezayir 400
Cuhfe 298
Cundişapur 401
Cuveynî, İmamu'l-Harameyn 138, 150
cüz'i irade 184

Ç
Çin medeniyeti 403
çocuk 374
çokeşlilik 366, 370
çoktanrıcılık 48

D
Dante 391
davranış 122-123, 129, 139, 228, 230, 256, 266, 325, 354-355, 384; güzel ~ 144
Dâvûd ez-Zâhirî 84
dayanışma 97, 156, 231, 251-252, 282-283, 302, 309, 353, 374-375, 378-379, 381, 384-386
değer 43-44, 60, 78, 104-105, 114, 125-126, 138, 186-187, 197, 203, 229-230,

233, 252, 354; ~ dünyası 42; ~ler 127-128, 139, 161, 173, 230, 247, 324, 353, 360, 374, 376, 401; ~ler sistemi 234
deist 211
deizm 212
delil-i mecmu' 181
deney ve gözlem 22, 24-25
determinizm 103, 185
dikey sebeplilik 47
dilbilim 20
din 17-18, 32-33, 35-39, 44, 50-51, 54, 65, 68, 70, 75, 78-79, 84-85, 93, 99-100, 103, 105, 115, 125-126, 128, 137, 141-142, 146, 159-163, 165, 208, 212, 228-230, 238, 245, 250, 256, 260-261, 265-266, 292, 306, 324, 330, 338, 349, 365, 381, 386, 392; ~ alanı 32; ~ değiştirme 123-124; ~ felsefesi 228; ~ ilimleri 44; ~ olarak İslam 12-13, 28; ~dar bireycilik 234; ~den uzaklaşma 125; ~ler 160, 212, 236, 284, 363, 374, 376, 389, 405; ~sel yargılar 235
dinî: ~ bilgi 19, 32-33, 35, 38, 138-139; ~ bilgi felsefesi 32; ~ bilgi kuramı 32; ~ bireycilik 233; ~ emir 230; ~ emir ve yasaklar 49; ~ epistemoloji 32; ~ inanç 125-126, 262, 266, 332; ~ irade 330; ~ kurumlar 125; ~ kültürler 389; ~ metinler 181, 219; ~ sorumluluk 214; ~ teklif 235; ~lik 139
Diworkin 252
doğa 41, 43, 51; ~ bilimleri 43; ~ yasası 43
doğal: ~ bilimler 78; ~ teleoloji 243
doğruluk 105-107, 109
Doğu Hristiyan mezhepleri 399
dua 131, 136, 149, 256, 264, 271, 276, 278, 282, 300-301, 328-330, 332, 335-343, 383
duygu 114, 116, 121, 205-206, 213, 262, 264, 358; ~sal zekâ 121
duyu 108, 112, 121, 146, 157, 159, 241, 357; ~ algısı 46; ~lar 22, 24-25, 29, 32, 44, 121, 127, 235-236; ~sal bilgi 108
duyumcul: ~ üst-sistem 242; ~ bilim 242; ~ üst-sistem 241
dünya: ~ -ahiret 143; öte ~ 209, 215, 217, 221-222
dünyevilik 201
düşünsel üst-sistem 241

E

Ebu Bekir (Hz.) 237
Ebû Bekr el-Cassâs 73
Ebû Dâvûd 16, 71, 89
Ebû Hanîfe 19, 73, 83-84, 138, 150, 274, 298, 314, 324
Ebû Hüreyre 380
Ebû İshâk eş-Şâtıbî 138
Ebû İshâk eş-Şîrâzî 97
Ebû Mansûr Abdulmâlik el-Se'âlibî 20
Ebû Yûsuf 71, 73, 298
Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Luğevî 20
Ebû'l-Mu'în en-Nesefî 150, 152, 247
ecel 186; ~-i muallak 187
edebiyat 78, 392, 400
egoizm 233-234
eğitim 118, 247, 250, 282, 292, 303, 309, 316, 326, 384, 403
ehl-i kitâb 398
ehl-i re'y 83
Ehl-i Sünnet 32, 86, 93, 152, 180, 190
emanet 45, 162-163, 361, 394
emvâl: ~-i bâtına 318; ~-i zahire 318
endeterminizm 103
Endülüs 400; ~ Emevi Devleti 399
entelektüel gelenek 51, 53
episteme 20-21
epistemoloji 21, 31, 109, 228
erdem: ~ ler 230, 325, 374, 378, 383; ~lilik 230
erkek ve kadın 382
esbâb: ~-ı nüzûl 90; ~-ı vürûd 90
Eş'arî 29, 185
Eşariler 150-151, 217
eşrâtu's-sâa 72
ethos 201-202
etik 193, 195, 203, 218, 229; ~ problemler 44; ~ tarihi 198, 200; iletişim ~i 230; tıbbi ~ 230
evlenme 366, 369
evlilik 365-366, 368-372, 375
evren 48, 104, 145-148, 153, 211, 351, 363
evrensel: ~ yasa 230; ~ dinler 238; ~ hakikat 144; ~lik 50, 195-196, 198, 204, 406
evvel ve ahir 190
eylem 129, 197, 203-204, 206, 208-209, 212, 216, 218, 220-224, 229-230, 232-233, 237-238, 348, 350, 352, 356, 363, 375
eyyâm-i bîd 291, 294

F
Fahreddîn er-Râzî 51, 341
faith 211
faiz 93, 177, 251, 319, 327, 382
fakihler 60, 62, 70, 75, 82, 84, 95, 97, 99, 138
Fârâbî 29, 52, 247
Farsça 271, 284
Faruqi, İ.R. 105
farz 19, 75, 133, 136, 144, 264, 272, 281, 291, 293, 297-298, 310, 313-314, 325; ~-ı ayn 92, 248; ~-ı kifâye 19, 92, 249
Fatih Sultan Mehmed 402, 403
Fazlur Rahman 97
fedâilu'l-a'mâl ve'l-buldân 72
felsefe 12, 21-22, 29, 31, 44-46, 49, 51, 53, 78, 103, 119, 219, 228-229, 231, 239, 242, 244-245, 247, 265, 330, 349, 399; ~ciler 235
felsefi: ~ antropoloji 349; ~ bencillik 233; ~ bilgi nazariye 12; ~ metafizik 44
ferdî: ~ mesuliyet 180; ~leşme 355-357
fert(d) 365; ~iyetçilik 359; ~ ve toplum 59
fetanet 163
fetva 89-92, 94-96, 98
fıkh 49, 58, 68, 83, 91, 97
fıkhi: ~ ekoller 78; ~ hükümler 71, 322; ~ konular 37, 93
fıkıh 19-20, 78, 81, 85, 95, 138, 285, 297, 316, 400; ~ bilginleri 74; ~ metodolojisi 83; ~ mezhepleri 83; ~ usulü 58, 64-65, 81
fıtır sadakası 312-313
fıtrat 50, 119, 194-195, 202, 209, 378, 393
fıtri delil 33
fidye 294
fiilî sıfatlar 150-151
Filistin 297
filosofiya 21
filozof 43; ~lar 35, 62
fiten 72
fitre 292, 312, 315, 381
fiziki: ~ sebepler 47; ~ sebeplilik 47
fiziksel gerçeklik 112
form 64
Frankfurt Okulu 244
Frege 194
From, Erich 244
fukaha 60
fürû-i fıkh 90, 97

G
Garaudy, Roger 243, 248
garîbu'l-hadîs 72
gayb 18, 22, 24, 27, 108, 120, 129, 176; ~ bilgisi 26; ~ tecrübesi 26; ~i bilgi 28
Gazâlî 29, 51, 73, 89-91, 97, 119, 138, 190, 339, 341, 344, 386, 403
gelenek 51, 114, 201, 283, 399; ~ler 49, 398-399
gerçeklik 103-106, 193-194, 206, 223, 241, 362; ~ ve hakikat 104; ~-doğruluk 105, 108
Germen 244
gıyabi hüküm 34
Goethe 392
Goytisolo, Juan 400
gösterge 47
gözlem ve deney 42, 47
Grabar, Oleg 395
gündelik hayat 134-135, 138, 220, 347, 402

H
haber 32, 35-36, 58, 61, 63, 79; ~-i mütevâtir 236; ~-i resûl 36; ~-i vâhid 89, 93
haberî sıfatlar 151
hac 69, 115, 133, 136-137, 260, 266, 270, 291, 296-302, 308-309
Hacer 296, 305
Hacer-i Esved 299-300, 304-305
Hacı Bektaş Veli 239
Haciyyat 139
hadd 60
hadis 11-12, 15-20, 28, 67-68, 72, 79, 83, 89, 129, 138, 323; ~ âlimleri 73, 78; ~ bilginleri 72, 74, 79; ~ ilmi 72-73; ~ literatürü 72, 79-80; ~ mecmuaları 68, 71-73, 79-80, 313, 319; ~ usulü 72; ~ ve sünnet 68, 70-73, 75, 77-79; ~ yazımı 70; ~çiler 73, 135; ~in sübutu 73; ~ler 18-19, 28, 68, 72-73, 80, 89, 130, 149, 152, 180-181, 186, 191, 237, 286, 297, 312-313, 316, 319-322, 385, 397; ~te yerellik 77; hurma aşılama ~i 76; kutsî ~ 256, 335, 338; Mu'âz ~i 82; sahih ~ler 13, 72, 78; uydurma ~ler 78; ahkâm ~leri 89; Cibril ~i 143, 263; fıkhi ~ler 68

hakikat 48-49, 51, 57, 104-105, 107, 115, 127, 141-142, 144, 183, 190, 214, 216, 239, 266, 385, 396, 405
hakka'l-yakîn 214, 232
halife 45, 167, 396
hamd 329, 343-344
Hanbelî: ~ mezhebi 98; ~ler 98, 371
Hanefi: ~ ekolü 316; ~ler 89, 91-92, 95, 298, 316, 371
Harem 298-299; ~-i Şerif 299
Harezmî 401
Hârûn Reşîd 402
Hasan el-Basrî 224
Hatîb Bağdâdî 73
Hatice 269
havaic-i asliyye 315-316
Havva (Hz.) 366-367, 374, 391
Hayber Savaşı 69
hayır-şer 187
Hazcılık 124, 351
hedonizm 124-125
hervele 300
hesap günü 167, 217, 273
hıcr 48
hıdane 372
Hicaz fıkhı 83
hidayet 58, 61, 134, 145, 157-158, 161, 181
hikmet 48, 86-87; ~ sevgisi 21
hile-i şer'iyye 371
Hinduizm 296
Hint 401
hitap 56-57, 62, 138, 164, 214-216
Hodgson, Marshall 399
Holywood 392
Homeros 403
Hristiyan 211, 215, 366, 391-392, 403; ~ Araplar 20; ~ Batı 389; ~ mütercimler 20-21; ~lar 59, 161, 391, 398; ~lık 85, 115, 125, 160, 242, 244, 286, 296, 366-367, 390, 392, 394, 404
hukuk 20, 86, 100, 138, 176-177, 242, 244-245, 247, 250, 252, 259, 284, 349, 366, 385-386, 399
hukuki rölativizm 93
hulk 194
hulüv meselesi 96
Huneyn b. İshâk 401
hurûf-ı mukatta'a 64
huşu 271
hutbe 282
hüden 58
Hülagu 403
hür irade 120-121, 188, 191, 352
Hüsün-kubuh 187

I
ıslah 45, 53, 99
ıztıba 299
Irak: ~ fıkhı 83; ~lı fakihler 95

İ
i'tibâr 49, 52
ibadet 36, 57-58, 61, 68, 71-72, 75, 111, 115, 123, 130, 134, 138-139, 144, 150, 152-153, 238, 255, 257-259, 261-263, 265, 276, 278, 282, 284, 294, 302, 304, 310, 312-314, 330, 338, 353, 395; ~/kulluk 269, 282; mali ~ 264, 310-312, 317, 325, 327
İbazıyye 87
İblis 361
İbn Arabî 400, 403
İbn Dakıkul'îd 89, 98
İbn Ebî Şeybe 71
İbn Hacer el-Askalânî 135, 137
İbn Haldûn 389-390
İbn Hazm 84, 86, 96, 400
İbn Kayyım el-Cevziyye 73, 96, 99
İbn Mâce 16, 71
İbn Manzûr 328
İbn Rüşd 29, 119, 126, 189, 400, 403
İbn Sînâ 29, 52
İbn Teymiyye 73, 98-99, 247
İbnu'l-Cevzî 73
İbnü'l-Heysem 52
İbnü'n-Neccâr 89
İbrahim (Hz.) 133, 141, 215-217, 279, 296-297, 300, 304-308, 376
İbranice 400
icmâ 63, 73, 84, 89, 93, 97
içki 93
içtihadi: ~ bilgi 37; ~ mesele 88
içtihat 12-13, 20, 37, 74, 81-88, 90-100, 314-315, 320-323, 376; ~ kapısı 95-97, 99-100; fıkhi ~ 99; kazâi ~ 86; kıyasi ~ 87; kolektif ~ 100; mukayyed ~ 98; mutlak ~ 91, 96, 98-99; müstakil ~ 99
içtimai davranış 137

iddet 370, 372
ifrat 298, 302
iftâ 85, 91
iftar 285, 294
ihbât 271
ihlas 267
ihram 298-300, 302-303
ihsan 143-144, 263
ihtiyâr 96, 179
İkinci Dünya Savaşı 405
iktisat 242, 244, 247-248
ilah: ~ beyan 367; ~ bilgi 107, 146; ~ ilim 48; ~ kanun 54; ~ dinler 238, 256, 332; ~ emir 60, 234, 263, 291; ~ gerçeklik 111; ~ hakikat 215; ~ hidayet 55; ~ hikmet 45; ~ hitap 57, 212-214, 216, 223, 235; ~ irade 85, 232, 257; ~ isimler/sıfatlar 111; ~ kelam 44, 58; ~ risalet 143; ~ sınav 216; ~ sünnet 46; ~ vahiy 50-51; ~ vahy 142; ~ varlık 213-214, 332; ~ hidayet 54
ilelü'l-hadîs 72
ilim(ilm) 11-20, 49, 142, 182, 184, 186, 188-189, 191; ~ler 51, 62, 65, 91; ~-i tevhid 109; ~-i umran 390; ~e'l-yakîn 214, 232
ilkel kabile dinleri 296
illet 87
ilmî tevhid 142
İmam Muhammed 371
imamet 82
İmamiyye 87
iman 17-18, 24-25, 27, 32, 46, 48, 71-72, 108-109, 112-113, 116, 118-119, 121-123, 127-129, 132, 134-135, 137-138, 141-144, 149, 152, 162, 166-167, 211-219, 222-226, 228, 282, 361, 385, 390; ~ alanı 32; ~-zaman 220; ~ın şubeleri 137; ~ın zamansallığı 226; icmalî ~ 149; kategorik ~ 216-217; tafsilî ~ 149; taklidî ~ 144
imani: ~ bilgi 15, 20; ~ yakin 25; ~ yükümlülük 131, 376, 381; ~ zorunluluk 131, 381; ~ edim 130; ~ ödevler 129; ~lik 139
imkân 43
imsak 285, 294
inabe 271
inanç 34, 44, 75, 90, 96, 114, 116-124, 131, 135, 138, 141, 160, 211, 234, 256, 266, 309, 353, 376, 379, 384-386, 398, 406; ~ ile bilgi 117; ~ ile davranış 122-123; ~ sistemi 32-34, 36, 44, 104, 129-130, 133, 139
inanma 123
indeterminizm 185
individüalizm 233-234, 359
infak 128-129, 176, 264, 311, 318
İngiliz ahlakçıları 204-205
insan: ~ bilgisi 22-23, 29, 44, 106-107; ~ eylemleri 229; ~ felsefesi 349; ~ fiilleri 187; ~ hürriyeti 18; ~ tabiatı 105, 146, 161, 264, 331, 347, 359; ~-ı kâmil 239; ~ın fiilleri 182, 188
inşâ 58
irade 25, 44, 48, 54-55, 114, 121-123, 132, 150-151, 153, 158, 179-185, 191, 197-198, 216, 219, 223, 234, 287-288, 350, 361-362; ~ hürriyeti 185; ~ ile davranış 122
İran 398, 401
İsa (Hz.) 59, 141, 160, 165, 391; ~ Mesih 366
isimler ve sıfatlar 55
İskenderiye 401
İslam 11; ~ bilgi anlayışı 12-13, 30; ~ bilgi kuramı 32-33, 35, 39; ~ bilgi nazariyesi 11-12; ~ bilgi öğretisi 21; ~ düşünce sistemi 33; ~ düşünce tarihi 41; ~ düşüncesi 50-51, 99, 190, 232, 386; ~ felsefesi 402; ~ hukuk kültürü 315; ~ hukukçuları 266-267, 323, 368; ~ inanç metafiziği 109; ~ kültürü 78; ~ medeniyeti 11, 21, 29, 51, 109, 247, 389, 399-400, 402; ~ metafiziği 105-106, 109, 111-112, 247; ~ tarihi 78; ~ toplumu 65, 74, 225, 251, 324, 367, 394; ~'ın bilgi anlayışı 12-13; ~'ın metafiziği 105; ~i bilgi 18, 146; ~i zihniyet 33; ~iyet 231, 260, 389-390, 393, 398-400, 404; kurumlaşmış ~ 12-13
İsmail (Hz.) 215-216, 296-297, 304-305, 307
ismet 163
isnad 72, 89
İspanya 399
İstanbul 402-403
istiane 329
istiaze 329, 342
istidlal 34, 81, 84, 86, 91, 180-181, 191; ~ yöntemi 34-35; ~i bilgi 34, 37
istiğfar 270-271, 301, 303, 329

istihsan 84, 86-87, 138
istinbat 81, 84, 88, 90
istislah 84, 86-87
istitaat 179-180
iyi: ~-kötü 187; ~lik 38, 103, 153, 167, 170, 257, 378-379, 384
izar 299
İzzeddîn İbn Abdusselâm 98-99, 138

K

Kâbe 87, 262, 265, 275, 297-300, 303-306, 308
kader 179, 181-182, 184-189, 191, 340-341
kadın ve erkek 293
Kadızade 403
Kadir Gecesi 136, 292
kâfir 93
Kahire 395
Kâinat 48, 50, 148, 182, 257, 304, 330, 351, 393-394
kalbî fiiller 123
kalp(b) 35, 46, 48, 116, 120-122, 128, 142-143, 146, 275; ~in mühürlenmesi 46
Kant 189, 196-198, 200-203
Kanuni Sultan Süleyman 389-390, 403
kaos 43
kapitalizm 243
Karâfî 138
kardeşlik 215, 309, 377, 384, 386
Karnu'l-Menazil 298
karz-ı hasen 311, 382
katarlar 399
kategorik imperatif 196-197
Katolik: ~ Kilisesi 392; ~-Hristiyanlık 368
kavrama 45
kaza 85, 91, 188; ~ ve kader 188
kelam 29, 55-57, 60, 151; ~ âlimi 180, 247; ~ ilmi 19, 59-60, 65, 78, 90, 93, 138, 183, 190, 228; ~cı filozoflar 29; ~cılar 59-60, 62, 180, 186, 190, 235
kelâm-ı nefsî 151
kelime-i şehadet 143
kesb 184-185; ~ nazariyesi 185
Kıdem 152, 190
Kıran 298, 302
kıyam 270-271, 277-280, 283
Kıyam bi Nefsihi 153
kıyamet alametleri 71
kıyas 81, 83-84, 86, 90, 93, 97
kilise 125, 161, 366, 391-392, 403; ~ler 396
kimlik 114, 123-124, 130, 238, 250, 266, 399, 404
Kindî 29, 401
kişilik 114, 130, 238, 355, 357-358, 361-362, 384
Kitap 265; ~ ve sünnet 82-83, 89-90
Kolomb 403
Komşu 136, 138, 290, 329, 375-377, 383, 386
konuşma 56-57, 64, 212; ~ üslubu 181
korku sineması 392
kozmik: ~ ayetler 48-49; ~ gösterge 48
kozmos 43
kötülük 15, 38, 72, 103, 114, 130, 134, 137, 151, 153, 167, 170, 176, 219, 230-232, 236-238, 257, 263, 271-272, 274, 280, 286-288, 299, 334, 337, 339, 342, 362, 379, 384, 391
kronolojik zaman 220
Ku'ran 79
kuantum fiziği 185
kudret 48, 151, 180, 185
kudûm tavafı 302
kulluk 23, 129, 255-259, 277, 283-284, 305, 328-329, 331, 333-335, 338, 351
kunut 271
Kur'an 11-15, 18, 20-21, 25, 27-29, 36, 44-47, 50-51, 58-59, 62-63, 65, 67-68, 70, 73, 75, 78, 82, 103, 110-111, 115-116, 120-124, 126, 129, 131-132, 134-135, 145-149, 151-152, 165-168, 172, 174-176, 181, 191, 212, 214-215, 218-219, 221, 223-225, 239, 248-251, 265, 271, 276, 278, 280-281, 293, 299, 305, 330, 337-338, 340, 347, 360-363, 376, 378-379, 381, 383-384, 393, 396-397, 404; ~ tefsiri 65; ~ ve Sünnet 84, 99, 235, 325; ~'ın bilgi öğretisi 28
kuramsal: ~ akıl 204; ~ bilgi 20
kurban 115, 215-217, 256, 259, 294, 297, 302-303, 307-308, 315
kurum: ~lar 51; ~sal din 125
kuşkuculuk 245
kutsal metin 208, 211-212, 219-223, 226
Kuzey Amerika 244
külli: ~ hakikatler 25; ~ irade 184
kültür 12, 39, 42, 77-79, 141, 146, 159, 161, 194, 242, 244, 247, 366, 389, 398-

399, 402-405; ~ emperyalizmi 392; ~ ve medeniyet 12, 41, 65, 78, 401; ~ler 42, 365, 388, 398-399, 405
küreselleşme 229, 405-406

L
lafız 57, 81, 86
lafzi: ~ beyan 57; ~ istidlal 87; ~ yorum 86
Latince 400
liberal: ~ ekonomi 125; ~ kapitalizm 242; ~-kapitalizm 248, 252; ~izm 243-244, 249, 252
Lokmân 134
lübb 46

M
Ma'mer b. Râşid 71
Macintyre, Alasdair 242-243, 246, 252
madde 287; ~-mânâ 143
Makam-ı İbrahim 300, 305
makasıd teorisi 138
maktû 72
Mâlik 83-84, 138, 298
Mâlik b. Enes 71,
Malikiler 298, 371
mânâ 57, 59, 61-62, 64, 67, 81, 86-87, 158, 287, 351
manevi: ~ değerler 124; ~ sıfatlar 150
Mansûr 402
mantık 46, 60, 109, 182, 194, 347; ~çı pozitivistler 204; ~i tutarlılık 182
maslahat 83, 86-87, 138
masum imam 83
Mâturîdî 32-33, 35, 37-39, 185, 187
Maturidiler 150-151
Me'mûn 400, 402
mead 141, 247; mebde ve ~ 103
medeniyet 12-13, 141, 144, 160-161, 164, 248, 352-353, 389-390, 393, 397-399, 401-403, 405-406; ~ler çatışması 406
Medine 70, 76, 130, 220, 282, 291; ~ dönemi 70; ~ Mescidi 130; ~ Vesikası 70
mefhûm: ~u'l-muhâlefet 87; ~u'l-muvâfakât 87
mehir(mehr) 366, 369, 371-372; ~-i muaccel 369; ~-i müeccel 369
mekânsızlık 190
Mekke 70, 76, 130, 172, 220, 225, 251, 264, 291, 296-297, 299-302
melahim 72
melekler 146, 169
menakıb 72
mendup 75, 92
Menocal 400
mensuh 89
Meraga 402-403
merfû 72
Merve 262, 300
Mescid-i Haram 264, 298
Mescid-i Nebevi 282
Mescid-i Nemire 306
mescit 274, 282, 395, 397
mesuliyet 181, 185, 189, 191
Meş'ar-ı Haram 307-308
meşhur 89
Meşşaîler 29
metafizik 44, 103-105, 109, 212; ~ bilgi 146; ~ delil 146; ~sel doğruluk 106; ~sel gerçekçilik 106-107; ~sel gerçeklik 112; ~sel sistem 104-105; ~sel varlık 213
metaryalizm 245
metin ve sened 89
mevkûf 72
Mevlânâ 239, 405
mevzû (uydurma) 80
mevzûât 78
mezhep 92, 95, 98-99, 181; ~ler 81, 95, 99, 296, 371; ~ler tarihi 78
Mezopotamya 401
Mısır 401
mikat 298, 302-303
Mimar Sinan 396
mimari 78, 160, 392, 395-396, 398
Mina 262, 298, 300-301, 307-308
miras 402
misâkı ğalîz 375
modernite 244
modernizm 125
Moğol: ~ istilası 389; ~lar 99, 402
Molla Fenari 403
moral 193; ~ etik 235; ~ teoloji 235
Mu'âviye 249
Mu'âz b. Cebel 82, 270
muamelat 71-72, 139
mucizeler 164
muhaddisler 19
muhal 183
muhâlâa 371

Muhalefetun lil-Havadis 150, 153
Muhammed (Hz.) 60, 67, 73, 75-77, 129, 141-144, 147, 160, 164-165, 228, 234, 236, 238, 273, 279, 306, 376
Muhammed Abduh 99
Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî 95
Muhammed b. Hasen 71
Muhammed b. Mûsâ el-Harezmî 402
Muhammed Esed 286
Muhammed eş-Şeybânî 298
Muhammed İkbal 97, 99, 185, 256
muhatap 55-58, 63, 138-139, 158, 161
muhattıe 93-94
muhkem 64
muhsin 134, 144
muhtelifu'l-hadîs 72
muhteva 64
mukallit 90-91
mukayyed 87
Musa (Hz.) 56, 141, 165, 180
Musannef 71
musavvibe 93
Museviler 398
mushaf 57-58, 61
mut'a 87
Mutezile 29, 86, 96-97, 180
Mutezili 83, 88
mutlak 87, 183; ~ bilgi 14, 20; ~ cebr 184; ~ gayb 27-29; ~ tefviz 184
müçtehit 81, 83, 85, 88-98; ~ler 70, 319; mesailde ~ 91; mezhepte ~ 91; mukayyed ~ 91-92; mutlak ~ 91-92, 95, 98; şeriatta ~ 91
müellefe-i kulûb 224
mükellef 158, 265, 291-292
mümkün 183
Müslim 71, 89
müsned 71
müşkil 87
mütekellim 55-56, 63
müteşabih 64
mütevâtir 36, 63, 89; ~ haber 36
Müzdelife 262, 297-298, 301, 307; ~ Vakfesi 301

N

nafaka 372
nafile 144
nahiv 64
nakil 35-37, 39
naklî: ~ bilgi 33, 35-36, 146; ~ delil 146; ~ deliller 149-150, 153
namaz 69, 93, 123, 129-134, 136, 138, 176, 258, 260, 264-265, 269-270, 273, 278-281, 291, 293, 296, 300, 303-304, 329, 332, 340, 343; ~ vakitleri 272; bayram ~ları 130, 282; cuma ~ı 88, 129, 282; tavaf ~ı 300; ihram ~ı 299-300
nas(s) 83-84, 88, 93-94; ~lar 81-82, 84, 95-96, 99-100, 181, 186, 331, 337, 342
nasih 89
nasih-mensuh 89
nazar 34, 49; ~iye 12
nazım 59, 61-64
nebi 160-161
Necmeddîn et-Tûfî 86, 89, 98
nefis 122, 147, 199, 233, 257, 271, 307, 342; ~ muhasebesi 223, 226; ~ sorgulaması 238; ~ terbiyesi 302
nefsî kelam 61; ~ sıfatlar 150
nema 317-318
Nesâî 71
Nesh 89
nesnel: ~ tümellik 25; ~lik 17, 43
Nevevî 89
nihilizm 124-125, 226
nikâh 88, 368-369
nisap 316-323
niyaz 329
nizam delili 119
Nuh (Hz.) 141, 165
Nuruddîn es-Sâbûnî 179
nübüvvet 93, 141, 159-162
nühâ 48

O

olan ile olması gereken 60
ontoloji 21, 103
ontolojik : ~ imkânsızlık 110; ~ delil 119; ~ gerçeklik 194, 223, 226; ~ sezgi 110-111
Orhan Camii 395
Orhan Gazi 395
Orta Asya 71, 398
ortak velayet 372
oruç 69, 93, 132-133, 136-137, 260, 270, 284-287, 289, 291, 293
oryantalist yanılgı 390

oryantalizm 389, 406
Osman (Hz.) 318
Osmanlı 397, 404; ~ Devleti 370, 389, 399; ~ hukuku 86; ~lar 389, 395, 403-404

Ö
ödevle yükümlenmişlik 204
ölü medeniyet 389
ölümsüzlük 103
Ömer (Hz.) 74, 224-225, 323
ön anlama 194-195
önceden: ~ belirleme 188; ~ takdir 186, 188; ~ tayin 186, 188
örf 62, 69-70, 77, 385
özdeşlik 103, 107
özgünlük 50
özgür: ~ irade 103, 128, 144, 216; ~lük 163, 248-249, 257, 262, 356
öznel tümellik 25

P
personalizm 233-234
Peygamber (Hz.) 15, 18, 32, 36-37, 57-58, 61, 63, 65, 67-70, 73-75, 77-80, 82-83, 114-115, 129-130, 134-135, 137-138, 160, 162, 164, 168, 181, 218-220, 225-226, 237, 248, 250, 260-261, 263, 265-266, 278, 283, 286, 288-293, 297, 305-308, 312-313, 315, 319, 322-323, 328, 331, 336-339, 341-344, 367-368, 375-381, 383-386, 396, 403-404; ~'in siyeri 90; ~'in Sünneti 12, 69, 76, 78
peygamber: ~ler 16, 28, 54, 60, 76, 82, 108, 115, 122, 129, 133, 135, 141, 144-145, 147, 159-165, 219, 228, 261-262, 297, 309, 361, 391; ~lik 25, 75-76, 82, 120, 159-161, 163-164
Piri Reis 403
Platon 198-203, 208, 219, 350
Plotinus 197
pozitivist bilgi teorisi 242
pragmatizm 245
pratik akıl 196-198
predestinasyon 183, 186
predeterminasyon 183, 186
Protestan kültürler 125
psikoloji 119, 256, 349, 352, 354
psikolojik: ~ delil 119; ~ zaman 220
putperestlik 297

R
raslantı 43
raviler 72-73
Râzî 29
re'y 81-84, 96; ~ içtihadı 82, 84
referans 194
Reform 244
rekâik 72
remel 299
resm 60
rızık 186
ric'i talâk 370
rida 299
rikaz 323
Roma 244, 389, 400; ~ medeniyeti 389; ~lılar 366
Rosenthal, Franz 29
Rönesans 244, 389
rububiyet 145
ruh 44, 103, 287, 351, 356
ruhban: ~ sınıfı 260, 391-392; ~lık 115
rükû 260, 270-271, 278-281, 283

S
sa'y 298-300, 305
sabır 303, 309; ~ eğitimi 288-289
Sabii 211, 215
Sâbit b. Kurrâ 401
sadaka 16, 131-132, 176, 262, 292, 299, 302-303, 310-313, 323-327, 380-382, 397; ~-i cariye 16
Safa 262, 300; ~ Tepesi 300
sahabe 71, 74-75, 77, 82-83, 265, 314, 320-321, 323, 379
sahih 73, 80, 89, 186; ~ sünnet 78-79
saîd 186-187
salah 45
salavat 300-301
salih amel 113, 123, 129, 142, 246
saltanat 249
sanat 53, 62, 76, 244, 247-248, 265, 349, 392, 398; ~lar 51; güzel ~lar 242; kültür ve ~ 403-405
Schacht, Joseph 95
Schubart 245-246
Schubart, Walter 245
sebep(b): ~ler sebebi 47; ~-i vürûd 181
sebeplilik 47, 122-123; ~ delili 119

secde 176, 257, 260, 269-271, 278-283, 343, 361
seçme: ~ özgürlüğü 233; ~ ve eylem 41
sekülerleşme 125
Selbi Sıfatlar 151
Selçuklu 389; ~lar 389
Selimiye Camii 396
semavi dinler 115, 152, 255, 286, 296, 312, 374
Semerkand 402-403; ~ Rasathanesi 403
sena 270, 329
sened 73, 89; ~ tetkiki 73
servet 132, 237, 250, 252, 319, 323, 327, 381
Seyyid Hüseyin Nasr 402
sezgi 119, 146, 264
sıdk 162-163
sıfatlar 58-59, 93, 104-105, 108, 110-111, 130, 135, 144, 147, 149-150, 152, 182-183, 186, 190, 278, 384
sıla-i rahim 375
Sicilya 400
siyaset 138, 231, 242, 244, 247-248; ~ felsefesi 241
Sokrat(es) 198-203, 350
Sorokin 241-242, 244-246, 252, 390
sorumluluk 33, 39, 45, 55, 104, 154, 158, 167, 181-186, 188, 191, 214-216, 226, 233-234, 248-250, 259, 287, 351, 353, 356, 381, 397
sosyal: ~ gerçeklik 95; ~ güvenlik 132, 324, 326, 342, 376
sosyalizm 242-243, 248-249
sosyolojik kardeşlik 215
sözlü ve yazılı kültür 42, 78
spiritüalizm 234
stidlal 184
subuti sıfatlar 60, 150
suçluluk duygusu 333
suffe ashabı 282
sufi: ~ler 63; ~lik 99
Sunnetu'l-evvelîn 67
sûr 169
Süleyman (Hz.) 165
Süleyman Çelebi 190
Sünen 71
sünnet 12, 36-37, 63, 67-69, 72-79, 81-84, 89, 265, 298, 300, 305, 308, 367, 370; ~ ve hadis 77; ~te evrensellik 77
sünnetullah 67, 340
Sünni 83, 88; ~ ekoller 83, 96; ~ mezhepler 84
süreklilik 103

Ş

Şâfiî 83-84, 96, 274, 298, 314, 319
Şafii: ~ fakihler 98; ~ler 298, 371
şahsiyetçilik 233-234
şakî 186-187
şavt 299-300
şefaat 363
şehadet 22, 25, 91, 141, 270, 273; ~ bilgisi 35
Şemseddîn Sâmi 284
şer'î: ~ ahkâm 89, 99; ~ deliller 84-85, 89; ~ hüküm 81-82, 88-91; ~-amelî hükümler 81; ~ delil 321; ~ kurum 36
şeriat 85, 95
Şerif, M.M. 103
şeytan 177, 271, 276, 281, 286, 301, 307-308, 342, 361-362, 367, 391-393; ~ taşlama 301, 303, 307; ~ın krallığı 391-392
Şia 83, 97; ~ âlimleri 96
şifahi rivayetler 68
Şii 83
şirk 136, 188, 237, 251, 259, 267, 271, 276, 297
şu'ûr 49
şükür kurbanı 302

T

ta'dil 89
tabakâtü'l-fukahâ 91
tabiat: ~ bilimciler 63; ~ bilimleri 194, 349
tâbiîn 72, 75, 83, 85, 96, 314
tahkîku'l-menât 87; ~ içtihadı 87, 98
tahsiniyyat 139
tahsis 87
takdir 184, 186-188
Takıyyuddîn es-Subkî 98
taklit 49, 77, 95-96, 99, 119, 358
takva 121, 128, 153, 219, 231-232, 239, 249, 286-287, 297, 308-309, 362, 378, 384
Tanrı 105, 109-112, 148, 161, 204, 211, 213, 235-237, 239, 241, 245-246, 250, 252, 256, 351, 391-392
tanrıtanımazlık 46
tarihsel: ~ bilgi 232; ~ gelenek 51

tasavvuf 29, 65, 78, 341
tasdik 112, 116-117, 119, 121, 128-129, 142-143, 146, 165, 214, 258
tavaf 136, 262, 264, 296-297, 299-300, 302-305, 308
tazim 270
te'vil 152, 187
teaddüdü'l-hukuk 93
teâvun 378
tebeu't-tâbiîn 83
tebliğ 57-58, 61, 63, 65, 67-69, 73, 75, 115, 126, 159-165, 181, 228, 250, 273, 297, 396, 404
tebyin 158, 162
tecdid 99
tecrübi: ~ psikoloji 292; ~ bilgi 22, 25; ~ varoluş 17
tedebbür 34, 49
teemmül 34
tefekkür 34, 47, 49, 250
tefsir 78, 138; ~ usulü 64; ~ler 65
tefviz 184
tehlil 300-301, 328-329, 343
tekbir 270-271, 273, 299-301, 329, 343-344
tekeşlilik 369
teklif 158-159, 261
teklifî emir 60
teknoloji 42, 53, 156, 229, 232; ~k düşünme 205-206
Tektanrıcı dinler 243
tekvin 60, 150-151
tekvinî irade 151
telâzüm-i zarûrî 183
telbiye 299-304
Temettu 298, 302; ~ Haccı 299-300
tenkîhu'l-menât 87; ~ içtihadı 87
tenzih 185, 190, 328-329; ~ ve tazim 180, 184-185, 191
teoloji 44, 51, 53, 228, 245, 265; ~k gerçekçilik 106
teravih 130, 264, 292
tercih 183, 186, 203, 212; ~ ve ihtiyâr 180
terğîb ve terhîb 72
terviye 300
tesbih 270-271, 280, 300, 328-329, 331, 335, 340, 343-344
teslis 59
teşrii irade 151
tevatür 63
Tevfiz-i Mutavassıt 184
tevhid 59, 105, 109, 136, 141-144, 146-147, 149, 152-153, 187, 246-247, 259-260, 269-270, 272-273, 278, 282, 309
tevkif 152
Tevrat 365
teyemmüm 274
tezekkür 47, 49
Timur 403; ~oğulları 403
Tirmizî 16, 71
Topçu, Nurettin 234
toplum 50, 65, 77, 90, 93, 115, 118, 125-127, 131-132, 134, 141, 154, 161, 201-202, 222, 229-232, 234, 241-242, 247-248, 250-251, 259, 292, 302, 310, 316, 324-327, 339, 348-349, 351, 354-355, 357, 359, 365-366, 374, 378, 380-381, 383-385, 395-396, 405; ~culuk 349, 354
toplumsal: ~ değerler 229; ~ kimlik 243; ~ sorumluluk 241, 249; ~lık 234, 359
Toynbee, Arnold 389
tövbe 135, 176, 223, 237, 264, 270-272, 274, 293, 300-301, 329, 333-335, 341, 353, 363, 385
tümdengelim 34
tümevarım 34
Türkçe 80, 116, 211, 234, 285, 328-329

U
ubudiyet 255
Uhud 390
ukûbat 139
Uluğ Bey 403
uluhiyet 110, 142, 145
umre 136, 297-299, 304; ~ ihramı 300; ~ tavafı 299, 302
umum 86
urûz 320
usulcüler 81-82, 87, 89-91, 93, 95, 97

Ü
ümmet 82, 84-85, 89, 92, 97-98, 115-116, 129-130, 143, 260-261, 297, 376-377, 394, 397
Üsmendî 58

V
Vacîbu'l-Vucûd 150, 153
vacip 75, 183, 302

Vahdaniyet 152
vahiy(vahy) 14-15, 17-18, 20, 24, 26-28, 32, 36-39, 45, 68, 75, 81-82, 105, 108, 112, 115, 120, 129, 137, 146, 151, 161-163, 236, 245, 293, 393-394; ~ kaynaklı bilgiler 12; ~-ilim 18; ~-iman-ilim 17; ~le gelen bilgi 19; ~î bilgi 14-15, 19-20, 146; ~î ilim 17-18; ~in bütünlüğü 50; ~in doğruları 38; ~in getirdiği bilgi 15
Vâil b. Hallâk 97
vakfe 264, 297, 301, 303, 306-307
Vakfiye 395
vakıf 370; ~lar 397-398
Varlığı Zorunlu 145
varlık 21, 44, 48, 60, 93, 103, 111, 127-129, 134, 145, 147, 158, 182, 190, 351, 355-356, 367, 394; ~ alanı 25; ~ alanları 29; ~/gerçeklik 105-106, 112; ~lar 145, 150, 153, 351, 393, 397
varoluş 42-44, 58, 62-63, 65, 143-144, 156-158, 164, 172, 175, 212, 229, 231, 258
varsayım 76, 104, 202, 354, 356, 358-359
vech-i istidlal 180-181, 184
Veda: ~ Haccı 297; ~ Hutbesi 306, 377, 386; ~ tavafı 302, 308
velayet 372
vergi 70, 247, 314, 318, 323, 325, 399
vicdan 207, 220, 222-223, 238, 338
Vizigotlar 400
Vücud 152

Y

Yahudi 211, 215; ~ler 70-71, 250, 286; ~lik 286, 296, 365-366
yapısalcılar 205
yararcılık 243
yardımlaşma 137, 219, 231, 358, 375, 378-379, 381
yatay sebeplilik 47
Yavuz Sultan Selim 403
yazılı: ~ iletişim 42; ~ metinler 68
Yelemlem 298
Yemen 270
Yeniden dirilme 172
Yom-Kippur günü 286
yorum 51, 65; ~lama 44, 49, 51, 85, 124, 216
yöntem 44, 88
Yunan 244, 389, 401; ~ felsefesi 21, 235, 401; ~ kültürü 404; ~ca 20-21; ~ca tercümeler 20
Yunus Emre 239, 329

Z

zahir ve bâtın 190
Zahirîler 84, 87, 97
Zahiriyye 74
zaman 189-190, 220-221; ~ ve mekân 51, 61, 99, 189-190, 200-201, 208-209, 217, 264; ~sallık 203, 219-224, 226; ~sızlık 190-191, 219
Zaruriyyat 139
zati sıfatlar 150
zat-sıfat 109
Zatu Irk 298
zayıf 72, 80, 89; ~ ve uydurma 73, 78
Zehebî 19
zekâ 146
zekât 69-70, 131-134, 136-137, 176, 264, 266, 270, 280, 291-292, 302, 310-315, 321-322, 325-326, 381; ~u'l-fıtr 312-313
Zekeriyâ er-Râzî 401
zelle 164
Zeng Ho 403
Zerkeşî 98
zevâid 72
zihin(zihn) 18, 36, 79, 117-118, 147, 181, 275, 283, 336, 340, 348, 356; ~ bulanıklığı 347; ~sel algılama 45; ~iyet 104; ~iyet dünyası 52
zikir 271, 300, 303, 328-329, 340-341
zimmi 376
ziyaret tavafı 298, 302, 308
Zorunlu: ~ Varlık 150, 153; ~luk 43, 157, 381
zühd 72, 232
Zül'-Huleyfe 298

Elinizdeki kitap, ülkemizin ilahiyat alanındaki çağdaş birikimini ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din hizmetlerinde edindiği tecrübeyi bütünleştirmeyi amaçlamaktadır. İnanıyoruz ki ülkemiz insanı, bu eserle İslam'ı doğru bilgi ve sağlıklı bakış açısıyla derli toplu bir şekilde öğrenme yolunda yeni bir imkâna kavuşmuş olacaktır. Amacımız, din konusunda doğru bilgiye dayalı ortak bir anlam alanının oluşmasına katkı sağlamaktır.