

İLÂHİYAT ALANINDA AKADEMİK ANALİZ VE TARTIŞMALAR

Editör: Doç. Dr. Yusuf OKŞAR



İLÂHÎYAT ALANINDA AKADEMİK ANALİZ VE TARTIŞMALAR

Editör

Doç. Dr. Yusuf OKŞAR

yaz
yayınları

2023

**İLÂHÎYAT ALANINDA AKADEMİK
ANALİZ VE TARTIŞMALAR**

Editor: Doç. Dr. Yusuf OKŞAR

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayımlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-6524-89-7

Aralık 2023 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

İÇİNDEKİLER

Kant'ın Ontolojik Kanıt Eleştirisi	1
<i>Aykut KÜÇÜKPARMAK</i>	
Dinin Kurumsallaşması Problemi Üzerine Bir Değerlendirme	21
<i>Yusuf OKŞAR</i>	
Kelami ve Sufi Nazariyeler Açısından Bilgi Edinme Yolları Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım.....	37
<i>Yusuf OKŞAR</i>	
Sentaks ve Morfoloji Açısından “Vâv” ve “Ya” Harfleri.....	61
<i>Bünyamin ARVASI</i>	
Kur'an'da İslam Kavramı.....	73
<i>Mustafa ÜNVERDİ</i>	
Fahreddin Er-Râzî'nin İlk Dört Halifeye Bakışı- İmamet Düşüncesi Bağlamında.....	95
<i>Hasan Musab ÇETİN</i>	
Ebû Saîd ed-Dârîmî'nin Allah'ın Subûâtı Sıfatları ve Halku'l-Kurân Meselesi Bağlamında Cehmiyye Eleştirisi.....	125
<i>Adem ERYİĞİT</i>	

KANT'IN ONTOLOJİK KANIT ELEŞTİRİSİ¹

Aykut KÜÇÜKPARMAK²

1. GİRİŞ

Felsefe tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Kant'ın felsefî sitemine bir bütün olarak bakıldığında, bu sistemdeki en belirleyici hususun onun bilginin mahiyetine dair tezleri ve buna bağlı olarak metafiziğin imkanı bağlamındaki değerlendirmeleri olduğu ifade edilebilir. Bu doğrultuda Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu bilgi anlayışının çözmeye çalıştığı iki temel problemden söz edilebilir; bunlardan birincisi Hume'un septik empirizmine karşı, en azından doğa bilimlerinde, bilginin mümkün olduğunu göstermek, diğeri ise metafizik alandaki bitip tükenmeyen çatışmalara bir son vermek. Ancak, metafizik alandaki problemleri çözenin Kant düşüncesindeki önemi dikkate alındığında (Kant, 1967: 252), onun eleştirel felsefeyi geliştirmesinin asıl nedeninin metafiziğin imkanı ve mahiyetine dair sorunları cevaplamak olduğu söylenebilir. Kant'ın şu ifadeleri bu bağlamda önemlidir:

[*Saf Aklın Eleştirisi*] ile bir kitap ya da sistem eleştirisini kastetmiyorum, ancak tüm tecrübeden bağımsız olarak aklın uğraşabileceği tüm bilgiler açısından akıl yetisinin eleştirilmesini kastediyorum. Dolayısıyla bununla genel olarak metafiziğin mümkün olup olmadığına kara vermeyi ve prensiplere uygun olmak üzere, bunun uzam ve sınırlarıyla

¹ Bu çalışma *Kant'a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı* isimli çalışmamızdan türetilmiştir.

² Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Bölümü, aykut.kucukparmak@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5565-9377.

birlikte kaynaklarını belirlemeyi kastediyorum(Kant, 2009: 101)³.

Bu ifadeler dikkate alındığında, Kant'ın metafizik meseleler bağlamında iki hususu göstermeyi hedeflediği belirlenebilir; bunlardan birincisi metafizik alana dair bilginin mümkün olmadığı, ikincisi ise bu düşüncelerin nihai kaynağının insan aklının işleyişi olduğunu göstermek. Bu amaç doğrultusunda Kant *Eleştiri*'nin, “Transendental Estetik” ve “Transendental Analitik” bölümlerinde bilginin mahiyetine dair felsefi pozisyonunu ortaya koyup savunurken “Transendental Diyalektik” bölümünde ise bu yaklaşımını spekülatif metafiziğin belirli problem ve tartışma alanlarına uygular.

Bu çerçevede Kant'ın metafizik bağlamda ele aldığı temel meselelerden biri çoğu metafizikçinin neden anlamsız iddialarda bulunduğunu ve yaptıkları araştırmaların neden mümkün tecrübe alanının dışına çıktığını açıklayarak, bunun nedeninin insan aklının kaçınılmaz doğası olduğunu göstermek olarak belirlenebilir. Kant spekülatif metafizik olarak adlandırdığı bu alandaki idelerin aklın doğasından kaynaklandığını ve bu nedenle de kaçınılmaz olduğunu ifade etmek üzere, ‘transendental yanılsama’ terimini kullanır. Kant bu terimi duyularımızda ortaya çıkan deneysel yanılsamalara atfen bir metafor olarak kullanır. Bunun nedeni, her iki durumda da yanılsamanın düşüncenin sübjektif koşullarının objenin kendisinin bilgisi olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmasıdır. Buna göre mümkün deneyim alanında kullanılması gereken prensip veya kategorilerin deneyim alanının ötesinde de geçerliymiş gibi kullanılması sonucunda transendental yanılsama meydana gelecektir. Bu durum Kant tarafından şu şekilde ifade edilir: “Transendental yanılsama kritisizmin tüm uyarılarına rağmen bizi kategorilerin deneysel kullanımının ötesine taşır ve salt

³ Bundan sonraki kısımlarda *Saf Aklın Eleştirisi*'ne ait atıflar genel temayüle uygun olarak paragraf numaraları üzerinden yapılacaktır

anlama yetisinin genişlemesi aldatmacasıyla aldatır.” (A 296/B 352)

Transendental yanılsama ile ilgili diğer önemli bir husus ise bu yanılsamanın farkına varıldığında bile ortadan kaybolmamasıdır. Dolayısıyla, yanılsamanın, aklın prensip veya kategorilerinin mümkün tecrübe alanının dışında yanlış bir biçimde kullanılmasının sonucu olduğu bilinse dahi, spekülatif metafiziğin konuları olan Tanrı, ruh ve evren ideleri yok olup ortadan kalkmayacaktır. Aksine akıl sahibi bir varlık olarak insanın doğası gereği, bizimle kaçınılmaz biçimde var olmaya devam edecektir. Kant metafiziğin kaçınılmazlığıyla ilgili bu durumu, Prolegomena’da şu şekilde ifade eder:

Hep kirli hava solumayalım diye günün birinde soluk almaktan büsbütün vazgeçmemiz ne kadar az beklenirse, insan düşüncesinin günün birinde metafizik araştırmalardan büsbütün vazgeçmesi de o kadar az beklenir. Demek ki dünyada her zaman, üstelik herkeste özellikle düşünen insanda metafizik olacaktır(Kant, 2002: 122).

Dahası Kant’ın aklın işleyişiyle metafizik arasında kurduğu ilişkide metafizik, akıl için o kadar doğal ve o kadar akla içkindir ki, bu yanılsamalara düşmek aklın sağlıklı ve doğru çalıştığının bir göstergesi olarak alınmalıdır. Bu nedenle aklın doğası gereği en üst birliği elde etme girişimi neticesinde ortaya çıkan bu metafizik ideler ya da yanılsamalar, aklın mahiyetine uygun ve sağlıklı şekilde fonksiyonlarını yerine getirdiğinin göstergesi olacaktır. Dolayısıyla, Kant’ın “Transendental Diyalektik” bölümündeki metafizikle ilgili yaptığı değerlendirmelerin amacı, bu yanılsamaları ortadan kaldırmak değildir; çünkü bu aynı zamanda aklın sağlıklı işleyişini ortadan kaldırmak olacaktır, bu yanılsamaların kaynağını ve mahiyetini ortaya koyarak, bu yanılsamaların sevk ettiği hatalardan korunmayı mümkün kılmaktır(Grier, 2004: 10).

Kant'a göre akıl yetisinin temel fonksiyonu, anlama yetisinin kurallarını prensipler aracılığıyla birleştirerek en yüksek birliği elde etmektir. Diğer bir ifadeyle anlama yetisinin önermelerini prensipler aracılığıyla birleştirerek bunları en yüksek birlik altına getirmektir. Dolayısıyla, akıl tecrübe ya da herhangi bir obje ile doğrudan ilişkili değil, ancak anlama yetisi ile ilgilidir. Deneyim ve sezgiyle doğrudan herhangi bir ilişkiye sahip olmama özelliğinden dolayı, Kant bu yetiyi aynı zamanda salt akıl olarak da adlandırır (Bennett, 1974: 268). İkinci olarak akıl, bir önermenin diğerinden üçüncü bir önerme aracılığıyla elde edildiği 'dolaylı çıkarım' fonksiyonuna sahiptir.

Burada aklın en yüksek birliği oluşturması aklın koşulsuz olanı araması olarak da ifade edilebilir. Aklın koşulsuz olanı talep etmesi, aklın daha öte bir açıklama gerektirmeyen bir açıklayıcı prensibe ulaşma çabası demektir. Akıl bu koşulsuz olanı tecrübeden çıkan kıyas serileri aracılığıyla bulmaya çalışır. Akıl, bu sonu gelmeyen açıklama arayışları için, verilen olguları tamamen açıklayan ve kendinden öte bir açıklamayı gerektirmeyen, dolayısıyla da sorulacak daha öte soruların kalmadığı bir şeye ulaşarak bir sona varmak ister (Rohlf, 2010: 197). İşte aklın en yüksek birliği gerçekleştirme işlevinin anlamı budur ve aklın bu yapısı Kant'ın transendental ideler olarak adlandırdığı düşüncelerin kaynağıdır. Bu durumu Kant şu şekilde ifade eder:

Akıl, onun mantıki kullanımında önermesinin (sonucunun) evrensel koşulunu araştırır ve kıyas, koşulunun [orta teriminin] evrensel kural (büyük önerme) altına alınması aracılığıyla ortaya çıkan bir önermeden başka bir şey değildir. Şimdi bu kuralın kendisi yine aklın aynı girişimine konu olabileceğinden ve dolayısıyla onun koşulunun koşulu bir üst kıyas (prosylogism) aracılığıyla gidebildiğimiz kadar araştırılması gerektiğinden, açıkça görürüz ki, genel olarak aklın uygun prensibi (onun mantıki kullanımında) anlama yetisinin koşullu bilgileri için 'koşulsuz olanı' (unconditioned)

bulmaktır ki bununla onun birliği tamamlanacaktır. (A 307/B 364)

Bu açıklamadan hareketle Kant, idealara neden olan kıyaslara, “aklın diyalektik çıkarımı” adını verir ve üç tür diyalektik kıyas belirler. Bunlardan birinci sınıf kıyas, öznenin mutlak birliği sonucuna ulaşan kıyastır ki Kant bunu *salt aklın paralojizmi* olarak adlandırır. Diyalektik çıkarımın ikinci türü, tezahürlerde verilen koşulların serisinin mutlak bütünlüğü sonucuna ulaştırır. Kant bu diyalektik çıkarımı *salt aklın antinomisi* olarak adlandırır. Son olarak üçüncü tür diyalektik çıkarım ise, tüm şeylerin mümkün olma koşullarının mutlak birliği sonucuna ulaştırır ve Kant bu diyalektik çıkarımı da *salt aklın ideali* olarak adlandırır (A 340/B 398).

Şüphesiz Kant’ın bu üç metafizik idea ve bunlarla ilgili iddiaları oldukça önemli ve derin tartışmaları gerektiren tezlerdir. Ancak biz bu çalışma çerçevesinde daha çok Salt aklın ideali olarak Tanrı ideası çerçevesindeki iddiaları bağlamında ontolojik kanıtla yönelttiği eleştirileri mercek altına alıp, haklılığı ve iç tutarlılığı açısından incelemeye çalışacağız.

2. ONTOLOJİK KANIT VE ELEŞTİRİSİ

Yukarıda işaret etmeye çalıştığımız üzere, Kant spekülative metafiziğin meseleleri bağlamında üçüncü konu olarak Salt aklın ideali başlığı altında Tanrı ideası ve bununla ilgili meseleleri ele alır. Kant bu incelemeyi yaptığı bölüm boyunca iki konu üzerine odaklanır; bunlardan birincisi, Tanrı’nın varlığını kanıtlama iddiasında olan ve Kant’ın ontolojik, kozmolojik ve teleolojik argümanlar olarak tasnif ettiği, geleneksel akılcı ispatlama girişimlerinin tümünün geçersizliğini göstermektir. Kant’ın, Tanrı’nın varlığına dair bu argümanlara yönelttiği eleştiriler, felsefe tarihindeki en etkili ve sistemli eleştirilerden biridir. Hatta o dönemde Kant’ın mektup arkadaşlarından biri olan Mendelson,

geleneksel Tanrı ispatlarına karşı yönelttiği bu eleştirilerinden dolayı Kant'ı “her şeyi kırıp döken adam” olarak niteler (Wood, 1992: 397). Bölüm boyunca üzerine odaklanılan ikinci konu ise transendental Tanrı ideasının salt aklın doğasından nasıl kaynaklandığını göstermektir.

Bu çerçevede Kant ilk olarak Tanrı ideasının aklın koşullu olarak verilen tezahürler alanından koşulsuz olana ulaşma girişiminin sonucunda ortaya çıktığını temellendirmeye girişir. Kant'ın “Tanrı” kavramı ve bu kavramın aklın doğasından nasıl kaynaklandığına dair teorisi büyük ölçüde varlık anlayışına bağlıdır. Leibniz-Wolffçu geleneğe dayanan bu varlık anlayışına göre, mümkün olan her tekil gerçeklik ya da varlık, mükemmellikler ile değillemelerinin belli bir biçimde birleşmelerinden oluşur (Wood, 2009: 28). Kant bu varlık anlayışına dayanan tam belirlenmişlik prensibini (principle of throughgoing determination) şu şekilde ifade eder: “Her şey [kendi] imkânı açısından, tam belirlenim prensibine bağlıdır: ki bu prensibe göre, bir şeyin tüm yüklemeleri arasından, karşıtlarıyla birlikte alındıkları sürece biri, bu şeye uygulanmalıdır” (A 572/B 600).

Bu prensibe göre, herhangi tekil bir varlığı tam belirlenmiş olarak bilmek, ancak mümkün tüm çelişik yüklemeler arasından bazılarının seçilerek bu objeye atfedilmesiyle gerçekleşebilir. Diğer bir ifadeyle, her bir tekil varlık a, a-olmayan ya da b, b-olmayan gibi çelişik yüklemelerden bazılarının atfedilmesi ile gerçekleşebilir. Daha somut bir örnek vermek gerekirse, bir obje ya canlıdır ya da canlı olmayan bir şeydir. Diyelim ki bu obje canlı olsun, bu canlı ya memeli ya da memeli olmayan bir canlıdır, varsayalım ki bu memeli bir canlı olsun, aynı şekilde bu memeli, insan olan ya da insan olmayan bir memeli olabilir. Bu memelinin bir insan olduğunu kabul edelim, bu durumda bu insan erkek ya da kadın olabilir ve benzer şekilde bu mümkün zıt yüklemelerden birini atfederek belirleme süreci,

tamamen belirlenmiş özel bir kişiye ulaşıncaya kadar devam edebilir. İşte tam belirlenmişlik prensibine göre, her şey bu şekilde mümkün zıt yüklemelerden bazılarının seçilerek atfedilmesi sonucu ortaya çıkar. Ancak, Kant’a göre, tekil şeyleri bu yolla düşünmek yalnız çelişki ilkesi üzerinden gerçekleştirilemez. Obje, çatışan yüklem çiftleriyle ilişkisinin yanı sıra ‘şeylerin tüm yüklemelerinin toplamı olarak olasılıklar bütünüyle’ de (the whole of possibility) ilişkili olmalıdır (A 572/B 600). Yani tekil bir objeye atfedilen yüklemelerin kendisinden elde edildiği tüm mümkün yüklemelerin toplamıyla da ilişkide olmalıdır. Diğer bir ifadeyle, Guyer’in oldukça yerinde benzetmesiyle, tüm mümkün yüklemelerin toplamı tıpkı tüm olasılıkların bir havuzu gibidir ve tekil gerçek bir şey bu havuzdan seçilen yüklemelerin atfedilmesiyle meydana gelir (2006: 146). Burada ifade edilen ‘tüm yüklemelerin toplamı’ ideası sonlu tüm belirlenimlerin kendisinden kaynaklandığı, tüm olumlu yüklemelere sahip tam bir belirlenmişlik içerisinde bulunan ve birey olan bir mahiyete sahiptir. Bu mahiyeti nedeniyle Kant bu ideayı salt aklın ideali olarak adlandırır.

Tüm bu değerlendirmeler doğrultusunda görüleceği üzere, Kant tam belirlenmişlik prensibinden yola çıkarak, bir şeyi belirleme sürecinin bizi en yüksek varlık ideasına ulaştırdığını iddia eder. Bu noktaya kadar geleneksel rasyonalist yaklaşımla oldukça benzer görünse de, sonuç itibarıyla ‘en yüksek varlık’ kavramına dair oldukça yeni bir anlayışa ulaşır. Buna göre, ‘en yüksek varlık’ kavramı rasyonalist gelenekte ontolojik bir gerçekliğe tekabül ederken, Kant’ın anlayışında bu salt bir izlenimden ibarettir.

Ancak, *Eleştiri*’deki diğer birçok meselede olduğu gibi, Kant’ın bu argümantasyonuna da yöneltilen çok önemli eleştiriler vardır. Bunlardan ilki, Kant’ın argümanı temellendirmek için kabul ettiği Leibniz-Wolffçu geleneğin varlık anlayışının, temelde “Analitik”te sunduğu öğretisiyle uyuşmaması ile ilgilidir

(Smith, 1918: 524). Hatırlanacağı üzere, Kant aklın kaçınılmaz ideası olarak ‘en yüksek varlık’ idealine nasıl ulaşıldığını göstermek için tam belirlenmişlik prensibinden yola çıkarak mümkün yüklem bütünü ideasına ulaşmış, buradan da aynı ontolojiye dayanan ‘olumsuzluk’ tanımı üzerinden ‘en yüksek varlık’ ideasına ulaşmıştı. Buna göre, ‘olumsuzluk’ yalnızca bir geçekliğin bulunmayışı veya sınırlandırılmasından ibaret olduğundan, ‘tüm mümkün yüklem’ ideasında her hangi bir olumsuz yüklem bulunmayacak, dolayısıyla bu idea tüm mümkün olumlu gerçekliklerin ya da mükemmelliklerin bütünü olan ‘en yüksek varlık’ ideasına dönüşecekti. Görüleceği üzere, ‘en yüksek varlık’ ideali ancak bu varlık anlayışının ve onun “gerçeklikler mantiken hiçbir zaman birbirleriyle çelişmezler” prensibinin kabul edilmesiyle mümkündür. Oysa bu prensip tam da Kant’ın “Analitik’te” eleştirdiği ve geçersizliğini gösterdiği prensibin ta kendisidir. Kant’ın bu durumu ifade ettiği konumuz açısından oldukça önemli pasajı şu şekildedir:

‘Gerçeklikler mantiki olarak hiçbir zaman birbiriyle çelişmezler’ prensibi doğa veya kendinde şeyler açısından en küçük bir anlam ifade etmez (...) her ne kadar Leibniz yeni bir ilke ihtişamıyla bu önermeyi göstermemişse de yeni önermeler elde etmek için bunu kullanmıştır ve takipçileri bu ilkeyi kesin bir şekilde Leibniz-Wolffçu geleneğe dâhil ettiler. Örneğin bu prensibe göre tüm kötülük yaratılmış varlıkların sınırlılığından yani olumsuzluğundan (eksikliğinden) kaynaklanır, çünkü yalnızca olumsuzluk gerçeklik ile çelişir (...) benzer şekilde onun takipçileri, bütün gerçeklikleri herhangi bir çelişki olmaksızın bir varlıkta birleştirmeyi yalnızca mümkün değil, aynı zamanda doğal olarak kabul ettiler; çünkü onların bildiği tek çatışkı, kavramın kendisini ortada kaldıran çelişkilerdir. Bunlar olgusal bir zeminin bir diğerinin etkisini ortadan kaldırdığı karşılıklı zarar verme çatışkısını bilmezler (...) (A 274/B 330)

Açıkça görüleceği üzere, burada Kant, geçeklikler arasında da hakiki çatışkının bulunabileceğini, diğer bir ifadeyle, bir gerçekliğin diğer bir gerçekliği olumsuzlayıp, sınırlayabileceğini ifade ederek, Leibniz-Wolffçu geleneğin gerçekliklerin birbiriyle çelişmediğini ifade eden ilkelerini reddeder. Dolayısıyla Kant'ın "Analitik"te benimsediği bu yaklaşımla tutarsızlığa düşmeden 'tüm mümkün gerçeklikler' ideasına ve buradan da 'en yüksek varlık' ideasına ulaşması mümkün olmayacaktır.

Bu geldiğimiz noktada Kant'ın Tanrı ideasının insan aklının işleyişi sonucu ortaya çıkan subjektif bir idea olduğuna dair iddialarını ve bu bağlamdaki eleştirileri değerlendirmiş olduk. Ancak daha öncede ifade ettiğimiz gibi bu çerçevede Kant'ın asıl önemli ve tartışmalı iddiaları Tanrı'nın varlığı lehindeki delillere yönelttiği eleştirilerle ilgilidir. Bu doğrultuda Kant Tanrı'nın varlığına dair sunulan bütün kanıtların üç sınıfta toplanabileceğini öne sürer. Bunlardan ilkinde tecrübe alanında bulunan şeylerin spesifik karakterlerinden, yani bunların belli bir amaca uygunluğundan yola çıkarak, bunların sebebi olarak Tanrı'nın varlığını çıkarırsınız. Bu tür Tanrı kanıtları fiziko-teolojik ya da teleolojik argüman olarak adlandırılır. İkincisinde ise, tecrübeye verilen ve daima koşullu olan şeylerden koşulsuz ve zorunlu olan Tanrı'nın varlığın sonucuna ulaşırız. Bu tür kanıtlar ise, kozmolojik kanıt olarak adlandırılır. Üçüncü tür kanıtlama biçiminde ise Tanrı kavramından a priori olarak Tanrı'nın varlığını çıkarırız. Bu kanıt ise ontolojik kanıt olarak adlandırılır. Kant bunlardan başka kanıtlama türlerinin olmadığını ve olamayacağını iddia eder (A 591/B 611). Buna bağlı olarak Kant amacını bu üç argümanında geçersizliğini göstererek Tanrı'nın varlığının bilgisinin imkansızlığını ortaya koymak olarak belirler.

Kant'ın bu amacını dikkate aldığımızda, onun Tanrı'nın varlığına dair bu argümanların geçersizliğini göstermek için nasıl

bir yol izlediğine dair bir değerlendirme oldukça faydalı olacaktır. Bu hedef doğrultusunda Kant'ın izlediği strateji, ilk olarak ontolojik argümanın geçersizliğini temellendirmek ve daha sonra diğer iki kanıt türünün zımnen ontolojik argümanı varsaydığını göstererek, onların da geçersizliğini ortaya koymaktır. Bu sayede bir tür domino etkisi yaparak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yönelik spekülative aklın mümkün tüm kanıtlama girişimlerinin başarısız olduğunu göstermeyi hedefler (Wood, 2009: 97). Bu strateji doğrultusunda Kant, kozmolojik ve teleolojik argümanları iki aşamada inceler; birinci aşamada argümanların tecrübe alanında görülen amaçlılık ya da var olan şeylerin koşulluluğundan, bunların nedeni olan bir varlığa ulaştığını varsayarken, ikinci aşamada bu varlığın ontolojik argümanın varsaydığı 'en yüksek varlık' olduğunu göstermeye çalışır. Kant izlediği strateji gereği, argümanların birinci aşamalarına yönelik ciddi eleştirel bir tutum sergilemez, daha çok hedeflediği domino etkisini gerçekleştirebilmek için, argümanların birinci aşamasında ulaştığı varlığın ontolojik argümandaki 'en yüksek varlık' ideası olduğunu göstermeye odaklanır (Wood, 2009: 98). Wood'un, Kant'ın izlediği stratejiye dair oldukça yerinde bu tespiti doğrultusunda şu sonucu çıkarabiliriz: Kant'ın, Tanrı'nın varlığına dair mümkün tüm spekülative kanıtların geçersizliğini göstermesi iki şeye bağlıdır; bunlardan birincisi ontolojik kanıtın geçersizliğinin mutlak bir kesinlikle gösterilmesi; ikincisi ise kozmolojik ve teleolojik kanıtların ontolojik argümana dayandığının gösterilmesi. Benzer şekilde, Kant'ın bu iddiasının başarısız olduğunun gösterilmesi de bu iki husustan en az birinin yanlışlığının ortaya konulmasına bağlı olacaktır. Tüm bu değerlendirmeler doğrultusunda açıkça görüleceği üzere, ontolojik argümanın geçerli olup olmadığı meselesi, tartışma bağlamında, kilit bir role sahiptir.

Kant, argümanla ilgili değerlendirmelerine, "mutlak zorunlu varlık" kavramının aklın salt bir kavramı olduğunu, yani salt bir

ideadan ibaret olduğunu ifade ederek başlar. Kant’a göre, insanlar tarih boyunca mutlak zorunlu varlık kavramını kanıtlamaya çalışmış ve bunu yaparken de bir dizi örneklere başvurarak temellendirmeyi denemişlerdir. Buna göre, örneğin üçgen “üç açığa sahiptir” gibi geometri önermelerinin mutlak zorunluluğundan esinlenerek, anlama yetisinin alanının dışında kalan böyle bir kavramın objesine dair tam bir anlayışa sahip olabileceklerini sanmışlardır (A 593/B 621). Kant bu yaklaşımı savunanların kullandığı bütün örneklerin şeylerden ve onların varlıklarından değil, önermelerden alındığına işaret eder. Yani ontolojik argüman savunucularının, zorunlu varlığın ontolojik gerçekliğini temellendirmek için kullandıkları örnekler önermelerin zorunluluğuna dayanır. Oysa Kant’a göre, “önermelerin zorunluluğu şeylerin mutlak zorunluluğu değildir.” Örneğin yukarıdaki geometri örneğini ele aldığımızda, bu önerme üç açının mutlak zorunluluğunu dile getirmez daha çok üçgen var olduğu zaman onda üç açının bulunmasının zorunlu olduğunu dile getirir (A 594/B 622).

Bu değerlendirmeler doğrultusunda Kant, ontolojik argümanın önermelerin zorunluluğundan şeylerin mutlak zorunluluğuna geçme hatasının nasıl işlendiğini şu şekilde ifade eder: İnsanlar öncelikle varlık yüklemine de kapsayan a priori bir kavram, yani ‘Tanrı’ kavramını oluştururlar. Buradan, varlık yüklemi zorunlu olarak bu kavramın objesine ait olduğundan, özdeşlik ilkesi gereğince bu objenin varlığının zorunlu olduğu sonucunu çıkarırlar. Kant’a göre, burada bir taraftan varlık yüklemi ‘Tanrı’ kavramının ayrılmaz bir parçası kabul edildiğinden “Tanrı yoktur” önermesinin çelişkiye neden olacağı kabul edilmiş, diğer taraftan da özdeşlik ilkesi gereğince, varlığın ‘Tanrı’ kavramının objesine ait olduğunu varsayarak önermesel bir zorunluluktan objenin varlığının zorunluluğuna geçmişlerdir. Oysa bu açık bir yanılgıdır (A 594/B 622).

Kant argümanın bu yapısına yönelik ilk eleştirisini şu şekilde ifade eder: Bir özdeşlik önermesinde, yani analitik bir önermede konu (özne) reddedilmeksizin yüklemnin reddedilmesi bir çelişkiye neden olacaktır. Ancak, yüklemle birlikte konunun da reddedilmesi durumunda herhangi bir çelişki meydana gelmeyecektir, çünkü yüklemle birlikte konu da reddedildiğinde geriye çelişecek bir şey kalmayacaktır. Örneğin üçgeni kabul edip üç açısını inkâr etmek açıkça bir çelişkidir, oysa üç açıyla birlikte üçgeni de reddettiğimizde her hangi bir çelişki olmayacaktır. Kant’a göre, bu durum aynı şekilde ‘Tanrı’ kavramı için de geçerlidir. Eğer “Tanrı Kadir-i Mutlaktır” önermesinde ‘Tanrı’ kavramını kabul edip Kadir-i Mutlak yüklemine reddedersem bir çelişki olur. Ancak, eğer “Tanrı yoktur.” dersem tüm yüklemleriyle birlikte konuyu da reddettiğimden ortada bir çelişki kalmayacaktır. Dolayısıyla, “Tanrı yoktur.” önermesi çelişik olmadığından “Tanrı vardır.” önermesi de zorunlu bir önerme olmayacaktır. Kant burada, varlık bildiren önermelerin zorunlu olmadığını göstererek, temelde ontolojik argümanın varsaydığı düşünce ile varlık arasında kurulan ontolojik bir bağın bulunmadığını temellendirmeyi hedefler(Reçber, 2004: 158). Çünkü varlık bildiren bir önermenin zorunlu olmadığı gösterildiğinde, özdeşlik ilkesine dayanarak bu önermenin objesinin zorunlu varlığına ilişkin bir çıkarım da mümkün olmayacaktır.

Ancak, varlık bildiren önermelerin zorunlu olmayacağı ve bu paralelde önermelerin zorunluluğundan varlığın zorunluluğuna geçilemeyeceği şeklindeki bu eleştirinin, Kant’ın bilgi anlayışı içerisinde ne ölçüde tutarlı olduğu sorgulanmaya açık görünmektedir. Öncelikle, daha önce bahsettiğimiz gibi, Kant matematik önermelerin analitik olmasa da zorunlu olduklarını açıkça kabul etmektedir. Bu durumda, örneğin ‘on beş ile yirmi arasında asal bir sayı vardır’ gibi bir önermeyi ve buna benzer birçok matematik önermeleri ele aldığımızda, bu

önergelerin hem zorunlu hem de varlık bildiren önermeler olduğu açıkça görülecektir(Plantinga, 1975: 32). Dolayısıyla, Kant'ın bütün varlıksal önermelerin zorunlu olmayacağı şeklindeki iddiasını tutarlı bir şekilde savunması mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan, önermesel zorunluluktan varlığın zorunluluğuna geçilemeyeceği iddiası da Kant'ın kendisi tarafından ihlal edilmiş görünmektedir. Bu iddianın Kant'ın *kendinde şeylerin* varlığına dair değerlendirmesine bakıldığında açıkça görüleceği kanaatindeyiz. Kant'ın kendinde şeylerin varlığı ile ilgili sunduğu argüman tezahür eden bir şey olmadan tezahürün olmasının saçma olacağından dolayı, tezahür eden kendinde şeylerin olduğunu düşünmemiz gerektiğini ifade eder (B xxvii). Kanaatimizce, bu argüman şu şekilde bir çıkarım formunda ifade edilebilir görünmektedir:

Tezahür, tanım gereği, tezahür eden bir şeyi gerektirir.

Tezahür vardır.

O halde tezahür eden bir şey; yani kendinde şey var olmalıdır.

Açıkça görüleceği üzere, Kant burada tanımsal bir zorunluluktan kendinde şeylerin varlığına geçmiştir. Şu husus açıktır ki Kant bu kendinde şeylere ontolojik bir gerçeklik atfetmelidir, aksi takdirde idealizme düşecektir ki, bu Kant'ın asla kabul etmediği bir şeydir.

Bununla birlikte, varlık önermelerinin zorunlu olmadığı iddiasına yönelik bu tutarsızlık eleştirileri bir kenara bırakılsa bile, Kant'ın varlık önermelerinin zorunlu olmadığı üzerinden ontolojik kanıt gerçek bir eleştiri yöneltebileceği hususu da şüphelidir. Öncelikle, Kant'ın bu eleştirisi büyük ölçüde, varlık yüklemine de dâhil edildiği 'Tanrı' kavramının insan zihni tarafından üretilmiş olduğu kabulüne dayanır. Buna göre, akıl tarafından türetilmiş böyle bir kavramın varlık yüklemine sahip olmasından onun varlığını çıkarsamak mümkün değildir. Oysa

ontolojik argümanın bütün savunucuları, oldukça ciddi argümanlara dayanarak, ‘Tanrı’ kavramının bütün mükemmelliklere sahip bir varlığı dile getiren a priori verili bir kavram olduğunu ve bu nedenle varlık bildiren bir önerme olarak “Tanrı vardır” önermesinin bir istisna olduğunu iddia ederler. Yani, “üçgen vardır” ya da benzeri herhangi diğer bir varlık önermesinin zorunlu olmadığını, ontolojik argüman savunucuları da kabul edecektir. Dolayısıyla, Kant’ın burada yapması gereken şey bütün varlık önermelerinin zorunlu olmadığını göstermekten çok, “Tanrı vardır” önermesinin neden zorunlu bir önerme olmadığını göstermektir. Bu gösterilmediği sürece, ontolojik argümanın imkânsızlığı tam olarak gösterilmiş olmayacaktır(Reçber, 2004: 159). Görüldüğü kadarıyla, Kant da yönelttiği eleştirinin bu zayıf yanının farkındadır:

Tüm bu değerlendirmelere karşın, şu olgu vasıtasıyla bir kanıt ileri sürerek bana karşı çıkabilirsiniz: kavramın objesi reddedildiğinde veya yokluğunda çelişkinin ortaya çıktığı bir ve yalnızca bir kavram vardır ve bu da ‘en gerçek varlık’ kavramıdır. (A 597/B 625)

Bu noktada Kant, ontolojik argümanla ilgili tartışmalarda daha etkili olarak kabul edilen ikinci eleştirisini dile getirir. Bu eleştiri, esas itibarıyla, “varlığın gerçek bir yüklem olmadığı” varsayımına dayanır. Kant’a göre, ‘varlık’ bir şeyin kavramına her hangi bir şey eklememesinden dolayı gerçek bir yüklem değildir. Bu, yalnız bir şeyin ya da belirli özelliklerinin bulunuşunu ifade eden ve mantıki kullanımında önermeyi birleştiren bir bağlaçtan başka bir şey değildir. Örneğin “Tanrı Kadiri-i Mutlaktır.” önermesinde ‘Tanrı’ ve ‘Kadir-i Mutlak’ kavramlarıyla bunları birbirlerine bağlayan ‘dır’ bağlacı vardır. Açıkça görüleceği üzere, burada ‘dır’ bağlacı yüklemle özneye ilişkisini ifade eden ve ‘Tanrı’ kavramına hiçbir şey ilave etmeyen bir ekten ibarettir. Kant’a göre, benzer şekilde, bütün sıfatlarıyla birlikte Tanrı’yı konu edindiğimizde ve “Tanrı’dır.”

ya da “Tanrı vardır.” gibi bir önerme kurduğumuzda, O’na yeni hiçbir şey eklemiş olmayız. Bütün sıfatlarıyla birlikte özneyi varsaymış oluruz. Bu durumda obje ve kavramın içerikleri bir ve aynı olmalıdır. Dolayısıyla, bir objenin var olduğunu düşündüğümüzde, objenin kavramına yeni hiçbir şey ilave etmiş olmayız. Diğer bir ifadeyle, ‘gerçek’ olan ‘mümkün’ olandan fazla hiçbir şey içermez. Kant bu durumu mümkün yüz dolar ile gerçek yüz dolar arasındaki ilişki üzerinden izah etmeye çalışır.

Buna göre, ‘gerçek yüz dolar’ mümkün yüz tane dolardan daha fazla hiçbir şey içermeyecektir. Burada ‘mümkün yüz dolar’ kavramı, ‘gerçek yüz dolar’ ise buna tekabül eden objeyi temsil eder. Eğer ‘gerçek yüz dolar’, yani obje, kavramından daha fazla bir şey içerse, bu durumda ya kavramım tam olarak objeyi ifade etmeyecek ya da obje o kavrama karşılık gelmeyecektir. Dolayısıyla, zihin dışında var olan gerçek yüz dolar, mümkün yüz dolar kavramında fazla hiçbir şey içermeyecektir. Buradan Kant, herhangi bir şeyi hangi yüklemle ve ne ölçüde fazla yüklemle düşünürsem düşüneyim bu şeyin var olduğunu söylemekle ona en ufak bir şey eklemiş olmayacağım sonucunu çıkarır. Böylece Kant, ‘varlığın’ gerçek bir yüklem olmadığı iddiasını temellendirdiğini düşünür (A 599/B 627).

Kant’ın ontolojik argümana yönelttiği bu eleştiri birçok düşünür tarafından savunulan oldukça etkili bir eleştiri(Aydın, 1999: 37) olmakla birlikte, Kant’ın bu itirazına yönelik oldukça güçlü karşıt argümanlar da dile getirilmiştir. Öncelikle ‘varlığın’ yüklem olmadığı oldukça tartışmalı görünmektedir. Çünkü varlığın gerçek bir yüklem olduğu inkar edildiğinde, gerçek bir yüklem ile kurgusal olanı birbirinden ayıracak herhangi bir kriter kalmayacaktır. Açıkçası, Kant bu konuda tatmin edici bir açıklama sunmamaktadır. Kant burada daha çok bir şeye ait bir yüklemi öğrenmenin onun hakkında daha fazla bir şey öğrenmek olduğunu, ancak o şeyin varlığını öğrenmenin o şey hakkında bilgimiz artırmayacağını ifade eder. Oysa gerçekte, bir şeyin var

olduğunu söylediğimizde o şeye oldukça önemli bir ilavede bulunmuş oluruz(Wilkerson, 1976: 142). Örneğin, var olan bir masa mümkün bir masadan önemli ölçüde ayrı bir şeydir ve ayrımı mümkün kılan zemin, varlığın ‘masa’ kavramına, diğer yüklemelerden farklı da olsa, bir şeyler ilave ettiğinin kabul edilmesidir.

Bununla birlikte, Kant’ın varlığın gerçek bir yüklem olmadığına dair iddiası büyük ölçüde şu temel varsayımlara dayanıyor görünmektedir: “Gerçek olan mümkün olandan daha fazla hiçbir şey içermez”, “kavram ve objenin her ikisinin içeriği de bir ve aynı olmalıdır” ve ‘varlık bir şeyin kavramına hiç bir şey ilave etmez.” Buna göre, Kant, bir önermenin doğruluğunun ya da obje ile kavram (isim ile müsemma) arasındaki tekabüliyetin ancak ve ancak obje ve kavramın içeriklerinin bir ve aynı olmasıyla mümkün olabileceğine inanır. Dolayısıyla, bir şeyin var olduğunu söylediğimizde ona yeni bir şeyler eklediğimizi düşünürsek, bu durumda obje kavramından daha fazla bir şeyler içermiş olacağından, obje ile kavram arasındaki tekabüliyet mümkün olmayacaktır; bu nedenle de varlık geçek bir yüklem olmamalıdır. Ancak, Kant’ın bu yaklaşımı da oldukça problemlı ve sorgulanmaya açık görünmektedir. Her şeyden önce, bir objenin kavramının objenin kendisiyle bir ve aynı içeriğe sahip olması gerektiği varsayımı açıkça yanlış görünmektedir. Dahası, olan bir şey her zaman düşüncedeki kavramından daha fazla bir şeyler içerecek ve kavrama tekabül eden gerçek obje her zaman kavramda ifade edilmeyen bazı özelliklere sahip olacaktır. Örneğin ‘masa’ kavramını ele aldığımızda herhangi bir gerçek masa bir metre yüksekliğinde iki metre genişliğinde olmak gibi bir özelliğe sahip olacaktır. Oysa böyle bir özellik ‘masa’ kavramında içerilmeyecektir. Çünkü bir şeyin kavramı daima soyut olmak durumundadır ve onun gerçek objesinde içerilen bazı detayları içermemesi kaçınılmazdır. Gerçi Kant bu noktada tam belirlenmiş bir şeyi düşünebileceğimizi ima eder; ancak, bu da

pek mümkün görünmemektedir. Bir şekilde mümkün olsa bile bu durumda o şeyin varlığı da kendiliğinden verilmiş olacaktır; çünkü ancak var olan bir şeyin tam belirlenmiş bir kavramına sahip olunabilir (Bennet, 1974: 230). Kavram ve objesi ile ilişkisi bağlamında oldukça yerinde olan tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, kavram-obje tekabülîyeti için ikisinin de bir ve aynı içeriğe sahip olması gerektiği iddiasının zorunlu olarak doğru olmadığını söylemek oldukça makul görünmektedir. Dolayısıyla, Kant'ın “‘varlık’ yüklemi, objeye yeni bir şey eklerse objenin kavramına tekabül etmeyeceği” varsayımından, varlığın gerçek bir yüklem olmadığı sonucunu çıkarması yeterince iyi temellendirilememiş bir iddia gibi görünmektedir.

Buna ilaveten, kavrama herhangi yeni bir şey ilave etmediğinden dolayı, varlığın gerçek bir yüklem olmadığını iddia etmesi Kant'ı açık bir çelişkiye düşürüyor gibi görünmektedir. Hatırlanacağı üzere, Kant'ın ontolojik argümana yönelik ilk eleştirisi varlık bildiren önermelerin zorunlu, yani analitik önerme olamayacağı varsayımına dayanıyordu. Dahası, Kant açıkça tüm varlıksal önermelerin sentetik mahiyette önermeler olması gerektiğini ifade ediyordu (A 598/B 626). Ancak, sentetik önermeler Kant'ın kendisinin de kabul ettiği gibi, yüklemi, özne kavramına onda içerilmeyen yeni bir şeyler ilave eden türden önermelerdir. Bu durumda, eğer varlık önermeleri sentetik önermelerse, ‘varlık’ yüklemi özne kavramına yeni bir şeyler eklemelidir ve bu anlamda gerçek bir yüklem olmalıdır (Shaffer, 1969: 125). Dolayısıyla, bir taraftan varlık bildiren önermeleri sentetik önermeler olarak kabul ederken, diğer taraftan da ‘varlığın’ gerçek bir yüklem olmadığını iddia etmek Kant'ı açık bir tutarsızlığa düşürmektedir.

Öte yandan, Plantinga'ya göre, ‘varlık’ gerçek bir yüklem kabul edilmese bile ontolojik argümanın imkânsızlığı gösterilmiş olmayacaktır. Daha önce ontolojik argümanın bir ve aynı sezgiye dayanmakla birlikte farklı düşünürler tarafından değişik

formlarda ifade edildiğine işaret etmiştik. Bu bağlamda Plantinga, varlığın gerçek yüklem kabul edilmemesinin Anselm'in ifade ettiği şekliyle ontolojik argüman için herhangi bir problem oluşturmayacağına inanır. Çünkü Anselm'in temel iddiası, daha mükemmeli düşünülemeyen 'varlık' kavramının zorunlu olarak bir tek örneğe sahip olduğunu dile getirir. Bu şekilde bir iddia, "bir şeyin varlık atfedilmiş kavramı ile şeyin bütün kavramının mantıki olarak birbiriyle eşit olması" varsayımı ile herhangi bir tutarsızlık içermemektedir. Anselm "Tanrı vardır." önermesinin zorunlu olarak doğru olduğunu iddia etmektedir; ancak, ne bu iddia ne de bu iddia için sunulan argüman varlığın gerçek bir yüklem olmasını gerektirmemektedir (Plantinga, 1975: 36).

3. SONUÇ

Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, Kant'ın ontolojik argümana yönelttiği eleştirileri oldukça etkili olmakla birlikte, ontolojik argümanın geçersizliğini göstermede yeterli olmadığı açıkça ifade edilebilir görünmektedir. Gerçekten de günümüz din felsefesi alanında önemli savunucularının bulunması ve ontolojik argüman üzerine süre giden hararetli tartışmalar bu argümanın imkansızlığının gösterilemediğini destekler niteliktedir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere, bizi burada ilgilendiren ontolojik kanıtın tam bir savunusunu sunmaktan çok, Kant'ın eleştirilerinin ontolojik argümanın imkânsızlığını temellendiremediğini göstermekti. Dolayısıyla, bu değerlendirmeler doğrultusunda ontolojik kanıtın mutlak bir kesinlikle çürütülemediği ve Kant'ın spekülâtif aklın Tanrı'nın varlığına dair sunduğu kanıtların geçersizliğini göstermek için izlediği stratejinin, birinci aşamasında başarılı olamadığını ifade edebileceğimiz kanaatindeyim.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet S. (1999). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Bennett, J. (1974). *Kant's Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grier, M. (2004). *Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2006). *Kant*. London: Routledge.
- Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizîğe Prolegomena*. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2009). *Critique of Pure Reason*. Paul Guyer (Trn.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Plantinga, Alvin. (1975). *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. London: Cornell University Press.
- Reçber, Mehmet Sait. (2004). *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Shaffer, Jerome. (1969). "Existence, Predication and the Ontological Argument", *The First Critique: Reflections on Kant's Critique of Pure Reason*. Ed. by Terence Penelhum and J. J. McIntosh. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Smith, N. K. (1918). *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan.
- Wilkerson, T. E. (1976). *Kant's Critique of Pure Reason A Comentary for Student*, Oxford: Clarendon Press.
- Wood, A. (2009). *Kant's Rational Theology*, London: Cornell Universty Press.

Wood, A. (1992). Rational Theology, Moral Faith and Religion.
The Cambridge Companion to Kant. Paul Guyer (Ed.).
Cambridge: Cambridge University Press.

DİNİN KURUMSALLAŞMASI PROBLEMİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yusuf OKŞAR¹

1. GİRİŞ

Dinler ilk muhatap çevresi düşünüldüğünde otantik varlıklarını o zaman zarfında büyük oranda devam ettirebilmiş yapılardır. Bu süreç daha ziyade peygamberin hayatta kaldığı dönemi ve yaklaşık olarak ondan sonraki ilk nesli kapsar. Peygamberin hayatta olduğu zaman diliminde dini problemlerin tümü onun tarafından cevaplandırıldığı ve dinin anlaşılmasına dair yorumların da ona ait olması dolayısıyla merkezi bir dini otoriteye ve buna bağlı olarak da dini bir kuruma ihtiyaç duyulmamıştır. Zira peygamberin kendisi dini bütün yapıların bağlandığı merkezi bir otorite konumundaydı. Bu itibarla Ashab-ı Suffe bir merkezi otoriteyi temsil etmekten ziyade bir eğitim kurumu hüviyeti taşımaktaydı. Ayrıca Mescid-i Nebi’de cereyan eden dini yaşamla ilgili otorite bizzat Hz. Muhammed’in kendisi olduğu için dini açıdan bir temsil problemi de yaşanmamaktaydı. Ancak peygamberlerin vefatını takip eden süreç toplumsal değişimin etkisiyle ve dahası ortaya çıkan dini-politik tartışmaların akidevi bünyeye sirayet etmesine bağlı olarak kurumsal yapıya sahip ve kendilerini merkezi dini otorite olarak tanımlayan birtakım ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dine ve dine ait olan tüm olguları bünyesinde barındırması itibarıyla bu tarz oluşumlar zamanla dinin otantik yapısını bozucu ideolojik bazı sapmalara yol açabilmekteydi. Esas problem burada ortaya

¹ Doç. Dr. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, yusufoksar@mku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9060-3272.

çıkmaktaydı ki kurumsal dini oluşumun düşünsel altyapısının dinin bizzat otantik yorumu gibi algılanmasına hatta kabul edilmesine kadar devam edebilecek bir süreci başlatmaktaydı.

İslam dini açısından peygamber sonrası dönemi sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn şeklinde bir silsile takip etmiştir. Sonrasındaki süreç ise müctehid imamlar sürecidir ki bu artık otantik dini olgunun ve vahiy merkezli dini-sosyal yapının oldukça farklılaştığı dönemi ifade etmektedir. Kronolojik olarak İslam toplumu dini otoriter yapı olarak öncelikle hilafet kurumunu vücuda getirdi. Sünni teolojinin egemen olduğu toplumlarda halife hem dini hem de siyasi otoriteydi. Şia ise buna karşılık devam eden süreçte imamet fikrine sarıldı. Bu aynı zamanda imamet anlayışının itikadi bir kimlik kazanmasına ve mutlak dini otoritenin dünyadaki temsilcisi konumuna yükseltilmesine neden olmuştur. Bu otoriter yapılar devlet desteği ile birlikte sosyo-kültürel yaşamın yegâne yapılarından biri haline gelmişlerdir. Osmanlı'da bu yapı Şeyhülislamlık müessesine karşılık gelse de şeyhülislam daha ziyade saray içerisinde ortaya çıkan dini problemlere dair bir fetva makamı konumundaydı. Ancak saray içinde veya dışında ortaya çıkan tarikat, medrese, tekke ve zaviyelerin varlığı toplumsal etkileri göz önüne alındığında daha önemli birer kurumsal yapı olarak belirmişlerdir. Ancak bu yapılar aydınlanma süreci ve modern toplumun dinamik yapısına ayak uyduramayarak kendi içlerine kapanmaya başlamışlardır. Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte ortaya çıkan inkılap hareketlerinin bir sonucu olarak 3 Mart 1924 tarihinde din hizmetlerinin yürütülmesi için Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur (Çapcıoğlu, 2014:68-71). Laik Türkiye Cumhuriyeti içerisinde yalnızca Diyanet değil ayrıca İmam-Hatipler, Yüksek İslam Enstitüleri ve haddizatında İlahiyat fakülteleri modern hayatın dini kurumları olarak teşekkül etmişlerdir. Bu kurumların dini mi laik mi kurumlar olduğu tartışmasına girmemek kaydıyla sosyo-kültürel düzeyde dini

otoriteyi ne kadar temsil ettikleri ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan söylem ve yorumların toplumsal düzlemde nasıl bir fonksiyona ve etkiye sahip oldukları bu çalışmanın önemli bir noktasını oluşturmaktadır. Zira bu yapılanmaların karşısında her ne kadar inkılap kanunlarıyla kapatılmış olsalar da hayatiyetlerini günümüze kadar sürdüren ve artık birer dernek hüviyeti kazanarak resmileşen kurumlardan tarikat ve cemaat yapılanmalarının dini kurumsallaşma açısından daha büyük bir etkiye haiz olduğunu söyleyebiliriz. Neticede Türkiye düşünüldüğünde bu yapıların tekke ve zaviyelerin kapatılması neticesinde oluşan hukuki boşluğu doldurmak üzere kültürel ve sosyal kabullenmişlik neticesinde ortaya çıkmış olduğu vakidir.

Bu yapıların birer kurum olmaktan ziyade yetiştirdikleri öğrenci/din adamı sınıfı ile sahip oldukları dini yorum ve söylemleri nesilden nesile aktardıkları ve bu aktarımın dinin şekillenmesine ve dini toplumsal yapının teşekkül etmesine katkısı/etkisi tüm yönleriyle ele alınmalıdır. Çalışmanın sınırları göz önüne alındığında bu dini kurumsal örgütlenmelerin dinin yorumlanması noktasında ürettikleri atmosfer ve ideolojik zemin bir problem olarak değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu yapılanmaların olumlu tarafları olduğu kadar dini dogmatizmin ve partikülerizmin yükselmesine neden oldukları olumsuz görüntüler de mevcuttur.

İslam dini açısından kronolojik süreç ana hatlarıyla bu şekilde iken Batı'da ise bu kurumsallaşma kilise yapılanması çerçevesinde meydana gelmiştir. Özellikle Hristiyanlık Hz. İsa sonrasında bir kilise dini görünümüne evrilerek Tanrının yeryüzündeki mutlak otoritesi/temsilcisi konumuna yükselmiştir. Kilise süreç içerisinde hem devletleşmek hem de zenginleşmek suretiyle bir bakıma vahyin nesnel/kurumsal bir taşıyıcısı/sahibi haline gelmiştir. Dolayısıyla din adamı sınıfı dinin yorumlanması hususunda tek mercii haline gelmiştir. Kilise Hz. İsa'dan aldığı iddia ettiği yetki ile bir bakıma vahyi devam ettiren bir konuma

gelerek sorgulanamaz bir noktaya ulaşmıştır. Süreç içerisinde bu güç engizisyon, endüljans ve aforoz gibi yetki ve uygulamaları sosyo-politik düzleme taşımıştır. Öyle ki kilise, konsiller aracılığıyla da yalnızca İnciller hususunda yorum yapmamış ayrıca Hz. İsa'nın ontolojik niteliğini de belirlemiştir. Hz. İsa'nın Tanrının oğlu olarak ilan edilmesi/olması süreci bu itibarla bizzat kilise tarafından onanmıştır. Bu aynı zamanda yeryüzünde mutlak dini otorite ve kurum olması dolayısıyla ilahi açıdan onanmış olma anlamına geliyordu.

Yahudi teolojisi ise bu süreçte daha ziyade din adamı sınıfının kurumsallaşması haddizatında ise ilahi açıdan onanmış olma durumu çerçevesinde gelişmiştir. Özellikle Hz. Musa'nın vefatından sonra din adamı sınıfının ruhbanlaşmak suretiyle mutlak dini otorite haline gelmeleri incelemeye değerdir. Kur'an bu kurumsal yapıyı Tevrat'ın tahrifinin müsebbipleri olarak ifade etmektedir (Bkz. Nisa 4/46; Maide 5/13, 41.). Bu itibarla dini kurumsallaşmanın ilk probleminin dini otoriteyi ele geçirmek kaydıyla ideolojik bir olgular bütünü oluşturduğunu ve bunun da resmî/otantik yorumun bizzat kendisi olduğu dayatmasını yaptığını söyleyebiliriz. Bu itibarla dinin kurumsallaşması ideoloji mi üretiyor? Dini kurumun varlığı söylemi resmi düzeye çıkartıp sorgulanamaz tek yorum haline mi getiriyor? Kurumsallaşma neticesinde dinin otantik yorumu belli bir zümrenin tekeline alındığında ortaya çıkan görünüm dini olmakla ne kadar ilgilidir? Soruları çerçevesinde partikülarizm, dinin araçsallaştırılması,² yorumun kutsanması,³ cennet tekelciliği,

² Bağlamından koparılmış genel kullanımla “cimbızlama” anlamlandırmalar Dinin/Kur'an'ın araçsallaştırılması diğer bir ifadeyle bireysel ve toplumsal insan kaynaklı yönelimlerin zorlama yorumlamalarla dine/Kur'an'a onaylatılması anlamına gelmektedir. (Bkz. Albayrak, 1992:33-34; Sıcak, 2017:319-330; Sıcak, 2019:155-156).

³ Kur'an'ın ifadesiyle kişinin kendi hevâsını ilah edinmesi sonrasında yaptığı yorumda eşsiz, benzersiz ve biricik olduğunu iddia etmesi ve hatta kendi yorumu haricindeki tüm yorumların yanlış olduğunu söyleyerek bir nevi şirkten münezzeheyyetini ilan etmesi örnek verilebilir. Hevânın sınır tanımaz yapısına

tekfir gibi kavramların epistemik tekelleşme başlığı altında bu kurumsallaşmaya dayanarak açıklanması elzem hale gelmiştir.

2. KURUMSALLAŞMA NEDİR?

Kurum, Türkçede bir hukuksal terim olarak ortaklık, mülkiyet gibi köklü bir yapıyı içeren ve genellikle devletle ilişkisi olan yapı veya birlik anlamına gelir. Müessese de denilen bu kavram ile ilgili kurumsal ve kurumsallaşma gibi niteliğe ve fonksiyona dair ifadeler kullanılır. Bu itibarla kurum bir yapı/inşa sürecinin sonucu ortaya çıkan organize bir bütüne işaret eder. Bu yapılar beşerî oluşumlardır siyasi, kültürel veya toplumsal görünümlere/boyutlara haiz olabilirler (Akalin vedğ., 2011:1538-1539; Canatan, 2012:67). Kurum kavramı bilimsel manada toplumun üst yapı olgularını ifade eder. Bu itibarla devlet, din ve ahlak vb. birer kurumdur (Ülken, 1943:67). Bunlar belli bir toplumsal hiyerarşi ve düzeni devam ettirme araçlarıdır. Her ne kadar bu yapılar beşere ait ve ondan sadır olan unsurlar olsalar da zamanla insana hükmeden yapılar haline gelmişlerdir (Hançerlioğlu, 2001:247). Kurum teriminin kavramsallaşma sürecini iki açıdan değerlendirmek mümkündür. İlki, kurum kavramını bir organizma ya da işleyen bir sistem olarak toplum fikrinin merkezine yerleştirmek. Bu itibarla kurum temel kaygıları ve faaliyetleri düzenleyen -ki bunlar düzen, inanç ve üreme olarak sınıflandırılabilir- töre ve bir üst-görenek tarzında tüm yapısal bileşenleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. İkincisi ise daha akışkan bir yapıyı ifade etmek üzere günümüzde kullanılmaktadır. Buna göre örneğin ailenin veya kilisenin, görece daha istikrarlı değerler sistemlerine dayalı ve değişken davranış kalıplarından meydana geldiği durumudur. Bu yaklaşım

dayanan bu tutum aynı zamanda Kur'ân'da Allah'a (cc) has kılınan mutlak ilmin elde edildiği iddiasını da taşımaktadır. (Sıcak, 2017:195).

daha evrensel ve kuramsal bazı kaygıları ihtiva etmektedir (Marshall, 2009:438; Seyrek, 2018:107).

H. Z. Ülken cemiyette iki tür yapının olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ilki dış yapı denilen ve cemiyetin bulunduğu zaman ve mekâna göre şekillenen yapısıdır. Diğerisi ise kuruluş tarzı ve fonksiyonlarına göre hususi bir şekil alan yapılardır ki bunlar ticaret, endüstri, inanç gibi kavramlara dayanan sosyal kurumlardır. Ayrıca o toplumsal kurumları beşe ayırmakta ve dini kurumları inanç bağılılığına dayanan dinsel-ideolojik yapılar olarak ele almaktadır. Ona göre bu yapıların kurumlaşma sürecinde tinsel (spritüel) doğayla bir etkileşim söz konusudur (Ülken, 1943:66; Durdu, 2014:36).

3. DİN VE KURUMSALLAŞMA ARASINDAKİ İLİŞKİNİN TAHLİLİ

Kurum, belirli düşüncelerin, davranış kalıplarının, bireyler arasındaki ilişkilerin ve karşılıklı görevlerin oluşturduğu, kökü birtakım törelere dayanan toplumsal örgenleşmelerdir/tesisleşmelerdir. Dolayısıyla din, sosyoloji ilmi açısından bir kurumdur (Örnek, 1975:43). Bu tanım dini anlamda ifade edebileceğimiz inanç birliğine dayanan kurumların varlığını açıklamaktadır. Burada belirli düşünceler ve buna ait davranış ve tutumların belirlediği yapısal oluşumlar kastedilmektedir. Kurumlaşma⁴ anlamında bir yeteneğe sahip olan dinin sosyal olgular ve toplumsal ilişkiler açısından önemi büyüktür. Bu itibarla sosyologlar dinin toplumsal yapısı ile ilgilenirler. Bu açıdan din, toplumsal yapı içerisinde yer alan en önemli kurumlardandır. Toplumsal ağ içerisinde özellikle kendini ibadethaneler üzerinden gösteren bu yapılar aynı zamanda bazı

⁴ Kurumlaşma; herhangi bir davranış, düşünüş, inanış biçiminin tarihsel olarak görece durağan toplumca değer verilen kalıplara dönüşmesi. (Bkz. Ozankaya, 1975:66).

devlet sistemlerinde resmî kurumlar olarak teşekkül etmişlerdir. Bu itibarla bu yapılar kendilerine has özellikleri ve işleyişleri ile sahip oldukları örgütlenmeler üzerinden incelenirler. Zira modern toplumlarda dini örgütlenmeler çoğu zaman bürokratik açıdan ayrı birer yapılar bütünü olarak işlev görmektedir (Giddens, 2013:581). Dolayısıyla kurumsallaşmanın 3 ana ögesini şöyle ifade edebiliriz;

- a. Kurucu fikir: felsefi altyapı/düşünce alt zemini
- b. Maddi yapısı bina ve diğer maddi unsurlar
- c. Üslubu/metodu/tezahürleri

Dinin bir kurum ve kurumlaşmaya eğilimli bir yönü olduğunu söylemek suretiyle bu kurumsal yapının “dini” olarak ifade edilebilmesi için gerekli niteliklerin açıklanması gerekmektedir. Zira dini kurumsallaşmanın olumlu ve olumsuz tarafları söz konusu olduğundan bu kurumsal yapının dinin geleceği ile ilgili nasıl bir fonksiyona ait olduğunu ortaya koymak lüzumu doğmuştur. Otantik din ilk varoluş niteliğini bu süreç içerisinde kurumlaşan ve kristalize olmuş bir muhtevaya sahip olan ve çoğu zaman da statik bir yapıya bürünen bu yapı içerisinde nasıl bir dönüşüme uğramaktadır? Sorusu önem arz etmektedir. Bu olgunun cevabını bulmak vahyin doğuşu ile geçen süre arasındaki korelasyonla doğru orantılıdır. Süreç uzadıkça dönüşüm ve başkalaşma kaçınılmaz olacaktır. O halde dini kavramının karşılık geldiği nitelikleri izah etmek yanında dinin statik ve dinamik unsurlarının da ayırt edilmesi gerekmektedir. Dini olanla olmayan arasındaki ayrım toplumsal düzlemde dini birer kurum olarak adlandırılan yapıların, kategorize edilip düşünsel haritalarının çizilip buna ait fikri kodlarının dinin otantik yapısına uygunluğu daha sağlıklı değerlendirilecektir.

Kurumsallaşmanın dini ilgilendiren boyutunun daha iyi anlaşılabilmesi için dinin kavramsal olarak ne ifade ettiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Zira dini olan ile dini olmayan

arasındaki ayrım din olgusunun tanımlanmasına bağlıdır. Daha sonraki süreçte din veya dini derken neyin kastedildiği konusunda bir karışıklığın oluşması engellenmiş olacaktır. Ancak zorluk tam bu noktada başlamaktadır. Dinin tanımlanması meselesi netameli bir olgudur. Zira dört başı mamur ve evrensel bir tanımı bulmak oldukça güçtür. Dinin tarihsel süreç içerisinde toplumların tümünde benzer bir tezahüre sahip olmaması veya dinin kendi iç dinamiği neticesinde farklı muhtevalarla karakterize olması bunun temel iki nedenidir denilebilir. Çeşitli alanlardan düşünürler kendilerine özgü bir din tarifi yapmış olsalar da bu tanımlamaların bir birlik oluşturduğunu söylemek güçtür. Dinin çok çeşitli yönleri olan bir olgu olması tanımlamaların da farklılığını arttırmıştır (Tümer-Küçük, 1993:5; Geniş bilgi için bkz. Willaime, 2003:323 vd.). Halk arasında din denilince kutsala dair olan her türlü görünüm ve davranış akla gelmektedir. Dolayısıyla dinin halk arasında yaygın olarak Allah'tan kaynaklanan ilahi bir yapı ya da kurum ve haddizatında kutsala ait değerlerin bir dışı vurumun bütünüdür (Eliade, 2003:27 vd. ;http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/tarih_ao/dinlertarihi.pdf erişim: 21 Kasım 2023.). Buna karşın tanımlamalarda öne çıkan yalnızca bu husus olmamıştır. Din Tylor'a göre “ruhi varlıklara inanç” iken Max Müller dini “insanın sonsuzu kavramasını sağlayan, akıl ve mantığa tabi olmayan zihni bir meleke veya yetenek” olarak tanımlamıştır. Schleirmacher dinin “mutlak itaat duygusundan ibaret” olduğunu söylemesine karşın Feuerbach dini bir arzunun ürünü olarak ele alarak “din; dua, kurban ve inançla kendini gösteren bir arzudur” demiştir (Tümer-Küçük, 1993:5; Geniş bilgi için bkz. Taplamacıoğlu, 1967:40-49). Durkheim ise alanı gereği konuyu sosyolojik bir olgu açısından ele alarak dini “bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan ayin ve inançlar sistemi” şeklinde tanımlamıştır (Durkheim, 2018:29 vd.).

Kelam ilmi açısından dinin tanımı ise daha ziyade İslam dininin tanımı olarak anlaşılmıştır. Sözlükte usul. Adet, yol, hüküm, ceza ve itaat gibi anlamlara gelirken terim olarak ise Allah tarafından vahiy yoluyla insanlara bildirilmiş ilahi kurallar bütünü anlamına gelmektedir. Din bir bakıma kul ile Allah arasındaki ilişkiyi düzenlemekle birlikte insanın dünya yaşamına doğrudan yön vermeye çalışan bir yapıdır. Bu itibarla din yalnızca dünyayı değil ölüm sonrası hayatı da hedeflemekte ve bireye bu doğrultuda tutumlar ve davranışlar tavsiye etmektedir (Kılavuz, 2013:23-24).

Din insanın sosyal olduğu kadar psikolojik/manevi dünyasını ilgilendirmektedir. Bu itibarla dini olan insanla ve onun yaşamıyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgili geniş bir alanı ihtiva etmektedir. Dolayısıyla dini olan sosyo-kültürel olduğu kadar teo-politik alanları da içerisine alan her türlü kutsalla ilgili söylem, tutum, ritüel, sembol ve kurumsal yapılar anlaşılmaktadır. Bu geniş skala içerisinde bazı ritüel ve tutumlar kurumsal bir yapı haline gelerek resmi bir söylem çerçevesinde temayüz etmiştir. Özellikle bu noktada mezhepsel gruplar, tasavvufi dergâh ve tarikatlar, laiklik ile ortaya çıkan dini kurumlar başta Diyanet olmak üzere bu yapıya paydaş olan İmam-Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri dini birer kurum olarak kabul edilebilir. Böylece bir kurum içerisinde hayatîyetini devam ettirmeye çalışan din bir bakıma kontrol edilebilen statik/dogmatik bir hüviyete evrilebilmektedir. Özellikle dinin otantik yorumun yegâne/mutlak otoritesi gibi davranan ve buna muhalif bütün yapı, grup veya kişileri heretik olarak ilan edebilecek bir güce ve yetkiye de sahip olduğunun iddiası üzerinden hareket eden bu yapılar dinin kurumsallaşması sorunudur. Öztürk'ün söylemiyle bu yapılar bazı kimselerin elinde bir engizisyon üretme aracı haline gelebilmektedir (<https://www.youtube.com/watch?v=UZPMpvmZidY> erişim tarihi: 29 Kasım 2023). Ayrıca kurumsallaşma yalnızca yapısal

bir oluşum olarak değil bilhassa bu yapıların ürettiği fikir ve literatür çerçevesinde de topluma sirayet edebilen ideolojiler olarak da değerlendirilebilir.

4. DİNİ KURUMSALLAŞMANIN NEDENLERİ VE SONUÇLARI

Hegel'e göre "din ve inanç meselesinin kişilerin kendilerine bırakılması yerine devlet meselesi olarak alınması durumunda insanın içselliği doğrudan devletin veya din ve inanç meselesi kimin elindeyse onun dümen suyuna girecektir. Eğer insan özgürlüğünü elde etmiş ise orada devlet dininin bulunması mümkün değildir. Fakat eğer insan özgürlüğünü elde etmemiş ise orada İnsan despotik bir devlette yaşamaktadır. Hegel, inanç özgürlüğünün mümkün olması için dinin hiçbir şekilde kurumsallaşmamasını talep etmektedir (Göçmen, 2016:59-67). Din kurumsallaştığı andan itibaren pozitifleşmektedir ve böylece gerçekten inanç kaybolmaktadır. Çünkü kurumsallaşmış din sonunda mahalle baskısı oluşturacaktır. Bu durumda insanlar inanmak veya inanmamak istediklerinden dolayı değil korktukları için çoğunluğun inancına inanıyormuş gibi yapacaktır." (Göçmen, 2023:128-129) devamla Hegel bunu Çin ve Osmanlı Devleti üzerinden örneklendirmektedir. "Dinin devletin idaresine verilmesi, Hegel'in kavradığı anlamda özgür bir inancı, gerçek bir dini mümkün kılmayacaktır. Çin'de kral "devlet başkanıdır" ve böylelikle aynı zamanda dini ilgilendiren tüm işlerin şefidir." (Göçmen, 2021:78).

Dogmatikleşmenin yani kurumsal/resmi bir söylemin sonucu olarak okunması neticesinde karşımıza bazı önemli başlıklar çıkmaktadır. Bu yapıların ürettiği söylem ve fikirler oldukça geniş kitleleri etkileyebilmektedir. Bu itibarla dinin kurumsallaşması sorunu şu maddeler çerçevesinde incelenebilir;

a. Kurucu metnin yorumlanmasında/anlaşılmasında meydana gelen sapmalar: Mezhepsel fanatizm/ideolojik/batını okuma ve yorumların ortaya çıkması.

b. Allah-alem ilişkisinde metafizik ve fizik dengenin bozulması: Fatalist/kadercî söylemlerin artması.

c. Peygamber algısının bozulması: Abartılı/aşırı peygamber söylemleri ile gerçek tarihi şahsiyet/peygamber arasındaki bilgilerin tutarsızlığının ortaya çıkması.

d. Dini otorite ve kutsala dair söylemlerdeki değişimler/eklemeler: Kutsal geceler (kandiller), türbeler, kutsal şehirler veya mekanlar ile ilgili efsaneye varacak şekilde rivayetlerin bulunması.

e. Siyasi/konjonktürel ortamın ortaya çıkardığı kurumsal teo-politik yapılar: Hilafet ve seçimi etrafında cereyan eden dini söylemler ve imamet olgusu üzerinden kelami tartışmaların akidevi bir hüviyet kazanması. Ayrıca Kült Dini Kurumsal bir yapı olarak Hristiyan dünyasında Kilisenin mutlak bir otorite olarak temayüz etmesi.

f. Kült/karizmatik şahsiyetler etrafında üretilen efsaneler ve buna dair rivayetlerin kutsanması: Şeyh, imam, müceddid, mehdi, gavs gibi olgular çerçevesinde oluşan kutsal duvarlar. Diğer dinler açısından ise bu olgular; Papalar, şamanlar, hahamlar ve ferisiler gibi ruhban sınıfı üzerinden teşekkül etmiştir.

g. Rivayet kültürünün akılcı ve metodik yaklaşımdan uzak olması: Kur'an'ın kitap haline getirilişi ve hadislerin tedvini süreçlerinin anlatılmasındaki ve anlaşılmasındaki paradoksal rivayetlerin ve enformasyonun doğru değerlendirilemeyişi. Diğer dinler açısından ise otantik/kanonik veya apokrif olarak kabul edilen metinlerin tedvin süreçlerindeki ciddi sorunların varlığı.

h. Din ve din dışı arasındaki ayrımın bulanıklaşması veya ayırt edilemiyor olması sorunu: Laik kurumların dini olup

olmadığının belirlenmesi ve buna bağlı olarak otoritenin ortadan kalkması sorunu.

i. Mistisizmin rasyonaliteye baskın gelmesi: Hint ve Yunan felsefesinin ortaya çıkardığı inanışların aşırı maddeci dünya ortamı karşısında bireysel kurtuluşa eğilimi doğurması: Son dönem tasavvufi yaklaşımların ve tarikatleşme süreçlerinin değerlendirilmesi meselesi.

j. Hurafeler/Batıl İnanışlar: Dini olanla dine sonradan sirayet etmiş bazı inanışların varlığının ayırt edilememesi sorununun ortaya çıkması.

k. Epistemik körlük ve partikülerist yaklaşımların peşin inançlılık gibi problemleri bir süreci başlatması.

5. SONUÇ

Dinin otantik değeri onun İlahi muradın ne olduğuna dair sahih söylemiyle yakından ilgilidir. Peygamberin yaşamı içerisinde ve daha ziyade onun vefatını takip eden süreçte ortaya çıkan dini yorum ve söylemlerin oluşturduğu kült yapılar dinin bir bakıma kurumsal/resmi bir kimliğe bürünmesine neden olabilmektedir. Bunun epistemolojik olduğu kadar sosyo-teolojik yansımaları da doğru irdelenmelidir. Rasyonellikten uzaklaşarak ve vahyin değerini ve yorumunu dini kurumsal yapıların ve o çerçevede gelişmiş grup veya kişilerin varlığına eşitlemek sağlıklı bir yol olmasa gerektir. Bu yaklaşım Allah-alem ilişkisinin doğru anlaşılabilmesinin önünde ciddi bir engel olarak belirmekte ve böylece dinin sosyo-psikolojik lüzumuna dair ciddi itirazların gelmesine neden olabilmektedir. Yani bu olgu dinin yalnızca doğru anlaşılması açısından değil dahası dinin hayatîyetini sahih bir şekilde devam ettirebilmesine zemin hazırlama olarak değerlendirilmelidir.

Dinin, devletleşmesi kurumsallığın bir bakıma somutlaşmış en büyük organize halidir. Bu tarz bir oluşumda devlet adamı yetkisini dinin bizzat kendisinden tevdi ettiği için aldığı kararlar da tanrısal iradenin yeryüzündeki bir yansıması olarak görülecektir. Bu itibarla dinin özgürleştirici yanı tahakküm ve tasallut aracına evrilebilecektir. Sorgulanamazlık ilahi bir ihsan ile doğuştan tanrı-krala verildiği için alınan her kararın arkasında tanrısal bir hikmet arayışı başlayacaktır. Seküler bazı olgu ve olaylar dinin bir parçası gibi algılanıp devlet-din ilişkisinde ibrenin dinin aleyhine olacak şekilde konumlanması söz konusu olabilecektir. Bu itibarla dinin halk nezdinde uyandırdığı anlam ile devletleşen dinin kanun yapma yetkisini bizzat tanrıdan alan yöneticilere havale ettiği yapı çoğu zaman paradoksal bir yapı arzedecektir.

Dinin kurumsallaşması sorunu bu çalışmanın sınırlarının çok ötesinde geniş bir muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla mezkûr başlıklar ışığında ortaya konulabilecek geniş çaplı bir araştırma günümüzde dinin değerinin anlaşılmasına ve gereğinin sorgulanması önüne geçebilme amacına hizmet edebilecektir.

KAYNAKÇA

- Akalın, Ş. H. vedğr. (2011). Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Canatan, K. (2012) “Bilgi Sosyolojisi Açısından “İslam’ın Kurumsallaşması”, EskiYeni 24, 67-82.
- Çapcıoğlu, İ. (2014). “İslam’da Kurumsallaşma, Diyanet Algısı ve Temsil Tartışmaları”, Diyanet Aylık Dergi 279, 68-73.
- Durdu, Z. (2014). Sosyolojide Temel Kavramlar ve Kurucu Fikirler. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Durkheim, E. (2018). Dini Hayatın İlkel Biçimleri. Çev. Fuat Aydın, Ankara: EskiYeni Yayınları.

- Eliade, M. (2003). Dinler Tarihine Giriş. Çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı yayınevi.
- Giddens, A. (2013). Sosyoloji. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Göçmen, D. (2016). Laikliğin Felsefi Temelleri, Tarihsel Zorunluluğu ve Sınırları. Ayrıntı Dergi 16, 59-67.
- Göçmen, D. (2021). Hegel’de Tanrı ve Din Kavramı Üzerine Kısa Bir Deneme. Uluslararası Felsefe De
- Göçmen, D. (2023). Hegel ve Marx (Gerçekliğin ve Geleceğin Felsefesi). Ankara: Phoneix Yayınevi.
- Hançerlioğlu, Orhan (2001). Toplumbilim Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/tarih_ao/dinlertarihi.pdf
erişim: 21 Kasım 2023.
- <https://www.youtube.com/watch?v=UZPMpvmZidY> erişim
tarihi: 29 Kasım 2023.
- Kılavuz, A. S. (2013). Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam’a Giriş. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Marshall, G. (2009). Sosyoloji Sözlüğü. Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ozankaya, Ö. (1975). Toplumbilim Terimleri Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları.
- Örnek, S. V. (1975). Budunbilim Terimleri Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları.
- Seyrek, A. M. (2018). Sosyoloji Sözlüğü. İstanbul: Yediveren Yayınları.
- Sıcak, A. S. (2017). Kur’an tefsirinde öznellik. Ankara: Ankara Okulu.

- Sıcak, A. S. (2019). Nüzûl dönemini bilmenin anlama etkisi: “Fülki’l-Meşhûn” olgusu üzerine bir ın celeme. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (1), 147-176.
- Taplamacıoğlu, M. (1967). Din Sosyolojisi Giriş. Ankara: AÜİFY.
- Tümer, G. – Küçük, A. (1993). Dinler Tarihi. Ankara: Ocak Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1943). Sosyoloji I. İstanbul: Remzi Kitabevi 1943.
- Willaime, Jean-Paul. (2003) “Dinin Tanımlanması Meselesi”. çev. H. Keskin-A. Alperen, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/1, 321-334.

KELAMİ VE SUFİ NAZARİYELER AÇISINDAN BİLGİ EDİNME YOLLARI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Yusuf OKŞAR¹

1. GİRİŞ

Bilgi, insanoğlunun nefsinde ve çevresinde cereyan eden olay ve olguları anlamlandırma sürecinin temelidir. Bilginin değeri bireyin ona yönelmesine yani obje ile süje arasındaki ilişkinin niteliğine bağlıdır. Zira gerçeğe uygun ve doğru bilginin varlığı onun edinilme süreçleriyle yakından ilgilidir. Bu itibarla İslam dünyasının günümüz bilgi çağının epistemolojisine olan mesafesi önemli bir problemdir. Zira İslam coğrafyasında yaşanan derin sosyo-teolojik ve ekonomi-politik buhranların derinleşmesinin temelinde Müslüman zihninin hem kendisiyle hem de fiziki çevresiyle olan yabancılığı yer almaktadır. Dolayısıyla bireyin bilgi ile olan bağının niteliği onun tutumların ve davranışlarının belirlenmesinde oldukça önemlidir. Bu yalnızca sosyal yaşamı değil dini tutum ve eğilimleri de yakından ilgilendirmesi bakımından incelemeye değerdir. Amacımız bilgi edinme yollarının/metotlarının keyfiyeti ile ilgili bir inceleme ve eleştiri sürecinin bilginin İslam düşüncesindeki değerine işaret etmektir.

İnsanoğlu canlılar aleminin bir parçası olarak bitki ve hayvanlarla ortak bazı noktalara sahiptir. Diğer canlıların kendilerine özgü üstünlükleri olsa da insan hayatta kalma becerisi ve yaşamsal aktivitelerinin çeşitliliği açısından onlardan

¹ Doç. Dr. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, yusufoksar@mku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9060-3272.

ayrılmaktadır. Özellikle bilgiye ulaşma konusundaki bedensel olduğu kadar zihinsel yetenekleri insanı varlıklar aleminin en güzide unsuru haline getirmiştir. Ayrıca insanoğlunun kendi nefsi ve çevresiyle ilişkisinin epistemik boyutu onu hayatta kalmaya çalışan bir organizmadan daha ziyade çevresini imar edebilecek seviyede üstünlükleri olan bir varlık haline getirmiştir. İnsanoğlu Ontolojik olarak varlığın bir parçası olsa da epistemolojik olarak bilgiyi edinme ve onu biriktirip aktarması yönüyle temayüz etmiştir. Dilsel ve kavramsal becerileri dolayısıyla o bilgiyi simgeler yoluyla hemcinsleriyle paylaşabilmekte ve bu aktarımı kelimeler, harfler vb. yardımıyla somutlaştırıp koruyabilmektedir. Bu insanın hem bilgiyi aktarmasına hem de onu işleyebilmesine imkân sağlaması bakımından değerlidir. Bu itibarla insanoğlu fizik dünyadan edindiğimiz izlenimlerimizi kavramsallaştırma ve simgeleştirme yoluyla biriktirip bunları daha üst zihinsel aktiviteler ve yaratıcılık gerektiren felsefe ve sanat gibi alanlara uygulayabilmektedir (Baç, 2011:9).

Bilginin değerinin insan için yalnızca hayatta kalma işlevi görmediğini belirtmek suretiyle bunun insanın hayata dair tutum ve davranışlarının, inanç ve duygularının bütününe kapsamıyla açıklanabilir. İnsan biyolojik bir varlık olması hasebiyle hayvanlara ait kaçınma ve yaklaşma tarzında temel reaksiyonlara sahip olabilir veya bitkilerin yaptığı gibi fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamak için besine de yönelebilir. Ancak insanın bilgi ile olan ilişkisi onun yalnızca yaşamsal fonksiyonları ile ilgili değil aksine bütün bunların üstünde inanç-duygu dünyasıyla da yakından ilgilidir. Dolayısıyla bilginin tanımı ve bilgiye ulaşma kanallarının neler olduğuna dair yapılacak olan değerlendirmeler bilginin gerçekte olan bağını kurmamızı sağlayacak ön enformasyon niteliğindedir. Çünkü ulaşılan bilgiye gerçeklik ve hakikat üzerinden yapılacak bir sağlaması bizim epistemik ve ontik bütünlüğümüzü sağlıklı bir şekilde tesis etmemize yardımcı olabilecektir. Bilgi bu durumda felsefi düşüncünün veya bir

inancın parçası olabilmektedir. Son tahlilde ise bir hakikat arayıcılığı olan bilgi edinme kaynakları ve bunlara yüklenen anlamlar birçok ilim dalının inceleme alanına girmiştir. Bu itibarla Semerkandî, hakikate ulaşma yollarını 3 başlık altında incelemiştir. Ona göre en üst amaç olan marifetullahı ulaşmak - ki bu hakikatin bizzat kendisidir- öncelikle peygamberin sözü yani vahiy, ikinci olarak nazar ve istidlale dayanmak ve eşyanın hakikati üzerinde tefekkür etmektir. Üçüncüsü ise sufilerin yoludur ki bu yol riyazet yoluyla nefsin arındırılmasına bağlı bir süreç sonucunda meydana gelir (Semerkandî 2020:66). Bu çalışmada bu üç yol olmak üzere kalam ilminin kabul ettiği bilgi edinme yollarına, edilecek ve sufi nazariyenin bilgi edinme kaynağı olarak kabul ettiği ilham, keşf ve rüyanın kelami açıdan bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

2. BİLGİNİN TANIMI

“Düşünce tarihinde bilginin mutlak geçerliliğini reddeden sofistlerin, genel geçer bilginin varlığından şüphe eden septiklerin, deneysel bilginin kesinliğini kabul eden duyumcuların (Locke, Hume vd.) ve doğuştan getirilen bilginin kesinliğini kabul eden idealistlerin ve rasyonalistlerin (Platon, Descartes vd.) tarih sahnesine çıkmıştır. Ayrıca düşünce tarihinde, doğuştan olan bilgileri kesin görenlere dogmatikler, bilginin kesinliğinin kısmi olacağını savunanlara rölativistler; kesinliği olan tek şeyin şuura yansıyanlar olduğunu kabul edenlere pozitivistler; faydalı olan her şeyi bilgi sayanlara pragmatistler, bilgideki gerçekliği dil çözümlemelerine bağlayanlara analitikçiler şeklinde isimlendirmeler yapılmıştır” (İpek, 2020:376)

Bilgiye nasıl ulaşılabileceğini ortaya koymanın öncelikli yolu, bilginin ne olduğunun tanımlanmasına bağlıdır. Bilgi sorunu düşünce tarihinin temel konularından biridir. Sofistlere

kadar geriye izini sürebileceğimiz bilgi olgusu üzerindeki çalışmalar İlk dönemlerde metodik olmayan tarzda bir düşünce olarak konu edilmiştir. Sofistler, bilginin kuramsal felsefi sürecini başlatmak suretiyle bilgibilimsel anlamda gerçek bilginin ne olduğunu, bilginin doğruluğunun nasıl bir kriteri olması gerektiği ve bilginin sınırı ve kaynakları hakkında yorumlar yapmaya başlamışlardır. Ancak onların çabası insanlara gündelik hayatta gerekli olan bilgileri aktarmak olduğundan nesnellikten ziyade görelî bir bilgi anlayışına yönelmişlerdir (Çelik, 2016:35-38). 19. Yüzyılın ikinci yarısından sonra ise bir “bilgi teorisi” olarak usul üzerinden değerlendirilmeye başlanmıştır. Şu hâlde bilgi teorisi; bilginin, mahiyetinin (neliğinin), kaynağının, kıymetinin ve sınırının incelenmesini esas almaktadır (Yüksel, 2003:3).

İnsanın yaşadığı evrenle ilişkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bilgi, özne (süje/bilen) ile obje (nesne/bilinen) arasındaki süreci ifade etmektedir. Bu etkileşimde ortaya çıkan bilgi özne tarafından kurulabilmektedir. Zira bilgi aktarımının gerçekleşmesi için objeye yönelen, onu idrak eden ve bu etkinliği anlamlandıran bizzat öznenin kendisidir. Dolayısıyla obje yani bilinen, öznenin ona yöneldiği bir olgu veya olayı ifade etmektedir ki pasif konumdadır. Bu yönelimde özne bir takım zihni etkinliklerde bulunarak objeyi bir bilgi nesnesi haline getirerek kavramak ister. Bu itibarla bilgi aktarı öznenin bilinçli bir şekilde nesneye yönelmesinin bir sonucudur (Çüçen, 2012:16-17).

Ülken, bilgiyi bilimsel bilgi ile elde ettiğimiz bilgiyi genel ve objektif varlık, doğrudan doğruya kendimizde bulduğumuz bilgiyi ise kişisel ve sübjektif varlık olarak iki bilgi veya iki varlık tipi olarak sınıflandırmıştır. Bilim felsefeleri Aristo’dan beri ilk bilgi türü üzerinde dururken, kökleri Platon’a kadar uzanan, asıl ve temel bilginin orada olduğunu öne süren sübjektif bilgi ise daha ziyade hatırlama ile elde edilen bilgi üzerinde çalışır (Ülken, 2016:20-22). Günümüzde pozitivistler ile idealistler arasında bir

gerilim kaynağı olan bu durumun İslam düşüncesi açısından ne ifade ettiğine değinmeye çalışacağız.

İslam düşüncesinde ise bilgi Arapça bir kelime olaral “a-l-m” sözcüğünden türetilmiştir. Bu kavram aynı zamanda ilim dallarını kapsayacak şekilde kullanılmıştır. “Bilenin, yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına ihata, onu tam olarak kavramasına vukuf, aynı konuda derinleşip uzmanlaşmasına da rüsh denilmektedir. Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan “yakîn” terimine karşılık zan, şüphe, vehim gibi terimler de bilgide kesinliğe yaklaşılın veya uzaklaşılın durumları ifade etmek üzere kullanılır. Bilginin tam zıddı olan bilgisizlik ise cehl (cehâlet) kelimesiyle ifade edilir” (Taylan, 1992:6/157).

Ma'rife kavramını da içine alacak şekilde bilginin İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olması bakımından birçok tanımı yapılmıştır (Bozkurt, 2016:73). Buna göre yapılan tanımları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a. “Eşyanın hakikatleriyle kavranması (Taylan, 1992:157).
- b. Varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak akılda kesin hükmün hâsıl olmasıdır (Aydınlı, 2004:1/6 vd.).
- c. Mu‘tezile kelâmcıları bilgiyi, “bir şeye olduğu gibi inanmak (itikat)” diye tanımlamışlardır. (Bkz. Memiş, 2011:48).
- d. Eş'arî'nin bilgiyi, "bilenin bilineni kendisiyle bildiği şey" ve "kendisinde olduğu kimseyi bilen yapan şey" (Nesefî, 2003:15).
- e. Mâtürîdî, "kendisinde olduğu kimseye duyulur ve bilinir şeylerin açık olmasını/açık hale gelmesini sağlayan bir sıfat" (Mâtürîdî, 2014: 45)

- f. Bâkıllânî ve Cüveynî'nin üzerinde ittifak ettikleri tarife göre ilim, “bilgiye konu olan şeyi olduğu gibi bilmektir”, yani bilginin objesine tam uygun olmasıdır (Yüksel, 2003:5).”

Bu tanımların her biri çeşitli şekillerde eleştirilmiştir. Mu'tezilî alimlerine ait olan bilginin inanç olarak tanımlanması Ebu'l-Muin en-Nesefî tarafından eleştirilmiştir. O bu eleştirisini halktan olan birinin inancı üzerinden örnekendirerek temellendirmiştir. Ona göre halktan inanç sahibi birinin tasdikini bir bilgi olarak tanımlamak doğru değildir. Daha ziyade sosyal olarak hazır bir çevreden edinilmiş olan bu inanca bireyin herhangi bir istidlal yapmadan ulaşmış olduğu vakidir. Şu hâlde böyle bir inancın bilgi olduğunu öne sürmek söz konusu olmamalıdır (Nesefî, 2011:9). Öte yandan “her doğru inanç, bilgidir” önermesine dönüştürülebilecek bir yargının bilgi tanımı olması sorunları ortadan kaldırmayacaktır (Mert, 2003:46).

Eş'arî ve Mâtürîdî'ye ait tanımlar da çeşitli şekillerde eleştirilmiştir. Eş'arî'ye ait olan tanımlarda lafzı geçen “şey” ifadesinin herhangi bir cevher varlığı göstermediği bunların sadece sıfat olduğu açıktır. Bu itibarla sorunlu bir tanımdır. Bu durum Mâtürîdî'nin tanımı için de geçerlidir. Bu itibarla bu tanımın Eş'arî'ye ait olan ilk tanımdan farkı yoktur (Mert, 2003:46).

Sufiler, bilgiyi kategorik olarak ele alırlar ve ilim de bu kategoriler içerisinde elde edilme şekillerine ve faaliyet alanlarına göre değerlendirilir. Tasavvuf klasiklerinde bilgi, “ilme'l-yakîn”, “ayne'l-yakîn” ve “hakka'l-yakîn” şeklinde yapılan bir tasnifle değerlendirilmiştir. Buna göre yakın kavramı bir bilgi kategorisi olarak sufi nazariyesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu bilme şekli ise şüpheden uzak bir muhtevaya da işaret etmektedir. Ebu Bekr b. Tahir; “İlim şüphenin zıddıdır, yakînde ise şüphe bahis konusu değildir.” şeklinde vurgulamıştır. Buna karşılık Ebu

Abdullah b. Hafîf; “Yakîn, gaybın hükümleri ile ilgili sırların bir hakikat halinde gerçekleşmesidir.” demek suretiyle bir bakıma sufilerin bilgi konusunda diğer ilimlere göre farklılığını da ortaya koymuştur (Kuşeyri, 2016:263).

Sufiler, ayrıca bilgiyi iki ana kategoride ele alırlar: Bunlardan ilki öğrenmekle elde edilen “ilim”, diğeri ise mükâşefe ile elde edilen ve Allah ile ilgili bilgi anlamındaki marifettir. Bu açıdan sufiler, ilimle mücehhez olan âlim ile tasavvuf yolunu tutan sufi ya da ârif arasında fark görürler. Hücvirî, Allah’ın bir ilimle bir de marifetle bilineceğini söyler. İlimle Allah’ı bilenlere âlim, hâl ile Allah’ı bilenlere ise ârif denir. (Hücvirî, 2018:79 vd.). Âlimde, âriften farklı olarak hâl zuhur etmez, o bilgiyle hareket eder. Tasavvuf düşüncesinde her iki bilgi türü de gerekli görülür. Bununla beraber sufiler şeriatin zâhirî gerçekliğinin yanında bâtinî gerçekliğini de başlı başına bir ilim olarak kabul ederler (Cebecioğlu, 2004:305). Böylece sufiler Kur’an’a da farklı bir gözle bakarak “işârî tefsir” denilen ve seyrü sülûk ve tasavvuf ehline özgü ve zahiri mana ile uyumlu -olduğu ileri sürülen- gizli bir işaret sebebiyle, Kur’an’ı görünen manasından başka bir anlama ile yorumlama/te’vil etme yoluna gitmişlerdir (Ay, 2016:23). Bu tefsir usulü dirayet tefsiri denilen ve akli istidlallerin çokça kullanıldığı ve daha ziyade mütekellimlere ait Kur’an yaklaşımına oldukça uzak bir metodu içermektedir.

3. BİLGİ EDİNME YOLLARININ KARŞILATIRMALI ANALİZİ

Bilginin temel kaynakları konusunda Audi, filozofların epistemolojide temel olan 4 tür bilgi kaynağı olduğunu aktarır. Buna göre herhangi bir şeye dokunduğumda almış olduğum hisse dayalı bilgi algısaldır. Örneğin taşı elime aldığımdaki sertlik hissi duyularıma dayanan bir algının ürünüdür. Daha önceki bir deneyimime dayalı bir bilgim belleğime işaret eder. Örneğin bir

sarmaşıktan kestiğim kötü kokulu bir çiçeğin bilgisi bellekseldir. Diğer taraftan renkli çiçeklerle dolu bir bahçeyi hayalimde resmettiğim bilgi içebakışsal diye adlandırılır. Son olarak gözleme dayanandan önce gelen anlamındaki a priori bilgi bireyin deneysel ve istidlali bir sürece ihtiyaç duymadan sahip olduğu ön bilgilerdir. Örneğin Ladin ağacının çınardan daha uzun olduğuna dair bilgim a prioridir. Zira buradaki bilgi sezgisel bir metotla elde edebileceğimiz tarzda bir muhtevaya sahiptir. Bütün bunlara karşın birinin tanıklığına dair elde edilen haberi bilgi her ne kadar çok değerli ve sınırsız olsa da elde ediliş yöntemi bakımından bazı handikaplarını barındırmaktadır. Örneğin birinin tanıklığına dayalı bilgi güvenilen biri tarafından aktarılan bir enformasyona dayanmaktadır. (Audi, 2018: 7 vd.) İşte burada tanıklıkların silsile şeklinde bize gelene kadar geçireceği değişimleri kontrol edemeyeceğimiz için bilginin otantik değeri hakkında bir yorum yapmamız mümkün olamamaktadır.

İslam düşüncesi mezkûr ifadelerde karşılığını bulan bilgi aktının oluşma süreçlerini tasdik etmekle birlikte birinin tanıklığına dayalı ve haberi bir nitelik taşıyan enformasyonu da gerekli şartları sağlamış olması kaydıyla doğru bir bilgi olarak kabul etmektedir. Vahyi bilgi veya dini bilgi olarak ifade edilen bu bilgi türünün doğruluğunu tutarlı ve nesnel olmasına bağlı olarak değerlendirmektedir. Bu itibarla İslam kelimcileri bilgi edinme yollarını 3 kısma ayırmaktadırlar. Özellikle Mâtürîdî bu konuda sistematik bir yaklaşımla mevzuyu kendi içerisinde ispatlama yoluyla izah etmiştir.

Mâtürîdî'nin epistemolojisinde hisler (duyu organları), haber ve akıl birer bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Buna göre duyuların idraki denilen 5 duyumuzun yaşanılan çevreyi algılaması bilgi edinme açısından hem ilk aşamayı oluşturur hem de zaruri bir ihtiyaç olarak insanın hayatını daha sağlıklı yürütebilmesinin imkanını sağlar. Duyuların sağlıklı olması edinilen bilginin tartışmaya kapalı olmasını da sağlar. Normal

şartlar altında herhangi bir patolojik durumu veya algılanan şeyden kaynaklanan problemlili bazı hususların olmaması durumunda elde edilen bilgi nesnel ve objektif kriterlere sahip doğru ve gerçek bir bilgidir. Özellikle Mâtürîdî duyuların algısına dair güvenini sık sık tekrarlamak suretiyle ona olan güvenine vurgu yapmaktadır. İkinci bir bilgi edinme yolu olan haber ise hem ontolojik hem de epistemik manada insanın türünü ve soyunu, kendisini tanımasını sağlayan ayrıca sosyal hayatın tesisini de temin eden bir özelliğe sahiptir. Zira insan haber yoluyla başına gelebilecek bazı tehlikelerden haberdar olur. Denemesi mümkün olmayan bazı problemlili hususları haber sayesinde öğrenir ve gerekirse onlardan kaçınır. Diğer taraftan dini bilginin edinilmesi noktasında haberin değeri tartışılmazdır. Peygamberlerden tevatürle gelen ve haber-i vahid niteliğine sahip olsa da ilahi kaynaklı kabul edilen bu bilgi edinme türü muhtevası itibariyle kesin bir doğruluk içerir. Zira zikri geçen tevatür ifadesi bilginin doğruluk ve gerçeklikle ilgisini kurmamızı sağlayan ve aklende de reddi mümkün olmayan bir özelliğe işaret eder. Bu itibarla mezkûr ifadelerde duyuların ve haberin birer bilgi edinme yolu olduğunu teslim ettikten sonra buradan elde edilen bilgilerin doğruluk ve gerçeklikle ilgisini kurabilecek ve aynı zamanda kendisi de müstakil bir bilgi edinme yolu olan aklı zikredebiliriz. Akıl insana nazar yapma yani istidali gerçekleştirme imkânı sağlar. Dolayısıyla duyulardan uzak kalan nesnelerin bilgisi veya nakledilen haberin içeriğinde yer alan çelişkili ifadelerin ayırt edilmesi yanı sıra peygambere ait mucizevi (delil) bilginin sihirbazların yaptıklarından tefrik edilmesini sağlayan yine akıldır (Mâtürîdî, 2014:3-7; Topaloğlu, 2003:28/151).

Sufi nazariyede ise bilgi iç aydınlanma denilen bir yolla elde edilir. Bunun için belli aşamaları geçmek şarttır. Bu yolla eşyanın hakikatini keşfetmek mümkündür. Bu kavrayış neticesinde mistikler her türlü bilgi aktı oluşturacak ilişkiler ağı hakkında yorumlar yapabilmektedirler. Allah-alem ilişkisi ve

insanın eşya ile münasebeti mistik bilgi edinme yolu çerçevesinde derin bir kavrayış ile çözümlenmektedir (Kara, 2017:13). Sehl b. Tusteri bu konuyu “İlim irfanla, akıl ise kendi özüyle tesis edilir.” şeklinde özetler. Bu bilgi tanrısal bir kaynaktan süzülüp sufinin gönlüne dolmuştur. Artık sufi eşyanın görüngüsünün ötesindeki hikmeti keşfeder (Arberry, 1978:50-51). Bu itibarla keşf üstü kapalı olanı açığa çıkarma görünür hale getirme, sezme ve tahmin etme gibi anlamlara gelmektedir. Keşf bir bakıma bir şeyin bilinmesine mâni olan perde mesabesindeki engelin kaldırılması demektir. Ancak buradaki gözlem yani mükâşefe fiziki alemi görmek anlamındaki maddi bir çabaya değil bilakis manevi gözle yani basar ile değil basiret ile görmeye tekabül etmektedir. Buradaki bilgi Kur’an ve sünnetle çelişmediği sürece gerçek bir bilgidir. Dolayısıyla sufiler, mütekellimlerin kabul ettiği bilgin edinme yollarının doğru olduğunu söylemekle birlikte. Bunların yalnızca eşyanın belli yönleri hakkında bize bilgi sunabileceğini belirterek farklı bazı metotlar ihdas etmişlerdir. Özellikle eşyanın ötesindeki ilahi hikmete ulaşmanın vasıtası olarak onlar Keşf ve ilham gibi yolların da birer bilgi edinme yolu olduğunu düşünürler (Cerrahi, 1998:224).

İlham olgusu sübjektif, şahsi ve deruni bir tecrübe neticesinde hasıl olan bilgiyi ihtiva etmektedir ve tekrar etmeyen bir yapıda ve aniden gerçekleşmektedir. Bu kavram yerine zaman zaman sezgi, tecellî, vârid, havâtır, firâset, basîret, feth, rüya, müşâhede, mârifet, irfan, yakîn, ilm-i bâtın, ilm-i ledün, gariza, ilham-ı garizî, vahy-i sır gibi mefhumlar da kullanılmış olup sufi literatürde büyük ölçüde benzer manalar verilerek eserlerde yer almıştır. (Aslan, 2008/1:28; Tek, 2019:195-197; Güngör, 2018:91 vd.).

Sufi nazariyedeki bilgi edinme yollarından biri olan rüya her kadar ilham ve keşf gibi kavramlara verilen manalara yakın anlamda olsa da gerçekleşme keyfiyeti ve ona yüklenen mana açısından ayrıca zikredilmesi lüzumu vardır. Rüya peygamberleri

ilgilendirmesi bakımından vahiy iken takva sahibi inananlara ve velilere nispet edildiğinde ise ilham olarak anlamlandırılmıştır. Vahyin kesilmesinden sonra gaybî aleme ait bilgilerin kaynağı olarak görülen rüya yalnızca uykuda değil bazen uyanıkken ve uyku ile uyanıklık arasında da görülebilir. Uyku için mana ve zuhûrat alemi kavramları da kullanılmaktadır. Hak'tan ya da meleklerden kaynaklanan rüya sadık rüya şeklinde isimlendirilerek gerçek ve doğru bilginin bir yolu olarak kabul edilmektedir. Buna karşın nefisten ve şeytandan kaynaklanan rüya ise kâzib (yalan) rüya şeklinde adlandırılmıştır (Tek, 2019:194). Sufî nazariyede rüyanın sadık olarak adlandırılması olgusu ancak kişiyi salih bir kulluğa yönlendirecek bilgileri ihtiva etmesine dayanılarak kritize edilmektedir. Dolayısıyla kişiye sıkıntı veren kâbus ve ahlâm tarzındaki rüyalar kaotik ve yalan olarak kabul edilmekte ve bunlara itibar olunmamaktadır. Lakin burada dikkat edilmesi gereken husus rüyadan kaynaklanan bilgiye göre amel edilmesidir. Zira birçok sufi ve veli zat zuhûrat aleminde müşahade ettikleri malumatlara göre hayatlarına ve davranışlarına yön vermektedirler. Dahası onlar zuhûrat aleminde, vefat eden velilerle dahi görüşüp onlara ahiret ve kabir ahvaline yönelik sırlı bazı soruları sorduklarına dair rivayetler vakidir (Tek, 2019:195). Kişiye özel ve şahsi bir tecrübenin neticesinde hasıl olan bu bilgiye zaman zaman evrensel nitelik kazandırılmakta ve dini bir emir gibi telakki edilmektedir.

Sufiler bu tarz bilgi edinmenin Kur'an açısından bakıldığında bir engele haiz olmadığını iddia etmektedirler. Nitekim Yusuf suresi 108. ayette yer alan “De ki: *“İşte bu benim yolumdur. Ben, ne yaptığımı bilerek Allah'a çağırıyorum; ben ve bana uyanlar (bunu yapıyoruz). Allah'ı ortaklardan tenzih ederim! Ve ben ortak koşanlardan değilim.”* ifadeler buna delildir. Zira burada yer alan ehl-i ittiba'dan maksadın ehl-i basîret olduğu kabul edilmekte ve bu zümrenin de ilim ve keşf ehline işaret olduğu söylenmektedir. “Bu peygamberlerin

usulüne ve onun niteliklerine uygun bir yoldur. Zira bu zümrenin ehl-i ruh olduğu açıktır” fikri dile getirilmektedir (Rasim Efendi, 2008:219). Ancak tefsir kaynaklarında bu ayete verilen anlam bir zümreye işaret etmekten ziyade “*Ne yaptığımı bilerek*” diye çevirdiğimiz basîret kelimesi sözlükte, “delil, kesin kanıt, inanç, bilgi, ibret alınacak şey, zihinsel olarak görmek, kestirmek, sezmek, idrak etmek, anlama ve kavrama yeteneği” gibi manalara gelmektedir. Ayrıca buradaki anlam “*Akla uygun, bilinç ve duyarlılıkla donanmış bir kavrayış*” şeklinde de anlaşılmıştır. (Esed, 2015:581). Dolayısıyla buradaki maksat bir zümreden ziyade irşadın nasıl olması gerektiğine dair bir hatırlatmadır. Buna göre davet yüksek bilinçle, hikmete dayalı ve güzel sözlerle olmalıdır ki muhatabın gönlüne ulaşılabilin. (<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Y%C3%BBsuf-suresi/1704/108-ayet-tefsiri> erişim tarihi: 15 Aralık 2023.)

Sufiler ayrıca “*O’nun dereceleri yüksektir, arşın sahibidir; buluşma günü hakkında uyarıda bulunması için kullarından dilediğine iradesiyle vahyi indirir.*” (Mü’min, 40/15) ayetinde yer alan ifadelerin evliyaya şamil olması icap eder. Her ne kadar örfen evliyaya, peygamber denilemese de elde edilen bilginin mahiyeti ve keyfiyeti onun vahiy muamelesi görmesini gerektirir. Bu itibarla evliyaların ilhamı vahiy mesabesindedir. Evliya bu bilgiye melek vasıtasıyla değil bilakis içe doğan bir kuvveden kaynaklanan sırra muttali olması neticesinde yani ilham ile ulaşmaktadır. Bu esrarın gerçekliği Kur’an’dan kabul edilmelidir (Rasim Efendi, 2008:219). Ancak bu ayetin tefsiri bizzat Kur’an’da karşılığını bulmaktadır. Buna göre Allah’ın kullarından dilediğine ifadesi “*Allah, Benden başka tanrı olmadığı hususunda insanları uyarın ve bana saygıda kusur etmeyin hükmünü bildirmeleri için kullarından dilediğine, emri uyarınca vahyi taşıyan melekler indirir.*” (Nahl, 16/2) ayetinde dile getirilmektedir. Dolayısıyla ayette vahyin ancak melekler aracılığıyla dilediğine yani peygamberlere geldiği

vurgulanmaktadır. Aynı şekilde Şûrâ suresi 51. Ayette de bu husus şöyle dile getirilmektedir: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir.” Bu ifadelerde dikkat edilmesi gereken esas husus Allah’ın iletişim yolunun nasıl olduğudur. Zira sufilerin iddia ettiği gibi örtünün kalkmasına yönelik bir durum söz konusu değildir. Ayrıca peygamberler her şeyi açık bir şekilde ortaya koymuşken daha nasıl gizli kalmış bir bilgi olabilir? sorusuna tatmin edici bir cevabın verilmesi lazım gelir.

“Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; ancak elçi olarak seçtiği başka. Allah, bu elçilerin her türlü durumlarını ilmiyle kuşattığı ve her şeyin sayısını belirlediği halde, rablerinin mesajlarını tebliğ ettiklerini ortaya çıkarmak için onların önlerinden ve arkalarından gözcüler gönderir.” (Cin, 72/26-28). Bu ayete göre ise ilhamla kastedilen gayba muttali olma yahut bir takım sırlı ve örtülü kalmış durumlara vakıf olma hususunda da Kur’an’ın tavrı nettir. Burada Allah’ın bizzat kendi iradesiyle seçip ayırdığı ve iletişim kurduğu peygamberlerin dışındaki kimselerin gayba muttali olması söz konusu değildir. Ayrıca Allah gayb alemleri ile ilgili bilgileri peygambere iletirken peygamber burada pasif konumdadır. Vahiy bazı yollarla ve tamamen peygamberin iradesi dışında gerçekleşmektedir. Sufilerin ilham ve keşf yolu olarak belirttikleri usulde bilgilerin Allah’tan tecelli edişi sufinin çabasına bağlı bir zorunluluk sonucu ortaya çıktığı izlenimi vardır. Bu yaklaşım her yönden izaha muhtaç bir şekilde ontolojik olarak iki farklı varlık sahasının sınırlarını insanın lehine olacak şekilde bozmak anlamına gelmektedir.

Sufi nazariyede anlatıların çoğu zaman abartı düzeyine çıktığı vakidir. Öyle ki ilham ve keşf yoluyla ve çoğu zamanda rüya/zuhurat aleminde Hz. Muhammed ile görüştiklerini iddia eden kimseler çıkmaktadır. Ona hangi hadislerin sahih olduğuna

dair bilgilerin dahi sorulduğu ve bilgiler alındığı ifade edilmektedir. Bilgi edinme yolunun bu derece kontrolsüz bir alana kapı açması epistemik açıdan ciddi sorunlara yol açabilmektedir. Bilginin sıhhatinin ortadan kalkması anlamına gelen bu tarz bilgi edinme yollarının iki usul problemine yol açtığını söylenebilir (Sarmış, 2012:78). İlki ahlaki ve dini bağlayıcılıktır. Dinen teşri makamının Allah olduğu sabittir. Kur'an emir ve yasakları ile ahlaki manada nelere dikkat edilmesi gerektiğini ortaya koymakla birlikte mükellefiyetin açısından da sorumluluk sahasını bariz bir şekilde belirlemiştir. İslam düşünce tarihinde sorumluluğun sınırlarına, keyfiyetine ve muhtevasına dair büyük oranda ittifak söz konusudur. Dolayısıyla yeni bir bilgi skalası ve epistemik yol tesis etmenin sakıncaları dini ve ahlaki bağlayıcılık bakımından dikkatle değerlendirilmelidir. Öyle ki Şiiiliğin belli grupları Hz. Muhammed'in vefatı ile vahyin son bulmadığını iddia ederler. Kuleynî'nin şeyhi ve hocası olan Muhammed İbn Hasan es-Saffâr, imamlarına vahyin indiğini ve meleklerin geldiğini ispat meyanında değişik başlıklar altından bazı bölümlerde birçok rivayet nakletmiştir. Örneğin "Ebu Abdillâh (Cafer) aleyhisselama şöyle dedim: canım sana feda olsun, Allah'ın Ali ile gizli konuştuğu var mıdır? Evet, Taif'te aralarında gizli konuşma oldu ve aralarında Cebrail indi, dedi" (Zahir, 2017:175). Aynı şekilde Muhyiddin-i İbn Arâbî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde kitabın bizzat Hz. Muhammed'in emri üzerine yazıldığını ve bunun ilhamla ulaşılan bir bilgi olduğunu ifade etmesi hususu eleştiriye açıktır. Zira bu esere ilahi bir referans katmakta ve kutsiyet atfedilen böyle bir çalışmanın dinin temel referans kaynaklarına alternatif olabileceği tehlikesi göz önünde bulundurulmalıdır (Sarmış, 2012:79).

İkinci olarak bilginin gerçeklikle ilgisinin kurulması şartıdır. Bu gerçeklik tam anlamıyla nesnel ve empirik olmasa da rasyonalize edilebilecek ve aynı zamanda dinin ruhuna aykırı olmayacak tarzda olmalıdır. Ayrıca tarihi ve ilmi enformatik

verilere de uygun olmalıdır. Zaman ve mekân sınırlarını aşarak hayali ve vehmi bir düzleme kapı aralayan ve insanın fitri sınırlarını zorlayıcı ve hatta ortadan kaldırıcı keyfiyete haiz bir epistemik zeminin varlığı gerçekliğin niteliği bakımından sorunludur. Burada dikkat edilmesi gereken husus gerçeklikle ilginin aynı zamanda suiistimale açık yönlerin de kontrolü anlamına geldiğidir. Birey ve toplum üzerinde menfi ve çıkara dayalı bir tahakküm kurmayı kolaylaştıran bu tarz usullerin bir bilgi kaynağı olarak vücut bulması dinin ve dini yaşamın sıhhati düşünüldüğünde ihtiyatla yaklaşılması gereken hususları içerdiği söylenebilir.

Bilgiye ulaşmayı hakikat nurunun parlaması ve bu yolla da örtülü, sırlı ve gaybi her türlü melekut alemindeki bilgilere ulaşılabilirdiği anlayışı bir tür işrak felsefesidir. “Terim anlamında işrak, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (mânevî tecrübe) dayanan bilgi için kullanılır” (Kaya, 2001:23/435). Kurucusu Şihabuddin Sühreverdi olan bu anlayış antik Yunan fikri Eflatunculuğa dayanmaktadır. Sudur ve feyz nazariyelerinden ciddi bir biçimde etkilenmiş olan Sühreverdi, akıl ve duyu aleminin uzağındaki bilgilere ancak bu yolla ulaşılabilceğini savunmuştur. Kesin bilgiye de ancak bu usulle ulaşılabilceğini söylemekle birlikte buna ulaşmanın yolunun da sufînin nefsinin arındırmasından geçtiğini belirtmiştir. Dolayısıyla akletmenin, düşünmenin ve yaratılmışlar üzerinde tefekkür etmenin nebevî bir yol olduğu Kur’an açısından sabitken Hz. İbrahim’in veya sair peygamberlerin dahi ulaşamadıkları bu seviyeye başka bir insan nasıl ulaşabilmektedir? Hz. İbrahim’in Allah’a dair inancının oluşmasına imkân veren bilgi edinme yolunun gözlem ve müşahade yoluyla elde edilen bilgilerin aklen istidlalinden başka bir şey midir? (Bkz. Esen, 115 vd.). Her ne kadar bu bir ilham olarak kabul edilmişse de “*Andolsun, daha önce de İbrahim'e*

doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğini verdik. Biz zaten onu biliyorduk.” (Enbiya, 21/51) ayeti dışarıdan içe doğan vasıtasız bir bilgi yerine bireyin bizzat kendi fitri yeteneğine bağlı bir duruma işaretler. Bu da insanın doğru ve yanlış birbirinden ayırt etmesini sağlayan aklına ve onu kullanmasına dair bir hatırlatma ve örnektir. Dolayısıyla Hz. Davud’a zırh yapımının ve Hz. Süleyman’a kuşdilinin öğretilmesi onlara “ilham” edilmesi olarak tefsir edilmişse de (Eraslan-Çınar, 2019:359 vd.) bu sufilerin konu ettiği nefsi tezkiye neticesinde kalbe doğan sırlı ve gaybi bilgilerin dışında değerlendirilmelidir. Zira günümüzde birçok insan araştırma ve inceleme neticesinde yeni bilgilere ulaşmakta ve teknik birtakım aletleri icat edebilmektedirler. Ayrıca bir şeyin keşfi veya icadı birbirlerinden farklıdır. Keşif var olan bir olgu ve olayı ortaya çıkarmak iken icat yeni aletler yapmak veya bazı buluşlara ulaşmayı ifade etmektedir. Zırh yapımı bir icattır ve insanın doğuştan sahip olduğu yeteneklerin bir sonucudur. Ancak hiç kimse nefsi tezkiye ve mücahede ile ruhsal yetenekleri arttırsa da bu onun özellikle dini anlamda bazı sırlı konulara muttali oluşunu gerektirmez. Bu en iyimser ifadeyle insanın bilgiye ulaşma konusundaki bazı nefsi veya ideolojik engelleri ortadan kaldırmasına yardımcı olan bir sürece işaret edebilir.

Bu itibarla vahiy ile ilhamın karıştırılması dinin sıhhati açısından ciddi problemlere yol açabilmektedir. Öyle ki vahiy ve ilham arasına kesin çizgiler çeken İslam alimleri aralarındaki farkları ortaya koymak suretiyle ortaya çıkabilecek şüpheleri bertaraf etme yoluna gitmişlerdir (Yavuz, 2000:99). Özellikle Mu'tezile alimleri ilham ve buna bağlı olarak ortaya çıkabilen keramet konusunda suüstimale açık bir konu olması nedeniyle bunları kesin bir biçimde ret etmişlerdir. Zira ilham vahiy ile keramet de mucize ile karıştırılabilmektedir. Ancak Sünnî alimler bunun isabetli bir yaklaşım olmadığı kanaatindedirler. Onlara göre Mu'tezilî alimlerde kerametın vuku bulmaması, onlarda bir tür inkara yol açmıştır. (Geniş bilgi için bkz.Yavuz, 2005:95 vd.)

Ancak bize göre bu yaklaşım bir delile dayanmayan basit ve temelsiz bir iddiadır. Günümüzde ilham tarzı rivayetlere ve keramet ile ilgili abartılı anlatımlara baktığımızda ilhama vahiy, keramete de mucize gibi kesinliği ve gerçekliği doğru tartışmasız birer epistemik deneyim olarak yaklaşıldığı görülmektedir. Muhtemelen Mu'tezilî alimler bu tehlikeye işaret etmekteydiler.

Keramet konusunda farklı görüşlere sahip olsalar da ilhamın bir bilgi kaynağı olması hususuna Ehl-i Sünnet kelimcileri oldukça ihtiyatlı yaklaşmıştır. Klasik dönemden itibaren ilhamın keyfiyeti ve epistemik değeri, kelam ilmi ile ilgili çalışmalarda yoğun bir biçimde işlenmiştir. Mezkûr ifadelerde Mâtürîdî, ilhamın dini ve itikadi herhangi bir meselede doğruluk ve gerçeklik kriteri açısından bir bilgi kaynağı olamayacağını aklın ve duyuların elde ettiği bilgilerin sınırlı ve yetersiz olduğunu iddia ederek ezoterik ve batını yollara yönelen bazı grupları da eleştirmiştir. Her ne kadar ilk dönem sufi düşüncesinde ilhamı, bir hakem ve dayanak olarak Kur'an'a arzını ve kontrolünü şart koşmuşlarsa da daha önce belirttiğimiz üzere süreç içerisinde ilham bağımsız ve müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Ancak kelam alimleri ittifakla kabul edilen bilgi edinme kaynakları dışında olan tartışmalı ve netameli birtakım yöntemlerin bir bilgi edinme yolu olarak kabul edilmesini doğru bulmamışlardır. Delillere ve ilkelere dayanmak suretiyle bilginin sıhhati ve güvenilirliği konusunda hassasiyet gösteren mütekellimler, sufilerin ısrarla üzerinde durdukları ve epistemolojilerine dayanak teşkil ettikleri ilhamı sübjektif ve göreceli bir kaynak olarak kabul etmekte ve onun evrensel ve kesin bilgi kaynağı olmadığını ısrarla vurgulamaktadırlar.

Kelam alimleri bu konuda farklı görüşler ortaya koysalar da son tahlilde ilhamın herkes için bir bilgi kaynağı olamayacağını veya başkasına karşı bir delil getirme yolu olarak kullanılamayacağını böyle bir bilgi kaynağının nitelik ve muhteva açısından da buna uygun olmadığını söylemişlerdir. İlhamla bir

bilgi hasıl olsa da bunun yalnızca kişiyi bağlayacağı ve buradaki sübjektif tecrübenin dikkatten kaçmaması gerektiği fikrindedirler (Teftâzânî, 2013:121). Zira bu tarz bir deneyimin kontrolü mümkün olmayan yapısı nedeniyle hem suiistimale hem de keyfilığe açık olduğunu teslim etmek gerekmektedir.

Gazzâlî, Razî ve Âmidî bazı mütekellimler nazar ve istidlal söz konusu olmaksızın ilhamla yakînî ve kat'î bilgilerin elde edebileceğini söylerler. Örneğin Gazzâlî, *İhya* adlı eserinde ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul eder. Bir tür meditasyon ve halvet yöntemi ile nefsinin her türlü maddi unsurdan ayırabilenlerin bu bilgiye ulaşabileceklerini iddia etmektedir. Buna karşın ilk dönem mütekellimlerden Mâtürîdî bu tarz bir bilgi edinme yolunun sakıncaları üzerinde durarak Kur'an'a göre bilgi edinme yolunun ne olduğunu mezkûr ifadelerde ortaya koymuştur. Her ne kadar İbn Sina, Abdülkadir el-Bağdadi, Gazzâlî, Fahreddin Râzî gibi alimler ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olduğunu söyleseler de son tahlilde akli istidlalin, hissiyatın ve doğru haberin değerini teslim etmişlerdir. Zira burada ciddi bir problem söz konusudur ki bu da elde edilen bilginin vesvese veya vehim olup olmayacağının tespit edilmesinin imkansızlığıdır/zorluğudur. Kur'an ve hadislerin hakemliği ve desteği şart olan bu bilgi türünün müstakil bir delillendirme yöntemi olamayacağı dikkate alınmalıdır. Böylece onlar bu tarz bir bilgi edinme kaynağının dini ve mezhebi konularda bir tartışma ölçüsü kabul edilemeyeceğini de eklerler (İzmirli, 2013:59). Bu noktada kayda değer bir yorum da Bağdadi'ye aittir. Ona göre ilham, nazari ve istidlali bilginin ortaya çıkmasına yardımcı olan bir unsurdur. Yani bilginin elde edilmesi gözleme, akıl yürütmeye ve tefekküre dayanan çoklu bir süreci ihtiva etmektedir. Nefsin tezkiyesi ile ruhun arındırılması neticesinde ortaya çıkan ruh halinin bilgi aktını vasıtasız ve bilakeyfi elde edildiğini iddia etmek sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir.

Mütekellimler açısından ilham ve sezgi her ne kadar iç doğan vasıtasız bir bilgi gibi kabul edilse de kişinin bu seviyeye ulaşmasına yardımcı olan ön enformatik hazırlığı inkâr etmemektedirler. Özellikle Semerkandi hakikate ulaşanlar arasında sufileri saysa da gerçek ve doğru bilginin yegâne kaynağının kelami yöntem olduğunu belirtmiştir. O, *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye* adlı eserinde “dalaletten kurtulup ebedi mutluluğa kavuşmak, yani zahidlik, sadece kesin inanç sahibi olmakla mümkündür ve bu da kelim ilmini hakkıyla bilmeyi gerektirir” demek suretiyle mütekellimlerin genel eğilimlerini ortaya koymuştur (Semerkandî, 1985:495; 2020:26).

4. SONUÇ

Bilginin nefis tezkiyesi neticesinde arındırılmış bir ruha tanrısal bir yolla ve ilahi bir inayetle zorunlu olarak akması başlı başına bir sorundur. Zira bu durumda ilham vahyi bilgiden daha değerli ve üstün hale gelebilecektir. Vahyi bilgide pasif konumda bulunan peygambere akan bilginin ilhamda bir çabaya bağlı olarak edinilmesi izaha muhtaçtır. Bu durumda ilhama açık olan ruhsal keyfiyet tanrısal bilgiye dair zorlayıcı bir etkide bulunmaktadır. Bu aynı zamanda ilahi iradeye bir müdahale ve dıştan bir etkidir. Sünni düşüncede fail-i muhtar olarak tanımlanan ve eylemlerinde sonsuz bir mutlak güce ve ihtiyara sahip olan Allah'ın ilham ve keşfe hazır bir ruhsal pozisyona bilgiyi aracısız aktarması paradoksal bir durumu oluşturmaktadır.

İlham ve keşfin dini manada bağlayıcı bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi ayrıca iki yönden de sakıncalıdır. İlki ahlaki bağlayıcılık ve mükellefiyetin sınırlarının belirlenmiş olduğu gerçeğidir. Zira bazı durumlarda sufiler ilham ve keşfe dayanarak yeni epistemik bir ağ tesis etmekte ve bilginin ilahiliğine gönderme yapmak suretiyle her türlü eleştiriye de devre dışı bırakılmaktadırlar. İkincisi ise gerçeklik ile olan ilişkinin yerini

keyfiyete bırakması tehlikesidir. Nesnel bilgi kaynaklarına dayanılarak elde edilen bilgiler de dahi ciddi tartışmalar ve eleştiriler söz konusu iken ilhama dayalı bir içe doğuş neticesinde beliren bilginin niteliğine dair nasıl bir sağlama ve kontrol yapılacağı meçhuldür.

İlham bir bilgi kaynağı olarak Kur'an'da yer almamaktadır. Dini sahada en üstün otorite olan Kur'an'ın bilgi kaynağı olarak hisleri, aklı ve bizzat kendisini referans aldığı açıktır. Bilgiden ve bilginin nesnesi durumundaki ontolojiden söz ederken temellendirmelerini hep mezkûr üç alana yönelik yaptığı da bir gerçektir. Denetimi mümkün olmayan, öznel ve kesinliği oldukça tartışmalı bir bilgi kaynağının dine bir referans olarak kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Din her ne kadar manevî ve soyut esasları ihtiva eden bir saha da olsa epistemik açıdan rasyonalize edilebilir evrensel hakikatlere dayanma ihtiyacı içerisinde. Özellikle bilginin ihtimale ve vehme dayanan bir sanıya dayanmaması bizzat Kur'an'ın emridir. Kur'an zanna uyulmaması ve bu şekilde bir yola başvuranların çokluğundan yakınmaktadır.

İlham, bir bilgiden ziyade bilgiye ulaşmada hareket kabiliyetimizi arttıran bir yardımcı yol olarak görülebilir. Zira temel insani yeteneklerimizde duygusal ve ruhsal becerilerin varlığı göz ardı edilmemelidir. Çoğu zaman içimize doğan bilgilere göndermeler yaptığımız vakidir. Ancak burada unutulmaması gereken herhangi bir epistemik hazırlık ve ön çalışma olmadan bir bilginin içe doğması ve bunun da ilahi bir referansa sahip olduğunu iddia etmenin mesnetsiz olduğu teslim edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Arberry, A. J. (1978). *The Doctrine of The Sufis*. London: Cambridge University Press.
- Aslan, A. (2008/1). “Kelam’da İlhamın Bilgi Değeri”. *SDÜİFD* 1/20. 25-45.
- Audi, R. (2018). *Epistemoloji*. Çev. Melis Tuncel. Ankara: Nobel Yayınları.
- Ay, M. (2016). *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acibe Örneği*. İstanbul: Kayhan Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2004). “Farabi’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”. *Bilimname* 4/1, 5-16
- Baç, M. (2011). *Epistemoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Bozkurt, M. (2016). *Fahreddin Razi’de Bilgi Problemi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Cerrahi, Safer el-Muhibbi (1998). *Tasavvuf Terimleri*. Haz. Derya Çakır Baş. İstanbul: Kırkkandil Yayınevi.
- Çelik, S. (2016). *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Çüçen, A. Kadir (2012). *Bilgi Felsefesi*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Eraslan, Y.-Çınar M. (2019). “Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanefî Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi”. *Kader* 17/2, 348-379.
- Esed, M. (2015). *Kur’an Mesajı*. Çev. C. Koytak-A. Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları.

- Esen, M. (2011). “Hz. İbrahim’in İmanı ve Tevhid Mücadelesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:2, 111-128
- Güngör, E. (2018). *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. Ankara: Yer-Su Yayınları.
- <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Y%C3%BBsuf-suresi/1704/108-ayet-tefsiri> erişim tarihi: 15 Aralık 2023.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (2018). *Hakikat Bilgisi*, Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İpek, F. (2020). "İslam Düşünürlerinin Bilgi Anlayışı Üzerine Eğitimsel Bir Analiz". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15: 375-393.
- İzmirli, İ. Hakkı (2013). *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kara, M. (2017). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaya, M. (2001). *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınevi. 23/435-438.
- Kuşeyri, A. (2016). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. Haz. S. Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur (2014). *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları,
- Memiş, M. (2011). *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Mert, M. (2003), “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *AÜİFD* 1/44, 41-67.
- Nesefî Ebu'l-Muîn (2003), *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Tah. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn (2011). *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Muhammed Enver Hâmid Îsâ, Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- Sarmış, İ. (2012). *Tasavvuf ve İslam*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Semerkandî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref (1985). *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*. Tah. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetu'l-Felah
- Semerkandî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref (2020). *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*. Haz. Yusuf Okşar-İsmail Yürük. İstanbul: TYEKB.
- Seyyid Mustafa Râsim Efendi (2008). *Tasavvuf Sözlüğü*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Taylan, N. (1992). *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınevi. 6/157-161.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn (2013). *Şerhu'l-Akâid*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tek, A. (2019). *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi.
- Topaloğlu, B. (2003). "Matürîdî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınevi. 28/151-157.
- Ülken, H. Z. (2016). *Bilgi ve Değer*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yavuz, S. S. (2005). "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet". *Kelam Araştırmaları* 3/1, 91-116.
- Yavuz, Y. Ş. (2000). "İlham". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınevi. 22/98-100.
- Yüksel, E. (2003). "Amidi ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi". *Kelam'da Bilgi Problemi Sempozyumu (V. Kelam*

Koordinasyon Toplantısı), 15-17 Eylül 2000. Bursa: Arasta Yayınları 2003, 3-6.

Zahir, İ. İ. (2017). *Tasavvufun Doğuşu ve Kaynakları*. Çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Anti Tasavvuf Yayınları.

SENTAKS VE MORFOLOJİ AÇISINDAN “VÂV” VE “YÂ” HARFLERİ

Bünyamin ARVASI¹

1. GİRİŞ

Arap dilinde kelimeler üç kısımdır. Bunlar isimler, fiiller ve harflerdir. Harfler de anlam ifade eden ve etmeyen harfler olarak iki kısma ayrılır. Mesela وَعَدَ (söz verdi) fiilindeki “vâv” edatı tek başına herhangi bir anlam ifade etmeyip sadece fiili oluşturan harflerden biridir. جَاءَ زَيْدٌ وَ عَمْرُو (Zeyd ve Amr geldi) örneğinde ise “vâv” edatı, atıf harfi olup cem anlamı ifade etmektedir. Yani Zeyd için söz konusu olan gelme durumu Amr için de geçerli olduğuna işaret ederek Zeyd ile Amr’ın aynı eylem içerisinde olduğunu göstermiştir. Aynı şekilde يَسَّرَ (kolaylaştı) fiilindeki “yâ” edatı fiili oluşturan harflerden olup tek başına herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Ancak قُومِي يَا فَاطِمَةُ (ey Fatıma! Kalk) örneğine bakıldığında emir fiili olan قُومِي ifadesindeki yâ harfi müenneslik alameti olup fiilin müzekkere değil müennese hitap ettiğini göstermektedir. Arap gramerinde herhangi bir anlam içermeyen birinci türden olan harflere “Hurûfu’l-mebânî”, belli bir anlam karşılığında kullanılan ikinci türdeki harflere ise “Hurûfu’l-me‘ânî” ismi verilmektedir. Bu Çalışmada vâv ve yâ edatlarının nahiv bağlamında mana ifade eden türleri ile sarf bağlamında değişime uğrayan türleri ele alınacaktır. Bu bağlamda sentaks ve morfoloji açısından örnekler bağlamında önce vâv harfi, sonra yâ harfi incelenecektir.

¹ Öğr. Gör., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bunyaminarvasi@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0108-267X.

1.1.Sentaks Açısından Vâv Harfi

Vâv harfi âmel edip etmeme konusunda iki kısma ayrılmaktadır. Âmel eden vâv edatı da cer âmelini yapan ve nasb âmelini yapan vâv olarak iki kısma ayrılmaktadır. Cer âmeli yapan vâv kasev edatı olan vâvdır. Örneğin **والله** (Allah'a yemin olsun) birleşimindeki Allah lafzının başına gelen vâv edatı kasev ifade edip kendisinden sonraki ismi cer yapmıştır. Nasp âmelini yapan vâv ise **مع** (Birlikte) anlamındaki vâvdır. Bu vâvdan sonra hem isim hem de fiili naspedilir. **إِسْتَوَى الْمَاءُ وَالْخَشْبَةَ** (su kuyudaki odunlarla aynı seviyeye geldi/kuyu doldu) şeklindeki örnekte **الْخَشْبَةَ** ifadesinin başındaki vâv birliktelik anlamında olup ondan sonraki kelime mefulü meâh olarak mansûb olmuştur. Bazı âlimler ise söz konusu edatın atıf edatı olduğunu, dolayısıyla kelimenin gizli bir âmil ile nasbedildiğini ifade etmişlerdir. (Murâdî. 1992: 154.)

Âmel etmeyen vâv ise temelden genel kabul gören görüşe göre dört kısma ayrılmaktadır.

Birincisi atıf edatı olan vâvdır. Örneğin **جاء زَيْدٌ وَعَمْرُو** (Zeyd ve Amr geldi) örneğinde vâv edatı ikinci ismi birinci isme atfederek ikisinin de gelme durumunda birleştirmiştir. Nahivcilerin cumhuru bu vâv'ın mutlak cem ifade ettiğine dair görüş beyan etmişlerdir. Yani yukarıdaki örnekte Zeyd ile Amr'ın birlikte gelmiş olmaları, Zeyd'in Amr'dan önce gelmiş olması veya Amr'ın Zeyd'den önce gelmiş olması şeklindeki her üç ihtimal de mümkündür. Bazı dilbilimciler bu edatın tertip ifade ettiğini söylese de genel kabul gören görüş cumhurun görüşüdür. (Murâdî. 1992: 158.)

İkincisi: Vâv-1 hâliyyedir. Yani kendisinden sonraki cümlelerin hal olduğu vav'dır. **جاء زَيْدٌ وَالشَّمْسُ طَلَعَتْ** (Güneş doğduğu halde Zeyd geldi) örneğinde **الشَّمْسُ طَلَعَتْ** cümlesinin başında bulunan vâv, durum ifade eden vâvdır. Bu edattan sonra fiil cümlesi veya isim cümlesi her ikisi de gelebilir. Sibeveyhi ve

bazı kadîm dilcilere göre bu edat, *إِ* yerinde olup zaman ifade etmektedir. Bu bağlamda yukarıda geçen örnek “Güneş doğduğu zaman Zeyd geldi” şeklinde olur. (İbn Hişâm, 2021: 445.)

Üçüncüsü: Vav-ı semâniyyedir. Bu vâv, Harirî, (öl. 51671122) İbn Haluyeh ve S’alebî (öl. 42771035) gibi âlimlerin iddia ettiklerine göre sekiz sayısının başına gelen ve bu sayının tam sayı olduğunu gösteren vâv’dır. Bu âlimler bu edat için birden çok örnek göstermişlerdir. Bu örneklerden bir tanesi سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ (Sonra gelenler) bilmedikleri konuda karanlığa taş atar gibi tahminler yürüterek, “Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir” diyecekler; “Beş kişidir, altıncıları köpekleridir” diyecekler. “Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir” diyecekler.” şeklindeki ayettir. Ayette önceki sayıların başında vâv kullanılmazken sekizinci sayının (ثَامِنٌ) başında vâv kullanılmıştır. Dolayısıyla bu da sekiz sayının tam sayı olduğunu göstermektedir. (İbn Hişâm, 2021: 448.)

Dördüncüsü cem-i müzekker zamiri olan vâvdır. Örneğin الرِّجَالُ قَامُوا (erkekler kalktı) örneğine fiilin sonuna bitişen vâv edatı cem-i müzekker alameti olup fiilin cem’i müzekkere isnat edildiğini göstermektedir. Nahiv âlimlerine göre bu örnekteki vâv, isim olup fiilin failidir. Ancak Ahfeş ve Mâzinî gibi âlimlere göre söz konusu vâv, harf olup fiilin faili gizlidir. (İbn Hişâm, 2021: 451.)

1.2.Morfolojik Bağlamda Vâv

Vâv edatı morfolojik bağlamda incelendiğinde genel olarak kalb ve hazf gibi durumların olduğu görülmektedir.

1.2.1.Vâv Edatının kalb Edilmesi

Vâv edatı bazı durumlarda elif harfine, bazı durumlarda yâ harfine, bazı durumlarda hemze harfine ve bazı durumlarda ise tâ harfine kalb edilmektedir. Vâv edatı sakın, öncesindeki

harf fethalı olduğunda elife kalb edilmektedir. Örneğin صان (korudu) fiilinin aslı صَوَّن şeklinde. Bu fiilde vâv sakın, öncesinde bulunan harf fethalı olduğundan vâv edatı elife dönüşmüştür. Zira hareketler bu harflerin bir parçasıdır. Örneğin elif harfi iki fetha, vâv harfi iki damme, yâ harfi ise iki kesradan ibarettir. Durum böyle olunca da صَوَّن fiilinde hükmen dört hareke peş peşe gelmiş olur ki bu durum dile ağır gelmektedir. Dolayısıyla kelimenin hafifleşmesi için bu durumda vâv ile yâ harfleri en hafif harfe kalb olurlar ki en hafif harf ise eliftir. Ayrıca vâv ile yâ harflerinin harekeli, öncelerinde bulunan harfin harekesinin fetha olması durumunda bu harflerin elife kalb olması sürekli bir kuraldır. (Teftazânî, 2011: 165; Câvî, 2015: 333.)

Vâv edatı, kelime aranan tahfiflik ilkesine binaen bazı yerlerde yâ harfine kalb edilmektedir. Örneğin صَيْن (korundu) şeklindeki meçhul ifadenin aslı صُون şeklinde olup فُعْل veznindedir. Yâ harfinin bir parçası olan kesranın vâv ile birlikte bulunması dile ağır gelmektedir. Bundan dolayı kelime bulunan vâv edatının kesrası ص harfine nakledildikten sonra vâv harfi yâ harfine dönüşmüştür. (Câvî, 2015: 342.) Bazen شَقِيّ ifadesinde olduğu gibi vâv edatı harekeli olup kesralı harften sonra geldiğinde yâ harfine dönüşmektedir. Bu bağlamda شَقِيّ fiilinin aslı شَقَوْ şeklindedir. vâv harekeli olarak kesralı harften sonra geldiğinden yâ harfine dönüşmüştür. Bazen de vâv ile yâ harfleri aynı kelime olup birincisi sakın ise vâv edatı yâ edatına dönüşür ki idğam gerçekleşsin. Örneğin سَيِّد (efendi) ifadesinin aslı سَيَّوْد şeklindedir. Kelime vâv edatı yâ edatına dönüştükten sonra her iki yâ harfi arasında idğam gerçekleşmiştir. (İşbîlî, ts: 242.)

Vâv edatı bazı durumlarda aynı şekilde kelime hedeflenen tahfiflik ilkesine binaen hemze harfine kalb edilmektedir. Bu bağlamda vâv harfi kelimenin ortasında veya sonunda zait bir eliften sonra geldiğinde hemzeye

dönüşmektedir. Mesela صَان fiilinin ismi-i fail kalıbı olan صَائِنٌ (koruyan) ifadesinin aslı صَاوِنٌ şeklindedir. Bu ifadede vâv harfî aslen olmayıp ismi fail kalıbından dolayı gelen zait eliften sonra geldiğinden hemzeye dönüşmüştür. Aynı şekild كَان (kan) ifadesinin mükesser (kırık) çoğulu olan كَانَاء (kanlar) ifadesinin aslı كَانُوا şeklindedir. Burada da vâv edatı cem kalıbı vesilesiyle zait olan eliften sonra geldiğinden hemzeye dönüşmüştür. (Teftazânî, 2011: 179; Ukâşe, ts: 31.)

Arap gramerinde bazı kelimelerde vâv edatı tâ edatına dönüşmektedir. Mesela: اتَّصَلَ (bitiştii/iletişim kurdu) fiilinde olan tâ harfî, aslında vâv harfinden yapılmıştır. Çünkü اتَّصَلَ fiili وصل kökünden gelmektedir. Bu kalıbın ziyadeli ve iftiâl kalıbındaki hali اتَّوَصَلَ şeklindedir. Bu noktada Sarf İlminde genel bir kural vardır ki o da şudur: İftiâl kalıbında gelen bir fiilin fâu'l-fiili (ilk harfî) vâv veya yâ ise bunlar tâ harfine dönüşmekte, daha sonra ilk tâ harfî ikincisinde idğam edilmektedir. Bu kurala binaen اتَّوَصَلَ fiilindeki vâv harfî tâ harfine dönüşüp sonraki tâ harfinde idğam edilerek اتَّصَلَ haline gelmiştir. (Bakevî, ts: 139; Feyyaz, 1997: 31-32.)

1.2.2. Vâv Edatının Hazfedilmesi

Morfolojik açıdan hazfedilen üç tür vâv vardır. Bunlardan bir tanesi cezm alameti olarak hazfedilen vâv, bir tanesi sakin ve sahih bir harf ile beraber sakin olarak gelmesinden dolayı hazfedilen vâv, diğeri ise kesra ile yâ harfinin arasına girip ağırlaşmasından dolayı hazfedilen vâv'dır. Cezm alameti olarak hazfedilen vâv edatı cezmlî müzari fiillerde bulunan vâv edatıdır. Mesela لَمْ يَغْزُ (savaşmadı) ifadesi cezm edatı olan لَمْ edatından önceki hali يَغْزُو şeklindedir. Cezm edatının gelmesiyle birlikte vâv edatı hazfedilmiştir. Zira nakıs (son harfî illetli olan) fiilin cezm alameti son harfin harekesinin değil bizzat harfin kendisinin hazfedilmesidir. (Teftazânî, 2011: 190; Keylânî, ts: 64.)

Vâv edatının sakın ve sahih herfle birlikte hazfedilmesinin sebebi ise sahih harfin illetli harften daha kuvvetli olmasıdır. Dolayısıyla zayıfın hazfedilmesi daha evladır. Mesela صَان fiilinin emr-i hazır kalıbı olan صُنْ (koru) ifadesinin aslı صُونُ şeklindedir. Bu ifade ise müfred ve müzekkere yönelik olan müzariden yani تَصُونُ fiilinden yapılmıştır. Şöyle ki: Müzari fiilden emr-i hazır oluşturulmak istendiğinde baştaki müzaraât harfi hazfedildikten sonra sondaki harfin harekesi düşürülür. Dolayısıyla تَصُونُ fiilinin başındaki müzaraat harfi düşürülüp sonu cezmedildiğinde صُونُ şeklinde olur. Bu aşamada iltikâ-i sakinenyn (iki sakın harfin yan yana gelmesi) gerçekleşmektedir. Zayıf olanın hazfinin evla olması kuralına binaen vâv edatı hazfedilip son hali صُنْ şekline girmektedir. (Teftazânî, 2011: 171; ‘Ukâşe, 2008: 148.)

Vâv edatının kesra ile yâ harfinin arasına girmesinden dolayı hazfedilmesine ise وعد fiilin müzarisi olan يُعِدْ fiili örnek olarak verilebilir. Bu fiilin aslı يُوْعِدْ şeklindedir. bu fiile bakıldığında vâv edatından önce yâ harfî, ondan sonra ise kesra gelmiştir. Dolayısıyla kelime bu haliyle dile ağır gelmektedir. Söz konusu kelimenin dile hafif gelmesi hasebiyle vâv edatı hazfedilmesidir. (İbn Şeceri, ts: 397.)

1.3.Sentaks Açısından Yâ Harfi

Me‘ânî harflerden olan ي harfinin sentaks açısından anlam ifade eden üç türü vardır.

Bir tanesi inkâr harfî olarak kullanılan vâvdir. Örneğin أَرَيْدُنِيْهَ (bu Zeyd midir?) örneğinde tenvinden sonra gelen ي edatı inkâr ifade etmektedir. Dolayısıyla cümlelerin anlamı “Bu Zeyd değildir.” şeklindedir.

Bir tanesi tezekkür (hatırlama) harfî olarak kullanılan vâvdir. Örneğin قَدْ قَامَ زَيْدٌ (Zeyd kalkmıştır.) cümlesi kullanılırken قَدْ kısmının hatırlanması için قَدْ ifadesi فَدِي olarak sonunda yâ olacak şekilde okunur ki sondaki ي edatı tezekkür ifade etsin.

Bir tanesi ise تَقْوِمِينَ (kalkıyorsun/bayan) veya قَوْمِي (kalk/bayan) örneklerinde olduğu gibi müennes zamiri olarak kullanılan vâv'dır. Geçen fiillerin sonuna bitişen ي edatı fiillerin müennese yönelik olduğunu göstermektedir. (Murâdî, 1992: 180.)

1.4.Morfolojik Bağlamda Yâ Harfi

Yâ edatı morfolojik bağlamda incelendiğinde vâv edatında olduğu gibi genel olarak kalb ve hazf gibi durumlarının olduğu görülmektedir.

1.4.1.Yâ Edatının Kalb Edilmesi

Yâ edatının başka harflere dönüşmesi durumuna bakıldığında vâv edatı gibi bazı durumlarda elif harfine, bazı durumlarda vâv harfine, bazı durumlarda hemze harfine ve bazı durumlarda ise tâ harfine kalb edilmektedir. Yâ harfi sakin olup öncesinde bulunan harfin harekesi fetha olduğunda elif harfine kalb edilir. Örneğin باع (sattı) fiilinin aslı بَاعَ şeklindedir. Bu ifadede yâ harfi harekeli ve öncesinde bulunan bâ harfi fethalı olduğundan yâ harfi elife dönüşmüştür. Bunun sebebi ise vâv edatında zikredildiği gibi yâ edatının iki kesra olarak sayılmasından ötürü fiilde hükmen peş peşe dört harekenin gelmiş olmasıdır. Dolayısıyla yâ harfinin, herflerin en hafifi olan elife dönüşmesiyle tahfiflik sağlanmıştır. (Teftazânî, 2011: 165; Câvî, 2015: 333.)

Yâ harfi sakin olup ondan önce gelen harfin harekesi dammeli olduğunda yâ harfi vâv harfine kalb edilmektedir. Örneğin if'âl babından müzair fiil olan يُوسِرُ (zengin oldu) fiilinin aslı يُيَسِّرُ şeklindedir. Yâ harfi sakin, ondan önce gelen diğer yâ harfinin harekesi damme olduğundan yâ harfi vâv harfine dönüşmüştür. Burada yâ harfinin vâv harfine dönüşmesinin sebebi ise dammeden sonra kesranın cinsi olan yâ harfinin bulunmasının talaffuzda ağırlık oluşturmalarıdır. Dolayısıyla bu gibi yerlerde yâ harfinin vâv harfine dönüşmesi

sürekli bir kuraldır. (Bakevî, ts: 206; Feyyaz, 1997: 122; Durmuş, 2013: 43/170.)

Daha önce vâv bahsinde zikredildiği gibi yâ harfi de bir kelimenin ortasında veya sonunda aslî olmayan eliften sonra geldiğinde hemzeye dönüşmektedir. Örneğin باع fiilinin ism-i fail kalıbı olan بائع (satıcı) ifadesinin aslı بايع şeklindedir. Bu kalıpta sondan ikinci harf olan elif harfi aslî olmayıp ism-i fail kalıbından dolayı kelimeye eklenmiştir. Dolayısıyla kelimeye yâ harfi zait olan eliften sonra geldiğinden hemzeye dönüşmüştür. Bunun sebebi ise telaffuzda tahfiflik sağlanmasıdır. (Teftazânî, 2011: 179.)

Bir görüşe göre ‘aynu’l-fiil (orta harfi) aslen vâv veya yâ olan (ecvef) fiillerde, ism-i fail kalıbındaki i’lâl, (değişim) fiile bağlıdır. Dolayısıyla fiilde söz konusu harfler hangi harfe kalb edildiyse ism-i fail kalıbında da bu harfler aynı harfe kalb edilirler. Örneğin قال ile باع fiillerinin aslı قَوْل ile بَيْع şeklindedir. Bu fiillerde söz konusu harfler harekeli kendilerinden önceki harf fethalı olduğundan bu harfler elife dönüşmüşlerdir. Aynı i’lâl ism-i fail kalıbı olan قائل ile بائع ifadelerinde de geçerlidir. Bu ifadelerin aslı قَوْل ile بايع şeklindedir. Bunların fiillerinde daha önce vâv ve yâ harfleri elife dönüştüğü için bu kalıplarda da elife dönüşür ve bu kalıplar قال ve باع şeklini alırlar. Yani her iki kalıptada iki elif birleşmiş olur. Bu iki sakinden birisinin hazfedilmesi mümtendir. Zira bir tanesi hazfedilirse ism-i fail kalıbı fiil kalıbı ile karışmaktadır. Geriye o iki eliften birincisinin harekelmesi alternatifidir ki iltikâ-i sakineyn problemi giderilmiş olsun. Elif ise aslı itibarıyla harekeyi kabul etmeyen sakın bir harf olduğu için onun harekeyi kabul eden başka bir harf ile değişmesi gerekmektedir. Bu bağlamda elifin tekrar vâv veya yâ harfine dönüşmesi de mümtendir. Zira önceden var olan yere geri dönmüş olur ki bu cazi değildir. Geriye elifi en yakın olduğu harf ile değiştirmek kalır ki ona en

yakın harf ise hemzedir. Dolayısıyla elif hemzeye dönüşüp bu kalıplar قائل ve يائع şekline girmiş olurlar. (Şâtibî, 2007: 9/29.)

Yâ harfi bazı kelimelerde tâ edatına dönüşmektedir. Mesela: ائسر (kolaylaştı) fiilinde olan tâ harfi, aslında yâ harfinden yapılmıştır. Çünkü ائسر fiili يسر kökünden gelmektedir. Bu kalıbın ziyadeli ve iftiâl kalıbındaki hali ايتسر şeklindedir. Bu noktada vâv bahsinde geçtiği üzere Morfolojik genel bir kural olan: “İftiâl kalıbında gelen bir fiilin fâu'l-fiili (ilk harfi) vâv veya yâ ise bunlar tâ harfine dönüşmekte, daha sonra ilk tâ harfi ikincisinde idğam edilmektedir.” şeklindeki kurala binaen ايتسر fiilindeki vâv harfi tâ harfine dönüşüp sonraki tâ harfinde idğam edilerek ائسر halini almaktadır. (Bakevî, ts: 139; Feyyaz, 1997: 31-32; Abdusselam, ts: 2/242)

1.4.2. Yâ Edatının Hazfedilmesi

Morfolojik açıdan yâ edatının hazfedildiği durumlar incelendiğinde genel olarak cezm alameti olmasından dolayı veya iltikâ-i sakineyn durumundan dolayı hazfedildiği görülmektedir.

Cezm alameti olarak hazfedilen yâ harfi, lamu'l-fiili illetli olan (nakıs) fiillerin meczûm müzarilerinde veya emirlerde bulunan yâdır. Örneğin لم يَزَمْ ifadesinin cezm edatından önceki hali يرمي şeklinde olup sondaki harf yâ harfidir. Cezm edatının gelmesiyle bu harf cezm alameti olarak hazfedilir. Aynı şekilde emir olan اَرْم ifadesinin aslı ترمي şeklindedir. Bu ifadede baştaki müzaraat harf, düşürüldükten sonra okunabilmesi için başına vasıl hemzesi getirilir daha sonra cezm alameti olarak sondaki yâ harfi düşürülür. Bu bağlamda daha önceden de belirtildiği gibi cezm alameti sonu sahih fiillerde son harekenin düşmesi, sonu illetli olan fiillerde ise harfin bizzat kendisinin düşmesidir. (Teftazânî, 2011: 171; Ukâşe, 2008: 148.)

Yâ harfi sakin olup başka sakin bir harfle birlikte bulunduğu zaman aynı şekilde hazfedilir. Örneğin يبيع fiiline cezm edatı geldiğinde لم يبيع olur. Zira bu fiile cezm edatı geldiğinde cezm alameti olarak fiilin sonunda bulunan ‘ayn harfinin harekesi hazfedilir. Dolayısıyla kelime لم يبيع şeklini alır, yani hem yâ hem de ‘ayn harfi ikisi de sakin olur. Bu durumda iltikâ-i sakineyn probleminden kurtulmak için bunlardan birisinin hazfî gerekir ki kuvvetli olan varken zayıf olan hazfedilir. Dolayısıyla sahih harf olan ‘ayn harfi daha kuvvetli olduğundan yâ harfi hazfedilir. (İbn Şecerî, ts: ,397.)

2. SONUÇ

Vâv ve yâ edatının sentaks ve morfoloji açısından araştırılması neticesinde tespit edilen sonuçlar özetle şu şekildedir:

Vâv (و) harfi, sentaks açısından âmel eden vâv ile âmel etmeyen vâv olarak iki kısma ayrılmaktadır. Âmel eden vâv kase ve beraberlik anlamını ifade eden vâvdir. Âmel etmeyen vâv ise atıf edatı olan vâv, hal (durum) bildiren vâv, sekiz sayısının tam olduğunu gösteren vâv ve cem-i müzekker alameti olan vâvdir. Morfolojik açıdan ise vâv edatı harekeli olup öncesinde bulunan harf fethalı olduğunda elif harfine, sakin veya kelimenin sonunda harekeli olup öncesindeki harf kesralı olduğunda yâ harfine, aslî olmayıp zait olan eliften sonra geldiğinde hemzeye ve ifti’al babının fau’l-fiilinde bulunduğu tâ harfine kalb edilmektedir. Ayrıca nakis fiillerde cezm alameti olarak, bazı kelimelerde de iltikâ-i sakineyn probleminden dolayı hazfedilmektedir.

Yâ (ي) harfi ise sentaks açısından inkâr, tezekkür (hatırlama) ve müenneslik alameti anlamlarına gelmektedir. Morfolojik açıdan ise vâv edatında olduğu gibi harekeli olup öncesindeki harf fethalı olduğunda elif harfine, kendisi sakin,

öncesindeki harf dammeli olduğunda vâv edatına, zait olan eliften sonra geldiğine hemze harfine ve ifti'al babının fau'l-fiilinde blunduğunda tâ harfine dönüşmektedir. Yine vâv edatında olduğu gibi nakis fiillerde cezm alameti olarak, bazı kelimelerde de iltikâ-i sakineyn probleminden dolayı hazfedilmektedir.

KAYNAKÇA

- Bakevî, Hasan, Teşvîku'l-Ânî bi Tasrîfi'z-Zencânî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Câvî, Abdulhannan, Tedricu'l-Edânî, Dimaşk: Daru Nûri's-Sabah, 2015.
- Durmuş, İsmail “YÂ” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 43/170, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ensârî, Ebu Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf b. Hişâm. Muğni'l-lebîb. Beyrut: Daru'l-lübâb, 2021.
- Feyyaz, Süleyman, İstihdâmâtü'l-hurûfi'l-Ârabiyye, Riyad: Daru'l-Murîh, 1997.
- İbn Şecerî, Emâlî İbn Şecerî, thk. Muhammed Abdusselam Şahin, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İşbîlî İbn 'Usfûr, el-Mumti'u'l-Kebîr fi İlmi't-Tasrîf, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye ts.
- Keylânî, Ali b. Hişam, Şerhu'l-Keylânî li Tasrîfi'l-İzzî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Abdusselam, Mecdû'atu's-Şâfiye, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İşlamiyye, ts.
- Murâdî, Hüseyin b. Kasım. el-Cena'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.

Şâtibî, İbrahim b. Mûsâ, el-Mekâsidu's-Şâfiyye fî Şerhi'l-Hulasati'l-Kâafiyye, Mekke: Mektebetu Melik Fehd, 2007.

Teftazânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer, Şerhu Tasrîfi'z-Zencânî, Cidde: Daru'l-Minhac, 2011.

Ukâşe, Mahmûd, Mebâdi Ta'lîmi'l-Luğati'l-Arabiyye, Kaihire: Daur'n-Neşr, 2008.

----- Tetavvuru Esvâtî'l-Hemzeti ve'l-'İlleti fî Davi'l-İbdâl, yy: el-Akâdemiyye'l-Hadisiyye ts.

KUR'AN'DA İSLAM KAVRAMI¹

Mustafa ÜNVERDİ²

1. GİRİŞ

Semavi dinlerin sonuncusu ve Hz. Muhammed'in ilahi davetinin adı olan İslam Kur'an'da "el-islâm" şeklinde altı yerde geçer. "İslm" kökünden türetilmiş bir isim olan İslam iman ile aynı anlamda kullanılmışsa da, Şafî mezhebinde ve Selef ekolünde İslam daha çok dışa yansıyan davranışlara, iman ise kalpten gelen tasdike işaret eder. Hanefiler ise iman ve İslam'ı ayırmamış, kavramsal manada her ikisinin de Allah'ın dinine boyun eğmek ve ona tabi olmak anlamına geldiğini kabul etmişlerdir (Cürçani, 2013, 27).

İslam'ın anlam alanını tespit etmek, insanların dini inançlarının geçerliğini tartışabilmek açısından önemlidir. Zira İslam bir yönüyle boyun eğmek, teslim olmak ve itaat etmek anlamına gelir. Diğer taraftan aynı kelime son ilahi dinin özel adıdır. Bu noktada söz konusu ayetlerde el-İslam'ın hangi anlama geldiği incelemeye değer bir konudur. Çalışmamızda İslam kelimesinin farklı yorumuna işaret etmesi bakımından Hz. Adem'den peygamberimize kadar gelen dinlerin tevhide özdeşleşen adına İslam, Hz. Muhammed ile kurumsallaşan dinin adına İslamiyet diyeceğiz.

¹ Bu çalışma 2019 yılında 2. Uluslararası Mersin Sempozyumunda sunulan "Kur'an'da İslam Kavramının Anlamı" isimli bildiriden üretilmiştir.

² Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafaunverdi@yahoo.com
ORCID ID: 0000-0002-2848-4073.

Kur'an'da el-İslam kelimesinin anlamını irdelemek için söz konusu ayetlerin metin kritiği yapılmalıdır. İlgili ayetler şöyledir:

1. **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**
2. **وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**
3. **...الْيَوْمَ يَنْسَى الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...**
4. **فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ**
5. **أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**
6. **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**

Yukarıda verilen ayetlerin mealı ise sırasıyla şöyledir:

1. Âl-i İmrân 3/19: “Şüphesiz Allah katında din İslâm’dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler. Kim Allah’ın âyetlerini inkâr ederse, bilsin ki Allah hesabı çok çabuk görendir.”

2. Âl-i İmrân 3/85: “Kim İslâm’dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır.”

3. Mâide 5/3: “...Bugün kâfirler dininizden (onu yok etmekten) ümitlerini kestiler. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim...”

4. En'âm 6/125: “Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm’a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğre çıkıyormuşçasına daraltır, sıkar. Allah, inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir.”

5. Zümer 39/22: “Allah’ın, göğsünü İslâm’a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir? Allah’ın zikrine karşı kalpleri katı olanların vay hâline! İşte onlar açık bir sapıklık içindedirler.”

6. Saf 61/7: “Kim, İslâm’a davet olunduğu hâlde, Allah’a karşı yalan uydurandan daha zalimdir? Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez.”

Kur’an’da el-İslâm kelimesinin anlamını daha iyi tespit edebilmek için ilgili ayetleri Arapça metinleriyle vermeyi yararlı gördük. Ayetlerin Türkçe anlamı Diyanet İşleri Başkanlığı Mealinden alınmıştır. Söz konusu ayetlerde İslam kelimesine yüklenen manaları aşağıda ele alacağız.

Bu çalışma Kur’an’da İslam kelimesinin anlam sahasını ve işaret ettiği dini tartışması açısından önemlidir. Zira böylelikle İslamiyet’in dışındaki din mensuplarının İslam çatısı altında değerlendirilme imkanı elde edilecektir. Araştırmamız belge incelemesi yöntemiyle yapılmıştır.

2. DİN, İSLAM VE ŞERİAT

Din genel olarak itaat, ceza/karşılık ve belirli bir şeriata veya inanç kurallarına bağlılık gibi anlamlara gelir (İsfehânî, 2010, 181). Din bir anlamda tüm inançların ortak adıdır. İslam geleneğinde din İslam ile özdeşleştirilmiştir. Kur’an, geçmiş peygamberler aracılığıyla tebliğ edilen dinlerle Hz. Peygambere emredilen dini eşitler: “*“Allah geçmişte Nuh’a emrettiği, şimdi sana vahyettiğimiz ve yine geçmişte İbrahim’e, Musa’ya, İsa’ya emrettiğimiz tevhid dinini sizin için de din kıldı.”* (Şûrâ 42/13).

Çağdaş dönemde dine yüklenen anlam genel itibariyle tevhid ve ahlak merkezlidir. Mesela Muhammed Abduh (1849-1905) dinî “her devirde yalnızca Allah’ı Rab olarak tanıma, sadece O’na kulluk etme ve başka her şeyden uzak durarak sadece O’na itaat etmek ” şeklinde açıklamış ve dinin aslında insanların yararını gözeten, dünya ve ahiret saadetine direği niteliğinde bir inanç olduğunu söyler (Abduh, 1986, 200). Reşid Rıza (1865-1935) açısından din, yaratıcıya ibadeti, O’na şükrü ve saygılı olmayı, insanlara karşı iyi olmayı emreden, kötülüklerden sakındıran, ilahi ve tabîî bir hakikattir (Rızâ, 1947, XII, 226). Mevdûdî, dinin mutlak olarak “ilahi otoriteye bağlı olmayı kabul etmek ve yalnız O’na kulluk ederek O’nun egemenliğine girmek” anlamına geldiğini ifade etmiştir (Mevdudi, 2001, 137). Muhammed Esed (1900-1992) ise dinî “ahlâkî değerler sistemi” olarak tanımlamıştır. Buna göre kavram, hem ahlakî olarak emredici kanunların muhtevasını ve hem de onlara uygun davranmayı ifade eder ve sonuçta, terimin en geniş anlam çerçevesini yansıtır. Din, içerdiği akidevî prensipleri ve bu prensiplerin pratik yansımalarını olduğu kadar, insanın ibadet ettiği objeye karşı yaklaşımını, dolayısıyla “itikad” kavramını da içine alır. Bunun “din”, “inanç”, “dinî müeyyideler” yahut “ahlak sistemi” olarak çevrilmesi, terimin hangi bağlamda kullanıldığına bağlıdır (Esed, 1999, I, 78, 249. Dipnot)

Dinlerde ortak alan iman, ahlak ve ibadettir (şekilde farklılık var ise de aslı aynıdır). Farklılaşan yön ise ferdî ve sosyal ilişkilerdeki hukuk kurallardır (muâmelât). Her dinde Tanrı’ya iman, O’na kulluk ve saygı şeklinde tecelli eder. O’na kulluk, ibadet şeklinde tezahür eder. Ahlak ise insan-insan ilişkisinde gerçekleşir ve bütün bunlar tarih üstü değerlerdir. Zamana ve mekâna bağlı müesses yapılar (vahiy, peygamber, mabet, ümmet, hukuk vs.) bizzat din değil, öz dinin tarih içerisinde ete kemiğe bürünmüş halidir (Güler, 2002, 11).

İslam ise özelde Hz. Muhammed'e (sav) vahyedilen dinin adı iken, genelde bütün peygamberlerin dinlerinin ortak adıdır. Bu ikisini birbirinden ayırmak istediğimizde Hz. Muhammed ile somutlaşan dine "İslamiyet", tarihten günümüze tüm peygamberlere din olamış yasaya "İslam" denilebilir. Evrensel İslam tarih ve toplum içinde peygamberlerin somut şeriatlarında tebellür eden, her nebevi çağrıda tekrar edilen metafizik ve ahlakî özdür. Bu, şirk ve küfürden uzak olarak Allah'a yönelmedir. İslam, "boyun eğmek, teslim olmak, barış ve esenlik içinde olmak" gibi anlamlara gelir. Hz. Muhammed'den (sav) önceki dinlerin şeriatlarının farklı farklı olduğu dikkate alınır, adına İslam denilen inançların ortak unsurunun "din" olması gerekir. Buna göre Müslüman, hangi zaman ve mekânda yaşıyor olursa olsun Allah'a eş koşmaktan kendini korumuş ve imanla birlikte salih amellerini O'na has kılmış olan kişidir.

Şeriat yol, sünnet, örf, kanun, millet ve mezhep anlamlarına gelir. En genel manada şeriat, tıpkı suyun, içinde aktığı kanala "meşâri'il-mâ" denilmesi gibi "yol" demektir (İbn Manzûr, t.y., XV, 2238) Şeriat dünyada ve ahirette kulların maslahatları üzerine bina edilmiştir. Bu yüzden her çağın kendine göre şartlarını dikkate alır. Din bazen şeriat anlamını da kapsar. Mevdûdî, din kelimesinin anlam alanı içerisinde bu mananın da olduğunu kabul ederek, örneğin "*Yoksa onların kendilerine Allah'ın izin vermediği dine benzer kanunlar yapan birtakım ortakları mı var*" (Şûrâ 42/21) ayetini delil getirerek din-şeriat özdeşliğini savunur ve dinin belirli bir sisteme dayalı hayatın tesisini emrettiğini iddia eder.

Nisâ 4/125. ayette dinî halis olarak Allah'a tahsis etmek emredilmiş, Âl-i İmrân 3/19. ayette ise Allah katında dinin İslam olduğu belirtilmiştir. Kur'an'da Hz. İbrahim (Âl-i İmrân 3/67), Hz. Yâkub'un oğulları (Bakara 2/133) ve İsâ'nın (as) havârilere (Âl-i İmrân 3/52) için *müslim* yani Türkçe yaygın kullanımıyla

Müslüman tabiri kullanılmış, Hz. Peygamberden (sav) önceki peygamberlerin ümmetlerinden Hakka teslim olanlara isim olarak verilmiştir (Hac 2/78). Hatta boğulmak üzere olan Firavun'a iman ve teslimiyetini ifade bağlamında Firavun'a da nispet edilmiştir (Yûnus 10/90). Kur'an'da "el-İslâm" formuyla zikredilen dinin sadece Hz. Muhammed'in (sav) dinî olarak kabul edilmesi Kur'an sonrası döneme ait "hamiyet-i diniyye"den kaynaklanan bir durumdur. Bu anlamda İslam, sadece İslamiyet'i ifade etmeyen ve tevhit ile kalbin Allah'a teslimiyeti ve kulluğu ona has kılmanın adı olduğu kabul edilmiştir (Rıza, 1947, I, 477). Bu anlamıyla tüm dinler İslam'dır. Allah'a teslimiyeti ifade etmeyen din makbul değildir. Allah'a ortak tanımak, O'na çocuk isnat etmek İslam'a aykırıdır. Bu bakımdan İslam'dan başka din arayan ahirette hüsrana düşer.

Bu bağlamda Kur'an'da altı yerde geçen el-İslâm ifadelerinin mutlak olarak müesses İslam (İslamiyet) için kullanılması ise isabetli görünmemektedir. Kur'an'daki *Müslim* ve *İslâm* terimleri ile *esleme* fiili incelendiğinde, bunların Allah'ın gönderdiği ve tüm peygamberlerde tecelli eden ilahi beyanın özü olan dine işaret ettiği görülür. "*Kim ihsan şuuruyla tüm benliğini Allah'a teslim ederse onun ecri Allah katındadır, böylelerine korku da hüzn de yoktur.*" (Bakara 2/112) Bu ayet ve *esleme* fiilinin geçtiği benzer ayetlerde İslam, kişinin tam imanı ve Allah'a itaat ile teslimiyetini ifade eder (Esed, 1999, III, 1117, 17. Dipnot). Bu kelimelerin müesses İslam olarak anlaşılması ve böylece tercüme edilmesi Kur'an sonrası dönemlere aittir.

Dinin aslının Allah'a teslim olma ve yalnızca O'na kulluk etmek olması ve buna uygun inanç ve amel sahibi herkesin "Müslüman" olduğu gerçeği, kurtuluşun sadece İslamiyet mensuplarına ait değil, bu şartları haiz tüm Müslümanlara ait bir ümit ve ihtimal olduğu sonucunu çıkarır. İslamiyet'in ayırt edici yönü tarihte farklı zaman ve yerlerde

somutlaşan şeriatların son halkasını teşkil etmesidir. “Sana da kendinden önceki Kitab’ı doğrulayıcı ve onu koruyucu olarak bu Kitab’ı gerçeğe indirdik”(Mâide, 5/48) ayetinden mülhem olarak, inanç ve ahlak bakımından İslamiyet’in nesh edici değil, teyit edici olduğu belirtilebilir. VII. yüzyıldan itibaren İslamiyet ve din kelimelerinin özdeş kabul edilmesi, Hz. Muhammed’e (sav) gönderilen şeriatın mutlak olarak öncekileri nesh ettiği ve Kur’an’da geçen İslam kelimelerinin müesses İslam şeklinde anlaşılacak “Allah katında din İslam’dır” (Âl-i İmrân, 3/19), “Allah sizde din olarak İslam’ı seçti”(Mâide 5/3) şeklinde yaygın kabul gördüğü söylenebilir. Bu gibi ayetlerin İslamiyet’e indirgenmesi doğal olarak diğer tüm din mensuplarını kâfir statüsüne yerleştirmiş, mutlak kurtuluşu da sadece İslamiyet’e hasretmiştir. Bu toptancı yaklaşım sonucu Kur’an’da diğer din mensuplarına yönelik övgü ayetleri ya tevil edilmiş, ya da Hz. Peygamber dönemindeki birkaç kişiye indirgenmiştir. Ötekine karşı dışlayıcı tarzdaki bu düşünce biçimi, zamanla içe yönelik de işlemiş ve “kurtuluşa eren tek fırka -fırka-i nâciye-” inancı gelişmiştir. Böylece kendi aralarında politik, etnik, kültürel, yorumsal farklardan dolayı fırkalaşan Müslümanlar, içe dönük “tekfir” mekanizması ihdas etmiş ve yalnız kendi grubunu kurtuluşa eren, başkasını ise kâfir ya da en hafif tabirle “ehl-i bidat” kabul eder hale gelmiştir. Bu anlayışın sonucunda Şia ve Mu’tazile Ehl-i sünnet dışı konumlandırılarak kimilerince kâfir veya ehl-i bidat olarak tahkim edilmiştir. Böylece Allah’ın rızası ve kurtuluş İslam’a mensup olmaktan “Ehl-i Sünnet”ten olmaya evirilmiştir. İslam düşüncesinde temel konular üzerindeki farklı görüşleri kategorik olarak Ehl-i Sünnet kavramı üzerinden değerlendirme hicrî dördüncü asırdan itibaren kanıksanmış olarak görünmektedir (Bağdâdî, 1995, 26-169; Malatî, 1968, 16-53).

Bununla birlikte kelam disiplininde dışlayıcı ve tahkim edici dilin sadece Ehl-i Sünnet değil Mutezilî alimler tarafından

da kullanıldığını görmekteyiz (Bkz. İbnü'l-Mürtazâ. 1986, 136-141). Özellikle *fırak* tarzı eserlerde ortaya konulan ilkeler mutlak dil ve dışlayıcılık üzerine kurulduğundan otoriter yapıdadır. Bundan dolayı Kur'an'ın kuşatıcı anlayışına karşın "Ehl-i sünnet akidesi" tarihî olarak sapkın addedilen akımlara karşı müspet fonksiyon taşımış ise de, zamanla dini dogmatikleştirmenin ve "daraltıcı yorum biçiminin" merkezi haline gelmiştir (Okuyan-Öztürk, 2001, 163). Böylece İslam dünyası da diğer pek çok din mensupları gibi kendi mezheplerini derinlikli bir anlayışla kabullenmede her zaman başarılı olamamıştır. Dogmatik düşünce biçiminden kaynaklanan mezhep taassubunun Kur'an tarafından tenkit edildiği ayet³ Ebû Hureyre'nin ifadesiyle "[bizim] toplumumuzla ilgili olarak nazil olmuştur." (Taberî, t.y., X, 33).

3. İSLAM KAVRAMINA KLASİK YAKLAŞIMLAR

Kur'an'da "el-İslam" formuyla zikredilen ayetlerde İslam, hem "son din olan İslamiyet" (Mukâtil, 2003, I, 161; İbn Kesîr, II, 25; Ebû Leys es-Semerkindî, I, 253), hem de tüm dinlerin ortak ruhu olan "Allah'a teslim olmak ve Allah'ın birliğine iman etmek" manasında yorumlanmıştır (Vâhidî, 1994, I, 422; İbnü'l-Kayyim, t.y., I, 362). Bunlardan "*Allah katından din İslam'dır*" (Âl-i İmrân, 3/19) mealindeki ayette el-İslam, Taberî (ö.310/923) tarafından "tüm peygamberlere vahyedilen dinlerin ortak adı" olarak anlamlandırılmıştır. İslam, *esleme* fiilinden esenlik ve huzurdur. Kuraklıkta iken yeşil bir otlağa giren insanlar nasıl huzura kavuşursa İslam da böyledir. Taberî daha sonra bunun tehvid inancı, namaz, zekat vs. farzları ikame

³ En'âm 5/159: "*İnançlarının bütünlüğünü bozarak gruplara, fırkalara ayrılanlara gelince: onlar için yapabileceğin bir şey yoktur. Unutma, onların işi Allah'a kalmıştır: ve zamanı geldiğinde Allah onlara vaktiyle yaptıklarını gösterecektir.*"

etmek olan dine, İslam'a işaret ettiğine dair rivayetleri zikretmiştir (Taberî, t.y., V, 281-282). Diğer din mensupları aralarında ihtilaf etseler de gerçek din, Allah'a tam teslimiyet demektir. Nitekim aynı surenin 84. ayetinde peygambere ve onun şahsında herkese, İbrahim (as), İsmail (as), İshak (as), Yakub (as), İstrailoğullarının boyları, Mûsâ (as), Îsâ (as) ve diğer peygamberlere indirilenlere iman etmeleri emredilmekte; 85. Ayette ise bu imanın “din olarak İslam”ı ifade ettiği ve bunun dışındaki imanların geçersiz olduğu bildirilmektedir. Müşriklere nazaran iman ehli olan Ehl-i Kitab'tan da, peygamberliği kendilerince malum olan Hz. Muhammed'e (sav) uymaları ve bu hakikatin apaçık belli olmasından sonra buna aykırı davrananların yoldan çıkmış oldukları ifade edilmektedir. Burada hitabın mürted ya da müşriklere yönelik olduğu rivayetleri var ise de ağırlıklı görüş Ehl-i Kitab'ın konu edildiğidir (İbnü'l-Cevzî, 1983, I, 418). Dolayısıyla Âl-i İmrân 85. Ayette zikredilen İslam kelimesi İslamiyet ile özdeş olmalıdır. Taberî ayeti bu bağlamda değerlendirdikten sonra şöyle bir rivayet nakleder. Bu ayetle birlikte “Biz de Müslümanız” diyenlere, “sözünüzde sadık iseniz hac yapınız” (ya da hac ayeti –Âl-i İmrân, 3/97- indi), denildi. Zira hac, İslam'ın şiarındandır. Onlar hac yapmayınca sözlerinde doğru olmadıkları anlaşıldı (Taberî, t.y., V, 555).

Klasik tefsirlerde “*Bugün size dinî tamamladım...*” (Mâide 5/3) mealindeki ayette zikredilen İslam kelimesinin, Hz. Peygambere vahyedilen dinin özel adı olduğu kabul edilmiştir (Mukatıl, 2003, I, 280; Mâtürîdî, 2006, IV, 151; Zemahşerî, 1998, II, 196; Ünverdi, 2020, 187-190). Râzî burada geçen, “dinin kemale erdiği ve din olarak İslam'ın geçerli kabul edildiği”ne yönelik ilahi beyanın şöyle tefsir edildiğini açıklamıştır:

a) Artık müminler siyasi açıdan diğer güçlere meydan okuyacak güçtedir. Bu yüzden inananların düşmanlara karşı korkusu kalmamıştır.

b) İnananların itikadi ve ameli açıdan nelere uyması gerektiğine dair bilgilendirme tamama ermiştir. Helal-haram tespiti yapıldığından dinden eksik bir alan bırakılmamıştır.

c) Allah, tarihte sürekli peygamberler göndermiştir. Bunlar, sonrakiler tarafından nesh edilen şeriatlara sahiptir. Ancak Hz. Peygamberle gelen şeriatın hükmü artık kıyamete kadar değişmeyecektir. Bundan sonra da yeni bir peygamber gelmeyecektir. Bu son şeriatın adı İslam'dır. Bunu teyit eden ayet, *“Kim İslam'dan başka bir dine tabi olursa bu ondan kabul edilmeyecektir”*(Âl-i İmrân, 3/85) şeklindedir. Râzî göre bu görüşlerden üçüncüsünü kabul etmiştir (Râzî, 1981, XI, 140).

Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin yorumuna göre Mâide 5/3. ayetin siyak ve sibakı dikkate alındığında, bu ayette Hz. Peygambere vahyedilen dinden bahsetmekte ve sadece dini açıdan değil, politik açıdan da artık Müslümanların muzaffer olduğunu ve Ehl-i Kitabın mutlak surette son ilahi dine intisap etmesi gerektiğini bildirmektedir (Mâtürîdî, 2006, IV, 151; Zemahşerî, 1998, II, 196). Bu yüzden söz konusu ayette beyan edilen dinin İslamiyet'e işaret ettiği yorumunda ittifak olduğu görünmektedir.

Esasen önceki milletlerde Allah'a teslim olanlar –örneğin havariler-, kendilerine iman edilmesi için takdim edilen peygamberin getirdiklerine inandıkları için “Müslüman” ismini almış, bunu inkar edenler ise “kâfir” statüsünde yer almıştır (Âl-i İmrân, 3/52, 64). Nitekim ilahi kanun gereği, vahyin getirdiklerini inkar edenler kâfirdir. Peki havariler, Hz. Muhammed (sav) zamanına kadar yaşasalar mı ona iman etmekle mükellef olmayacaklar mıydı? Eğer onu tasdik etmeselerdi şüphesiz Müslüman iken kâfir statüsüne geçerlerdi. Hz.

Muhammed'i (sav) tasdik etmek bir zorunluluk ise, ona iman etmeyen ve kendi dininde kalmaya devam eden kimseye Müslüman denilebilir mi? Hem kendisi bu ismi istemeyen, hem de inanç olarak Hz. Muhammed'i tasdik etmeyen kimseye, Allah'ın değişmeyen/sabit dinine bağlı kaldığı gerekçesiyle Müslüman ismini vermek tutarlı değildir.

4. İSLAM KAVRAMINA MODERN YAKLAŞIMLAR

Yukarıda Abduh ve Reşid Rıza'nın din ve İslam yorumlarına yer vermiştik. Burada Fazlurrahman'ın kavrama yüklediği anlama baktığımızda ise onun, genel din ile özel dinî ayırt etmek için birincisini küçük harflerle *islam* ve *müslim*, ikincisini ise Hz. Muhammed ile somutlaşan son ilahi dini kastettiğinde büyük harfle *İslam* ve *Müslim* şeklinde yani özel isim olarak kullandığını görürüz (Fazlurrahman, 2004, 21). Fazlurrahman'a göre Kur'an'da "islam" kelimesi temelde tüm dinlerin ortak ruhunu ifade eder. Kur'an'ın Îsâ (as) ve Mûsâ'nın (as) dinine mensup olanları *müslim* olarak zikretmesi buna delildir (Âl-i İmrân 3/52; Yûnus 10/84; Kasas 28/52-3; Zuhrûf 43/69).

İmanın Hz. Peygambere vahyedilen dinin adı olan İslam şeklinde somutlaşması kelime-i şهادet, namaz kılma, oruç tutma, zekat verme ve hacca gitme ileidir. Mekke döneminde inen ayetlerde tevhit ve hanif dinin adı olan *islam* ve tevhide inananlar *müslim*, Medine döneminde artık kurumsallaşmış ve ritüelleriyle Yahudi ve Hristiyanlıktan ayrılmış bir din olarak *İslam*, ona bağlı olanlar *Müslüman*'dır. Mekke döneminde (Fazlurrahman'ın vurgusuyla küçük "i" ile) islamı kabul etmeyi emreden ayetler Allah'ın rehberliğini tasdik etmeyi ve şirkten arınmayı ifade eder: "*Allah'ın kalbini islam'a açtığı kimse Rabbi katından gelen bir bur üzere olmaz mı...?*" Zümer 39/22.

“Allah kime rehberlik etmek isterse onun kalbini islama açar.” (En’âm 6/125). Bu ayetlerdeki *islam* kelimesi hem “Allah’ın kanununa teslim olma” hem de -Medine döneminden önce resmen verilmiş olmasa da- somut *İslam dinî* şeklinde anlaşılabilir. Vahyin Medine sürecindeki *islam* kelimelerinin kullanımı (Âl-i İmrân 3/19, 85; Maide 5/3; Tevbe 9/32-3) ise iki noktaya işaret eder: Birincisi, iman ve *islam* kelimelerinin özdeşliğidir. Nasıl *islam* Mekke’de Allah’ın nuru ve rehberliği ise Medine’de de öyledir. Yine, nasıl ki *müslimler* Mekke’de Allah’a teslim olanlar ise Medine’de de aynıdır. Bu, *islamın* tek gerçek din ve Allah’a itaat yolu olduğu hakikatinin ifadesidir. İkinci nokta ise Mekke’de Hz. Muhammed’in elçiliğini kabul eden Ehl-i Kitab’a *Müslimler* denilmişken (Kasas 28/52-3), Medine’de kastî bir inatçılık içerisinde Allah’ın son mesajını inkar edenlere *Müslim* ve *hanif* ismi verilmemiş ve tek kurtuluş yolunun *İslam* olduğu bildirilmiştir (Âl-i İmrân 3/19). Bu ayetlerle vurgulanan, onların tevhitte uzaklaşmış, hakiki öğretilerini tahrif etmiş ve zorunlu olarak fırkalara bölünmüş olduklarıdır. Kur’an onların inancını şirke yakın ve açık kabul ettiği için Ehl-i Kitab’ı Hz. Muhammed’e iman etmeye davet eder. Ve onlara ataları İbrahim’i (as) örnek göstererek onun *hanif-müslim* olduğunu, Hz. Muhammed’in de aynı dine tabi olduğunu hatırlatır. Böylece *islam* kelimesi Medine döneminde daha belirgin bir şekilde Hz. Muhammed’in (sav) tebliğ ettiği din olarak somutlaşmış görünmekle birlikte, Mekke ve Medine’de inen ayetlerde kelimenin kullanımını her iki şekilde de -yani genel dinin veya Hz. Muhammed (sav) ve ona bağlı ümmetin dininin ismi olarak- anlamak mümkündür (Fazlurrahman, 2004, 22-24).

Fazlurrahman’da gördüğümüz bu yaklaşım modern dönemde Roger Garaudy, İsmail Raci Faruki gibi isimler tarafından da desteklenmiştir. Onlar Allah’a teslimiyet anlamında tüm Tanrı inançlarını aynı paydada kabul etmişlerdir.

5. İSLAM'A MENSUBİYETİN ANLAMI

Dinler inanç, ibadet ve ahlak anlayışlarındaki farklılıklar temelinde, dünya görüşü ve siyaset-iktisat anlayışı, sanat, edebiyat, estetik, sosyal hayat düzeni, aile yapısı vs. temel insanî kültürel etkileriyle bir zihniyetin inşasında kurucu rol oynar. Bu anlamda elbette İslamiyet'i diğer dinlerden ayıran inanç ve ibadet anlayışı ve bunun sonucunda oluşan özgün bir dünya görüşü ve yaşam kültürü vardır. İslamiyet'i oluşturan temel umdeler Allah'a ve Resulüne iman etmek (kelime-i şehâdet), beş vakit namaz kılmak, Ramazan orucu tutmak, zekat vermek ve hac yapmaktır. Bu esaslardan ikisi yani namaz ve zekat, Hz. Peygamber döneminde İslam ümmetine mensubiyetin ve Müslüman toplumun birer üyesi olmanın aslî göstergesidir. Buna ek olarak kalpten gelen bir ikrarla Allah'a ve Resulüne iman etmek bireysel anlamda İslam ümmetine mensubiyetin alametidir. Bunun yanında hac ibadeti ve Ramazan orucu da Müslümanların şiarındandır. Dünyanın her yerinde bilinen bir şey vardır ki, o da Ramazan ayında oruç tutmak veya Ka'be'yi ziyaret ederek hac yapmak İslam'ın müntesiplerine has ritüellerdir. Diğer dinler arasında İslamiyet'e bağlı olmak, işte bu ibadetleri hayatın merkezine almakla eşdeğerdir. Bunlar hakkında doğru bilgi sahibi olup da, söz konusu hakikate bigane kalmak bir çeşit inkardır. Hz. Peygambere isnad edilen hadis-i şerifler risalet-i Muhammediyeyi işitip de iman etmeyen kimsenin cehennemde olacağını haber vermiştir.

Hız. Peygambere iman, "kelime-i şehadet" ile ikrar edilir ve bu söz, İslam'a mensubiyetin temel dinamikleri arasında yer alır. Kulun yüce yaratıcıya bir nevi biatı anlamına gelen bu iman şahadeti, -tam bir terkip halinde- belirli bir ayette bulunmamasına karşın ruhunu Kur'an'dan almaktadır. Kelime-i şahadet muhtemelen hicrî ilk asrın sonlarına doğru, yeni fethedilen coğrafyalarda İslam'a girmek isteyenler için geliştirilmiş kolay bir formülasyon/parola idi. Tam da bu

noktada, tüm peygamberlerin tebliğlerinin özünde yatan “Allah’a teslim olma, tüm benliği ile O’na kul olma ve O’na şirk koşmaktan sakınma” anlamındaki İslam ile Hz. Muhammed’in (sav) tebliğ ettiği din olan el-İslam’ın farkı ortaya çıkmaktadır. İlk olarak İslam, sahih dinle eşdeğer anlamda tarih üstü tevhid inancını ifade eden kök anlamdır. Bu bağlamda İslam İbrahim (as) ve onun soyundan gelenler, Mûsâ’ya (as) bağlı olanlar, havariler, sahabe, bugün biz Müslümanlarla tevhide ve tüm peygamberlere inananların ortak paydasıdır. İkincisi ise bunun kurumsallaşmış ve artık son dine özel ad olmuş yeni bir terimdir. Yukarıda zikredilen temel ibadetlerin yanı sıra Hz. Muhammed (sav), Kur’an, ezan, Mekke-Medine, Besmele, hilal vs. semboller ile somutlaşan bu tevhid dininin adı İslamiyet’tir.

İslamiyet’te ibadet ve muâmelât konularında kurumsallaşmanın Hz. Peygamberden sonra başladığını ileri sürmek dinin aslını oluşturan söz ve uygulamalara dair Hz. Peygamber örnekliliğini dışarıda tutmak ya da en basit bir ifadeyle onu tarihe hapsedmek anlamına gelir. Aslında Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer dinler, her biri kendi içinde sistematize olur ve kendini böylece ifade eder. Hz. Peygamberin sünneti ile somutlaşan dini uygulamalar İslam şeriatının aslını oluşturmuş ve İslam söz konusu enstrümanlarla tarihe girmiştir. Şeriat zamana ve mekana göre değişken ise de, onun bir yönü - dini sembolize etmesi ve mensuplarının bulunduğu kuralları ihtiva etmesi hasebiyle- “ortak yol” olmasıdır. İslam kutsal kitabı, mâbedi, bayramı, dinî ritüelleri vs. ile aktüelleşir. Bunlar bizzat dinin kendisi değil ise de dinî somutlaştırmalardır. Bugün nasıl her din mensubunun dini ibadetleri var ise, geçmişte de bu böyleydi. Din ancak bunlarla var olur ve tarihe müdahale eder. Bu anlamda Müslüman olmak tarih üstü bir değer olan dine belli bir zamanda ve belli bir yerde bağlı olmak demektir. Bu iman, İslam ve ihsan kelimeleriyle özünü bulan, ahlakî ve şer’î kurallarıyla faal olan bir eylem ve olgudur.

Bu açıdan bakıldığında, bir kimsenin aynı anda birden fazla dini hakikati kabul etmesi gerçekte imkansızdır. Mesela bir kişi aynı anda Yahudi ve Müslüman, Hristiyan ve Müslüman veyahut Yahudi ve Hristiyan olamaz. Çünkü bu dinlerin tarihe, mekana, sembollere, ritüellere ve belirli bir şeriata bağlı yapıları, onları diğerlerinden ayırır. Ayrıca her din mutlak olarak kendi haklılığını savunarak yekdiğerini batıl kabul eder. Mesela bir Hristiyan, gerçekte İslam'ın hakikati ifade ettiğini kabul etmez. Eğer tersi olursa böyle bir kişi artık Hristiyan değil, “Müslüman” olur. Çünkü Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna iman eden kimse Müslüman olur. Bu andan itibaren kişinin ibadet hayatı değişeceği gibi, varlığı anlamlandırması da değişecektir. Dini değişim, bir anlamda zihnî değişimdir. Her ihtidâ yeni bir zihnî inşa anlamına gelir. Aksi takdirde, bir kimsenin kendi dininin ritüelleri ve inanç tezlerinden vazgeçmeksizin başka bir dinin “hak”lı olduğunu beyan etmesi bir anlam ifade etmeyecektir. Vâkıa, bir gayri müslimin “Muhammed'in peygamber ve onun tebliğ ettiği kitabın “hak” olduğunu kabul ediyorum ama kendi dinim üzere yaşamaya devam edeceğim” demesi gerçek hayatta çok karşılaşılan bir durum olmadığı gibi, amelî pratikler açısından da pek karşılığı olan bir iman ikrarı değildir. Buna karşın, Hz. Peygamberin nübüvvetini kabul eden ama kültürün ve çevrenin etkisi/baskısı ile kendi dinî üzere yaşamaya devam eden ve fakat tevhide ve ahiret gününe inanarak salih amel işleyen kimsenin, ölümden sonra Allah'ın rahmetiyle karşılaşması ve yaptığı iyiliklerin karşılığını bulması mümkündür. Zira Bakara 2/62 ve Mâide 5/69. Ayetlerde buna işaret vardır. Geçmişte Hz. Peygamber'in gıyabî cenaze namazını kıldığı Habeşli en-Necâşî Ashame b. Ebcer (ö. 9/630) buna bir örnek teşkil edebilir. O, ülkesine hicret eden Müslümanlardan dinlediği ayetlerin ve bu ayetleri tebliğ eden Hz. Peygamberin hak olduğunu tasdik etmesine karşın, kendi dini üzerine yaşamaya devam etmişti. Eğer o Kur'an'ın hak

vahiy olduğunu izhar etmiş olsaydı, ülkesinde hükümdarlık yapamayacak ve belki de ülkede zulüm egemen olacaktı. Böylece o, mecburen böyle bir yol takip etmişti. Ancak buna benzer durumlar dışında, “Müslüman” adının sadece Hz. Muhammed’in peygamberi olduğu İslamiyet’e mensup olup, onun emrettiği ibadetleri uygulayanlara nispet edileceği, aksi takdirde dini mensubiyetin, öngörülen zihniyet inşasını gerçekleştiremeyeceğinden dolayı anlamsızlaşacağı açıktır.

Diğer taraftan İslam’ın doğduğu Sami ailesi milletlerinden Yahudiler kendilerine tebliğ edilen vahyin odak noktası olan tanrının aşkın ve bir olduğu ilkesini –zaman zaman sapmalara rağmen- korumayı başarmışlardır. Ancak onların dalaletle düştüğü nokta kendilerinin Tanrının evlatları ve seçkin kulları oldukları iddiasıdır. Etnik merkezîyetçilik anlamına gelen bu doktrin yeryüzünde fesadın temel kaynaklarından birisidir. İslam ise, her insanı doğuştan eşit kabul ederek üstünlüğü takvaya kodlar ve bu konuda Yahudileri kınayarak kendini İbrahim’in, Yâkub’un, Mûsâ’nın ve Dâvûd’un dinî olarak görür. Sonuçta Müslümanlar, Allah’ın tek ve aşkın olduğu konusunda Yahudilerle aynı düzlemde buluşur ancak onları, etnisiteye dayalı din anlayışları ve “benmerkezci iman”larından kaynaklanan “seçilmiş ve ötekiler” ayırımı dolayısıyla onları eleştirir.

İslam’a göre dinî otorite sadece Allah’a aittir. Allah görünür âlemdeki varlıklara benzemez. Doğmamıştır ve ondan da bir şey doğmaz. Hiçbir varlıkla ontolojik/organik bağı yoktur. Allah’ın melekleri, yarattığı cansız varlıkları, elçileri ve kulları vardır. Ne ki Hristiyanlar varlık âleminin bu kategorik ayırımına ters bir ilke geliştirmiş ve Îsâ’yı kutsayarak tanrılaştırmıştır. Teslis inancının aslını teşkil eden Baba-oğul ilişkisi, geçmişte monoteist din olan Hristiyanlığın omurgasına vurulan bir darbe gibidir. Hâlbuki İslam hiçbir şekilde Allah-âlem ilişkisinde böyle bir bağı ve ilişkiyi kabul etmemiş, aşkın zatın isim ve sıfatlarına aykırı her türlü görüşü dışlamıştır.

Hristiyanlıkla İslam arasındaki bu temel inanç farklılığının yanı sıra, insan-Tanrı ilişkisi bakımından da önemli bir ayırım vardır ki o da “günah çıkarma” uygulamasıdır. İslamiyet’e göre Allah’a giden yolun açık ve serbest olması ve hiçbir referans alınmadan dinî hayatın realize edilmesi esastır. İslam’da ruhbanlık, dinî otoriteriyenlik ve Allah ile insan arasında aracı kişi/kurum yoktur. Herkes Allah katında bir “kul”dur. Hristiyanlık ise tam tersi bir dinî anlayışı yani azizlerin ve rahiplerin kul ile Allah arasında ara makam/kişi olarak kabul edildiği bir dindir. Tanrı’nın bağışlama ve affetme yetkisi bu dinde “günah çıkarma” yoluyla “din adamı” ve “kilise” arasında paylaşılmış görünmektedir. Aslında kilisenin ve rahibin günah çıkarma işlemi, bir anlamda Tanrı ile insan arasındaki doğrudan ilişkiyi ortadan kaldırmadır. Ayrıca – özellikle XVII. yüzyıldan itibaren- günah çıkarma, kilisenin ve kilise dolayısıyla iktidarın insanlar üzerindeki egemenliğinin bir ifadesi/yolu olmuştur. Hâlbuki İslam, yalnız yüce yaratıcının kudret ve otoritesini kabul eder ve herkesi bu ilahi otorite, irade ve kudrete teslim olmaya; sadece O’ndan af ve bağışlanma yakarışında bulunulmaya davet eder. İslam’da insanlar günah işlediğinde, onları yalnız Allah affetme yetkisine sahiptir. Kimse bir diğerini Allah adına tezkiye etme yetkisine sahip değildir. Allah adına kimsenin yargılama yetkisinin olmayışı, hesabın yegâne sahibinin Allah olduğu ve bu kesin mahkemenin ahirette olacağı inancını doğurur. İslam’da iyilik ve kötülüğün gerçekte karşılığı ahirette olacaktır. Ahiret, açıkça adalet ve merhamet merkezli bir ödül-ceza yurduudur. Yargılamanın Allah adına hiç kimse tarafından yapılamaması ve bu dünya hayatında kimin kurtuluşa ermiş olduğunun belirlenmemiş olması gibi temel inançlar bir kimseyi “Müslüman” yapan temel değerler arasındadır.

6. SONUÇ

İslam bir Kur'an kavramıdır. Öncelikle o tüm peygamberlerin davet ettiği dinin ortak adıdır. Zira Her peygamber insanları dünyanın cazibesinden ve bunun neden olacağı haksızlık, zulüm, aşırılık gibi olumsuzluklardan korumaya çalışmış, sadece Allah'a kul olmaya davet etmiştir. Bu anlamda peygamberlerin daveti tevhit çağrısıyla somutlaşan bir İslam davetidir. Ne var ki dinler kimi zaman Musevi ve İsevi isimlerinde olduğu gibi ya peygamberin ismine nispet edilmiş; Yahudi, Nasarâ isimlerinde olduğu gibi din mensuplarının inançtaki tutum ve sıfatlarına nispet edilmiştir. Bu onların dinlerinin aslının tevhid dini olan ve özünde Allah'a teslim olmayı ifade eden İslam olduğu gerçeğini değiştirmez.

Diğer taraftan İslam son peygamberin çağrısına özel ad da olmuştur. Kur'an'da zikredilen el-İslam kelimesi, temelde Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dine işaret eder. Bu dine mensup olan herkes Müslüman olarak adlandırılır. İslam ibadetleri ve inanç doktriniyle diğer dinlerden ayrılır. O yalnızca kendi işaret ettiği çizgiyi istikamet olarak tanımlar ve bunun özünü Allah, peygamber ve ahirete imana dayanan bir ahlak disiplini merkezileştirir. Bunun dışında kalan inançlar, son din tarafından olumlanmadığından mutlak anlamda hakikati ifade etmez. Mevcut halleriyle onları nüzul ortamlarındaki İslam diniyle eşitlemek mümkün değildir.

Son olarak insanın inanç dünyasında çevre faktörünün etkisi düşünüldüğünde, kimi insanlar için İslam kelimesinin yüce yaratıcıya teslimiyet anlamı öne çıkar. Nitekim günümüzde bilgi kirliliği nedeniyle insanları Hz. Muhammed ve İslam aleyhine kışkırtıldığı bir dönemde bazı insanlar hakikatten mahrum kalmış olabilir. Onlar dinin temel ilkelerine uygun olarak bir yüce kudret inancıyla ahlaki yaşantı ortaya koyuyorsa, böyle bir kimsenin "Allah'a teslim" olduğu kabul edilebilir. Böyle bir kimse farkı kurumsal dinle iletişime geçememiş olsa

da Allah'ın rahmetine erişebilir. Bu, dini çoğulculuk doktrininin izafî mutlak anlayışını olumlamak ve her dine bir meşruiyet verme anlamına gelmez. Bilakis hakikati sadece İslam'da görmekle birlikte, insanların dini bilgileri oranında ilahi huzurda hesap vereceğini ve ahlaki davranışların değerli olduğu fikrini savunmak anlamına gelir.

KAYNAKÇA

- Abduh, M. (1986). *Tevhid Risâlesi*. (çev. Hizmetli, S.). Ankara: Fecr Yayınları.
- Bağdâdî, A. (1995), *el-Fark Beyne'l-Fırak*. (thk. Abdülhamîd, M.M.). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Cevziyye, İbn K. (t.y.). *et-Tefsîrû'l-Kayyim*. (thk. Fıkî, M.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cürcani, S.Ş. (2013). *Et-Ta'rifât*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Esed, M. (1999), *Kur'an Mesajı*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Fazlurrahman, (2004). Kur'an'ın Bazı Temel Ahlaki Kavramları. (çev. Çiftçi, A. *İslamî Yenilenme Makaleleri* içinde). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Güler, İ. (2002). *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- İbn Kesîr, Ebü'l-F. (1997), *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. (thk. Selâme, S. M.). Riyad: Dârü't-Tayyibe.
- İbn Manzûr, Ebü'l F. (t.y.), *Lisânu'l-Arab*. (thk. el-Kebir, A. vd.) Kâhire: Dârü'l-Meârif.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-F. (1983). *Zâdü'l-Mesîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.

- İbnü'l-Mürtazâ, M. (1986). *Kitâbü'l-Kalâid fî Tashîhi'l-Akâid*. (thk. Nadir, A. N.). Beyrut: Dârü'l-Meşrik.
- İsfahînî, R. (2010). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. (thk. Îtânî, M. H.). Beyrut: Dârül-Ma'rife.
- Malatî, Ebü'l-H. (1968). *et-Tenbîh ve'r-Red*. Beyrut: Mektebetü'l-Maarif.
- Mâtürîdî, Ebû M. (2006). *Te'vilatü'l-Kur'an*. (Haz. Boynukalın, E. - Topaloğlu, B.) İstanbul: Mizan Yayınları.
- Mevdûdî, Ebü'l-A. (2001). *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*. İstanbul: Özgün Yayınları.
- Mukatil b. S. (2003). *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*. (thk. Ferid, A.). Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Okuyan, M. -Öztürk, M. (2001), Kur'an Verilerine Göre Ötekinin Durumu. (Ed. Yaran, C. S. *İslam ve Öteki* içinde). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Râzî, F. (1981), *Tefsîr'l-Kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Rızâ, M. R. (1947). *Tefsîrû'l-Menâr*. Mısır: Matbaatü'l-Menâr.
- Semerkindî, Ebû'l-L. (1993). *Tefsîrû's-Semekrandî (el-müsemmâ) Bahru'l-Ulûm*. (thk. Muavviz, A. M. - Abdülmevcûd, A. A.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Taberî, Ebû C. (t.y.). *Tefsîrû't-Taberî: Câmiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. (thk. Türkî, A. A.). Beyrut: Dârü'l-Hicr.
- Ünverdi, V. (2020), *Mutezile ve İmamet*, İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Vâhidî, Ebû H. (1994). *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. (thk. Abdülmevcûd, A. A. vd.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Zemahşerî, Ebu K. (1998). *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl*. (thk. Muavvız, A. M. - Abdülmevcûd, A. A). Riyad: Mektebetü'l-Abîkân.

FAHREDDİN ER-RÂZÎ’NİN İLK DÖRT HALİFEYE BAKIŞI -İMAMET DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA¹

Hasan Musab ÇETİN²

1. GİRİŞ

Hız. Peygamber’in riyasetinde kurulan ve gelişen İslam toplumu onun vefatıyla ilk ciddi ihtilafı yöneticinin belirlenmesi hususunda yaşamıştır. Hız. Peygamber’den sonra İslam devletinin başına kimin geçeceği sorunu ilk etapta Hız. Ebû Bekir, Hız. Ömer’in aldıkları ani önlemlerle çözülmüştür. Hız. Ali’nin de Hız. Ebû Bekir’in halifelliğini tanıması ve biat etmesi ile esasen bu sorun gündemden kalkmıştır.

Ancak sonraki yıllarda bünyesinde kabilecilik gibi birçok faktörü de barındıran bu hâdisenin ilk etapta çözülmediği görülecektir. Hız. Ali’nin Hız. Peygamber’e soy bağı olarak daha yakın olması gibi sebepler, imamet Hız. Ali ve soyundan gelenlerin hakkı olduğu yönünde nassların bulunduğu gibi birçok iddia ile farklı bir boyut kazanmıştır.

Tarihi olayların değerlendirilmesinde o günün sosyal gerçekliklerinin göz ardı edilmesi doğru bir tesbitin önündeki en büyük engellerdendir. Hız. Peygamber’in vefatından sonra hilafet makamına geçecek kişinin seçilmesinde de sosyal, ekonomik, siyasi birçok faktör etkili olmuştur. Bu notada Ensar’dan bazı

¹ Bu çalışma Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde yapılan “Fahredden er-Râzî’nin İmamet Anlayışı” isimli tezden üretilmiştir.

² Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD., İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı Doktorantı, dytmusab@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1247-3716.

sahabilerle gerçekleşen Ben-i Sakife toplantısında Hz. Ebû Bekir tarafından Arap kabileleri nezdinde Kureyş kabilesinin üstün konumu ileri sürülmüştür.

İlerleyen dönemlerde Hz. Ali'nin imametini destekleyenler Şîatü Alî şeklinde isimlendirilmiş, merkezinde imamet tartışmalarının yer aldığı itikadi bir yapı gelişmiştir. Bu yapı zamanla sistematik bir Kelam, Fıkıh ve Hadis usulü geliştirmiş, gelişen imamet düşüncesi nazariyye halini almış ve Şia müstakil bir mezhep halini almıştır. Şii alimler diğer mezhep mensupları ile başta imamet olmak üzere birçok konuda tartışmışlar ve bu konuda geniş bir literatür oluşmuştur. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî de Şii-Sünni imamet tartışmalarına eserlerinde genişçe yer vermiştir.

Râzî özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra gelişen ve imamet tartışmalarının merkezini oluşturan hâdiseleri incelemiş, Hulefâ-i Râşidîn'in başa gelme şekilleri ve faaliyetleri etrafında geniş açıklamalarda bulunmuştur. Esasen Râzî Hz. Ebû Bekir'in hilafetine odaklanmış ve meşruluğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Râzî'ye göre Hz. Ebû Bekir'in hilafeti meşru kabul edildikten sonra diğer halifelerin hilafetleri de meşru kabul edilmek durumundadır ve tartışma konuları sadece yönetim anlayışına dayanan ayrıntılardan ibaret kalacaktır.

Ancak Şii iddiaların Hz. Ali'nin hilafeti için gizli ve açık nassların bulunduğu yönündeki iddialar bu tartışmayı derinleştirmiş, Râzî de özellikle Hz. Ali'nin ve evlatlarının imametini destekler nitelikte nassların bulunmadığını, bu haberlerin gerçeği yansıtmadığını çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Dolayısıyla Râzî Hulefâ-i Râşidîn'in yönetimlerinin meşruluğunu, onların faziletlerini dile getirerek Şii iddiaları reddetmiş, Şii imamet nazariyesini birçok yönden ele almış ve eleştirmiştir.

Fahreddin er-Râzi, Hicrî 25 Ramazan 544 (25 Ocak 1150) tarihinde (Altaş, 2018: s. 43-93) Tahran civarındaki Rey şehrinde doğmuştur. (İbn Hallikân, 1968: c. 4, s. 252; Sübki, 1964: c. 8, s. 92) Tam adı ve künyesi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali Teymî el- Bekrî et-Taberistânî er-Râzî el-Kureşî el-Mekkî'dir. (Altaş, s. 47) el-Bekrî, et-Teymî ve el-Kureşî olmak üzere üç ayrı nisbeyle bilinmektedir. (İbn Hallikân, c. 4, s. 249; Safedi, 2000: c. 4, s. 175)

Künyesindeki Teymî ifadesi onun ailesinin Hz. Ebû Bekir'in soyundan, Mekke ve Kureyş asıllı Teym kabilesine mensup olduğunu ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî adıyla meşhur olmuş, Râzî lakabını doğum yerine nisbetle almıştır. Babası Ziyâeddin Ömer'in Rey şehrinin hatibi olması dolayısıyla İbnu'l-Hatîb veya İbn Hatîbü'r-Rey olarak da bilinmektedir. (İbn Hallikân, c. 4, s. 248-249) Râzî, Şâfiî (ö. 204/820) ve Eş'arî kaynaklarda ve usul âlimleri arasında “*el-İmâm*” ünvanıyla tanınmaktadır. (Yavuz, 1995: c. 12, s. 89-95)

2. HİLAFET-İMAMET KAVRAMLARI

İmamet kelimesi *emme* fiilinin mastarı olup sözlükte “*kast etmek, öne geçmek, imam olmak*, (İbn Manzûr, 1986: c. 6, s. 136) *imamlık yapmak*, (Karagöz, Paçacı vd., 2009: s. 277) *önderlik, liderlik, devlet başkanlığı, halifelik*; Hz. Peygamber'in vefatından sonra *İslâm toplumunun dini ve siyasi liderliği*” (Erdoğan, 2015: s. 248; Serinsu, 2009: s. 166-167; Topaloğlu ve Çelebi, 2015: s. 294) gibi anlamlara gelmektedir. *İmam* kelimesi ise, “*lider, devlet başkanı, bir mezhepte kendine tabi olunan müçtehid, mezhep kurucusu, cemaate namaz kıldıran kimse*” (Sami, 1978: s. 162; Serinsu, s. 166) gibi anlamlara gelmektedir.

İmam kelimesi terim olarak; “*Kendine uyulan (mukteda bih) önder, halife, ordu komutanı, delil*” (Karagöz, Paçacı vd., s.

276-277) gibi anlamlara da gelmektedir. Ayrıca İmam kelimesi “Hz. Peygamber’e niyabeten riyâset-i âmmeyi haiz olan zat” (Erdoğan, s. 248) anlamına da gelmektedir.

Kelâm ve Fıkıh literatüründe ise *imam* kelimesi “devlet başkanı/halife”yi ifade edip, *cemaate namaz kıldıran imamdan/İmâmet-i Suğrâ* ayırmak için de “İmâmet-i Kübrâ/Uzmâ” şeklinde ifade edilmektedir. (Taftâzânî, 2001: c. 3, s. 481; Uysal, 2021: s. 51-54)

İmametle aynı anlamı ifade eden *Hilâfet* kavramı *halefe* fiilinin mastarı olup “birinin arkasında olmak, birini temsil etmek (Topaloğlu ve Çelebi, s. 129), yerini almak, peşinden gelmek, birine bedel olmak” gibi anlamlara gelmektedir. (Topaloğlu ve Çelebi, s. 129)

Halife kavramı ise; “tarihte Müslümanların ortak iradesiyle işbaşına geçen ve yönetimde İslâmî kurallara uyma konusunda titizlik gösteren, işlerini istişare ile yürüten, toplumda adaletle hükmeden” (Serinsu, s. 117) devlet yöneticisine denilmektedir. Allah Rasûlü’nün vekalet mercii olan hilafet, (Taftâzânî, 1966: s. 179) Müslüman toplumu idarede adaletle dayalı bir yönetim biçimidir. (İslam ve Eryiğit, 2022: s. 31) Bir diğer ifadeyle hilafet; “Özgür bir seçimle İslâm toplumunun başına getirilen kişinin adalet, şurâ ve İslâm dininin ilkelerine göre Müslümanları yönetme biçimi; yöneticilik kurumu” (Serinsu, s. 138) şeklinde tanımlanmıştır. Dolayısıyla hilafet kavramı ıstılâhî anlamda “dinî ve siyasî lider” manasına gelip kelâmî ve fikhî literatürde imamet kavramıyla aynı anlamı taşımaktadır. (Uysal, s. 33-36)

Lûgat anlamı bakımından farklı manalara gelen imamet ve hilafet kelimeleri, Sünnî literatürde genelde aynı ıstılâhî anlamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla siyasî meseleler, kelâm ve fıkıh literatüründe genellikle imamet başlığı altında incelenmektedir. Tarih ilmi bağlamında ise aynı konuyu ifade

etmek için daha çok hilafet kavramı kullanılmaktadır. Bununla beraber imamet kavramı daha ziyade nazari-teorik devlet başkanlığını ifade ederken hilafet kavramı çoğunlukla fiili otoriteyi ifade etmektedir. (Öz ve İlhan, 2000: c. 22, s. 201) Günümüzde de imamet teorik devlet başkanlığı meselesi farklı coğrafyalarda yaşayan Şii Müslümanlar için tartışmalı durumları beraberinde getirmektedir.³

Râzî, siyaset mesleğini icra eden kişinin Allah'ın halifesi olduğunu belirtmektedir. (Râzî, 2015: 2018: s. 378) Bu noktada onun halife/imam terimlerine yüklediği anlamı ifade etmek yerinde olacaktır. Râzî, imameti; *“dinî ve dünyevi bir riyaset”* (Râzî, 2015: c. 4, s. 321) ve *“Kişilerden birisi için din ve dünya işlerinde umumi başkanlık”* (Râzî, 1986: c. 2, s. 264) şeklinde tanımlamaktadır. İmamı ise; *“kendisine uyulan ve tabi olunan şahıs”* (Râzî, 1986: c. 2, s. 265) olarak ifade etmektedir. Râzî, imam lafzını *“kendisine uyulan kimseye verilen isim”*, (Râzî, tsz: c. 4, s. 39; Uysal, s. 27) halife kelimesi ise *“başkasının yerine geçen, başkasının yerini alan kişi”* (Râzî, tsz: c. 2, s. 165) şeklinde tanımlamaktadır.

Fahreddin er-Râzî, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir halife tayin etmediğini belirterek bu konuyu ümmetin ileri gelenlerinin çözmesi gerektiğini savunmuştur. Bu noktada Râzî, Şia ile nass-ihtiyar yöntemlerini tartışmış, nass ile tayin fikrini reddederek ihtiyar yönteminin doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır. Râzî, imamın toplumun dinî ve dünyevi maslahatlarını/menfaatlerini temin etmek için seçilmesi gerektiğini belirtmektedir. (Râzî, 1986: c. 2, s. 258)

³ Bu konuda özellikle Türkiye'de yaşayan Şii Müslümanların durumunu tartışan çalışmalar için bkz: Sevgi M.A. (2023). Identity among Turkish Shi'is: An Ethnographic Study. *Religions*, 14(2), s.142; Sevgi M.A. (2023). The Invisible Inhabitants of A Cultural Limbo: Religious Identity among Iğdir Ja'faris. *Anthropology of The Middle East*, 18(1), 20-34.

Hız. Ebû Bekir'in başa gelme şekli olan *iẖtiyar* yöntemi, *ehlü'l-hal* ve *'l-akd* denilen ve toplumda nüfuz sahibi olan birey ya da guruplar tarafından imamın seçilmesi usulüdür. Râzî, Ehl-i Sünnet'in imamın yönetime ihtiyar (seçim) ile gelmesini kabul ettiklerini belirtmektedir. (Râzî, 2015: c. 4, s. 406) Nitekim Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl* adlı eserinde “bizim yanımızda” diyerek kendisini ve Ehl-i Sünnet'i *ashâbü'l-ihtiyâr* (imametın seçimle olduğunu savunanlar) olarak tanıtmaktadır. (Râzî, 2015: c. 4, s. 394)

Râzî, Hız. Ali'nin nass ile imamete tayin edildiğı fikrini birçok yerde reddetmiş ve bu iddialara karşı çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Nass ile tayin fikrini eleştirerek ihtiyar yöntemini çeşitli yönleriyle ele almış ve doğruluğunu temellendirmeye çalışmıştır.

Râzî, Nisâ Suresi 59. Ayetteki “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de*” *ulu'l emr*'den maksadın, alimler ve *ehlü'l-hal* ve *'l-akd/ehl-i icmâ* olduğunu savunmaktadır. (Râzî, tsz.: c. 10, s. 144) O, ayette geçen *ulu'l-emrin* icmâsının hüccet olduğunu ve imamet akdinin geçerli olması için gerekli olduğunu belirtmektedir. (Râzî, tsz.: s. 10, s. 151) Nitekim Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn* adlı eserinde Hız. Ali'nin imametinin meşruiyetini savunurken bu görüşüne, *ehlü'l-hal* ve *'l-akdin* Hız. Ali'nin imameti için ittifak etmesini delil göstermektedir. (Râzî, 2004: s. 159-160)

Râzî, imamın seçilmesinde ihtiyar usulünün ümmetin maslahatları için daha uygun olduğunu savunmaktadır. Daha önce de belirtildiğı gibi Râzî, insanların bir imam seçmesinin, birçok dinî ve dünyevi maslahatın sağlanması için şart olduğu görüşündedir. (Râzî, 2015: c. 4, s. 323,327-328; Râzî, tsz.: c. 23, s. 145) İmamet kurumunun ehemmiyetine binaen imamın tayini önemli bir olaydır. Bu sebeple Râzî, ihtiyar usulüyle imamın

seçmenin, ümmetin tamamı için hasenat vesilesi olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Râzî'ye göre ihtiyar yönteminde, ehlü'l-hal ve'l-akd ve Müslümanların tamamı için sevap ve birçok maslahat vardır. (Râzî, 2015: c. 4, s. 415) Nitekim Râzî, Hz. Ömer'in “*üç şey var ki Hz. Peygamber'in onları açıklaması bizim için dünya ve dünyadaki her şeyden daha sevimli idi. Bunlar kelâle, hilâfet ve riba (faiz) konularıdır. (Fakat açıklamadı.)*” (Râzî, tsz.: c. 9, s. 221) sözünü nakletmektedir. Hz. Peygamber'in imamet/hilafet konusunda yerine bir kişiyi bırakmaması, bu işin ümmetin çözümüne bırakılmasını zorunlu kılmıştır. Râzî, bu şekilde ümmetin seçimiyle bu meselenin halledilmesinin gerekliliğine ve bunun Müslümanlar için daha faydalı olduğuna işaret etmektedir.

Fahreddin er-Râzî, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra birisini imam olarak tayin ettiği iddiasını kabul etmemektedir. O; Hz. Ebû Bekir'in “*İmamlar Kureyştendir*” (İbn Ebî Şeybe, 1989: c. 6, s. 403; Taberânî, 1994: c. 4, s. 26) hadisini rivayet etmesiyle, Ensar'ın imamet taleplerinin geçersiz olduğunu belirtmektedir. (Râzî, 2018: s. 381)

Râzî, Hz. Ali hakkında nass olduğu yönündeki Şii iddiaları eleştirerek, böyle bir durumda Hz. Ebû Bekir'in bu makamı kabul etmeyeceğini, Hz. Ali'ye engel olmayacağını, onu destekleyeceğini ve nassın hükmüne teslim olacağını belirtmekte, (Râzî, 1986: c. 2, s. 272) aynı şekilde Hz. Ali'nin de böyle bir tayinin söz konusu olması durumunda hakkını korumaya Ebû Bekir'den daha muktedir olduğunu ifade etmektedir. (Râzî, 2018: s. 381)

Râzî, Hz. Peygamber imam olarak Hz. Ali'yi tayin etseydi bunun Beni Sâide toplantısında mutlaka gündeme geleceğini söylemektedir. Zira Ensar, halife seçiminde Hz. Ebû Bekir karşısında aciz düşmüşlerdir. Bu durumda Ensar'ın; “*imamet ne bizim hakkımızdır ne de sizin hakkınızdır; her ikimiz*

de imameti zulümle istiyoruz. İmamet bizim için mümkün olmadığından dolayı sizin için de mümkün olmasına izin vermeyiz” demesi beklenirdi. (Râzî, 2018: s. 381) Râzî, bir hayli tartışmalı geçen Sakîfetü Benî Sâide toplantısında Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'nin imam tayin edildiği ile ilgili bir gündemin olmayışını ve böyle bir meselenin ileri sürülmeyişini nass ile tayin iddialarına ait asılsızlığın en güçlü ve kesin delili olarak görmektedir.

Nass ile tayinin geçersizliği hususunda Râzî, sahabe arasındaki kabile yapısını ve nüfuz dengesini delil olarak sunmaktadır. Ona göre Hz. Ebû Bekir, Ensar'ın karşısına çıkıp imamet makamını zorla ele geçirmek için gerekli askerî ve mâlî güce sahip değildi. Ancak Hz. Ali, Haşimoğulları kabilesinden olduğu için askerî açıdan daha üstündü. Râzî'ye göre, tüm bu şartlar altında Ensar'ın Hz. Ebû Bekir'e imamet konusundaki muhalefeti, Hz. Ali'nin askerî üstünlüğü ve Hz. Ebû Bekir'in askerî ve mâlî zayıflığı düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi imam tayin etmediği (Râzî, 2018: s. 381) bu işi ümmetin inisiyatifine bıraktığı sonucu çıkmaktadır.

3. HULEFÂ-İ RÂŞİDÎN'İN HİLAFETLERİ

3.1. Hz. Ebû Bekir ve Hilafeti

Fahreddin er-Râzî, efdaliyet konusunda Hz. Peygamberden sonra ümmetin en faziletlisi ve üstününün Hz. Ebû Bekir olduğunu belirtmektedir. Râzî, Hz. Ebû Bekir'in İslam'ın ilk döneminde ve Hz. Peygamber'in en zayıf olduğu dönemde yaptığı cihadın kıymetine işaret ederek iddiasını desteklemektedir. Ona göre bunun başka bir sebebi de Hz. Ebû Bekir'in Hz. Osman, Talha, Zübeyr, Sa'd İbn Ebî Vakkas, Osman İbn Maz'un ve Hz. Ali gibi büyük sahabenin müslüman olmalarına vesile olmasıdır. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in ilk

Müslümanlardan olması ve bu büyük sahabilerin⁴ Müslüman olmasına vesile olması, onunun sevapça da ileride olmasını gerektirmektedir. Râzî bu iddiasını Hz. Peygamber’in “*Her kim güzel bir adet ihdas ederse, o kimseye onun eciriyle, kıyamete kadar onunla amel edecek kimselerin mükâfaatı da vardır*” hadisini delil olarak göstermektedir.⁵ (Râzî, tsz.: c. 10, s. 172)

Râzî, Nisâ Suresi 69. Ayetteki “*sıddık*” ifadesinin Hz. Ebû Bekir’i işaret ettiğini, bu vasfa insanlar arasında en layık kişinin o olduğunu belirtmektedir. Zira Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamberi İslam’ın ilk döneminden itibaren desteklememiş, O’na koşulsuz itaat etmiş ve onu şüpheyi düşmeden doğrulamıştır. Râzî, Hz. Ebû Bekir’in Hz. Peygamber’i tasdikte öncü olmasını da bu bağlamda değerlendirir ve “*İslâm’ı her kime arz ettiysem, mutlaka o duraklamıştır; Ebû Bekir müstesna, çünkü o, hiç tereddüt etmedi*” hadisini buna delil getirir. (Râzî, tsz.: c. 10, s. 171-172)

Râzî, ümmetin “*sıddık*” lakabını Hz. Ebû Bekir’e verme konusunda icmâ ettiğini belirtir. Ona göre “*sıddık*” kelimesi bu sebeplerle beraber tefsir edildiğinde, bu vasıf fazilet ve ilim bakımından nübüvvetten sonraki üstün bir makamı işaret etmektedir. Râzî bu konuda, Kur’ân-ı Kerîm’de “*sıddık*” kelimesinin geçtiği Meryem Suresi 54, Zümer Suresi 33. ayetlerde, “*nebi*” kelimesiyle arasına başka bir ifade gelmeden bu iki ismin zikredilmesine dikkat çekmektedir. (Râzî, tsz.: c. 10, s. 173) Râzî, Kur’ân’da “*sıddık*” ve “*nebi*” kelimelerinin aralarına başka bir lafız girmeden birlikte zikredilmelerinin

⁴ Ehl-i Sünnet’in sahabe algısı ve sahabenin Risalet algısı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Çetin M. (2023). *Ayet ve Hadisler Bağlamında Vahiy-Risalet İlişkisi*. Ankara: Sonçağ Yayınları. s.82-85.

⁵ Hz. Ebû Bekir’in efdaliyeti tartışmalarında Mu’tezilî alim Cahız; Müslüman olmada öncelik, ilim-fıkıh, zühd ve fedakârlık ve benzeri hususlar ölçüsüyle kıyaslamalar yapar ve Hz. Ebû Bekir’in daha ileri olduğunu savunur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Eryiğit, A. (2019). *Mûtezile İmamet Düşüncesinde Osmanî Tavrı Cahız’ın İmamet Teorisi*. İstanbul: Hiper Yayınları. s.63-64.

İslam toplumundaki yansımasına da dikkat çekmiştir. Ona göre Hz. Peygamberden sonra Hz. Ebû Bekir'in icmâ ile halife seçilmesi, Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra Hz. Peygamber'in yanına defnedilmesi “*en hayırlı ümmet*” olarak tavsif edilen İslam ümmetinin doğru kararlarındandır. (Râzî, tsz.: c. 10, s. 173)

Râzî, birçok ayetin tefsirinde Hz. Ebû Bekir'in faziletine değinmektedir. Râzî'ye göre, Hz. Peygamber'in kendisine neseb yönünden daha yakın kimseler olmasına rağmen hicret yolunda Hz. Ebû Bekir'i yol arkadaşı seçmesi, Hz. Ebû Bekir'in Tevbe Suresi 40. ayette, “*iki kişiden ikincisi*” olarak övülmesi, Hz. Peygamberin yanından hiç ayrılmaması gibi sebepler Hz. Ebû Bekir'in faziletini göstermektedir. (Râzî, tsz.: c. 12, s. 23; c. 16, s. 63-64)

Râzî, *Mâide Suresi 54.* ayetin “*vücub derecesinde*” Hz. Ebû Bekir'in imametini müjdelediğini savunmaktadır. (Râzî, tsz.: c. 12, s. 20) Râzî, bu iddiasını Hz. Ebû Bekir'in mürtetlerle savaşmasının (Râzî, tsz.: c. 12, s. 19-20) bedihi bir durum olmasına bağlamaktadır. Ayrıca Hz. Ayşe'nin Hz. Peygamber'in sağlığında Arapların irtidat etmediğini yani Ridde Olaylarının Hz. Peygamber döneminde vukuu bulmadığını ifade etmesi de ayet kastedilenin Hz. Peygamber olmayı bizzat Ridde olaylarını bastıran Hz. Ebû Bekir olduğunu açıkça göstermektedir. (Râzî, tsz.: c. 12, s. 19)

Râzî, ayette geçen ve mürtetlerle savaşan kişinin Hz. Ali olduğu, çünkü Hz. Ali ile savaşan herkesin mürted olduğu iddiasını reddetmekte ve bunun iki cihetle batıl olduğunu söylemektedir. Birincisi; Mürted ifadesi sadece İslami şeairi terk edenlere izafe edilir. Halbuki Hz. Ali'ye itiraz eden şahsiyetler bu durumda değillerdi. Bununla birlikte Hz. Ali'nin de savaştığı kimselerle “*mürted oldukları için*” savaştığını kimse söylememektedir. Hele hele Hz. Ali onları asla mürted olarak

nitelendirmemiştir. Maalesef bu Hz. Ali'ye atılmış çirkin bir iftiradır. İkincisi; Hz. Ebû Bekir'in ve taraftarlarının Hz. Ali'ye bazı konularda muhalefet etmeleri mürted olmalarını gerektirmez. Dolayısıyla ayetin Hz. Ali hakkında olduğu söylenemez.⁶ (Râzî, tsz.: c. 12, s. 21)

Râzî'ye göre, Hz. Ebû Bekir'in Mâide Suresi 54. ayette geçen “Allah'ın kendilerini sevdiği, onların Allah'ı sevdiği”ni ifade ettiklerine dahil olduğuna göre zalim olması imkansızdır ve böylece o, imamet haksız olmayıp haklıdır. Râzî, “müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu..” ayetindeki “alçak gönüllü” ifadesini, “Ümmetimin ümmetime en merhametlisi, Ebû Bekir'dir” hadisindeki “en merhametli” ifadesiyle tefsir edip ayette kast edilenin Hz. Ebû Bekir'in sıfatıyla mutabık olduğunu ortaya koymuştur. (Râzî, tsz.: c. 12, s. 21)

Râzî, ayetteki, “Onlar Allah yolunda savaşır ve hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar” sıfatı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali arasında ortaktır. Ancak Hz. Ebû Bekir'in müşriklerle yapılan savaşlara Hz. Ali'den daha önce katılmış olmasını delil göstererek ayetin ifade ettiği özelliğe daha liyakatli olduğuna delil getirmektedir. Râzî, Hz. Ebû Bekir'in faziletiyle ilgili yukarıda getirmiş olduğu delilleri ifade ettikten sonra onun faziletinin sabit olduğunu belirtip hilafetinin meşruluğunu ileri sürmektedir. (Râzî, tsz.: c. 12, s. 22)

3.2. Hz. Ömer ve Hilafeti

Fahreddin er-Râzî, imamet meselesinde özellikle Hz. Ebû Bekir'in imameti üzerinde durmaktadır. Ona göre Hz. Ebû Bekir'in imametinin meşruiyeti sağlandıktan sonra Hz. Ömer ve

⁶ “Bir Müslümanı ya da Müslüman zannedilen bir kimseyi iman dairesi dışına çıkarıp küfre nispet etmek” şeklinde tanımlanan tekfir kavramı ile bir Müslümanın mürted ilan edilmesinin arka planındaki sosyal ve psikolojik durumların tahlili için bkz: Eryiğit A. (2012). Seyfüddîn Âmidî'nin Tekfir'e Bakışı: KADER Dergisi, 19(1), s.120-145.

Hız. Osman'ın imametlerinin sıhhatleri de kanıtlanmış olmaktadır. Râzî, Hız. Ebû Bekir'in imametiyle ilgili eleştirilerin, doğrudan onun imametiyle ilgili olduğunu belirtmektedir. Ancak Hız. Ömer ve Hız. Osman'ın imametleriyle ilgili eleştirileri ise onların imametlerinin meşruiyeti bağlamında değerlendirmez. Zira Hız. Ebû Bekir'in imametinin meşruiyeti sağlanmış ve yöneltilen eleştiriler yönetimin meşruiyetinden çok idaredeki uygulamalara yönelik olmaktadır. Dolayısıyla Hız. Ömer ve Hız. Osman'ın imametlerinin meşruiyeti Hız. Ebû Bekir'in imametiyle ilgilidir. Yani teorik olarak Hız. Ebû Bekir'in imametinin meşruluğunun yara alması Hız. Ömer ve Hız. Osman'ın imametlerine zarar verebilecektir. (Râzî, 2015: c. 4, s. 545) Hız. Ebû Bekir'in imameti sağlamlaştırıldıktan sonra Hız. Ömer ve Hız. Osman'ın imametleri tartışmaya kapanmış olacak ve yöneltilen eleştiriler yönetimle ilgili uygulamalardan ibaret kalacaktır.

Râzî'nin; Şia'nın Hız. Ali'nin imametine delil olarak gösterdikleri ayetleri özellikle Hız. Ebû Bekir'in imametine hamletmesi Şii imamet doktrinine karşı bir duruş olarak anlaşılabilir. Ancak Râzî'nin bu tavrının bundan ibaret olmadığı açıktır. Zira o bu yaklaşımıyla aynı zamanda Hız. Ömer ve Hız. Osman'ın imametlerinin de meşru zeminini oluşturmaktadır.

Râzî, Hız. Ömer'in imametini, Hız. Ebû Bekir'in imameti gibi uzun ve detaylı tartışmalara yer vererek ele almamıştır ve muhtemelen buna gerek görmemiştir. Ancak onun faziletinden ve yönetimdeki başarısından muhtelif başlıklar altında bahsetmektedir. Örneğin namazda Fatiha suresinin okunmasının farz olduğunu belirtirken buna Hulefâ-i Râşidîn'in hayatları boyunca bu sureyi namazlarında okumalarını delil olarak göstermektedir. Ayrıca Hız. Peygamber'in “benim ve benden sonraki Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetine yapışın”, “Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e tabi olun” hadislerini de delil olarak göstermektedir. (Râzî, tsz.: c. 1, s. 209) Râzî'nin bu konuda ilgili

hadisleri delil olarak sunması, Hulefâ-i Râşidîn'in diğer uygulamalarının da meşruluğuna delalet etmektedir. Buna benzer diğer bir örnek de Râzî'nin, Hz. Peygamber'in meleklerle olan üstünlüğünü anlattığı ve bu konuda delil gösterdiği şu hadistir: *“Muhakkak ki benim, gökte iki vezirim; yerde de iki vezirim vardır. Gökteki vezirlerime gelince, bunlar Cebrail ve Mikail'dir. Yerdekilere gelince, Ebû Bekir ile Ömer'dir.”* (Tirmizi, Menakıb, 16; (Râzî, tsz.: c. 2, s. 234; c. 22, s. 48)

Râzî muhtelif konularda Hz. Ömer'in ferasetine değinmiş, (Râzî, tsz.: c. 2, s. 208; c. 3, s. 194-195; c. 14, s. 80; c. 18, s. 109-110) onun *“Fârûk”* olarak tavsif edildiğine vurgu yapmıştır. (Râzî, tsz.: c. 10, s. 153-154) Muvâfakât-ı Ömer ile ilgili olayları *Tefsîrü'l-Kebîr*'de farklı konularda incelemiştir. Bunlar şu şekildedir: Hz. Ömer'in Bedir esirlerinden fidye alınması fikrine karşı çıkması, (Râzî, tsz.: c. 15, s. 197-198) şarabın kesin bir şekilde haram kılınması hususunda Hz. Ömer'in görüşünün Bakara Suresi 219. ayetle doğrulanması, kıblenin değiştirilmesi/Kâbe'deki Makâm-ı İbrâhim'in gerisinde namaz kılma talebinin Bakara Suresi 125. ayetle teyit edilmesi, Hz. Ömer'in kadınların örtünmeleri gerektiği yönündeki fikrinin ayetle desteklenmesi ve Abdullah b. Übey'in namazının kılınmaması gerektiği yönündeki fikrinin Tevbe Suresi 84. ayetle doğrulanmasıdır. (Râzî, tsz.: c. 16, s. 152; c. 23, s. 86) Râzî, bu örneklerin yanında, Hz. Ömer'in birçok görüşünde verdiği isabetli kararlara değinmiş, onun ferasetine vurgu yapmıştır.

Hz. Ömer'in mut'a nikahını yasaklaması ve bunu yapanları cezalandıracağını söylemesi buna örnek verilebilir. Râzî, Hz. Ömer'in mut'a'yı yasakladığını sahabenin toplu olduğu bir yerde söylediğini ve hiç kimsenin buna itiraz etmediğini belirtir. (Râzî, tsz.: c. 10, s. 50-51) Nitekim Şia, Hz. Ömer'in bu ve benzer kararlarıyla ilgili uygulamalarını eleştirmiş ve Hz. Ömer'i Şâri'nin verebileceği kararları

vermekle suçlamıştır. (Râzî, 2015: c. 4, s. 555) Râzî, mut'a nikahını caiz görenlerin, Hz. Ömer'in mut'a nikahını yasaklamasını kendisine nisbet ettiklerini vurgular. Bu durumda Şia'ya göre, Hz. Ömer'in bu yasaktan maksadının “*Mut'a, Hz. Muhammed'in şeriatında mubahtır, ama buna rağmen ben onu yasaklıyorum*” şeklinde olduğu anlamı çıkmaktadır. Râzî bu meseleyi bu şekilde değerlendirmenin Hz. Ömer ve onun bu uygulamasına karşı çıkmayanların tamamının kafir olacakları sonucuna ulaştıracağını, Hz. Ali'nin de bu durumda kafir olacağını ve bu ihtimalin batıl ve geçersiz olduğunu belirtir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu uygulamadaki maksadının “*Mut'a nikahı Hz. Peygamber zamanında mübah idi. Ancak ne var ki Resûlullah'ın onu neshettiğini bildiğim için ben onu yasaklıyorum*” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. (Râzî, tsz.: c. 10, s. 53)

Râzî, Hz. Ömer'in yöneticilik vasıflarına ve bu konuda gösterdiği titizliğe de dikkat çekmektedir. Musa el-Eş'ârî'nin, Hz. Ömer'e Hristiyan bir katibi olduğunu söylemesi üzerine Hz. Ömer bu durumu onaylamamış, devlet işlerinin aksamaması kaydıyla Müslüman bir katip görevlendirmesini söylemiş (Râzî, tsz.: c. 12, s. 16) Hz. Ömer'in devlet idaresinde güvenliğe ve devamlılığı verdiği önemi vurgulamıştır. Ayrıca Râzî, Hz. Aişe'nin “*o (Hz. Ömer)i siyaseti ve işeri yönetmesini çok iyi bilen birisi idi...*” sözünü naklederek onun idarecilik yönüne işaret etmiştir. (Râzî, tsz.: c. 29, s. 275) Ayrıca Râzî, Hz. Ömer'in yönetimi sırasında emanete önem vermesi, (Râzî, tsz.: c. 10, s. 139) mülkü koruması, israfı önlemesi gibi özelliklerine de çeşitli vesilelerle değinir. (Râzî, tsz.: c. 15, s. 73; c. 23, s. 105-106; c. 28, s. 24)

Hz. Ömer'in halifeliğindeki uygulamalarıyla nasların uygulanmasındaki kararlı tutumuna (Râzî, tsz.: c. 23, s. 134) adaleti tesis etmedeki titizliğine de değinen Râzî, onun bu konudaki kararlı duruşunu vurgular. Râzî, Hz. Ömer'e, had

uygulaması için birisi getirildiğinden bahseder. Kendisine cezayı tatbik etmesi için sert bir kırbaç verilince Hz. Ömer “*bundan daha yumuşağını getirin*” der. Bunun üzerine daha yumuşak bir kırbaç getirilir ancak Hz. Ömer bundan biraz daha sertini getirmelerini ister. Ve bu ikisi arasında sertlikte bir kırbaçla had uygulaması gerçekleştirilir. (Râzî, tsz.: c. 23, s. 145) Râzî bu ve benzer örneklerle (Râzî, tsz.: c. 11, s. 68) Hz. Ömer’in adaletin tatbikindeki hassasiyetini vurgulamıştır.

Râzî, Hz. Ömer’in iktisadî uygulamalarına da değinmektedir. Râzî, Hz. Peygamber’in akil baliğ olan bir kimsenin cizyesini bir dinar olarak belirlediğini, Hz. Ömer’in ise zımmîlerin cizyesini; fakir olanların on iki dirhem, orta halli olanların yirmi dört dirhem, zengin olanların ise kırk sekiz dirhem olarak belirlediğini belirtir. (Râzî, tsz.: c. 16, s. 31) Bu hâdise Hz. Ömer’in, Gayri Müslimlerle İslam devleti arasındaki hukuki bir muameleyi belirlerken kişilerin ekonomik durumlarına dikkat etmesi önemlidir. Râzî, bunu naklederek Hz. Ömer’in hilafetindeki sosyal adalete dikkat çekmiş olmalıdır. Râzî’nin, Hz. Ömer’in adaletine vurgu yapan bir diğer açıklaması da “*fakir olan vasînin yetim malından makul bir tarzda faydalanabileceği*” hususundadır. Buna göre Hz. Ömer, görevlendirdiği bazı sahabilere gönderdiği bir yazıda, onlara her gün için tahsis edeceği bir koyunu belirttiği bir oranda paylaşımlarını söylemiş ve “*iyi biliniz ki ben, hem kendimi hem de sizi Allah’ın malı karşısında yetimin malına velayet eden kimsenin yerine ve mertebesine koydum. Zengin olan iffetli olsun (tenezzül etmesin), Fakir olan ise maruf ölçüler içinde yesin içsin*” demiştir. (Râzî, tsz.: c. 9, s. 190-191) Râzî, bu örnekte görüldüğü gibi Hz. Ömer’in, hilafetinde kamu malına göstermiş olduğu titizliği belirtmektedir.

Râzî, Hz. Ömer’in ihtidasından sonra Hz. Peygamber ve Müslümanların çok sevindiklerini, Kureyşlilerin ise bu duruma üzüldüklerini ve Hz. Peygamber’i ikna etmesi için Ebû Talib’e

gittiklerini belirtir. (Râzî, tsz.: c. 26, s. 176) Hz. Ömer'in Müslüman olduktan sonra “*Ortaya çıkalım. Lât’a açıktan açığa tapılırken biz Allah’a gizlice mi ibadet edeceğiz?*” demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber “*tarafdarlarımız çoğalınca kadar...*” buyurmuş, Hz. Ömer de “*Allah ve ben sana yeteriz...*” demiştir. Râzî, Enfâl Suresi 64. Ayet olan “*Ey Peygamber! Sana ve sana tabi olan mü'minlere Allah yeter*” ayetini Hz. Ömer'in bu sözüyle ilişkilendirmiş ve Allah'ın Hz. Peygamber'i, Hz. Ebû Bekir'in malı ve Hz. Ömer'in heybeti ve cesaretiyle zengin kıldığını savunmuştur. (Râzî, tsz.: c. 31, s. 140)

Râzî, eserlerinde birçok yerde Hz. Ömer'in faziletinden, (Râzî, tsz.: c. 16, s. 152; c. 27, s. 190) teslimiyetinden (Râzî, tsz.: c. 10, s. 167-168; c. 12, s. 106), kerametlerinden, (Râzî, tsz.: c. 21, s. 87-88) Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara olan desteğinden (Râzî, tsz.: c. 26, s. 176) bahsetmektedir. Bununla beraber Hz. Ömer'in hiçbir zaman emirlikten (yöneticilikten) (Râzî, tsz.: c. 7, s. 155) ve dünya zinetinden hoşlanmadığını, zorbalıktan ve aşırılıklardan uzak durduğunu bu özellikleriyle İslam devletinin egemenliğini güçlendirdiğini ve genişlettiğini belirtmektedir. (Râzî, tsz.: c. 15, s. 73; c. 21, s. 87-88; c. 23, s. 105-106; c. 28, s. 24)

Râzî, Hz. Ömer'in minberde “*kadınların mihirlerini yüksek tutmayın*” dediğini ve bunun üzerine bir kadının “*Ey ibnu'l-Hattab, Allah bize veriyor, sen ise mani oluyorsun...*” dediğini nakletmiştir. Bunun üzerin Hz. Ömer “*herkes Ömer'den daha fakih!*” demiş ve bu görüşünden vaz geçmiştir. (Râzî, tsz.: c. 10, s. 13) Râzî, Şia'nın Hz. Ömer'in bu davranışını onun dini konularda yeterli biye sahip olmadığı şeklindeki eleştirisini (Râzî, 2015: c. 4, s. 554) reddeder. O, bu olayın Hz. Ömer'in dini hassasiyetini gösterdiğini ve nasların zıddına hareket eden bir kimsenin de bu şekilde davranmayacağını - hükme teslim olmayacağını- belirtir. (Râzî, 2015: c. 4, s. 568-569)

Râzî'nin Hz. Ömer'in hilafetinde daha çok onun faziletlerinden yönetim becerilerinin üstünlüğünden, dinî ve dünyevi meselelerdeki isabetli kararlarından bahsettiğini görülmektedir. Hz. Ebû Bekir'in hilafeti için girdiği uzun meşruiyet tartışmalarına Hz. Ömer'in hilafeti için değinmediği anlaşılmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi Râzî, Hz. Ebû Bekir'in imametinin meşruluğu sağlandıktan sonra Hz. Ömer ve Hz. Osman için böyle bir tartışmanın geçerli olmayacağı kanaatindedir.

3.3. Hz. Osman ve Hilafeti

Fahreddin er-Râzî, Hz. Osman'ın hilafetininin meşruluğunu, -tıpkı Hz. Ömer'in hilafetinde olduğu gibi- Hz. Ebû Bekir'in hilafetinden aldığını ifade eder. Râzî, Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin yara almasının Hz. Osman'ın hilafetini sorgulatacağını ancak Hz. Ebû Bekir'in hilafeti kabul edildikten sonra Hz. Osman'ın hilafetinin tartışmaya açılmayacağını belirtir. (Râzî, 2015: c. 4, s. 545)

Râzî, eserlerinde Hz. Osman'ın faziletine ve sahabe arasındaki konumuna değinmiştir. Örneğin Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf gibi zengin sahabilerin Hz. Peygamber tarafından müminlerin büyüklerinden kabul edildiğini belirtmektedir. (Râzî, tsz.: c. 16, s. 44) Ayrıca, Tebük gazvesinde Hz. Osman'ın usre (zorluk ve meşakkat) ordusunu bin deve ve bin dinar vererek teçhiz ettiğini belirtmiş, Hz. Peygamber'in bunun üzerin “*Ey Osman'ın Rabbi, ben Osman'dan razı oldum, sen de ol*” diyerek dua ettiğini nakleder. Râzî, Bakara suresi 262. Ayetin bunun üzerine nazil olduğunu ileri sürmekte, Hz. Osman'ın faziletini ve İslam'a hizmetlerini vurgulamaktadır. (Râzî, tsz.: c. 7, s. 168-171) Râzî, birçok yerde Hz. Osman'ın, Hz. Peygamber'e mali yönden bir destekçi olduğunu belirtmektedir. (Râzî, tsz.: c. 32, s. 140)

Daha önce de ifade edildiği gibi Râzî, Nûr Suresi 55. ayetinin ayetinin Hulefâ-i Râşidîn'in hilafetine delâlet ettiğini belirtmektedir. Râzî, Allah'ın onlara dünyada iktidar, güç ve kuvvet vadettiğine işaret ederek, bu ayetle Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetini kabul etmeyen Râfizîlerin; Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetini kabul etmeyen Hâricîlerin görüşlerinin batıl olduğunu ileri sürmektedir. (Râzî, tsz.: c. 24, s. 25)

Râzî, Necm Suresi 33. Ayet olan “*Şimdi yüz çevireni; pek az verip de kaskatı cimrileşeni gördün mü?*” ayetinin Hz. Osman için indirdiği iddiasını ona atılan bir iftira olarak değerlendirmektedir. Hz. Osman'ın malını infak konusundaki durumunun iddia edilen bu davranışın tam aksini gösterdiğini söylemekte, bu iftirayı “*dile alınması bile caiz olmayan batıl bir görüş*” olarak nitelemektedir. (Râzî, tsz.: c. 29, s. 231)

Râzî, “Allah'a ve Peygamberlerine iman edenler var ya, işte onlar siddîklar (sözü özü doğru kimseler) ve Allah katında şahitlerdir” ayetindeki “siddîklar” ifadesiyle “peygamberler kendilerine geldiğinde onları tasdik edip, bir an bile yalanlamayan kimselerin” kastediğini belirtmiştir. Râzî, bu kimselerin İslam'ı ilk benimseyen sekiz kişinin olduğunu, Hz. Osman'ın da bu kimselerden olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Hz. Ömer'in de iyi niyeti bilindiği için dokuzuncu kişi olarak “siddîk” vasfına sahip olduğunu belirtmektedir.

“Hz. Osman'ın kerametleri” konusunda Râzî, mızrakla yaralandığında Hz. Osman'ın ilk kanının ilk damlasının Bakara Suresinin 137. Ayeti olan “...Allah onlara karşı sana kâfi gelecektir (seni koruyacaktır). O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir” ayetinin üzerine düştüğünü belirtir. (Râzî, tsz.: c. 29, s. 87-88)

Râzî, Nihâyetü'l-'Ukûl'de Hz. Osman'ın halifeliği döneminde yönetimdeki bazı uygulamalarına odaklanarak onun

hilafetinin geçersizliğini kanıtlamaya çalışan Şii iddialara cevap vermektedir. Şia, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde fasıkları koruduğunu iddia etmiş ve bunun onun halifelik makamında bulunmasına engel olduğunu belirtmiştir. Râzî, Hz. Osman'ın gaybı bilmediğini ve günahkar kimseleri valilik gibi görevlendirmesinin onun imametine zarar vermeyeceğini belirtmektedir. Hz. Osman'a yöneltilen diğer bir eleştiri de akrabalarına hediyeler verdiği iddiası üzerine kuruludur. Râzî ise bu iddialara karşılık Hz. Osman'ın servetinin çok olduğunu, iddia edilen hediyelerin kendi malından verilmiş olabileceğini belirtmektedir. (Râzî, 2015: c. 4, s. 572-573)

Râzî, Hz. Osman'ın Kur'ân'ı tek harf üzerine toplaması ve diğer nüshaları yaktırması eleştirilerini de değerlendirir. Hz. Osman'ın Kur'ân'ı tek harf üzerine toplamasının Kur'ân'ın tahrif olmasını önleme maksadıyla yapıldığını belirtir. Diğer Kur'ân nüshalarını yaktırmasını ise Kur'ân'a karşı saygısından dolayı yaptığını, bunun yanında Müslümanların arasında birliğin sağlanmasını, gizliliğin ve şüphelerin giderilmesini amaçladığını belirtmektedir. (Râzî, 2015: c. 4, s. 573)

Hz. Osman'ın, Hürmüzân-ı Fârisî (ö. 23/644)'yi öldüren Ebû Îsâ Ubeydullâh b. Ömer b. el-Hattâb (ö. 37/657)'a kısas uygulamadığı yönündeki eleştirilere de değinen Râzî, Hürmüzân'ın kanını talep edecek velisinin olmadığını ve kan velisinin katili affedebileceğini belirtir. Râzî, imamın görevlerinden birisinin de “*velisi olmayanların velisi olmak*” olduğunu belirterek bu konuda Hz. Osman'ın muhayyer olduğunu ve onun da bir maslahattan dolayı Ubeydullâh'ı affettiğini ileri sürer. (Râzî, 2015: c. 4, s. 575)

Râzî, Hz. Osman'ın, Hz. Peygamber tarafından Tâif'e sürgüne gönderilen Ebû Mervân el-Hakem b. Ebi'l-Âs'ı Medine'ye geri çağırması, yeni cezalar uygulaması, Abdullah b. Mes'ûd ve Ammâr b. Yâsir'i cezalandırması ve Ebû Zer el-

Gıfârî'yi Rebeze'ye sürmesi (Râzî, 2015: c. 4, s. 572-573) gibi uygulamalarına yöneltlen eleştirilere de değinmiş ancak bu eleştirilerin Hz. Osman'ın hilafetine zarar vermeyeceğini belirtmiştir.

Râzî'nin, Hz. Osman'a yöneltlen eleştirileri onun imametinin meşruluğu bağlamında ele almamış, Hz. Osman'ın yönetim anlayışı bağlamında değerlendirmiştir. Râzî, bu eleştirilerin bazılarını, imamın kendisine tanınan yetkileri kullanması şeklinde değerlendirmiş, bazılarını ise Hz. Osman'ın gaybî bilgilere sahip olmadığını -ismet sıfatına sahip/masum olmadığını- belirterek açıklamada bulunmuştur.

3.4. Hz. Ali ve Hilafeti

Şîa ve Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflar, esasen imamet problemi etrafında cereyan etmektedir. (Eryiğit, 2020: s. 73) Bu noktada birçok alim temelde imamet tartışması olmak üzere konuyu tartışmışlardır. ⁷ (İslam ve Eryiğit, 2022: 30-33) Bu noktada Fahreddin er-Râzî de bu tartışmalarda yer almış, Şîa'nın Hz. Ali'nin imameti için delil gösterdikleri nasları birçok farklı yönden tahlil etmiş ve Şîa'nın bu nasları bağlamından kopararak değerlendirdiklerini ileri sürmüştür. Özellikle Şîa'nın Hz. Peygamber'den sonra nass ile Hz. Ali'nin imamet makamına tayin edildiği fikri üzerine odaklanan Râzî bu iddiayı çeşitli yönleriyle tenkit etmektedir. Râzî'nin Hz. Ali'nin imametine işaret ettiği ileri sürülen ayetleri nüzul sebebi, Arap dili, mantık, tarih gibi farklı ilim dallarının argümanlarıyla eleştirdiğini ve meseleyi bütünsel bir yaklaşımla değerlendirdiğini görülmektedir.

⁷ Tarihi süreç içerisinde Şii-Sünni tartışmaları sadece İsnâaşeriyye (Oniki İmam Şîası) mezhebi ile değil aynı zamanda İsmâiliyye mezhebi mensupları ile de olmuştur. Bu noktada Eyyûbî-Fâtımî çekişmesi ile siyasi buyutu da olan bir çekişme söz konusudur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Eryiğit A. (2020). Eyyûbîlerin Eşariliğin Yayılmasına Etkisi: *Eyyûbîlerde İlim, Kültür ve Sanat*. Abdulhalim Oflaz vd. (ed.) Hiper Yay., İstanbul, 299-312.

Râzî'nin Hz. Ali'nin imameti için ileri sürülen nasları çoğunlukla Hz. Ebû Bekir'e, yer yer Hulefâ-i Râşidîn'e ve bazen de diğer sahabilere hamlettiği görülmektedir. Çünkü daha önce bahsedilen ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin imam olması gerektiği şeklinde yorumlanan naslar Şia'nın iddia ettiği şekliyle değerlendirildiğinde Hz. Ebû Bekir'in hilafeti meşruiyetini kaybedecektir.

Râzî'nin, Hz. Ebû Bekir'in imametinin meşruluğunu kanıtlamak için sıklıkla Şia'nın Hz. Ali'nin imameti için ileri sürdükleri iddiaları reddettiğini ve yeniden yorumladığı görülmektedir. Dolayısıyla Râzî çoğunlukla Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin imametlerini birlikte ele almakta ve Şia'nın Hz. Ali'in imameti için ileri sürdükleri iddiaları reddetmektedir.

Râzî, *Mâide Suresi, 54. ayetin* Hz. Ebû Bekir hakkında nâzil olduğunu ve bu ayetin onun imametinin sahih ve meşru olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Ayette dinden dönenlerden bahsedilmekte ve Râzî, bu işi Hz. Ebû Bekir'in üstlendiğini farklı vecihleriyle ele almaktadır. Ayrıca Râzî, Hz. Ali'nin de ayette geleceği müjdelenen kavmin, mürted kabilelerle savaştıkları bilinen Hz. Ebû Bekir ve askerleri olduğunu söylediğini nakleder. Aynı şekilde Şia'nın bu ayetin Hz. Ali'nin imametine delil olduğu çünkü nasla sabit olan Hz. Ali'nin imametini inkar eden herkesin mürted olduğu iddiasını da değerlendiren Râzî, ayetin bu bağlamda değerlendirilemeyeceğini ileri sürmektedir. Zira Hz. Ali'ye karşı çıkanların hiçbiri zahiren İslâmî kanunları terk etmemiş ve Hz. Ali de hiçbir zaman onlarla İslâm'dan çıktıkları için savaştığını söylememiştir. (Râzî, tsz: c. 12, s. 20-23)

Râzî, imamet konusunda Hz. Ali'ye karşı çıkan herkesin dinden döndüğü iddiasına farklı bir açıdan bakarak bu iddiaya göre Hz. Ebû Bekir ve taraftarlarının da mürted olduklarının kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Bu durumda ilgili ayetteki

“Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki...” ifadesi dikkate alındığında Allah’ın Hz. Ebû Bekir ve taraftarlarını yenen ve onları dine yeniden döndüren bir topluluk getirmesi gerekir. Râzî, bu böyle bir durumun gerçekleşmediğini ve bu durumda Hz. Ali’ye imamet konusunda karşı gelenlerin de mürted olmadıklarını belirtir. Dolayısıyla Hz. Ali’nin imametine karşı gelmek irtidat olmadığına göre ayetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğunu iddia etmek de mümkün olmamaktadır. (Râzî, tsz: c. 12, s. 20-23)

Râzî, ilgili ayetin ve Hayber günü “*Yarın sancağı, Allah’ı ve Resulünü seven ve Allah’ın ve Resulünün de kendisini sevdiği bir yiğide vereceğim*” (Buharî, Cihâd, 202; Fezâilü’l-ashâb, 9; Müslim, Fezâilü’s-sahâbe, 33; Tirmizi, Menâkıb, 21) hadisinin Hz. Ali’nin imametine delil gösterildiğini ifade eder ve bu hadisin ahad hadis olduğunu Râfizîlere göre ahad hadisle amel etmenin caiz görülmediğini belirtir. Dolayısıyla Şia’nın hadis algısının, bu hadisle amel etmeye ve ilmi hususlarda delil getirmeye engel olduğunu belirtir. Ayrıca Râzî, ayette geçen sıfatların Hz. Ali’de bulunduğunu Hz. Ali’nin atılğan, firar etmeyen ve cesur birisi olduğunu belirtir. Ancak bu hadis sadece Hz. Ali’nin imametini kastedildiği iddiasına karşı çıkarak bu sıfatların Hz. Ali’de bulunduğunu söylemenin Hz. Ebû Bekir’de olmadığı anlamını taşımadığını da belirtir. Ayrıca Râzî, hadiste geçen “*Allah’ı ve Resulünü seven ve Allah’ın ve Resulünün de kendisini sevdiği*” ifadesinin çeşitli ayet ve hadisleri ileri sürerek Hz. Ebû Bekir’e de işaret ettiğini bu anlamın sadece Hz. Ali’ye hamledilmesinin doğru olmadığını belirtir. (Râzî, tsz: c. 12, s. 23)

Râzî, Râfizîler’in Mâide suresi elli beşinci ayetin de Hz. Ali’nin imametine delalet ettiğini savunduklarını belirtir. Ancak Râzî, bu ayetin “*H. Ali’nin H. Peygamber’den hemen sonra halife olmasına delalet ettiği*” iddiasını reddeder. (Râzî, tsz: c. 12, s. 23)

Şia'nın Hz. Ali'nin imametiyile ilgili ileri sürdüğü bir diğer iddia ad Gadîr-i Hum olayıdır. Şia, Mâide Suresi 67. Ayetin Hz. Ali hakkında nazil olduğunu, sonrasında Hz. Peygamber'in de Hz. Ali'nin elinden tutarak *"Ben kimin dostu isem, Ali de onun dostudur. Allah'ım ona dost olana sen de dost ol. Ona düşman olana sen de düşman ol"* (Ahmed b. Hanbel, 1985: c. 4, s. 281) hadisini okuduğunu ileri sürer. Râzî, bu olay üzerin Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye *"Ey İbn Ebî Tâlib, ne mutlu sana! Gözün aydın! Benim dostum ve bütün mü'minlerin ve mü'minelerin dostu oldun"* şeklindeki rivayeti nakleder. Ancak Râzî, bu tür rivayetlerin çok olmasına rağmen ayetin Hz. Ali'ye hamledilmesini doğru bulmaz. Ona göre ayet *"Allah'ın Hz. Muhammed'i Yahudi ve hristiyanların hile ve tuzaklarından emin kılıp onlara hiç aldırmadan tebliğini yapmasını emrettiği"* manasını ifade etmektedir. Râzî, ayeti bu mana ile tefsir etmenin ayetin siyak ve sibakına daha uygun olacağı kanaatindedir. (Râzî, tsz: c. 12, s. 49-50)

Râzî, Cemel Vak'ası'nın Hz. Ali'de yaşattığı üzüntüyü de dile getirmektedir. O Hz. Ali'nin Cemel Vak'ası olduğunda *"Keşke bu günden önce, yirmi yaşında iken ölseydim"* dediğini nakleder. (Râzî, tsz: c. 21, s. 203) Ayrıca Râzî; Hz. Ali'nin A'raf Suresi 43. Ayeti olan *"Biz onların kalplerinde kin namına ne varsa söküp attık"* ayetine işaret ederek *"Ben kendimin, Osman'ın, Talha'nın ve Zübeyir'in haklarında Hak Teâlâ'nın 'onların göğüslerinde kin namına ne varsa hepsini söküp atacağız' buyurduğu kimselerden olmamızı ümit ederim"* dediğini nakleder. (Râzî, tsz: c. 14, s. 80) Dolayısıyla Hz. Ali'nin mürtetlerle savaştığı iddiasının Hz. Ali'nin kendisine karşı gelenlerle mürted oldukları için savaştığını söylememesi ve Râzî'nin naklettiği bu rivayetler bağlamında yeniden değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

Râzî'nin Hz. Ali'nin imameti için ileri sürülen Şii argümanları sürekli olarak eleştirmesi, bu eleştirilerin Hz. Ali'ye

yönelik olduğu izlenimini uyandırmamalıdır. Zira Râzî, birçok yerde Hz. Ali'nin faziletlerinden, cesaretinden, (Râzî, tsz: c. 21, s. 88-89; c. 12, s. 23, c. 29, s. 231) Hz. Peygamber için bir destekçi olduğundan, ilmî yönünün kuvvetinden (Râzî, 2018: s. 380; tsz.: c. 32, s. 140) bahsetmekte ve onun imametinin meşruluğunu belirtmektedir. Örneğin Râzî, *Me 'âlimu usûli'd-dîn* adlı eserinde Hz. Ali'nin imametinin meşruiyetini savunurken bu görüşüne, Ehlü'l-Hâl ve'l-Akd'ın Hz. Ali'nin imameti için ittifak etmesini delil göstermektedir. (Râzî, 2004: s. 159-160) Ayrıca Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr*'de ulu'l emr'in icmâsının hüccet olduğunu ve imamet akdinin geçerli olması için bunun gerekli olduğunu belirtmektedir. (Râzî, tsz.: c. 10, s. 151) Dolayısıyla Râzî'ye göre Hz. Ali'nin imameti tam ve kâmil bir imamettir.

Râzî, Hz. Ali'ye düşmanlık edenleri iki grupta toplamıştır. O, Muâviye'nin askerlerinin Hz. Osman'ın katillerine kısas uygulamadığı için Hz. Ali'yi kusurlu bulduklarını, bu zulmünden dolayı da imametinin lekелendiğini savunduklarını belirtir. Ancak Râzî, Hz. Ali'nin kısas uygulama koşullarını göz önüne almış olabileceğini ve bu konuda haklı olduğunu belirtir. Diğer grup olan Hâricîler ise Hz. Ali'nin tahkimi kabul ederek imameti hakkında şüpheye ve fiska düştüğünü savunurlar. Râzî, Hz. Ali'nin tahkime başvurmasının kendi taraftarlarının zorlamasıyla olduğunu ve bu konuda da haklı olduğunu savunur. (Râzî, 2004: s. 159-160)

Râzî; Hz. Ali'nin imametinin, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imametlerinden sonra kabul edilmesi gerektiğini belirtir. (Râzî, tsz: c. 12, s. 28-29) O, Hz. Ali'nin imametini kabul etmekle beraber asıl itirazını Şia'nın Hz. Ali'nin imametini Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk sıraya almasına yöneltmiştir.

Râzî'nin Şia'nın Hz. Ali'nin imameti hakkında ileri sürdüğü iddiaları her fırsatta eleştirmesi; onun Şia'nın imamet

görüşünü eleştirmek üzerine odaklandığı şeklinde yorumlanabilir. Zira Râzî; Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, gizli veya açık nasla imam tayin edildiği görüşlerini eleştirilerinin merkezine almaktadır. Dolayısıyla Râzî'nin bu yaklaşımının Hz. Ali ve imametine yönelik olmadığı net bir şekilde anlaşılmaktadır.

4. SONUÇ

Fahreddin er-Râzî, Şii alimlerle yaptığı imamet tartışmalarında Hulefâ-i Râşidîn'in yönetime geliş şekilleri ve bunların meşruluğu üzerinde uzun izahatlar vermiştir. Râzî, Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin meşruluğu üzerinde özellikle durmuş, bunun Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetlerinin sağlamlığı noktasında belirleyici olacağını belirtmiştir.

Hulefâ-i Râşidîn'in imametlerinin ve yönetime gelme usullerinin meşruiyetini savunmaktadır. O, imamın tayini konusunda nass, davet ve ihtiyar yöntemlerine değinmekte, ihtiyar yönteminin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Râzî, Şia'nın nass ile tayin fikrini şiddetle reddetmekte, bu konuda ileri sürülen gizli ve açık nass iddialarını Arap dili ve mantık başta olmak üzere birçok ilimden yararlanarak sistematik bir şekilde tenkit etmektedir.

Râzî, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kendisinden sonra yönetici olarak tayin ettiği iddiasını, dönemin sosyal dinamiklerinden ve kabile yapısından çıkarımlarda bulunarak eleştirmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (h.1313). *el-Müsned*. Kahire: y.y.
- Altaş, E. (2018). Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hamileri, İlmi ve Siyasi İlişkileri, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde (43-94). Ömer Türker-Osman Demir (ed.). Ankara: İsam Yayınları.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. (tsz.). *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul: Pamuk Yayınları.
- Çetin, M. (2023). *Ayet ve Hadisler Bağlamında Vahiy-Risalet İlişkisi*. Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Erdoğan, M. (2015). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Eryiğit A. (2020). Eyyûbîlerin Eşarîliğin Yayılmasına Etkisi: *Eyyûbîlerde İlim, Kültür ve Sanat. Abdulhalim Oflaz vd. (ed.)* Hiper Yay., İstanbul, 299-312.
- Eryiğit, A. (2019). *Mûtezile İmamet Düşüncesinde Osmanî Tavrı Cahız'ın İmamet Teorisi*. İstanbul: Hiper Yayınları.
- Eryiğit A. (2012). Seyfüddîn Âmidî'nin Tekfîr'e Bakışı. *KADER Dergisi*, 19(1), s. 120-145.
- Eryiğit, A. (2020). Şîî-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği). *Turkish Journal of Shiite Studies*, 2/1, s. 71-86.
- Islam, J. ve Eryiğit, A. (2022). *İbn Teymiyye'de İslam ve Devlet-Tercüme ve Analiz*. Ian Richard Netton (ed.), New York: Routledge Yayınları,

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. (1989). *el-Kitâbu'l-Musannef*, Kemal Yusuf el-Hut (thk.), Beyrut: y.y.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. (1968). *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, İhsan Abbas (nşr.). Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er- Rûveyfî. (1986). *Lisanu'l-Arab*, Kahire: Daru'l-Mearif.
- Karagöz, İ. -Paçacı, İ. vd. (2009). *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. (tsz.). *el-Câmi 'u's- Sahîh*, İstanbul: el-Mektebetü'l İslâmiyye.
- Öz, M.- İlhan, A. (2000). İmamet, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları. c. 22, s. 201-203.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. (2018). *Câmi'ul-'Ulûm "Siyaset İlmi" / "Fahreddin er-Râzî'nin Câmi'ul-'Ulûm Adlı Eserinde Siyaset İlmi"*. Sadi Yılmaz (çev), *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11, s. 377-381.
- Râzî. (1986). *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (thk.). Kahire: Mektebetü'l-Külliyetül- Ezheriyye.
- Râzî. (2004). *Me'âlimu Usûli'd-Dîn*, Taha Abdürraûf Sa'd (nşr.). y.y.
- Râzî. (2015). *Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirâyet'l-Usûl*. Sa'îd 'Abdullatif Fûde (thk.). Beyrut: Dâruz- Zehâir.

- Râzî. (tsz.) *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. (2000). *el- Vâfî bi'l-Vefeyât*. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa (nşr.). Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Serinsu, A. N. vd. (2009). *Dinî Terimler Sözlüğü*, Ankara: MEB Yayınları.
- Sevgi, M.A. (2023). Identity among Turkish Shi'is: An Ethnographic Study. *Religions*, 14(2), s. 142;
- Sevgi, M.A. (2023). The Invisible Inhabitants of A Cultural Limbo: Religious Identity among Iğdır Ja'faris. *Anthropology of The Middle East*, 18(1), 20-34.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. (1964). *Tabakâtü's- Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et- Tanâhî (nşr.). Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî.
- Şemseddin Sami. (1978). *Kâmûsi Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. (1994). *el-Mu'cemu'l-Evsat*. Târik b. Avdıllâh (thk.). Kahire: Dâru'l-Harameyn, Kahire.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. (2001). *Şerhu'l-Makâsıd*. İbrahim Şemseddin (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Teftâzânî. (1966). *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul: Eser Kitabevi.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. (tsz.). *el-Câmi'u's-Sahîh*, Muhammed Fuâd Abdulbâkî (thk.). ysz: el-Mektebetü'l İslâmiyye.

- Topaloğlu, B. ve Çelebi, İ. (2015). *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Uysal, E. (2021). *Kelâmî Açıdan İmâmiyye'nin Gaybet ve Rec'at İnancı*. Yusuf Eşit (ed.). Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1995). Fahreddin er-Râzî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları. c. 12, s. 89-95.

EBÛ SAİD ED-DÂRİMÎ'NİN ALLAH'IN SUBÛTÎ SIFATLARI VE HALKU'L-KURÂN MESELESİ BAĞLAMINDA CEHMIYYE ELEŞTİRİSİ

Adem ERYİĞİT¹

1. GİRİŞ

Erken dönemde ortaya çıkan Mabed el-Cühenî (ö. 83/702), Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) gibi şahısların itikâdî konularda ortaya attıkları görüşler, itikâdî alandaki fikirsel hareketliliği arttırmıştır. Bu kimselerin görüşleri karşısında ortaya çıkan tepkiler ve reddiyeler birçok itikâdî meselenin tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Bu fırkalarla mücadeleyle en sert üslupla yapanlar ehl-i hadîs uleması olmuştur. Ehl-i hadîs, nassları merkeze yerleştirip, nassların zahirî anlamları haricine çıkmamayı benimsemiş ve bunu ödün verilmez bir prensip haline getirmiştir. Ehl-i hadîs ulemasının hadislerle ve Müslüman ilk üç neslin görüşlerine bağlılıkları, akla ve re'ye başvuran kelamcılar ve bazı fakihlere karşı sert bir tutum sergilemelerine sebep olmuştur. Özellikle İslam düşünce geleneği içinde erken dönemde ortaya çıkan Havâric, Şiâ, Kaderiyye, Cehmiyye ve Mürcie gibi itikâdî ve siyasî fırkalara karşı sert bir mücadeleye girişmişlerdir. Bu fırkaları dinin aslını zedeleyen ehl-i bidat fırkalar olarak tanımlamışlar ve çoğunu tekfir etmişlerdir. (Eryiğit, 2021a: s.125)

Ehl-i hadîs mensupları ehl-i bidat olarak gördükleri fırkalara karşı reddiye niteliğinde eserler kaleme alarak hem bu düşünce okullarının görüşlerini reddetmişler hem de halkı ve ilim

¹ Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, eryigit81@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-0791-2550.

ehlini bu akımlara karşı uyarmaya çalışmışlardır. Bu tutum, ehl-i hadis içerisinde bir reddiye geleneğinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Cehmiyye fırkası da bu reddiyelerin önemli bir kısmına konu olmuştur. Buna örnek olarak Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye'si*, Abdullah b. Muhammed el-Cufî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye'si*, İmam Buhârî'nin *Kitâbu't-Tevhîd ve'r-Red 'ale'l-Cehmiyye'si*, İbn Kuteybe'nin *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müsebbihe'si* zikredilebilir.

Ebû Saîd ed-Dârîmî (ö. 280/894), ehl-i hadîs içinde özellikle İmam Buhârî ve Ahmed b. Hanbel ile başlayan ehl-i bidat fırkalara reddiye yazma geleneğini devam ettiren önemli isimlerden birisidir. O, bu hususta *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* ve *en-Nakz 'ale'l-Merîsî* veya *er-Red 'ale'l-Merîsî* olarak anılan ve ehl-i hadis çevrelerinde oldukça fazla önemsenen iki eser telif etmiştir. Ebû Saîd ed-Dârîmî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî* veya *er-Red 'ale'l-Merîsî* adlı eserinde daha çok Bîşr el-Merîsî (ö. 218/833) ve fikirleri üzerinden ehl-i bidat fırkaların görüşlerini reddetmiştir. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*'de ise doğrudan Cehm b. Safvân ve Cehmiyye'yi hedef almış ve sert bir dille eleştirmiştir. Ancak eserde Kaderiyye ve Mu'tezile gibi fırkaları da bazen aynı kitle içine dahil ederek tenkit etmiştir. Eserde özellikle Allah'ın haberî sıfatları ve subûî sıfatları, halku'l-Kurân, ruyetullah, arş ve benzeri konularda Cehmiyye'nin görüşlerini naslara dayanarak reddetmiştir.

Biz bu çalışmada Ebû Saîd ed-Dârîmî'nin Cehmiyye'ye yönelttiği eleştirileri, Allah'ın ilim ve kelam sıfatı ile halku'l-Kurân meselesi bağlamında incelemeye çalışacağız. Çalışmanın hacminin sınırlı olması nedeniyle incelenecek konunun kapsamı da dar tutulmuş ve çoğunlukla *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı kitab esas alınmıştır. Öncelikle Ebû Saîd ed-Dârîmî ve ehl-i hadîs ile Cehm b. Safvân ve Cehmiyye hakkında kısa değerlendirmeler yaptıktan sonra söz konusu eleştirileri ele almaya çalışacağız.

2. EBÛ SAİD ED-DÂRİMÎ VE EHL-İ HADİS

Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârîmî, ehl-i hadîs geleneğinin önde gelen temsilcilerindendir. Hicrî 200 (815) civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Hadis öğrenmek için Hicaz, Şam, Irak, Mısır ve Horasan gibi birçok bölgeyi gezmiştir. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medînî, Yahya el-Hammânî gibi hadisçilerden hadis dersleri almış ve hadis rivayet etmiştir. İbnü'l-Arabî'den edebiyat, Ebû Yakûb el-Büveytî'den fıkıh, öğrendiği nakledilir. Ebû Saîd ed-Dârîmî, hadis, akâid, fıkıh ve tefsirle ilgilenmiştir. (bkz. Zehebî, 1985: c. 13, s. 319-326; Aydın, 1993: c. 8, s. 495-496.) İbn Teymiyye, onu Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini devam ettiren ve neşreden on dört alimden birisi olarak zikretmiştir. (İbn Teymiyye, 1991: c. 6, s. 216)

Zehebî, Ebû Saîd ed-Dârîmî'nin münazara ve tartışma konusunda yetenekli birisi olduğunu, kendi devrindeki itikâdî tartışmalara bigâne kalmadığını, kendi dönemindeki bidat ehlini zor durumda bıraktığını, Muhammed b. Kerrâm'a karşı mücadele verdiğini ve onun Herat'tan kovulmasını sağladığını kaydeder. Yine bu meyanda Bişr el-Merîsî ve Cehmiyye'yi eleştiren eserler kaleme aldığını ve ilmî yönü nedeniyle birçok alim tarafından methedildiğini ifade eder. (Zehebî, c. 13, s. 319-321)

Ehl-i hadîs, İslam dininin genel olarak kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiûnun sözleri merkezli anlaşılması gerektiğini ve bunların haricindeki şahsî re'y ve aklî istidlallerin mecbur kalınmadıkça kullanılamayacağını prensip olarak kabul edip benimseyenlerin ortak adıdır. (Kutlu, 2016: s. 13) Hadisçiler ve hadis taraftarları gibi manalara gelen ehlü'l-hadîs, ashâbu'l-hadîs ve ehlü'l-eser gibi terimler, başlangıçta hadis öğrenen ve öğreten kimseler için kullanılmaktaydı. Zamanla söz konusu kavramlar hadislerle uygun olarak iman ve amel etmeye gayret eden, bu maksatla bazı usuller geliştiren kimseleri ifade eden terimler

haline gelmiştir. İslam düşünce tarihinde hadisleri önceleyen, nass ve rivayet esaslı bir düşünme tarzı geliştiren *ehl-i hadîs* okulu, *ashâbü'l-hadîs*, *ehlü'l-âsâr/eseriyye*, *ashâbü'l-âsâr ashâbü'l-esânîd*, *ehlü'n-nakl*, *ashabü's-sünen*, *ehlü's-sünne* ve *'l-cemâa* ve *'l-âsâr*, *haşeviyye*, *ehlü'l-hadîs* ve *'s-sünen* gibi çeşitli isimlerle anılmıştır. İlk Selefiler, Hanbelîler, Zâhirîler ile bir kısım Şâfiî ve Malikî âlimleri *ehl-i hadîsten* kabul edilmiştir. (Topaloğlu ve Çelebi, 2010: s. 76) *Ehl-i hadîs* mensuplarının en belirgin yönü, nassları yoruma tâbi tutmamak ve nasslarda beyan olunanı kıyasa yönelmeden uygulamak, aklî ilimlerden uzak durup naklî ilimlerle iştigal etmektir. (Aydınlı, 1994: c.10, s.507) *Ehl-i hadîs*, dinin orijinalliğini muhafaza etmek için nasslara ve ilk üç Müslüman nesle tabi olmayı benimsemiş, nasslar hakkında yapılacak yorum ve istidlal/akıl yürütme faaliyetlerine karşı çıkmıştır. Hicrî I. asrın sonlarında itikadî konularda ortaya çıkan tartışmalar ve bu tartışmaların doğurduğu çeşitli itikadî mezhepler, *ehl-i hadîs* tarafından dinin aslından uzaklaşan ve dinin öz yapısını bozan *ehl-i bidat* oluşumlar olarak algılanmıştır. *Ehl-i hadîsin* re'y, kelim ve bidat karşıtı tutumları, zamanla kelim ile iştigal eden her kesimi bidatçı olarak yaftalamalarına ve çok sert eleştirilerde bulunmalarına neden olmuştur. (Eryiğit, 2021a: s. 124)²

3. CEHM B. SAFVÂN VE CEHMİYYE

Ebû Muhriz Cehm b. Safvân et-Tirmizî (ö. 128/745-46) Emevîler devrinde yaşamıştır. Arap asıllı olmayan Cehm mevâlîdendir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Tirmizî'de, Kûfe ve Belh'te yaşamış olduğu rivayet edilmektedir.

² Ehl-i hadîsin özellikleri ve önemli temsilcileri hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâburî, *Kitâbu Marifeti Ulûmi'l-Hadîs*, nşr. Es-Seyyid Mu'zam Hüseyin, Kahire, 1938. s. 63-85; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, thk. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara, 1991, s. 8-9.

Kûfe'de Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ile görüştüğü, (İbn Kesir, 1990: c. 9, s. 350) Belh'de de Mukâtil b. Süleyman ile karşılaştığı kaydedilir. (Neşşâr, 1999: c. 2, s. 99) Emevîler karşısında isyan eden Hâris b. Süreyc'e yardım etmiş ve kâtiplik yapmıştır. Emevîler'in Horasan valisi Nasr b. Seyyâr ile Hâris b. Süreyc arasında çıkan çatışmada esir düşmüş ve daha sonra öldürülmüştür. (Gurâbî, tsz: s. 22; Neşşâr, c. 2, s. 91-94; Şehristânî, s. 99; Bağdâdî, s. 129)

Cehm b. Safvân, iyi bir hatip ve oldukça zeki bir düşünürdü. Cedelci bir kişiliğe sahipti. Bulunduğu beldelede karşılaştığı önemli şahsiyetlerin ve muhtelif kültür çevrelerine mensup kişilerin, onun fikrî hayatının oluşmasında büyük etkileri olmuştur. Nitekim Cehm, Kûfe'de Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ile karşılaşmış ve ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'ân gibi konularda onun tesiri altında kalmıştır. Tirmiz'de kelâmî konularda kendisiyle tartışmalara girdiği Hafs b. Sâlim'den etkilenmiştir. Cehm'in, çağdaşı Ebû Hanîfe'nin yanı sıra Vâsıl b. Atâ ile de fikir alışverişinde bulunduğu ve öğrencileriyle tartışmalar yaptığı bilinmektedir. İlâhî sıfatları ispat etme konusunda aşırı gittiğinden dolayı Müşebbihe'ye mensup olduğu kabul edilen Mukâtil b. Süleyman ile de sert münazaralarda bulunmuştur. O, tâbiîn devrinde yaşamış olmasına rağmen hadis rivayet etmemiştir. Ancak kelmî konularda ortaya attığı fikirlerle dikkat çekmiştir. (Gölcük, 1993a: c. 7, s. 233-234) Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*'da Cehm b. Safvân'ın akılcılık ve tevil hususunda Hint felsefesi kaynaklı Sümenîlerle giriştiği tartışmalar nedeniyle onlardan etkilendiğini ifade eder. (Ahmed b. Hanbel, 2003: s. 93-97)

Cehm b. Safvân, kader konusunda mutlak cebri benimsediği için Cebriyye'nin kurucusu kabul edilir. Tarihte Cebriyye isminde bir fırka olduğu konusunda genel bir kabul bulunmakla beraber, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Vasiyye*'de, önemli bir Mu'tezile kaynağı olan *el-İntisar*'da,

Mezhepler Tarihi'nin temel kaynaklarından biri olan *Makalât*'da, *el-İbâne* ve *et-Tenbîh* ve benzeri önemli eserlerde Cebriyye'ye rastlanmamaktadır. (Watt, 1948: s. 35) Bunun yanında birçok klasik dönem eserinde Cehmiyye'ye yer verilmekte ve cebr düşüncesinin Cehmiyye fırkası içinde olduğu belirtilmektedir. (bkz. Şehristânî, 2003: s. 99; Eşarî, 2012: s. 219; Bağdâdî, 1948: s. 128-129) Bağdâdî, kendi yaşadığı dönemde Cehmiyye'den bazı grupların var olduğundan bahseder. Onlardan bir kısmının Eşariliğe çağrıldığını ve bu çağrı üzerine kısmen Eşariliği benimsediklerini dile getirir. (Bağdâdî, s. 129)

Düşünce sistemini Kur'ân ayetlerini te'vil etme esası üzerine kuran Cehm b. Safvân, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetleri te'vil etmiş ve Allah'ın zatından başka zikredilen bütün sıfatları nefyetmiştir. Onun ilahî sıfatları ayet ve hadislerde zikredildiği halde reddetmesinin nedeni bunları akla aykırı bulması olmuştur. Benzer sebeplerle ruyetullah'ı da inkâr etmiş ve Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü benimsemiştir. (Şehristânî, 2003: s. 99-101; Camâlüddîn el-Kâsımî, h.1331: s. 8) Ona göre, Allah Teâlâ mahlukata has hiçbir sıfatla vasıflandırılmaz ve onun için “şey” denilemez. Allah'ın gayrisi herşey sonradan yaratılmış olduğu için ezelde ilâhî ilim ve kudretin taalluk edeceği bir şey mevcut değildi. Dolayısıyla Allah'ın ezelde âlim ve kâdir olduğunu söylemek imkansızdır. Allah, arş gibi belli bir yerde mekan tutmaz. O, sınırsız ve sonsuz bir varlıktır. Ona subûtî ve haberî sıfatlar nisbet edilemez. (Gölcük, 1993a: c. 7, s. 234; Ayrıca bkz. Bağdâdî, s. 128)

İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan ilk itikâdî firkalardan kabul edilen Cehmiyye'nin, vahye ve özellikle müteşâbih ayetlere aklî ve tevilci yaklaşımının, nassları olduğu gibi kabul eden Müşebbihe ve Mücessime'ye bir tepki olarak ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Cehm b. Safvân, sıfatların nefyi düşüncesini, tevil, nass-olgu, kelam-zahir ilişkisi gibi hususlara dayanarak Yüce Allah'ın yaratılmışlarla hiçbir noktada benzeşmesi ve

buluşmasının söz konusu olamayacağından hareketle ortaya koymuştur. (Eryiğit, 2021b: s. 21) Cehm b. Safvân'ın aynı zamanda kul fiilleri konusunda cebr akîdesini savunduğu rivayet edilmektedir. (Eş'arî, 2012: s. 219; Şehristânî, s. 99-100) Mu'tezilîler Cehm'in cebr anlayışı dışında yaymış olduğu diğer birçok görüşünü benimsemişler ve ondan etkilenmişlerdir. Ancak, cebr konusundaki görüşleri nedeniyle Kaderiyye tarafından tekfir edildiği rivayet edilir. (Bağdâdî, s.129)

4. EBÛ SAÎD ED-DÂRÎMÎ'NİN CEHMİYYE ELEŞTİRİSİ

Ebû Saîd ed-Dârîmî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi bidat ehli kimselerin ilâhî sıfatlar, Kur'ân'ın tevil edilmesi ve benzeri akâidî konulardaki iddialarının, Kur'ân, Sünnet ve ashâbın kavline aykırı olduğunu ıspatlamaya çalışmıştır. Özellikle Cehm b. Safvân'ın arşa istivâ, nüzûl gibi müteşâbihattan olan konular ve ruyetullah, Allah'ın ilim ve kelam gibi subûtî sıfatları, halku'l-Kur'ân meselesi gibi hususlardaki görüşlerinin eleştirmiş ve reddetmiştir. Bunu da aklî îzahlara fazla başvurmadan ayet, hadis ve sahâbe kavlinden deliller ortaya koyarak yapmaya çalışmıştır.

O, eserin giriş kısmında öncelikle Allah'ı çeşitli sıfatları ile zikretmiş ve bunu yaparken de özellikle Cehmiyye'nin kabul etmediği vasıflara vurgu yapmıştır. Allah'ın rahman, rahim, mütekellim, mürîd, evvel, ahir gibi vasıflarla vasıflanmış olduğunu belirtmiştir. Onun, konuştuğunu, razı olduğunu, öfkelenildiğini, buğzettiğini, sevdiğini, güldüğünü, emredip-yasakladığını, kerîm bir yüzünün, açık bir sözünün, iki elinin, kudretinin, hakimiyetinin, ezeli ilminin olduğunu ve arş üzerinde istivâ ettiğini ifade etmiştir. Bu vasıfları saydıktan sonra Cehmiyye'nin sıfatlarla ilgili görüşlerine atıfta bulunarak onların

ortaya koyduğu Tanrı tasavvurunu kabul etmediğini şu sözlerle ifade etmiştir: (Dârîmî, 2010: s.28)

“İşte bizler böyle bir Rabbe iman eder ve yalnız ona ibadet eder, namaz kılar ve secde ederiz. Bu sıfatları taşımayan bir ilaha ibadet etmeye çalışan kimse Allah’tan başkasına ibadet etmiş olur ve onun ibadet ettiği şey ilâh falan da değildir. O ilâhı kabul etmiyoruz ve affını ummuyoruz.”

Daha sonra Hz. Peygamber devrindeki müşriklerin Kur’ân’a karşı tutumlarını dile getiren Ebû Saîd ed-Dârîmî, Kur’ân’ın yaratılmışlığı görüşünü ortaya atan Ca’d b. Dirhem ve Cehm b. Safvân’ın bu görüşleriyle Kureyş kafirlerine uyduklarını dile getirir. (Dârîmî, 2010: s. 31)

Söz konusu şahısların ve ehl-i bidat fırkaların İslâm’a ve Müslüman topluma zarar verdiği kanaatinde olan Ebû Saîd ed-Dârîmî, bunların ortaya attıkları fikirlere cevap verecek alimin azaldığından yakınmakta ve yazdığı eser ile bu boşluğu doldurmaya çalıştığını belirtmektedir. O, bunların fikirlerinin toplum üzerinde olumsuz etkiler bıraktığını, insanların kafasını karıştırdığını ve bu şekilde bir nevi insanları küfre çağırdıklarına dikkati çekmeye çalışmıştır. Allah ve Kur’ân hakkında insanların hevalarına göre konuşmalarının insanları saptıracağı hatta küfre sokacağını öne sürmüştür. Bu tür kelamî konuları tartışmanın aslında caiz olamadığı kanaatinde olan Ebû Saîd ed-Dârîmî, Hz. Peygamber’in, sahâbenin, tabiînin ve selefin bu meselelere girmeyi doğru bulmadığını ifade ederek bu konuları zorunluluk gereği istemeyerek tartıştığını özellikle vurgulamıştır. O, bu şekilde geleneksel ehl-i hadîs anlayışından inhiraf etmediğini nazara vermeye çalışmıştır. (Dârîmî, 2010: s. 32-33)

Kitapta izlediği metodu açıklarken, bazı hadisleri, sahabe ve tabiîn sözlerini aktarmış ve bu rivayetlere dayanarak Allah’ın zatı ve Kur’ân hakkında tevil ve münakaşalarda bulunmanın yasaklanmış olduğunu öne sürmüştür. Bu nedenle de

Cehmiyye'nin fikirlerinin detaylarına girmeyi uygun bulmadığını dile getirmiştir. Zayıf insanların kalbine şüphe düşürme ihtimaline binaen onların görüşlerine kısaca değinip daha çok eleştirilerde bulunacağını belirtmiştir. (Dârîmî, 2010: s. 33-38)

4.1.Allah'ın Kelam Sıfatı ve Halku'l-Kurân Meselesi

İlâhî sıfatlar konusunda ortaya çıkan fikrî ihtilaflar, kelam sıfatı kaynaklı ilâhî kelamın mahiyeti konusundaki tartışmaları doğurmuştur. İslam düşüncesinde Allah'ın kelamının mahiyeti hususunda yaratılmışlık iddialarının ilk defa Ca'd b. Dirhem tarafından dile getirildiği ve Cehmn b. Safvân'ın ondan etkilenecek Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü benimsemiş olduğu kabul edilir. Her ne kadar halku'l-Kur'ân meselesi öncelikli olarak Cehmiyye ile anılsa da bu görüşü temellendiren ve itikadî bir prensip haline getiren Mu'tezile olmuştur. Bu konu, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'i ayıran ihtilaflı meselelerin başında gelmektedir. Özellikle Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinin Mu'tezile'nin etkisiyle Abbâsîler tarafından bir devlet politikası haline getirilmesi ve bu görüşe karşı çıkanların kovuşturulup cezalandırılması iki gelenek arasındaki gerginliğin son derece keskin bir hale gelmesine neden olmuştur. (Eryiğit, 2021a: s. 120)

Kâdî Abdülcebbar, halku'l-Kur'ân meselesinde bütün Mu'tezilî âlimlerin Kur'an'ın yaratılmış, muhdes, meful, yok iken var edildiği konusunda ittifak halinde olduklarını öne sürmüştür. Onlara göre Allah, Kur'ânı yoktan yaratması ile haber veren, emreden, nehyeden ve söyleyendir. Allah Teâlâ vahiy ile mütekellimdir. (Kâdî Abdülcebbar, 1962: c. 6, s. 3; 1986: s. 157) Kâdî Abdülcebbar, ilâhî kelamın esas itibariyle nesneler âlemindeki insana has kelam nevinden olduğunu, manzum harfler ve birbirinden bağımsız seslerden oluştuğunu belirtmiştir. O, buna kıyasla olgusal boyutta söz hangi özelliklere sahip ise Allah'ın kelamının da aynı özelliklere sahip olacağını öne sürmüştür. Ona göre, ilâhî kelam Allah'ın maddi alemde yarattığı

bir arazdır. O, manası anlaşılabilen ve işitilebilen bir şeydir, bekası söz konusu olamaz. (Kâdî Abdülcebbar, 1962: c. 6, s. 3-6) Allah mütekellimdir. Bu onun kalamı var eden olduğunu gösterir. Kalam onun eseri ve sıfatıdır. Fakat onun tekellümü kalamının kadîm olmasını zorunlu kılmaz. Dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olduğunun kabul edilmesi gereklidir. (Kâdî Abdülcebbar, 1962: c. 6, s. 178-218)

Ehl-i Sünnet kelimcileri bu hususta Mu'tezile ile sert tartışmalara girişmişlerdir. Eş'arî, Kur'an'ın yaratılmışlığı iddialarını Allah'ın bir şeyi yaratmayı dilediğinde "kûn" emrinde bulunduğu (Nahl, 16/40) esasıyla reddetmeye çalışmıştır. Ona göre, eğer Kur'an mahluk olsaydı Allah'ın ona "ol" demesi gerekirdi. Ancak Kur'an zaten Allah'ın kalamıdır ve bu sebeple onun sözünün kendisine hitap edilen bir nesne durumunda olması imkansızdır. Bu durum onun evvelinde olması gereken ikinci bir sözü zorunlu hale getirir. O da başka bir sözü iktiza edecektir ki bu silsile de sonsuza kadar gidecektir. Bu da aklen imkânsızdır. (Eş'arî, 1955: s. 33) Mâtürîdî Allah'ın kalamının hâdis kabul edilmesi durumunda başkalarının sözüyle bir seviyede tutulacağını ve bunun ise "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" (Şûrâ, 42/11) ayeti ve benzer diğer ayetlerle (Ra'd, 13/16; İsrâ, 17/88) çelişeceğini dile getirmiştir. Fiildeki benzemenin zat benzerliğini gerektireceğini ve Yüce Allah'ın ne zatında ne de sıfatlarında yaratılmışlara benzemesinin imkansızlığını ve arazlarda ortaya çıkan hallerin kelimullahda söz konusu olmadığını belirtmiştir. (Mâtürîdî, 2017: s. 138-139) Kur'an'ın yazılı olduğu Mushafların Allah'a nispetinin, onun sıfatı olan kalamının bilinmesine vesile olması yönünden mecaz olduğunu söylemiştir. (Mâtürîdî, s. 134)

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Allah kalamı olan Kur'an'ın hiçbir yere hulûl etmeksizin dillerde okunduğunu, zihinlerde hıfzedildiğini ve Mushaflara yazıldığını ifade etmiştir. Harfler ve seslerin mahluk olmaya delalet eden arazlar olduğunu

vurgulamıştır. (Neseî, 2006: s. 44-45;)³ Gazzâlî, Yüce Allah'ın insanların sözleri gibi yaratılmış ses ve harfler olmadan zatına ait “kelâm-ı nefsi” ile mütekellim olduğunu ve bu manada onun kelamının hâdis olduğunun söylenmesinin imkânsızlığını ileri sürmüştür. (Gazzâlî, 2008: s. 183)

Cehmiyye, diğer subûti sıfatların ezeliyetini kabul etmediği gibi kelam sıfatının da ezeliyetini kabul etmez ve Allah'a böyle bir sıfatın isnadını caiz görmez. Cehm b. Safvân'a göre, Allah, ezelde ve şu anda konuşmadığı gibi gelecek zamanda da konuşmaz. Çünkü konuşma fiili organları gerektirir. Onun Hz. Mûsâ ile konuşması, bir varlıkta ses yaratması ve o sesi Hz. Mûsâ'nın kulağına iletmesinden ibarettir. Hâdis bir kelamın ona nispeti caizdir. (Gölcük, 1993b: c. 7, s. 235) Bu nedenle Kur'an'da yaratılmıştır. Akıl ve nakil bunu desteklemektedir. Bunun bir delili “*Biz onu Arapça (ce'alnâ) kıldık*” (Zuhruf, 43/3) ayetidir. Buradaki *ce'alnâ* ifadesi yaratmak anlamındadır. (bkz. Ahmed b. Hanbel, s. 101-105)

Kur'an'ın yaratılmışlığı tartışmaları ortaya çıktığı günden beri ehl-i hadisin ilgilendiği bir mesele olmuştur. Özellikle Ahmed b. Hanbel Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddialarına karşı sert bir tutum sergilemiş ve bu düşüncüyü şiddetle reddetmiştir. O, Abbâsîler döneminde Mu'tezile etkisiyle başlayan mihne sürecindeki mücadelesi ve çektiği çileler nedeniyle, Ehl-i Sünnet kesimi açısından mihne sürecinin sembol ismi haline gelmiştir. Ebû Saîd ed-Dârîmî de halku'l-Kur'an tartışmalarına dahil olmuş Cehmiyye ve Mu'tezile'yi bu konudaki görüşleri nedeniyle eleştirmiştir. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ileri süren fırkalara ağır ithamlarda bulunmuştur. Ona göre, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ilk iddai eden kişi Mekke müşriklerinden Velîd b. Muğîre'dir. Çünkü o Ku'an'ın beşer sözü olduğunu iddia etmiştir.

³ Benzer görüşler için bkz. Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, DİB. Yayınları, Ankara, 2005, s. 31-35.

Bu nedenle de Allah ona cehennemi vaad etmiştir. O “Bu beşer sözünden başka bir şey değildir” (Müddessir, 74/25) demiştir. Onun bu sözüyle Cehmiyye’nin “Kur’ân mahluktur” sözü aynı şeydir. İki söz arasında bir fark yoktur. Bu fikri ilk ortaya koyan da ona tâbi olan da ne kötüdür. Kur’ân ne yaratılmıştır ne de yaratılmışların sözüdür, o Allah kelimidir. Bunun bir delili de eğer Kur’ân yaratılmışların sözü olsaydı ya da yaratılmışlardan olsaydı başka bir yaratılmış olan onun bir benzerini ya da daha güzelini meydana çıkarabilirdi. Zira en güzel sözü söyleyenden sonra bile başka birisi ondan daha güzelini ifade edebilmiştir. Fakat Allah, hiçbir mahlukun Kur’ân’ın bir benzerini getiremeyeceğini beyan etmiştir ve kimse bunu başaramamıştır. (Dârîmî, 2010: s. 167-169)

Kur’ân’ın mahluk olduğu görüşünü benimseyenleri, ilginç bir şekilde Kur’ân’ın beşer kelamı olduğunu söyleyen Mekke müşrikleri ile kıyaslayıp aralarında bir fark olmadığını öne süren Ebû Saîd ed-Dârîmî, bu iki iddia arasında hem kastedilen mana hem de hedeflenen şey bakımından çok ciddi farklar olduğunu bilmektedir. Muhtemelen amacı Mekke müşriklerinin sözleri ile bir benzerlik ileri sürerek karşı tarafı temelde İslam dininin inanç esaslarını hedef alanlar konumuna yerleştirerek daha zayıf bir duruma düşürmektir.

Ebû Saîd ed-Dârîmî, Cehmiyye ve onun gibi Allah’ın kelam sıfatının yaratılmış olduğunu kabul edenlerin, bu iddiaları nedeniyle kible ehlinde ayrılmış olduklarını ileri sürer. Onların bu görüşlerinin Kur’ân ve hadisler ile temellendirilmesinin mümkün olmadığını ancak Allah’ın kelam sıfatının ezeli olduğunun nasslarda birçok delili bulunduğunu dile getirir. Ona göre, bu görüşü savunanlar eğer Hz. Peygamber zamanında bulunsalardı ve bu fikirleri dillendirselerdi riddet ehlinin başına gelenler bunların da başına gelirdi. Bu kimseler ortaya koydukları temelsiz delillerle insanları şaşırtmaya, Allah’ın kitabını reddetmeye, O’nun sözünü ve sıfatlarını ta’til etmeye

çalışmaktadırlar. Bunlar gelene kadar hem Hz. Peygamber hem de sonrasında gelen ümmeti “*Kur’ân Allah’ın kelimidir*” demişlerdir. Ancak bu taife, Kur’ân’ın Allah’ın yarattığı mahluku olduğunu söylemiş ve bu söz ile Hz. Peygamber ve ümmete muhalefet etmiştir. Onlar bu iddialarına dair ne bir ayet ne bir hadis ne de ilim ehlinde gelen bir eser getirebilirler. Sadece bazı ayetleri uygunsuz bir şekilde tefsir ederek, Kitap, Sünnet ve icmaya dayanmayan manaları delil olarak öne sürmüşlerdir. Bunlar ise küfürdür. (Dârîmî, 2010: s. 162-163) Yüce Allah önce de sonra da mütekellimdir. O, ezelde kendisinden başka konuşan olmadığı zamanda kelim sahibi idi. Kendisinden başka konuşan kalmayacağı zaman da mütekellim olacaktır ve “Bugün egemenlik kimindir” (Mü’min, 40/16) “Nerede yeryüzünün meliklerleri ! Melik benim” diyecektir. (Dârîmî, 2010: s. 140)

Müellifimiz diğer ehl-i hadîs uleması gibi Cehmiyye’ye karşı çok sert bir dil kullanmayı tercih etmektedir. Bu nedenle bazen ilmî müzakere ve reddiye üslubundan uzaklaşmakta karşı tarafı tahkir etmektedir. Görüşleri nedeniyle tekfîre başvurmaktadır. Bazen de onlara muhtemelen iddia etmedikleri bazı şeyleri de isnad etmektedir. Az önce aktardığımız ifadeleri içinde onların Allah’ın kitabını reddettikleri iddiası buna örnek gösterilebilir. Halbuki Cehmiyye’nin ya da Mu‘tezile’nin Allah’ın kitabını inkar etmesi söz konusu değildir. Onlar, kelim sıfatıyla ilgili görüşleri nedeniyle Kur’ân’ın mahluk olduğunu öne sürmüşlerdir.

Onun Kur’ân’ın mahluk olmadığına delil olarak öne sürdüğü bazı rivayetler söz konusudur. Onun önemli bulunduğu rivayetlerden birisi de “*Kur’ân’ın diğer sözlere üstünlüğü Rahmân’ın bütün mahlukata üstünlüğü gibidir.*” (Abdullah b. Ahmed, es-Sünne, H. No: 129; Beyhâkî, el-Esmâ ve’s-Sıfât, H. No: 515.) rivayetidir. O, bu rivayet ile mana bakımından benzer anlamlar ifade eden rivayetlerde zikreder. Fakat bu rivayetler

genel olarak zayıf hadislerdir.⁴ Ona göre, bu rivayetler Kurân'ın yaratılmamış olduğunu ifade etmektedir. Çünkü yaratılmış olan iki şey arasında, Allah ile yarattığı mahlukat arasındaki kadar bir üstünlük farkı bulunmaz. Mahlukat arasındaki üstünlüğün miktarı bilinebilir ama Allah'ın yarattıklarına üstünlüğü ise hesaplanamaz. O halde onun kelamının mahlukatın kelamına üstünlüğü de bunun gibidir. Şayet onun kelamı yaratılmış olsaydı onun diğer sözlere üstünlüğü Allah'ın yarattığı mahlukata üstünlüğü gibi olmazdı. Zira onun bir benzeri olmadığı gibi kelamının da benzeri yoktur. İlâhî kelamın yaratılmış kabul edilmesi durumunda Kur'ân'ın bir mislinin getirilmesi konusunda Yüce Allah'ın meydan okumasının bir manası kalmayacaktır. Çünkü mahluk olan bir söz yeniden meydana getirilebilir, benzeri ya da daha mükemmeli söylenebilir. Bu durum tarihte tecrübe edilmiştir. Ancak Allah, hiçbir cinnin ve insanın Kur'ân'ın bir benzerini getiremeyeceğini beyan etmiştir. Çünkü o kendisindendir. (Dârîmî, 2010: s. 168-171) Ebû Saîd ed-Dârîmî, bu şekilde söz konusu rivayeti maharetle yorumlamış ve Kur'ân'ın yaratılmamış olduğuna delil haline getirmiştir. Kendisini teyid ettiğini düşündüğü birçok rivayet aktarmış, bunlarla beraber Kur'ân'ın mahluk olduğunu reddeden Abdullah b. Mubârek (ö. 181/797) ve İsâ b. Yûnus (ö. 187/803) gibi birçok şahsın sözlerini de delil olarak sıralamıştır. (Dârîmî, 2010: s. 171-174)

Cehmiyye'nin Allah'ın mütekellim olmasının uzuvlar gerektireceği düşüncesini de reddeden Ebû Saîd ed-Dârîmî, Allah'ın konuşması için vasıtalara ihtiyaç duymadığını ve kendisi gibi ehl-i hadîsin Allah'a konuşma uzuvları olan ağız ve dil gibi şeyleri isnad etmeye kimseyi zorlamadıklarını belirtmiştir. Yine Kur'ân'ın Allah'ın ezeli kelamı olduğuna kail olanlar içinde Allah'a ağız ve dil isnad edenlerin kesinlikle bulunmadığını ifade

⁴ Bu rivayetlerin sıhhati ile ilgili değerlendirmeler için bakınız. Ebû Saîd ed-Dârîmî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 169-170. sayfalardaki dipnotlar.

etmiştir. (Dârîmî, 2012: s. 345-347) Ona göre, ister mahlukat için olsun isterse yaratılmamış varlık için olsun kelim her konuşanın sıfatıdır. Mütakellim olan Allah'ın sıfatlarından birisi de kelim sıfatıdır. Bu sıfatı da başka sıfatları gibi mahluk değildir. (Dârîmî, 2012: s. 183)

Ebû Saîd ed-Dârîmî'nin bazı ifadeleri kendi yaşadığı devirde Cehmî düşüncüyü savunanların bulunduğu ve onlarla karşılaşarak tartışmalara girdiği ihtimalini akla getirmektedir. O, bir yerde *“Onlardan bazılarına dedim ki: Sizden daha iyi bildiğimiz cerbezeyi (söz oyunlarını) bir tarafa bırakın. Allah sizi kendi kitabı hakkında itimad edilir bir konuma getirmeyecektir. Biz Allah'ın keliminden, hadislerden ve ümmetin büyüklerinden deliller ortaya koyduk eğer var ise siz de nasslardan delil getirin. Eğer getiremezseniz, İslam toplumundan ayrılanlar, ayetler hususunda haktan sapanlar, Allah'a, Kur'ân'a ve peygamberine iftira atanlar olacaksınız. Hiçbirinden de delil getiremeyeceksiniz.”* (Dârîmî, 2010: s. 163-164) Onun yaşadığı devirlerde Cehmiyye mensuplarının bulunduğu dair bir kesinlik yoktur. Muhtemelen Ebû Saîd ed-Dârîmî de diğer ehl-i hadîs uleması gibi o dönemdeki ehl-i bidat kabul edilen ve bazı konularda birbirine benzer görüşler ortaya koyan Cehmiyye, Mu'tezile ve Mürcie gibi mezhep mensuplarını kastediyordu. Çünkü onun yaşadığı dönemde Mu'tezile, ilmiye sınıfı içinde güçlü ve etkili bir konumdaydı.

Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu iddia edenler, Allah'ın kelimini yaratmayı murad ettiği bir zamanda yarattığı düşüncesindedirler. Ebû Saîd ed-Dârîmî, bu hususu da tartışmaya açmış ve bu yaratılışın bir başlangıcının olması lazım geldiğini ve başlangıcının da Allah'ın ona “Ol!” demesiyle gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, eğer Allah'ın konuşması olmadığı bir an var ise kelimine nasıl “Ol!” demiştir. Ona böyle hitap edilmediyse konuşanı olmaksızın kendi nefsi ile kaim bir kelim olması gerekir. Ama herkes bilmektedir ki Allah konuşanı

olmaksızın görülen ve işitilen bir kelim yaratmamıştır. Kur'ân'ın yaratılmışlığını iddia edenler de “Allah Kur'ân'ı konuşandır” demek durumundadırlar. Şu durumda Kur'ân Allah'a izafe edilmiş olacaktır. Bu da sizin açınızdan yaratılmışın kelamının Allah'a izafe edilmesi anlamına gelecektir. Bu da çok büyük bir yalan ve iftira olacaktır. Müellifimiz burada muhtemelen Mu'tezile'nin Allah kelamının yaratılmışlar üzerinde yaratır düşüncesine atıfla bu eleştirileri yapmaktadır. Çünkü devamında “*Şüphesiz ben senin Rabbinim*” (Tâhâ, 20/12) “*Şüphesiz Ben, evet Ben Allah'ım. Benden başka ilah yoktur. Bana ibadet edin*” (Tâhâ, 20/14) gibi ayetleri zikreder ve bu ifadelerin mahluk olması ya da mahlukda husule gelmesinin ulûhiyete aykırı olacağını önemle vurgular. Kur'ân'ın bir mahluk üzerinde yaratılmış olduğu iddiasının, bütün yaratılmışlar sıfatlarıyla ve sözleriyle Allah'a ait olduklarına dayanılarak savunulması da onun açısından eleştiriye açık bir durumdur. Çünkü Allah, Kur'ân ve peygamberlerine indirdiklerinden başka herhangi bir sözü kendisine nispet etmemiştir. Böyle bir matıkla hareket edilirse şiirler, şarkılar, ağıtlar, kuş sesleri vs. her sesin Allah'ın kelamı sayılması gerekir. Bu ise bütün ehl-i kıblenin reddettiği bir şeydir. (Dârîmî, 2010: s. 164-165)

Ebû Saîd ed-Dârîmî, halku'l-Kur'ân tartışmalarında duraksayanlar anlamında *vâkıfe* olarak isimlendirilen ve her iki görüşe de mesafeli duran kesimi de çok sert bir dille eleştirmiştir. Bu kimselerin ilim ehli iddiasında olduklarını ve “Kur'ân yaratılmışdır da diyemeyiz, yaratılmamıştır da diyemeyiz” diyerek belirsiz bir tavır takındıklarını belirtmiştir. O, bu kimselerin aynı zamanda Kur'ân'ın yaratıldığını iddia edenlerinde yaratılmadığını iddia edenlerin de bidat ehli olduğunu söylediklerini nakletmiş ve bu tutumlarıyla tarafsız kalmak yerine Cehmiyye'ye fayda sağladıklarını öne sürmüştür. Onların Cehmiyye gibi düşündüklerini ama bunu gizleyerek kötü bilinmek istemedikleri ihtimalini de göz önünde tutmuştur.

Çeşitli deliller ortaya koyarak bu tutumlarını uygun bulmadığını izah etmiştir. (bkz. Dârîmî, 2010: s. 175-178)

Konuyu birçok ayet ve hadis aktararak delillendirmeye çalışan ve az da olsa yorum yapan Ebû Saîd ed-Dârîmî, bu aktardığı nasslardan ayrı olarak eğer isteseydi kelim ve nazar açısından da muhalif tarafın görüşlerini çürütecek çok delil ortaya koyabileceğini ancak buna zayıf insanların kalplerinin dayanamayacağı kaygısıyla bu kadar ile yetindiğini dile getirmiştir. (Dârîmî, 2010: s. 163) O, Cehmiyye'nin itikâdî durumu hakkında ne hüküm verileceği hususunda herhangi bir tereddüt geçirmeksizin küfre düştüklerini belirtmiştir. Onları ehl-i kıbleden görmediğini ifade etmiş ve onların sözlerinin Velîd b. Mugîre'nin sözünden bir farkı yoktur diyerek Cehm b. Safvân'ı Kureyş müşriklerine kıyas etmiştir. (Dârîmî, 2010: s. 179)

4.2.Allah'ın İlim Sıfatı

Allah'ın sıfatları konusunda aşırı tenzihçi bir yaklaşım ortaya koyan Cehmiyye sıfatları Allah'ın zatına zaid manalar olarak kabul etmemiştir. Cehm b. Safvân'a göre, Allah mahlukata has olan hiçbir sıfatla vasıflandırılmaz. Böyle bir vasıflandırma teşbihe neden olur. Allah'ın dışında her şey sonradan var edilmiştir/hâdistir. Allah'ın ezelde âlim ve kâdir olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Ona haberî sıfatlar ve bazı subûtî isnad edilmesi doğru değildir. Allah'a hayat ve ilim sıfatları izafe edilemez ancak ona kâdir, fâil ve hâlık denilebilir çünkü yaratılmış olanlar kudret, fiil ve halk gibi vasıflarla sıfatlandırılmazlar. (Şehristânî, s.127) Cehm, Allah'ın sıfatlarının zatından ayrı tasavvur edilmesini caiz görmemiştir. O, sıfatların zatından ayrı tutulup ezeli sayılmasını Allah ile beraber başka ezeli varlıkların mevcudiyetinin kabul edilmesi olarak anlamış ve bunun Allah'ın birliğine zarar vereceğini öne sürmüştür. Onun açısından böyle bir tasavvur küfürdür. (İbn Hazm, 2017: c. 2, s. 52-54)

Cehm'e göre, Allah'ın ilmi hâdistir, ancak bir mahalde değildir. O'nun birşeyi yaratılmadan önce bilmesi düşünülemez. Çünkü önce bilip sonra yaratmış olması durumunda ilminin değişip değişmeyeceği sorusu ortaya çıkacaktır. Şayet ilmi olduğu gibi kalacak ve bir çoğalma olmayacaksa, bu bilgisizlik anlamına gelir. Çünkü istikbalde olacak olan şeyi bilmek var olanı bilmekten farklıdır. Şu durumda ilim sabit durmayacaksa değişime uğramış olacaktır. Yaratılmış olan ise ezelî değildir. İlim hâdis ise ki öyledir, o halde iki şey gerekli olur. Birincisi ya Allah, ilmi kendi zatında yaratır. Bu ise zatında değişime neden olur ve yaratılmış şeyler için mekân olmasını gerekli kılar. İkincisi ise Allah'ın bir yeri ve mekanı olmadığı kesin ise Allah'ın bilinen varlıkların sayısınca yaratılmış ilme sahip olması ortaya çıkar. (Şehristânî, s. 100; Ayrıca bkz. Eş'arî, 1955: s. 220) Cehm, Allah'ın bilgisinin sonradan olduğu iddiasına *“Andolsun ki içinizden cihad edenlerle sabredenleri belirleyinceye ve haberlerinizi açıklayıncaya kadar sizleri imtihan edeceğiz.”* (Muhammed, 47/31) ayetini delil olarak öne sürmüştür. (Gölcük, 1993b: c. 7, s. 235)

Ebû Saîd ed-Dârîmî, Cehmiyye'nin Allah'ın sıfatları konusunda büyük bir yanılgı içinde olduğunu düşünmektedir. Bu manada öncelikle Allah'ın ilim sıfatı hususundaki görüşlerini çeşitli şekillerde eleştirmiştir. Ona göre, Cehmiyye'nin düşüncesinde Allah'ın müstakil bir ilminden bahsedilemez. Onun ilmi kendisidir, o her yerededir. O işitme sıfatı ile işitmez, görme sıfatı ile görmez, görmesi ve işitmesi tek şeydir ve zatıyladır. Allah'ın bilmesi bakma ve seyretme gibidir. Bir şey ortaya çıkana kadar o şeyi bilmez, meydana geldikten sonra zahir olan ilimle onu bilir. Bir şey ortaya çıkmadan ezelî bir ilimle onu bilmez. O, bir şey meydana gelirken onun yanındadır ve o şeyin olmasını isterse ona yol gösterir. (Dârîmî, 2010: s. 119-120) Şu durumda Cehmiyye açısından Allah bir şey yaratırsa o şeyin var olmasıyla beraber, O'nda öncesinde bilmediği bir ilim meydana gelir. O

halde Allah, olmuş olanları bilmekte, olacak olanları bilmemektedir. Halbuki birçok ayette “İlim yalnız Allah’ın katındadır.” (bkz. Mülk, 67/26; A’raf, 7/187; Tâhâ, 20/52) denilmektedir. (Dârîmî, 2010: s. 127)

Genel hatlarıyla Cehmiyye’nin Allah’ın ilim sıfatı ile ilgili görüşlerini özetleyen Ebû Saîd ed-Dârîmî, tevilden ve istidlâlden uzak duran bir ehli hadîs alimine göre fazlaca aklî önermeler ortaya koyarak Cehmiyye’nin bu konudaki görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Ona göre, Allah’ın eşyanın bilgisini meydana gelmeden önce bilmediğini söyleyenlerin, kıyametin kopmasına, hesap gününe, tekrar dirilişe, mükafat ve cezaya da inanmamaları gerekir. Çünkü bunlarla ilgili bilgiler Allah’ın bildirmesiyle ulaştığımız bilgilerdir. Allah şayet olana kadar bir şeyi bilmiyorsa yeniden diriliş ve kıyamet gibi sonradan olacak olan şeyleri nasıl bilmiştir. Eğer Cehmiyye, Allah’ın bunları bildiğini kabul ederse o zaman bunların dışında geleceğe dair başka şeyleri de bildiğini kabul etmek zorundadır. Allah, yaratmadan önce mahlukatı ve onların yapacakları şeyleri bilmekteydi ve bilmesi devam etmektedir. Mahlukatin meydana gelmesiyle Allah’ın ilminde herhangi bir artış olmamıştır. İlmin başlangıcı onun katındadır ve o “İnsana bilmediğini öğretti” (Alak, 96/5) ayetinde zikredildiği gibi mahlukata bilmediğini öğretmiştir. (Dârîmî, 2010: 120-121)

O, Bakara suresinde geçen “*Hani rabbın meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni hamdin ile tesbih ve takdis ederken yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu. Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklere gösterip “Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin” dedi. “Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz sen alîm ve hakîmsin” dediler. Allah dedi: “Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir” dedi. Onlara bunların isimlerini*

bildirince de “Size ben göklerin ve yerin gizlisini bilirim; yine sizin açığa vurduğunuzu da gizlediğinizi de bilirim demedim mi!” buyurdu.” (Bakara, 2/30-33) ayetini de Allah’ın ilminin olacak şeyleri ihata etmesine delil olarak zikretmiştir. O, bu ayette meleklerin insanların yeryüzünde fesat çıkaracakları bilgisini nereden öğrendikleri meselesini de sorgulamıştır. Çünkü buradaki bilgi geleceğe dair bir bilgidir. Ademoğulları daha yaratılmadan onların kan döküp fesat çıkaracağı bilgisini melekler nereden bilmişlerdir. Geleceğe dair olan bu bilgiyi, melekler kendi kendilerine bilemeyeceklerine göre, bu bilgi bütün gaybı bilen Allah tarafından onlara bildirilmiştir. Ayrıca Yüce Allah, bütün gaybı bildiğini beyan etmektedir. Söz konusu ayetlerde melekler de ilmin tamamını, ilmin kendisinde başladığı zâta nispet etmişlerdir. Ayrıca Allah İslam ümmetin bazı sıfatlarını, henüz onlar yaratılmadan Tevrât ve İncil’de bildirmiştir. (bkz. Fetih, 48/29; A’raf, 7/156-157) Bu şekilde ümmeti nitelemesi ve onlardan haber vermesi onun ezeli ilminin neticesinden başka bir şey değildir. Allah, onları yaratılmadan önce nasıl vasıflandırmışsa onlar da öyle olmuşlardır. Aynı şekilde Zebur’da da yeryüzüne sâlih kullarının varis olacağını bildirmiş (bkz. Enbiyâ, 21/105) ve öyle olmuştur. (Dârîmî, 2010: s. 121-122, 124-125)

Allah’ın Hz. Mûsa’ya *“Hemen kullarımı geceleyin yürüt (yola çıkar); çünkü siz (Firavun ve askerleri tarafından) takip edileceksiniz. Denizi de olduğu gibi açık bırak çünkü onlar boğulacak bir ordudur.”* (Duhân, 44/23-24) buyurması da doğrudan gelecekte haber vermektir. Allah Teâlâ, Firavun ve ordusunun onları takip edeceğini ve daha sonra boğulacaklarını öncesinden bildirmiştir. Bu da ilminin geleceği ihata ettiğine delildir. (Dârîmî, 2010: s. 126)

Bunun dışında Allah’ın ilmiyle ilgili *“Gaybı/görünmeyeni ve şehadeti/görüneni bilendir.”* (Haşr, 59/22) *“İlmi herşeyi kuşatmıştır.”* (Talâk, 65/12) *“Gizli olanı ve daha gizlisini bilir.”*

(Tâhâ, 20/7) “Allah sizin onları anacağınızı bilmiştir” (Bakara, 2/235) “Sizin içinizden hasta olanların olacağını, başka kimselerinde Allah’ın fazlından aramak için arzda yolculuk yapacağını bildi.” (Müzzemmil, 73/20) gibi birçok ayeti aktaran Ebû Saîd ed-Dârîmî, Kur’ân’da Allah’ın ilminin her şeyi kapsadığına dair bir tek delil bulunsa bile bunun yeterli geleceğini, ancak buna delil olacak birçok ayetin bulunduğunu, dolayısıyla bu durumun inkâr edilmesinin Kur’ân ile çeliştiğini öne sürmüştür. O, bu konuda bütün İslam ümmetinin ehl-i bidat fırkalar ortaya çıkana kadar kendisi gibi inandıklarını, bu fırkaların ise Allah’ın ezeli sıfatlarını nefyettiklerini ve nasslara aykırı bir tanrı tasavvuru ortaya koyduklarını dile getirmiştir. (Dârîmî, 2010: s. 122-123)

Ebû Saîd ed-Dârîmî, Allah’ın ilminin ezeli olduğuna delalet ettiğini düşündüğü muhtelif ayetleri öne sürdükten sonra, bu delillerin birkaç tanesinin bile Allah’ın ilminin ezeli olduğunun anlaşılması için yeterli olduğunu ifade etmiştir. Allah Teâlâ’nın ilim sıfatını nefyedenlerin, onu mahlukatın konumuna indirdiklerini ve onun hakkında “*Mahlukat nasıl bir şeyi olmadan evvel bilmiyorsa Allah da bir şeyi olmadan önce bilmez*” dediklerini aktarmıştır. Ona göre, böyle bir düşünce, Allâmu’l-Guyûb olan Allah’ın, kendisine bildirdiği dışında bir şey bilmeyen yaratılmışlara ilim yönünden bir üstünlük sahibi olmadığı fikrini salık vermektedir. Cehmiyye’nin bu tür iddialarına bazı Mu‘tezilî alimler de destek vermiş aynı düşünceleri savunmuşlardır. Onların mezhepleri Allah’ın ezeli ilmini reddederek ayakta kalmaktadır. Eğer ilim sıfatının ezeliyetini kabul etseler mezheplerinin esası boşluğa düşecek ve mağlup olacaklardır. (Dârîmî, 2010: s.127)

Müellifimiz konuya delil olarak birçok ayet zikrettikten sonra çeşitli hadisler aktarır ve bunların da önemli deliller içerdiğini ifade eder. Bunu yaparken de Cehmiyye ve Mu‘tezile mensuplarının genellikle hadislerin çoğunu kabul etmediklerini,

bu nedenle delil olarak öne sürdüğü hadisleri, zihni bulanmış ve hadisleri kabul eden kesim için ortaya koyduğunu da belirtmeyi ihmal etmez. Kendi ifadesine göre, onun bu eseri telif etmesinin en önemli amacı ehl-i bidatın fikirlerinden etkilenenlerin zihin bulanıklıklarının giderilmesi ve akîdelerinin korunmasıdır. (Dârîmî, 2010: s.123-124, 130)

5. SONUÇ

Kaderiyye, Cehmiyye, Mu‘tezile, Mürcie gibi itikâdî fırkalar ortaya çıktıkları günden beri mevcut itikâdî anlayışa aykırı görüşleri nedeniyle başta ehl-i hadîs çevrelerinde olmak üzere şiddetli eleştirilere maruz kalmışlardır. Ehl-i hadîs uleması kendilerini dinin aslını muhafaza eden, Kur’ân ve Sünnet çerçevesi dışına çıkmayan hak ehli olarak görmüşlerdir. Bu nedenle akılcı ve tevilci olan ve Sünnet’e muhalif istidlallerde bulunan fırkalarla mücadele etmeyi önemli bir görev saymışlardır. Öyle ki bu eleştirilerden Ebû Hanîfe ve takipçileri de nasibini almıştır.

Ehl-i hadîs içerisinde ehl-i bidat fırkalara karşı reddiye türü eserler yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Özellikle Cehmiyye fırkası ve Cehm b. Safvân hedef alınmış ve onun şahsında Kaderiyye, Mu‘tezile ve Mürcie’nin de birçok görüşü reddedilmiştir. Ehl-i hadîsin kendilerine muhalif olarak gördükleri kesimi, Cehm b. Safvân gibi kötü şöhrete sahip bir kimseyle ilişkilendirerek gözden düşürmeyi de hedeflemiş olması muhtemeldir. Mesela halku’l-Kur’ân meselesinde vakfedilmesi gerektiğini düşünenlerin de Cehmî olarak isimlendirilmesi bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Ebû Saîd ed-Dârîmî, selefleri Buhârî ve Ahmed b. Hanbel gibi Cehmiyye’ye karşı reddiye kaleme almıştır. Eserinde haberî ve subûtî sıfatlar, halku’l-Kur’ân, ruyetullah, arş gibi konularda Cehmiyye’nin görüşlerini Kur’ân, hadis ve ilk üç neslin sözlerini

delil olarak eleştirmiştir. Bunu yaparken yer yer matikî çıkarımlar ve istidlâller de yaptığı görülmektedir. Bazı yerlerde Cehmiyye'ye hitap ederken aslında diğer bidat ehli olarak gördüğü fırkaları da kastettiği rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Özellikle Cehm b. Safvân'ın ilim sıfatı ile ilgili iddialarını reddetmiş ve Allah'ın ilim sıfatının ezeli bir sıfat olduğunu ve Allah'ın bilgisinin Cehm'in iddia ettiği gibi sonradan ortaya çıkan bir ilim olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Cehm'in ortaya koyduğu ilim teorisini, birçok Kur'an ayetine aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Allah bütün bilgilerin kaynağı iken, onun mahlukat ve olaylar ortaya çıktıkça bilgi sahibi olduğunu iddia etmenin insanı küfre düşüreceğine dikkat çekmiştir.

Ebû Saîd ed-Dârîmî, Allah'a kelim sıfatı isnad edilmesini, konuşmak için uzuvlara ihtiyaç duyacağı ve mahlukata benzeyeceği kaygılarıyla reddeden Cehm b. Safvân'ın bu konudaki görüşlerini de eleştirmiştir. Allah'ın ezelden kendisinden başka konuşanın olmadığı zaman mütekellim olduğunu ve kendisinden başka konuşanın kalmayacağı vakitte de mütekellim olacağını ifade etmiş ve ispat etmeye çalışmıştır. Bu konuda çeşitli ayet ve hadisleri delil olarak aktarmıştır. Yine Kur'an'ın yaratılmış bir söz olduğu iddiasını da şiddetle reddetmiştir. Bu tür iddiaları Mekke müşriklerinden Velid b. Muğîre'nin Kur'an'ı beşer kelim kabul etmesiyle ilişkilendirmiş ve çeşitli deliller öne sürerek reddetmiştir. Kur'an'ın mahlukat üzerinde Allah'ın yaratmış olduğu kelim olarak açıklanmasını nasslara dayanmayan boş bir iddia ve iftira olarak değerlendirmiş ve böyle bir iddianın Allah kelim ile mahlukların kelimini eşit hale getireceğini ifade etmiştir.

Ebû Saîd ed-Dârîmî, er-Red 'ale'l-Cehmiyye adlı eserinde insanları Cehmiyye ve diğer ehl-i bidat fırkalara karşı sakınmaya

çağırması ve bu eserini böyle bir amaç için kaleme aldığını dile getirmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. (2003). *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. Sabrî b. Selâme Şâhîn (thk.). Riyad: Dârü's-Sebât li'n-Neşri ve't-Tevzi'.
- Aydınlı, A. (1994). Ehl-i Hadîs, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. c. 10, s. 507-508.
- Aydınlı, A. (1993). Osman B. Saîd Dârîmî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. c. 8, s. 495-496.
- Bağdadi, Abdulkadir b. Tahir b. Muhammed. (1948). *el-Fark beyne'l-Firak*, Muahmmmed Zahid el-Kevserî (nşr.). Kahire: Neşru's-Sekafeti'l-İslâmiyye.
- Dârîmî, Osman b. Saîd. (2012). *Nakzu'l-İmâm Ebî Saîd Osman b. Saîd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fîme'fterâ 'alellâhi mine't-Tevhîd*, Ebû Âsım eş-Şevvâmî el-Eserî (thk.). Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.
- Dârîmî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd. (2010). *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. Ebû Âsım eş-Şevvâmî el-Eserî (thk.). Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.
- Eryiğit, A. (2021a). Ehl-i Hadisin Ehl-i Bidat Algısı: İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî Örneği, *SADAB 9th International Conference on Social Researches and Behavioral Sciences Proceeding Book*, June 25-27, Antalya, s. 125.
- Eryiğit, A. (2021b). *Zemahşerî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Çıra Yayınları.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Abdullah b. Ebî Mûsâ. (1955). *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Hammuda Garâba (takdim). y.y.: Matba'atü Mısır Şeriketün Müsehimetün Mısıriyyetün.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. (2012). *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Naîm Zerzûr (takdim). Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- Gazzâlî, Ebû Hâmdi Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. (2008). *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Enes Muhammed Adnân eş-Şarkâvî (nşr.). Cidde: Dâru'l-Minhâc.
- Gölcük, Ş. (1993a). Cehm b. Safvân, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları. c.7, s. 233-234.
- Gölcük, Ş. (1993b). Cehmiyye, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları. c.7, s. 234-236.
- Gurâbî, Ali Mustafa. (tsz.). *Târîhu'l-Firaki'l-İslâmiyye ve Neş'etu İlmi'l-Kelâm 'inde'l-Müslimîn*. Kahire: Muhammed Ali Subeyh Matbaası.
- Hatîb el-Bağdâdî. (1991). *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*. Mehmet Said Hatiboğlu (thk). Ankara: y.y.
- İbn Hazm, (2017). *el-Fasl-Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Halil İbrahim Bulut (çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer. (1990). *el-Bidâye ve'n-Nihaye*. Beyrut : Mektebetü'l-Maârif.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Abdülhâlim. (1991). *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b.Teymiyye*. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Âsımî en-Necdî (nşr.). Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb.
- Kâdî Abdülcebâr. (1986). *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*. Fuâd Seyyid (thk.). Tunus: Dâru't-Tunusiyye.

- Kâdî Abdülcebbâr. (1962). *el-Muğnî fî Ebvâbi't-tevhîd ve'l-Adl*. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin vd. (nşr.). Kahire: y.y.
- Kâsımî, Cemâlüddîn. (h.1331). *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Kahire: y.y.
- Kutlu, S. (2016). *Selefilîğin Fikrî Arkapları-İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto, Ankara.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. (2017). *Kitâbü't-Tevhîd*. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (thk.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. (2006). *et-Temhîdu fî Usûli'd-Dîn*. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl (thk.). b.y. Mektebetü'r-Ravdati's-Şerife li'l-Bahsi'l-İlmî.
- Neşşâr, Ali Sâmî. (1999). *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. Osman Tunç (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nisâburî, Ebû Abdillâh Muhammed b. b. Abdillâh el-Hâkim. (1938). *Kitâbu Marifeti Ulûmi'l-Hadîs*, Es-Seyyid Mu'zam Hüseyin (nşr.). Kahire: y.y.
- Sâbûnî, Nureddîn Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr. (2005). *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, Bekir Topaloğlu (thk.). Ankara: DİB. Yayınları.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. (2003). *el-Milel ve'n-Nihal*. Ebî Muhammed Muhammed b. Ferîd (thk.). Kahire: Mektebetu't-Tevfikîyye.
- Topaloğlu, B. – Çelebi, İ. (2010). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Watt, W. M. (1948). *Free Will and Predestination in Early İslam*. London: y.y.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. (1985). *Siyeru A 'lâmi'n-Nübelâ'*. Beşşâr Avvâd (thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

İLÂHİYAT ALANINDA AKADEMİK ANALİZ VE TARTIŞMALAR



YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com

ISBN: 978-625-6524-89-7

