

BEŞERİ İDRAK İLE VAHYİN BULUŞMA NOKTASI

“Muvâfakat” Fenomeni

Zeliha Bengü AYATA*

Abstract

This text is the evaluation/analyze of the phenomenon of approval in regard of the Holy word. Along the view of history; it may be valuable for the human in quest for the truth to attitude in a sensible or emotional manner with the sincerity if being a believer in front of a problem or a difficult situation from the practical world and to be approval of this manner; to be supported; to be allied by the holy message. As it has been studied in regard of historical aspects and with the method of deduction; we can define this work as a quest for an answer to the questions such as what can the phenomenon of approval tell for today's people, how the holy word seems from its structure constructed within its historical adventure and what is the role of dimension of human aspect in the reconstruction of the holy word as a text.

Keywords: Allah(God/ Creator), Human, Communication, Qur'an, Believing, Approval, Alienation, the Holy Word

1. Giriş

Ve-fe-qa kökünden gelen *muvaḥakat* kelimesi karşılaşmak, rastlamak, denk gelmek uygunluk, uyumluluk, rıza, onay, ittifak, birlik gibi anlamlara gelmektedir. İttifak, tezahür tevafuk sâdif ve vâfik gibi kavramlar da muvafakatın eş anlamlıları olarak ifade edebiliriz.¹ *Muvaḥakat* kelimesi karşılaşmak, rastlamak, denk gelmek, uygunluk, uyumluluk, rıza, onay, ittifak, birlik gibi anlamlara gelmektedir. Acaba bu fenomen insanî varoluşumuzun en önemli özelliği, hakikati arama, bilme ve bulma çabasına nasıl bir katkı sağlayabilir? Zira hakikat var mıdır, varsa nedir, saf ve mutlak hakikati aramak boşuna bir çaba mıdır, yoksa o, keşfedilmeyi bekleyen öylece duran bir nesne midir, bir kaynak mı yoksa kaynaklanan bir şey mi? Mutlak kavramı, matematikteki “sonsuzluk” kavramıyla ne derece örtüşür, yoksa mutlak hiç elde edilemeyen ya da ulaşılamayan bir şey midir? O bizatihi kavranabilir mi? Mutlak hakikatin din ile bağlantısı nedir? Mutlak hakikat, varlıkla mı yoksa bilgiyle mi ilgilidir? Veya o, önünde susulması gereken bir konudan mı ibarettir? gibi bir yığın soru işareti, insanın “mutlak”ı arzu eden metafizik bir tarafının olduğunu göstermektedir.

* Kimdir?

1 İbni Manzur, *Lisanu'l- Arab*, Beyrut 1990, X/382.

Ancak bu insanî varoluş, kendi içinde de bazı paradoksları barındırır. İnsan bir yandan sonsuzluğu/ hakikati talep ederken, onu tanımanın ve tanımlamanın yolunun da belli kalıpları ve formları olduğunun da bilincindedir. İnsanın mutlağı arzu eden fakat onu, ancak kendi sınırları içerisinde elde eden bir varlık olması gerçeği, insan ile mutlak arasında aşılması imkânsız ontolojik mesafenin araştırılmasını ve kutsal kavramının bu süreçte oynadığı rolün tartışılmasını gerektirmektedir.²

Hakikat, zihinsel emek harçayarak, sorgulayarak aranmalı, onun için entelektüel bir birikim, sabır ve fikrî bir gelenek donanımına sahip olunmalıdır. Böyle bir yapının kurulması her zaman olduğu gibi dün de bugün de zorlu bir iştir. Öyle ki, bu yüzden hakikati bulma adına, insanoğlunun düşünce dünyasında bir yığın fikrî enkazın varlığına da şahit olmaktayız. Hakikati bulma çabası, insanın hayatına anlam vermesiyle başlar. İnsanın kendisi, içinde yaşadığı dünya ve etrafındaki alem hakkındaki arayışlarına bulduğu tatminkâr cevaplar, insanı hakikate biraz daha yaklaştırır. İşte insandaki bu metafizik arzunun daha işlevsel olmasına katkıda bulunacak yegane fenomen, *ilahî mesajdır*. Bir başka deyişle yaratıcısını tanımaktır.

Allah'ın varlığını bilen ve O'na inanmış bir insan için, O'nun var olduğunu ispat etme uğrunda girilen her tartışma değerlidir. Çünkü inanmış insanın merak ettiği ve öğrenmek istediği en önemli konulardan başında yaratıcısını tanımak gelir. Zira Yaşayan bir Tanrı ile ancak yaşayan canlı bir ilişki kurulabilir. Amacı yüksek değerleri ve gerçekleri, yarattığı insana duyurmak olan Tanrı, tarihin bir anında ve belli bir coğrafyaya yönelik olarak konuşmuştur. Ancak insanoğlunun algı dünyası ve anlama evreni mutlak değil, görecelidir. Bir konuyu anlayabilmesi için o konuya önceden hazır olması gerekir. Son tahlilde, insanoğlu bağımlı bir varlıktır; buna bağlı olarak da Hz. Peygamber'in vahyi, bilinen ve algılanabilen bir dille aktarması, ayrıca dilin sentaksında değil de kelimelerin anlamlarında değişiklik yapması göstermektedir ki Kur'an vahyi, alıcının mesajı ilettiği toplumu, hatta bütün insanlığı ontolojik, epistemolojik ve estetik dizgelerde gerçekten ve doğru algılamaktan uzaklaştıran değer ve inançların tümünü değiştirmek istemektedir. Sınırlı, algılanabilen ve bilinen bir dille indirilen Kur'an, çeşitli anlamları içeren sözlerle hem insanın yaşanmış tarihine atıflar yaparak çeşitli modeller sunmakta hem de insanın içinde yaşadığı dünyasına atıflar yaparak varlığın anlamına ulaşmanın imkânlarını sunmaktadır. Öyleyse Kur'an'ın indirilişinin başta gelen amacı; Allah ve evrenle olan çok yönlü ilişkilerin yüksek şuurunu insanın ruhunda uyandırıp, onun vicdanını biçimlendirip, kendi nefesine karşı uyanık kılmaktır. Müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilen Kur'an, hakla batıl arasındaki temel farkın geniş olarak yapılmış bir açıklaması olunca değişimin gerçekleşmesi için de dilin anlaşılır olması kaçınılmazdır. İlahî vahyin biz insanları her zaman

2 Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam*, 149.

kontrol eden, ona şah damarından daha yakın olan, külli(?) beşeri hayattan ibaret olan tarihe ve ferdi insanın hayatına müdahale eden bir Allah yerine, akli istidlâller aracılığı ile varlığı ispatlanmış olan ama insanın ahlaki yaşantısını endişeye sevk etmekten uzak bir tanrı tasavvuru ortaya çıkmıştır. Kalam ilminin mihenk taşını oluşturan inanç meseleleri, Allah- insan münasebetini oluşturmadan, bu ilişkinin analizini yapmadan sadece Allah'ı ispatlama kaygısı, kendi tarihi ortamı içerisinde anlamlı olsa da vahyin asıl amacının gözden kaçırılmasına yol açabilecektir. Oysa İnsanoğlu, yapısı itibarıyla anlamı, değerli olanı sevgiyi, bilgeliği arayan bir varlıktır. İşte bu noktada muvafakat fenomeni de bize bir şeyler anlatmaktadır.

2. “Muvafakat” Olgusunun Örnekleri ve Kavramlaştırılması

Hz. Peygamberin özellikle risâletinin ilk yıllarında, hem maddi hem de manevi anlamda çok ciddi sıkıntılar çektiği malumdur. Ancak aynı zaman ve aynı kültürel ortamda O'nun davetine tam bir iman ve teslimiyetle icabet eden, O'nu her durumda korumaya ve kollamaya çalışan *sahabeleri* de vardı. Ne var ki bu insanların Hz. Peygamber'in risaletiyle ilişkileri bu kadarla kalmamış, çok daha farklı boyutlarda cereyan etmiştir. İşte bu ilk Müslüman nesil, vahiy karşısında sadece edilgen durumda kalmamış yeri geldiğinde o tarihi ortamdaki olup bitenler karşısında kayıtsız kalmak yerine konu ile ilgili bazı değerlendirmelerde de bulunmuşlardır. Bunu vahyi anlama ve yorumlama, onun gündelik hayatla olan ilişkisini kurma çabası olarak değerlendirmek mümkündür.

Beşer idraki tarafından değerlendirilen bu tarihî olayların, ilahi vahy tarafından desteklendiğinin işaretlerini pek çok rivayette görmekteyiz. Meselâ: kimi ayetlerin başta Hz. Ömer olmak üzere, Sa'd b. Muaz, Zeyd b. Harise, Ebu Eyyub ve diğer bazı sahabilere ait sözlerle bire bir uyan ifadelerle nazil olduğuna ilişkin bir dizi rivayet mevcuttur.³ Bu rivayetleri incelemede şöyle bir yol takip etmeyi uygun bulduk: Tefsir ve hadis kaynaklarımızda “muvafakat” adı altında zikredilen bu rivayetler sadece Hz. Ömer'e aittir. Nitekim Hz. Peygamber'in, “Allah, gerçeği Ömer'in diline ve kalbine yerleştirdi” veya “Allah doğruyu Ömer'in dilinden ve kalbinden sadır etti.” (*innellâhe ce'ale'l-hakka'alâ lisâni Ömera ve kalbihi*) şeklindeki hadisi Hz.Ömer'in müstesna konumuna işaret eder.⁴ Abdullah b. Ömer'den gelen rivayet ise şöyledir: “İnsanlar bir mesele ile karşılaştıkları zaman bir görüş beyan ederlerdi, aynı mesele hakkında Ömer de bir görüş beyan ederdi, ancak vahiy Ömer'in görüşüne uygun inerti.⁵ Mücahit ise “Ömer bir görüş belirtir, vahy de O'nun görüşüne muvafık inerti.” demiştir.⁶

3 Mustafa Öztürk, “Nüzül Sürecinde Allah-İnsan/ Vahy Tarih İlişkisi” (yayımlanmamış makale), 3; Suyuti, a.g.e, 111-112.

4 Mustafa Öztürk, 3.

5 Tirmizi, “Menâkıb”, 17.

6 Ebu'l Hasen el- Vâhidi, *Esbabu'n-Nüzül*, 136.

2. 1. Bedir Savaşı Esirleri

Hicri ikinci yılda (m.624) vuku bulan Bedir gazvesinin sonunda katledilen müşrikler olduğu gibi 70 kadar müşrik de esir alınmıştı. Esirlere iyi davranılmasını emreden Hz. Peygamber onlardan sadece Ukbe b. Ebi Muayt ve Nadr b. Harisi vaktiyle Müslümanlara yaptıkları işkenceye karşılık ölüme mahkûm etmiş, diğer esirlere yapılacak muamele hususunda da ashabından Hz. Ebu-bekr, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin görüşüne başvurmuştu.⁷

Hz. Ömer ve Sa'd b. Muaz gibi bazı sahabiler, esirlerin en yakın akrabaları tarafından öldürülmesini istediler. Rivayete göre Hz. Ömer, "Ey Allah'ın resulü boyunlarını vur! Çünkü onlar seni yalanladılar." Ali Akil'in, Hamza Abbas'ın, ben de akrabamdan filancanın boynunu vurayım. Çünkü onlar küfrün önderleri ve ileri gelenleridir. Ve Allah biliyor ki müşriklere karşı kalbimizde en ufak bir sevgi yoktur." dedi.⁸ Fakat Hz. Peygamber bu görüşe "Ey İnsanlar! Sizinle onlar arasında sıkı bir irtibat var, zira dün onlar sizin kardeşlerinizdi." diyerek teveccüh etmedi.⁹ Bu karar üzerine Hz. Peygamber'e yönelik itâb içeren şu ayetler nazil oldu: "Düşmanı ağır bir yenilgiye uğratarıp kendi hakimiyetini bulunduğu yerde tesis etmedikçe esir almak bir peygambere yakışmaz" (mâ-kâne li nebiyyin en yekune lehu esra hattâ yüşhine fi-l arz). "Siz bu dünyanın gelip geçici kazanımların talep ediyorsunuz; ama Allah, (sizin için) sonraki hayatın (güzel olmasın) istiyor. Allah izzet ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'ın daha önceki (merhamet) hükmü olmasaydı, elde ettiğiniz menfaat yüzünden başınıza mutlaka büyük bir azap çökerdi".¹⁰ Bu ayetlerin nüzülünden sonraki tabloyla ilgili olarak Hz. Ömer şunları söylemiştir: "Ertesi gün Hz. Ebu Bekr ve Rasullah'ı ağlarken gördüm. Niçin ağlıyorsunuz?" diye sorduğumda Rasullullah; "Arkadaşlarının fidye olarak başıma getirdikleri yüzünden!" diye cevap verdi ve ardından yakındaki bir ağacı göstererek; "ilahi cezayı onlara şu kadar yakın gördüm" dedi.¹¹

2. 2. İfk Hadisesi

İfk hadisesi özetle, şöyle cereyan etmiştir. İslâm ordusunun Benî Mustalık Gazvesi'nden dönerken, ordunun mola verdiği bir sırada Hz. Aişe boynundaki Yemen akiği gerdanlığını düşürdüğünü farkeder. Yitiğini aramak üzere ordugâhtan ayrılmış ve bu yüzden de geride kalmıştır. Daha sonra Saffan b. Muattal tarafından kafileye yetiştirilmiştir. İlk başlarda bu olay çok fazla dikkat çekmediyse de kısa bir süre sonra Medine'deki münafıklardan Abdullah b. Ubey b. Selûl'ün kulağına çalınınca çok yaygın bir dedikoduya konu olmuştur. Bu dedikoduya Hasan b. Sabit, Mistah b. Üsâse gibi bazı Müslümanlar da

7 Vahidi, *Esbabün-Nüzül*, s.137; Taberî, *Câmü'l-Beyân*, VI/287-288.

8 Vahidi, s.137-138; İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân*, II/325.

9 Taberî, *Er-Riyadün-Nadire Menakibi'l-Aşara*, II/290.

10 Enfal/ 8 /68.

11 Müslim "Cihad" 58; Vahidi, *Esbabün-Nüzül*, 138.

iştirak etmişlerdir.. Fakat sefer dönüşü rahatsızlanarak bir ay kadar yatan Hz. Aişe ise bu durumdan habersizdi. Hz. Aişe, hastalığının nekahet döneminde bir tesadüfle babasının teyze kızı Ümmü Mistah'tan oğlunun bu dedikoduyu anlattığını duymuş ve üzüntüsünden tekrar hastalanmış, arkasından da Hz. Peygamber'den izin alarak babasının evine gitmişti.

Hız. Peygamber bu şayia ile ilgili olarak eşi Zeynep Binti Cahş, Zeyd b. Harise, Üsame b. Zeyd, Hz. Ali, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi sahabilerle istişarelerde bulunuyordu. Bu sahabilerin Hz. Aişe ile ilgili menfi hiçbir görüşleri olmadığı gibi Hz. Ömer'in "Ey Allah'ın Elçisi! Aişe'yi seninle evlendiren kimdir? sorusu üzerine Hz. Peygamber'den, "Allah-ü Teâlâ" cevabını aldığında da "O'nu sana tezcvic eden Rabb'inin seni aldatmış olacağını düşünür müsün? Hâşâ! Bu çok büyük bir bühthandır." demesi manidardır.

Hız. Aişe'nin anlattıklarına göre, dedikoduların çıktığı günden beri ilk defa yanına oturarak söylenenleri tekrar etmiş, "Eğer masum isen Allah seni temize çıkaracaktır, bir günah işledinse tövbe et ve affını dile, Allah günahkârları bağışlar." demiştir. Hz. Aişe de Hz. Peygamber'in dedikodulara inandığını, bu sebeple de ne söylerse şüphe ile karşılanacağını ifade etmiş ve artık Allah'tan yardım dilemekten başka çaresinin bulunmadığını söylemiştir.¹² Daha sonra Hz. Aişe'nin masum olduğuna dair ayetler¹³ indiği gibi, Hz. Ömer'den sâdır olan "Bu çok büyük bir bühthandır." sözü de ayette belirtilmiştir.¹⁴ Ayet nazil olduktan sonra Hz. Aişe Hz. Peygamber'e hitaben; "Ben bundan dolayı ne sana ne de başka birine değil sadece Allah'a teşekkür ederim." demekten kendini alamamış¹⁵ ve fakat babası Hz. Ebubekr tarafından da bu hareketinden dolayı kınanmıştır.¹⁶ Hz. Aişe'ye yapılan iftira karşısında Müslümanların tutumu değerlendirilirken bütün mü'minlerin, böyle bir habere inanmayıp iftiraya uğrayan kimse hakkında hüsn-ü zanda bulunmaları gerektiği vurgulanmakta, bu tür asılsız iftira ve isnatların yayılmasından hoşlananların dünyada ve ahirette ağır bir şekilde cezalandırılmayı hak ettikleri bildirilmektedir. İslam ahlakında ilke olarak insanlar aleyhinde kötuleyici ve incitici mahiyetteki her türlü konuşma ve dedikodu yasaklanmıştır.¹⁷

Hız. Aişe'nin, "Şimdi ben size o kötülükten beriyim desem beni tasdik etmezsiniz. Ama yapılan iftiradan uzak olduğumu Allah'ın muhakkak beni ondan beri kılacağını ve bana asla zulmetmeyeceğini biliyordum." demesi de onun Allah'a olan bağlılığı, güveni ve samimiyetinin bilinmesi açısından önem arz etmektedir. Bu da gösteriyor ki; Hz. Aişe'nin Allah ile olan ilişkisi bizzat tecrübe edilerek "gerçek" liği ortaya konulmuş, canlı bir ilişkidir.

12 Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", *DİA*, XXI/508.

13 Nür/24/ 11-20.

14 Taberî, *Riyazu'n- Nadire*, II/ 295, M. Öztürk, 20.

15 Ebu'l Abdullah el-Kurtubî, *el- Câmî li Ahkâmî'l- Kurân*, Beyrut, 1988, XII/ 197.

16 M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, İstanbul 1981, V/.80-83.

17 Mustafa Çağrıncı, "İftira", *D.İ.A*, XXI/.523.

2. 3. Hicap Emri

Hz. Aişe'den gelen bir rivayete göre Hz. Ömer'in, "Ey Allah'ın elçisi! Seni evine iyi insanların yanında kötü insanlar da girip çıkıyor. Eşlerine perde arkasında durmalarını söylesen!" demesi üzerine¹⁸ Medine'de muhtelif dönemlerde bölümler halinde vahyedilen Ahzâb Süresi'nin 53. ayeti nazil olmuştur. Ayette mealen şöyle buyrulmuştur. "*Ey imana ermiş olanlar! İzin verilmedikçe Peygamber'in evlerine girmeyin ziyafet için davet edildiğiniz zaman erkenden gidip yemeğin hazırlanmasını beklemeyin. Davet edildiğinizde eve girin, yemeği yiyince hemen ayrılın ve lafa dalmayın. [ne var ki sizin lafa dalmanız Peygamber'i üzmemek için ama O size bir şey söylemekten çekinmektedir].*"

"[Peygamber'in eşlerine gelince] onlardan bir şey isteyeceğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu hem sizin kalplerinizin hem de onlarınkinin temizliğini pekiştirir. Ayrıca Allah'ın elçisini üzmeniz ve O'nun vefatından sonra eşlerini nikâhlanmanız caiz değildir. Doğrusu bu Allah katında büyük bir günahıdır."¹⁹

İbni Mes'ud'tan nakledilen başka bir rivayette ise Hz. Ömer ezvac-ı tahirata yabancı insanların huzuruna çıkmamaları gerektiğini söylemiş, ancak Hz. Peygamber'in eşi Zeynep binti Cahş, "Ey Hattab'ın oğlu! Bizi kıskanmak sana mı düştü? [Dikkatini çekerim], vahy bizim evimize nazil oluyor!" diye bir tepki göstermiştir. Bunun üzerine "Peygamber'in eşlerinden bir şey isteyeceğiniz vakit perde arkasından isteyin." ayeti nazil olmuştur.²⁰

Bu konuda dikkatimizi çeken bir husus, Hz. Ömer'in hicapla ilgili bir teklifte bulunduğu sırada, konuyla ilgili ne Hz. Peygamber'in ne de hanımlarının, herhangi bir rahatsızlıklarının olmadığıdır. Hz. Ömer, böyle bir talepte bulunduğu zaman da, Hz. Peygamber ne müspet ne de menfi herhangi bir görüş beyan etmemiştir.

Yine bu muvafakat örneğinde de Yüce Allah, kendisine muhatap kabul ettiği insanoğluna dünyalarını, anlamlı ve değerli bir şekilde kurgulayabilmeleri için âdâb-ı muaşeret kurallarını en ince detaylarına kadar bildirmiştir.

2. 4. İçkinin Haram Kılınması

İslam öncesi Arap toplumlarında çok yoğun bir şekilde tüketilen içki, ticari değerinin yanında edebiyatın da önemli temaları arasında yer alır. Ama buna rağmen Arap kültüründe içkinin maddi ve manevi zararlarına dikkat çeken şairler de mevcuttur. Abdulmuttalip, Velid b. Muğire, Abdullah b. Cüd'an gibi şahsiyetler İslam öncesi dönemde hiç içki içmeyen veya belli bir süre hiç içki içmeyen veya belli bir süre içkiyi kendine yasaklayan şahsiyetler arasında

18 Abdul Fettah el- Kâdi, *Esbab-ı Nüzül*, 324.

19 Ahzab/ 33/53

20 Mustafa Öztürk, 7.

zikredilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in yanı sıra Hz. Ebubekr ve Hz. Osman gibi sahabelerin de cahiliye döneminde içki içmedikleri kaydedilir.²¹

Nüzul tarihine göre ilk ayet şöyledir: "Sizler hurma ağaçlarının ve asmaların ürününden hem *seker* hem de *güzel besinler* elde edersiniz. İşte bunda aklını kullanan kimseler için bir ayet /Allah'ın varlığına ve kudretine bir işaret vardır."²²

Kur'anda aşamalı olarak haram kılınan içkiyle ilgili ikinci ayet Medine'de nazil olmuştur. Rivayetlere göre Hz. Ömer başta olmak üzere Muaz b. Cebel ve Ensar'dan bir grup sahabî, Hz. Peygamber'e gelerek; "Ey Allah'ın elçisi! Bize içki ve kumar hakkında bir hüküm ver. Zira içki aklı gideriyor; kumar da malı telef ediyor."²³ demiş ve bu müracaat üzerine şu ayet nazil olmuştur: "De ki: bu ikisinde hem insanlar için büyük bir zarar/ kötülük hem de bazı faydalar vardır; ancak zararları faydasından çok daha büyüktür. Sana Allah yolunda neyi harcadıklarını da (infak) soruyorlar. De ki: ihtiyaçtan fazlasını Allah sizin için ayetlerini işte böyle açıklıyor ki düşünesiniz."²⁴

Rivayetlere göre sarhoşluk verici içkiyi kesin olarak yasaklamayan bu ayette muttali olan bazı sahabîler, içki içmekten vazgeçmiş, bazıları ise "Biz bunu zarar veya kötülük için değil, faydasından dolayı içiyoruz." diyerek içki içmeye devam etmişlerdir. Rivayete göre; Abdurrahman b. Avf evinde bir ziyaret vermiş ve bu ziyafete birçok sahabiyi davet etmişti. Ziyafette yemekler yenilip içkiler içildikten sonra davetliler cemaatle namaz kılmak üzere hazırlanmış, ancak cemaate imamlık yapan Hz. Ali sarhoşluğun etkisiyle namazda, Kafırûn Sûresi'ndeki ayetleri "ben sizin taptığınız putlara taparım, siz de benim mabuduma taparsınız" şeklinde okumak gibi vahim bir hata yapmıştır.

Bu ilginç olayın ardından Nisa Sûresi 43. ayet nazil olmuştur. Hz. Ömer başlangıçtan itibaren Allah'a, "Ey Allah'ım bize içki hakkında sadra şifa olacak bir beyanda bulun." diye dua etmiş, içkiyle ilgili her ayetin nüzulünden sonra duasını yinelemiş ve bu konuda kesin yasak bildiren Maide Suresi 90/91. ayetler nazil olunca hamd-i senâ makamında "Ey Rabbim! Artık vazgeçtik" demiştir.²⁵ İçkiyle ilgili ayetler Hz. Ömer'in bu konudaki şikâyetlerini Peygamber'e iletmesi ve yine Allah'tan bir açıklama beklemesi üzerine nazil olmuştur.

2. 5. Havle binti Sa'lebe Olayı

Rivayetlerin ortaya koyduğuna göre; Mücadile Sûresi'nin ilk ayetlerinin inmesine sebep olan kadın, Ensar'dan Evs b. Samit'in karısı Havva binti Sâlebe

21 M.Öztürk, 15.

22 Nahl /16/ 67.

23 Vahidi, *Esbabü'n Nüzül*, s. 38; Begavî, *Mealimu't Tenzil*, 1/191

24 Bakara/ 2/ 219.

25 Tirmizî, "Tefsir", 5, Vahidi, *Esbabü'n Nüzül*, s.118, Taberî, *Riyazu'n Nadire*, II /296; Taberî, *el-Camiu'l Ahkâmü'l Kur'an*, V/.34; Öztürk, 16.

idi. Bir gün İbni Samit hanımına öfkelenmiş ve O'na, "Sen bana anamın sırtı gibisin" demiş ki buna "zihar" denir. Bu durum cahiliye geleneklerindedir her kim böyle bir söz söylerse eşine haram olur, bunun helallğine de bir çare yoktu. Ancak çok geçmeden söylediğine pişman olan Evs, hanımıyla barışmak istediye de isteği geri çevrilmiştir. Havle, kocasıyla ilgili Allah ve rasulü'nden bir hüküm getirmedikçe kendisiyle barışmayacağını ifade etmiştir. Evs; "Ben Rasullullah'a bu konuyu sormaktan utanırım." deyince Havle Rasullah'ın huzuruna varır ve; "Ya rasulallah! Evs benimle evlendiğinde genç idim, zamanla yaşım ilerledi ve birçok çocuğum oldu. Şimdi beni anası gibi kıldı ve kimsesiz bırakıverdi. Eğer bana bir ruhsat bulunur da beni onunla geçindirirsen beyan eyle."²⁶ diyerek durumu arz eder. Rasulullah ise "ben şimdiye kadar bu konuda bir şeyle emrolunmadım, görüşüme göre haram olmuştun." buyurdu. Kadın "vallahi talak zikretmedi" deyince, Peygamber; "haram olmuştun" buyurdu. Ve Havle bu yolda defalarca ısrar edip Peygamber'le mücadele etti. Sonra da Allah'a şikâyet ederek; "Allah'ım! Yalnızlığımın şiddetinden ve bana zor gelecek olan ayrılmanın acısından sana şikâyet ederim. Küçük çocuklarım var, onları ona bıraksam zayı olacaklar, kendime alsam aç kalacaklar. Allah'ım sen Peygamber'in lisanına vahiy gönder!" diyordu. Oradan ayrılmamıştı ki sonunda Kur'an ayetleri indi. Vahyin şiddeti açıldıktan sonra Hz. Peygamber: "Ya Havle müjde" diyerek bu sûrenin ilk ayetlerini- ki bu ayetler zihâr ayetleri olarak da bilinir- okudu. Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer, yanına geldiği zaman bu hanıma ikram eder "Allah Teâlâ onu dinledi." derdi.²⁷

3. Muvafakat Fenomeninin Kavramlaştırılması

Yukarıda bahsettiğimiz örneklerden hareketle, muvafakat fenomenini şu şekilde kavramlaştırabiliriz: Tarihi seyir içerisinde pratik hayatta ortaya çıkan bir durum veya problem karşısında *Mü'min olmanın gerektirdiği samimiyetle/güvenle* mevcut durumla ilgili akli ya da duygusal ya da insanî bir tavır ortaya konması ve bu tavrın ilahi vahyle desteklenmesi, onanması, rıza gösterilmesi ve ittifak edilmesidir. Kimi zaman fiilî, kimi zaman da kavli şekilde ortaya konan tavrılardaki *isabetlilik* bilahare Hz. Peygamber'in dilinden sadır olan vahyle de te'yit edilmiştir.²⁸ Kısaca, vahyin ruhunun insanoğlu tarafından yakalanma durumudur. İşte biz bu isabetliliğe "muvafakat" diyeceğiz. Yoksa Muvafakat, bir münecimlik faaliyeti değildir. Yani Allah'ın ne vahyedeceğini önceden kestirmek ya da önseziye dayanarak vahyin içeriği hakkında görüş beyan etmek değildir. Geleneksel İslâmî ilimlerde 'Muvafakât'ı Ömer' adı altında yapılmış çalışmalar mevcuttur. Ancak bilebildiğimiz kadarıyla somut olmakla birlikte bu metinlerde 'muvafakat' fenomeni ilgili bir kavramlaştırma

26 Vâhidi, *Esbabu'n-Nüzül*, 231.

27 Yazır, *Kur'an Dili*, VII / 179

28 Mustafa Öztürk, "Nüzül Sürecinde Allah-İnsan/ Vahy Tarih İlişkisi" (Yayımlanmamış makale), 3

mevcut değildir. Son dönemlerde bu konu ile ilgili yapılmış olan çalışmalardan biri de Ali Galip Gezgin'e ait metindir. Yine bu eserde de Hz. Ömer'in Kur'an tasavvuru ve nüzül sürecindeki durumu incelenmiş ve fakat net bir kavramlaştırma görülememiştir.²⁹

4. İlahî Vahyin Beşerî Terminolojiyi Kullanması

Muvafakat örneklerinde dikkatimizi çeken konulardan biri, Allah'ın vahyi, beşeri terminolojiyi "aynen" veya "manen" kullanmasıdır.

Hakikat, zihinsel emek harçayarak, sorgulayarak aranmalı, onun için entelektüel bir birikim, sabır ve fikrî bir gelenek donanımına sahip olunmalıdır. Öyle ki, bu yüzden hakikati bulma adına, insanoglunun düşünce dünyasında bir yığın fikrî enkazın varlığına da şahit olmalıyız. Hakikati bulma çabası, insanın hayatına anlam vermesiyle başlar. İnsanın kendisi, içinde yaşadığı dünya ve etrafındaki alem hakkındaki arayışlarına bulduğu tatminkâr cevaplar, insanı hakikate biraz daha yaklaştırır. İşte insandaki bu metafizik arzunun daha işlevsel olmasına katkıda bulunacak yegane fenomen, *ilahî mesajdır*. Kur'an, vahy kavramını ve peygamberlik görevini, bir topluma mensup fertlerin anlaşma aracı olarak ortak söz işaretlerini kullanmalarından oluşan dille ilişkilendirmektedir; "... Biz her peygamberi yalnız milletin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın."³⁰ ayetinde vahyin beşeri bir dille indirilmesinin, belirlenmiş metne adının verilmesi, beyan edilmesinin amacı da vahyin anlaşılabilir olduğunu belirtmekte olduğunu düşünüyoruz. Ancak bu anlaşılabilirlik, dilin temel ögesi olan ve dili içinde barındıran o dönemin kültür dünyasını da bilmemize bağlıdır. Zira, her peygamberin ilk muhatap kitlesi, içinde yaşadığı toplumdur. Dolayısıyla peygamberler, kendilerine gelen mesajı anlamış ve onu insanlara kendi dillerinde aktarmışlardır. Çünkü iletişimde asıl olan "beyan"dır.

Kur'an belli bir tarih diliminde ve o dönem içindeki gelişmelere bağlı olarak nazil olmasının anlamı, kaynak itibariyle Mutlak Varlık'tan gelen vahyin, tarihin belli bir döneminde, belli bir zaman diliminde, belli bir mekânda, bir beşer aracılığı ile beşeri bir dille, beşere aktarılması ve bunun da tarihi akılda makes bulması- ki burada kastettiğimiz akıl; dil, kültür, sosyolite, kurum ve kavramları kullanarak tarih içinde çalışan, etkin bir varlıktır,- daha da önemlisi bu mesajların hayata uygulanabilmesi, hayata taşınması; diğer taraftan, yirmi üç yıl gibi bir zaman sürecinde indirilen vahyin o tarihi ortamı dikkate alarak çeşitli problemlere çözüm önerileri sunması, insanların adâb-ı muâşeretleriyle, duygularıyla, üzüntüleriyle, kızgınlıklarıyla vs.-ilgili hükümlerin bildirilmesidir. Kısaca Yaraticı, insanın yeryüzündeki yaşamıyla yakından ilgilenmiş, onu

29 Daha fazla bilgi için bkz. Ali Galip Gezgin, 'Özgün Bir Kur'an Yorum: Hz. Ömer Örneği, 126

30 14 İbrahim/4; Yazır, *Hak Dini*, 1/.12-16.

başıboş bırakmamıştır. Sahabe tarafından Hz. Peygamber'e yöneltilen bazı soruların vahiyle cevaplandırılması, üstelik o kültürün içinden gelen soruları Allah'ın yine aynı argümanları kullanarak cevaplandırması, bize vahyin içeriğinin oluşumu açısından önemli ip uçları vermektedir.

Bu konuya biraz daha geniş bir perspektiften baktığımızda; Kur'an'ın birçok yerinde "yes'elüneke..." (sana soruyorlar) ve "yesteftüneke..." (senden hüküm istiyorlar) ifadeleri kullanılmaktadır. Ya da Allah kimi zaman elçisi aracılığı ile insanlara bir takım sorular yöneltilmiş (Sel, fes'el, vesteftühim, selhum) veya bazı ayetlerde "dediler", "istediler" gibi beyanlar eklemiş, ya da "Ey insanlar!, ey Müslümanlar!, ey Ehli Kitap!" şeklindeki hitapları kullanmıştır. İşte bu durumu destekler nitelikteki "muvafakat" fenomeni, vahy sürecindeki Allah- insan diyalogunu teyit eden unsurlardan biri halinde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'an metninin mevcut şeklini almasında muhataplarının da etkisinin olduğunu açıkça görmekteyiz. Sonuç itibarıyla; yaşayan bir Tanrı ile ancak yaşayan bir canlı ilişki kurabilir. Amacı yüksek değerleri ve gerçekleri, yarattığı insana duyurmak olan Tanrı tarihin bir anında ve belli bir coğrafyanın bir kesitine yönelik olarak konuşmuştur. Bu sınırlılık içinde ilahî olanınla sınırlı olan arasındaki iletişim zorunlu olarak beşeri terminolojiyi kullanmak ile mümkündür.

5. Muvafakatların Ferdî İnançla İlişkisi

Muvafakat olgusu, vahyin ruhu ile insanın verdiği hükmün bir noktada kesişmesi, *Mü'min olmanın gerektirdiği samimiyet* ile doğrudan alakalıdır. İnsanların sevdikleri, güvendikleri ve samimiyet gösterdikleri bir "Varlık" ile geliştirdikleri bir ilişki türünün sonucudur. Bu fenomen bir yetenektir, o yeteneği ortaya çıkararak en önemli etken ise "iman"ın mahiyeti/nasıllığıdır. Belki de bu muvafakatlarla beraber oluşan ayetlerin mahiyetleri, Jung'un deyimiyle, "insan ruhunun derinliklerinin ortaya çıkması"³¹ şeklinde yorumlanabilir. Meselâ, içkinin yasak kılınması konusunda, Hz. Ömer başlangıçtan itibaren Allah'a, "Ey Allah'ım! Bize içki hakkında sadra şifa olacak bir beyanda bulun." diye dua etmesi ve içkiyle ilgili her ayetin nüzülünden sonra duasını yinelemesi, daha sonra da bu konuda kesin yasak bildiren Maide Suresi 90/91. ayetler nazil olunca hamd-i senâ makamında, "Ey Rabbim! Artık vazgeçtik" demesi bunun en açık ifadesidir.

6. Muvafakat Kavramından Hareketle İmanı Temellendirme Denemesi

Bir inanca sahip olmamıza yol açan sebepler ile o inancın dayandığı temeller arasında bir fark bulunmaktadır. Burada "imanın temelleri" ifadesini kul-

31 Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, 97.

lanmakla, felsefi temellerden söz ediyor ve iman edilen hususların kanıtlar, dini tecrübe, iradî tercih, güven vb felsefi zeminlerini göz önünde bulunduruyoruz. Dolayısıyla kişinin iman etmesine yol açan psikolojik, sosyal, ekonomik, kültürel vb. faktörler ve etkenler olarak tanımlanabilecek olan “imanın sebepleri” konumuz dışında kalacaktır. Denilebilir ki bir inancın temeli kişinin o inanca neden inanıyor olduğunun ve inanmaya devam ettiğinin gerekçesini ortaya koyan makul bir açıklamadır. Fakat inancın sebebi yalnızca kişinin bir şeye inanmasına yol açan faktör ya da etkindir.³² Dolayısıyla analiz etmeye çalıştığımız muvafakat örnekleri, imanın sebebiyle alakalı değil imanın temelleriyle alakalı bir konudur.

İman kelimesinin Arapçada kendisinden türetildiği e-m-n kökünün birbirinden farklı iki ayrı anlamı vardır. Birincisi, “tasdik etmek” ikincisi, “emanet” yani güvenmek, güven içinde olmaktır.³³ Buradan hareketle de, imanın mahiyetiyle ilgili iki farklı kavrayış yatmaktadır. Bu kavrayışlardan birine göre iman asli olarak, bir takım önermesel doğrulukların tasdiki şeklinde dönüştürülmektedir; diğesinde ise, varoluşsal bir ilişki, kişiler arası bir bağlanış ve tecrübi bir akt olarak görülmektedir.³⁴ İncelediğimiz muvafakat örneklerindeki ifadeler, imanın önermelere dayanmayan, tamamen bir Zat olarak gördükleri varlık ile olan varoluşsal ilişkiye dayalı bir iman olduğunun en açık örnekleridir

7. İmanın Varoluşsal Boyutu

Dini bağlam çerçevesinde iman, beşerî tecrübenin topyekûn bir yönelimidir. İman, hem geçmişte yaşanmış hem de günümüzde yaşanmakta olan³⁵ içsel ve dışsal, bireysel ve toplumsal boyutlara sahip çok yönlü bir deneyimdir. Ancak ortada tek bir iman ediş biçimi yoktur. Tarihte ve günümüzde Tanrı'ya iman, birbirlerinden farklı iman etme biçimleriyle gerçekleşmektedir.³⁶ Böyle olması sebebiyle de imanda hem bilişsel hem duygusal hem de iradî faktörlerin önemli etkileri vardır. İnanılana duyulan güven, sevgi, korku ile objesine teslimiyeti ve kendini adayışı gerektirmesi imanda aynı zamanda önermesel olmayan unsurların da varlığını göstermektedir. Diğer taraftan, imanın mantıksal ya da ilahî herhangi bir zorlama sonucu elde edilmiyor olması, aynı zamanda inanırken inancından vazgeçmesi, inanmıyorken de iman etmesi gibi imana has özelliklerin olması onun aynı zamanda *iradeye dayalı* bir özelliğinin de olduğunu gösterir.³⁷ İmanın varoluşsal olan yönü, sevmek, âşık olmak, korkmak, güvenmek, tanımak ya da teslim olmak gibi fiillerden olu-

32 Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 10

33 Ebu'l Hüseyin b. Ahmed b. Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l- Luga*, Beyrut 1991, I/ 133-134.

34 Ferit Uslu, *age*, 13.

35 Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 83.

36 Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 196.

37 Ferit Uslu, 73.

şur. Dikkat edilirse bu tür bir fiil ancak bir öznenin başka bir özneye yönelik ortaya koyabileceği tutum veya fiiller olarak görülür. Yani imanın önermesel olmayan yönü Tanrı'nın bir Zat olarak düşünülmesiyle ve böyle bir Tanrı ile kurulabilecek varoluşsal ilişkilerle ilgilidir. İmanı salt önermesel tasdik olarak düşünmek ve tanımlamak, kişinin Allah'la girdiği ilişkinin derunî varoluşsal boyutunu göz ardı eden bir tutuma neden olmakta, imanın şekillerin ve doktrinlerin ötesindeki anlamını yansıtmaktan uzak kalmaktadır. Böyle bir yaklaşım, canlı bir iman, bir tür kadavra gibi ele alma ve Allah'ı bir önermeler kümesine ve kavramlar dizgesine dönüştürerek objeleştirme hatasıyla karşı karşıyadır. Yine bu anlayış, Allah ile 'ben-sen ilişkisi' denebilecek karşılıklı, sevgi üstüne kurulu canlı sıcak bir dostluk ilişkisi kurma önünde ciddi bir engel oluşturduğu gibi, hoşgörüyü dayalı bir dini yaşantı için de önemli bir handikap teşkil etmektedir.³⁸ Neye nasıl ve niçin inanıldığının bilinmesi yönünden imanın oluşumunda bilgi unsuru önemli olmakla birlikte bilinen şeyin imana dönüşebilmesi için his ve kalp yoluyla benimsenmesi gerekmektedir. Buradaki tasdik, dış dünya ile ilgili zihni bir süreç olan mantiki anlamdaki tasdik değildir. İmandaki tasdikte dış dünyadan ziyade gayp, ahlak, derunî ferdi ve ictimai hayatla ilgili boyutlar ön plana çıkmaktadır.

Toshihiko Izutsu, Taftazani'nin Cehmî iman tanımını eleştirerek imanın bilgi olmadığını belirtmesinden hareketle, Eş'arîler'in imanı bilgi olarak görmediklerini ve iradeci bir iman kuramına sahip olduklarını iddia etmektedir.³⁹ Taftazani, 'iman bilgidir' şeklindeki iman tanımını ele alır ve imanın bilgi değil tasdik olduğunu belirterek, ikisi arasındaki farka dikkat çeker. Bunun delilini de Kur'an'dan verir. "*kendilerine kitap verdiklerimiz onu (peygamberi)kendi çocuklarını tanur gibi tanurlar...*" (Bakara/2/ 146) ve "*kalpleri kanaat getirdiği halde kibir ve zalimlikleri sebebiyle onu (Kur'an'ı) inkar ettiler.*" (Neml /27/10) O'na göre bunlar imanın bilgi olmadığını delilidir. Zira her iki ayette de kişilerde bilgi bulunmasına rağmen, tasdik bulunmadığı için onlar kafir sayılmaktadırlar. Taftazani'ye göre iman tasdiktir, tasdik hakikati ise, haberin ve haber verenin doğruluğuyla ilgili samimi bir benimseme (iz'an) olmaksızın akılda meydana gelen salt bir onaylama değildir. Aksine tasdik, "teslim olmak" anlamına gelen, içten bir benimseme ve kabuldür. Önermesel bilgide bilmek, bir önermenin "doğruluğunu tasdik etmek" anlamına gelirken, tanıma yoluyla bilgide bilmek eylemi, "tanımak", "tanışıklık içinde olmak" anlamına gelir. Yine önermesel bilgi doğrulukla ilgili iken, tanıma yoluyla bilgide- kişi ya da eşya olsun- doğrudan varlık ya da varlıklarla ilgilidir.⁴⁰

İman kelimesinin Arapçada kendisinden türetildiği e-m-n kökünün birbirinden farklı iki ayrı anlamı vardır. Birincisi, "tasdik etmek" ikincisi, "emanet"

38 www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/say13/makale/

39 T. Izutsu, . *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), İstanbul tsz., 137 v.d.

40 B. Russell, *Felsefe Meseleleri*, (çev. A. Adnan Adıvar) İstanbul 1944, 75-76.

yani güvenmek, güven içinde olmaktır.⁴¹ Buradan hareketle de, imanın mahiyetiyle ilgili iki farklı kavrayış yatmaktadır. Bu kavrayışlardan birine göre iman aslı olarak, bir takım önermesel doğrulukların tasdiki şeklinde dönüş-türülmektedir; diğesinde ise, varoluşsal bir ilişki, kişiler arası bir bağlanış ve tecrübî bir akt olarak görülmektedir.⁴²

8. Önermelere Dayanmayan İman Denemesi

İmanın mahiyeti ile ilgili çalışmalar sadece İslam dünyasında değil, diğer dinlerde de incelenmeye değer konular arasında görülmektedir. İslam kelimcilerinin ifade ettikleri gibi, imandaki bilgisel boyut oldukça önemlidir. Dolayısıyla imanın mahiyetini bu şekilde kurguladıkları için doğal olarak imanın ikinci ve önemli bir boyutu olan “varoluşsal boyut”, bir diğer deyişle imanın “güven” tarafı, birinci tarafı kadar incelenmeye alınmamıştır. Amacımız, imanın iman olabilmesi için varoluşsal boyutun da en az bilgisel boyutu kadar önemli olduğudur. Ya da bir diğer ifade ile bu bölümde varoluşsal katılımın imana kattığı anlamı keşfetmeye çalışacağız.

İslam kelâm düşüncesinde, imanın sözü edilen varoluşsal boyutlarına, başka bir ifadeyle önermesel olmayan yönüne atıfta bulunmadan yalnızca onu tasdik olarak tanımlama karşısında kapsamlı, sistematik bir eleştirinin İbn Teymiyye'den geldiğini görüyoruz. Hatta Wilfred C. Smith (1916–2000), İbn Teymiyye'nin, kelim geleneğine bu konuda sistematik eleştiriler yönelten ilk kişi olduğunu belirtir.⁴³ O'na göre iman tasdik olarak tanımlanamaz. Çünkü bu tanım, imanda tasdik yanında bulunan “Allah korkusu”, “Allah sevgisi” ve “Allah'a güvenmek” gibi kalbin eylemlerini (âmâlu'l- kalp) ifade etmemektedir.⁴⁴ Ayrıca İbn Teymiyye'nin imanın tasdik olarak tanımlanmasına leksikolojik nedenlerle yönelttiği ilk eleştiri, tasdik kelamcılarının zannettiği gibi imanın anlamca karşılığı, başka bir ifadeyle eşanlamlısı olmadığıdır.⁴⁵ Zira Eş'ârî ve Maturidî kelamcılar imanı tasdik olarak tanımlarken öncelikle Arap dilinde imanın tasdik anlamına geldiği tezinden hareket etmektedirler ve bu tezlerine gerek Arap şiirinden gerek Kur'an'dan örneklerle desteklemeye çalışırlar.⁴⁶ Fakat İbn Teymiyye'ye göre, iman kelimesinin dildeki kullanımı tasdik kelimesiyle karşılanmaya uygun değildir. Çünkü öncelikle tasdik dil-

41 Ebu'l Hüseyin b. Ahmed b. Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l- Luga*, Beyrut 1991, I/ 133-134.

42 Ferit Uslu, 13.

43 Wilfred C. Smith, “Faith as Tasdiq”, *Islamic Philosophical Theology*, (ed. Parviz Morewedge), Albany 1979, 114.

44 Ahmed bn. Teymiyye, *Kitabu'l-İman Mecmû'u Fetevâ*, (neşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el- Asimi), Kahire 1404,VII/529 vd.

45 A.y.

46 Bkz. Ebu Bekr bin Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, (neşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, 149-150; Abdulkahir b. Tahir el-Bağdadî, *Kitabu Usulî'd-Din*, Beyrut 1401/1981, 247- 248.

de, her türlü önerme (haber)⁴⁷ için kullanılır, bu sebeple genel bir kavramdır. Hâlbuki iman, akıl ya da duyuvar vasıtasıyla 'doğrudan elde edilen bilgiler'in oluşturduğu alanın dışında kalan önermelerle ilgili kullanılır.⁴⁸ Böylece İbn Teymiyye imandaki özgürlük boyutuna dikkat çekmiş olmaktadır. Ona göre, bir önermeye iman etmekten söz edebilmek için onun kabulü zorunlu olan önermeler kümesi dışında olması ve böylece kabul ve redde imkân veren bir yapıda olması gerekmektedir. İman etmek fiilinin gerek dilsel kullanımı gerekse teolojik içeriği böyle bir anlamı gerektirmektedir.⁴⁹ İkinci basamakta İbn Teymiyye, imanın tasdik olarak tanımlanmasıyla ilgili teolojik ve semantik eleştirileri sıralar. "Tasdik, sadece önermelerle (haberlerle) ilgilidir, fakat iman önermelerle ilgili olmayan bir yöne de sahiptir. O, imanın önermesel olmayan yönünü, içerdiği 'güven' anlamında⁵⁰ ve 'kalp eylemleri'nde bulur.⁵¹ Yani önermelerin tasdiki formunda değil de, doğrudan zata yönelik tutum olarak ele almayı tercih etmiştir. Böylece ilk kez İslam kelam düşüncesinde, önermesel olmayan inancın temel anlamı olan "güven" kavramının ve diğer önermesel olmayan kavramların imanın anlamı tartışılırken tasdike karşıt olarak öne çıkarıldığına şahit olmaktadır. Ancak, bununla birlikte İbn Teymiyye'nin önermesel olmayan bir imanı temellendirme anlayışı geliştirdiğini söylemek pek de mümkün değildir.⁵² Biz de buradan hareketle imanın Allah'a olan "güven" olarak tanımlanmasının denemesini yapacağız.

9. İmanın "Güven"e Dayalı Temellendirilmesi

İncelediğimiz örneklerde sahabilerin Allah ile olan ilişkilerinin canlı, tecrübe edilen ben- sen ilişkisi üzerine kuruludur. Allah, bu modelde, giyabî çıkarsanmış soyut bir kavram' bir 'Varlık' değildir. Söz konusu ilişki, "ben-Sen ilişkisi" denebilecek doğrudan (huzurî), kişisel (duygusal) bir ilişki, tabiri caizse sıcak bir 'dostluk' ilişkisidir. Bir diğer deyişle güvenilen, bağlanılan veya tecrübe edilen bir 'gerçeklik', kendisiyle duygu temelli ilişkiler kurulan bir kişi (zat) olarak düşünülür.⁵³ Bu konuda Kant da "Tanrı'ya inanmak" (to believe God) ile "Tanrı'ya iman etmek" (to believe in God) arasında köklü bir ayırım yapar. "Tanrıya inanmak" açıkçası Tanrı'nın, bir kimsenin imanının düşünsel içeriği olması anlamına gelmektedir. Bu, "Tanrı'ya iman etmenin" Kant'ın terminolojisinde, yaşayan bir Tanrı'ya inanmak anlamına gelmekte

47 Arapça üzerine çalışan gramerciler haber (*el-haber*) kavramının kabul ve redde konu olan cümle türlerine karşılık geldiğini belirtmektedirler (Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fihri'l-Luga ve Sünenü'l-Arabî fi Kelamiha*, Beyrut, 1382/1963, 179). Dilcilerin verdiği bu dilbilgisel tanımları, mantıksal terminolojiye çevirirsek "önerme"ye karşılık geldiği görülür.

48 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 529.

49 www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/sayı3/makale/

50 İbn Teymiyye, 530, 531.

51 İbn Teymiyye, 506, 525, 527-528.

52 Ferit Uslu., dipnot 43, 271.

53 J.Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, 1973, 51.

olduğu gerçeğinden çıkan bir sonuçtur. Dolayısıyla Tanrı'ya iman etmek, söz konusu Tanrıyla kişisel bir ilişki içerisinde olmaktır; sadece canlı bir varlığa doğru durmanın mümkün olduğu bir ilişkidir. İmanın “güven” olarak tanımlanmasında, “zât- zât ilişkisi” modeli diyebileceğimiz bir kişinin bir başka kişiye güvenmesinde ortaya çıkan durum göz önüne alınır.

Buber'e göre ise “sen”, tümüyle öteki olan, karşımda duran, bana hitap eden ve hitabına karşı mukabelede bulunduğum bir varlık/ kişidir. Bu ilişki, hitabımıza gelecek herhangi bir mukabeleye hazırlıklı olduğumuzdan dolayı “an” içinde yaşanır. Buradan hareketle de Buber'e göre din, ben-sen düalitesine dayanır ve sen-ben ilişkisi en yüksek yoğunluğunu ve tezahürünü sınırsız Varlığın mutlak kişi olarak partnerim olduğu dinî gerçeklikte bulur.⁵⁴ Böyle kişisel bir ilişkinin temeli ‘tasdik’ değil, ‘güven’ ve ‘sevgi’ olabilir. Bundan dolayı, “güven” olarak tanımlanan önermesel olmayan iman anlayışının temelini akli faaliyet ve empoze edilmiş bir doktrin değil, dini tecrübe; şekli bir itaat değil, sevgi oluşturur.⁵⁵ Buna benzer bir anlayışı batıda J. Hick, Luther ve Kierkegaard'da görmekteyiz. Ancak her birinin ortak düşüncesi önermelere dayanmayan bir iman anlayışını kabul etmekle beraber, teferruatlarda önemli farklılıklar vardır. Mesela; Luther, imanı hidayetle temellendirmeye çalışırken, Kierkegaard ise duyguya dayalı iradeci bir temellendirme anlayışını benimsemiştir. J. Hick ise; imanı ve imanı temellendirmeyi dini tecrübeye dayandırır. Buna bağlı olarak da bu dini tecrübeyi, iradenin bir fiili olarak görmesidir. Hick'in imanı temellendirme anlayışı ile bizim temellendirmeye çalıştığımız iman arasındaki ortak payda, bu konudaki merkezi düşünce şudur; Tanrı'nın “Zat” oluşu, tecrübe edilen bir gerçeklik oluşudur. Zira O' da akli temellendirmeye dayalı iman anlayışlarının Tanrı'yı ‘çıkarıma dayalı bir kavram’a ya da akli tarafından tasdik edilmiş bir önermenin konusuna indirgediği ve fenomenolojik olarak yansıtmadığı gerekçesiyle reddeder. İkinci ortak payda ise; inanan kimse açısından iman, temel olarak “Tanrı'nın bilincinde olmaktır” bu da mü'mini kendi hayatı ve evren hakkındaki tecrübesiyle ortaya çıkar. Yani iman, huzurunda olduğumuz bir şeyin ‘tanımaya dayalı (şuhudî) bilgisi’ olarak ele alırken, imanın gıyabi bir şeyle ilgili bir takım bildirimlere inanmak değil de, önümüzde hazır duran fiziksel bir nesneyi algılamaya daha çok benzediği düşüncesinden hareket etmektedir.⁵⁶ Zira mü'minin kendi hayatı ve bu dünya Allah'ın ve insanın faaliyet alanıdır.

Bizce de mü'min, hayatındaki neşe ve mutluluklarda Rabbi'nin rahmet izlerini görürken, karşılaştıkları engeller ve düş kırıklıklarında ise, tamamen

54 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Bkz., Martin Buber, *I and Thou*, (translated by Walter Kaufman), New York, 1970 (Türkçe çevirisi: Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Ankara 2003); Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, (çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer), Ankara 2000, 15 vd; Paul Tillich, “The Two Types of Philosophy of Religion”, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, edited by John Hick, Englewood Cliffs, N.J. 1964, 387- 398.

55 www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/sayi3/makale/.

56 Daha geniş bilgi için bkz. Ferit Uslu, 142-143.

dünyevi meşgalelere dalıp gitmemesi için Allah'ın ikazlarını işaretlerini görür. İnsanın "yaratılmışların en şerefli" olarak yaratılıp sonra da "aşağının en aşağısı"na indirilmesini, onun gizli güçlerinin ölçülmesi ve geliştirilmesini mümkün kılan tek yoldur. İşte insan böyle bir tehlikeyi göze almış bir varlıktır. Buna göre yapıp eden ya da imar eden aktif enerjiyi iyi ya da kötüye kullanan insandır. Allah bu yapıp etmede insana bitmez tükenmez lütfuyla imkânlar yaratmaktadır. Diğer bir ifade ile insan ve Allah, birlikte çalışarak, evreni imar ederler. Ancak bu, ontolojik eşitlik anlamında bir birliklilik değildir. Bu Allah'ın yarattığı evreni, insanın yaşanır kılması anlamında bir birlikliliktir.⁵⁷

Allah yarattığı evrende, orada olanı gerçekleştirmesi ve ona yeni ve sürekli gelişen bir düzen vermesi için, kendisine akıl ve irade verdiği insanı seçmiştir. İşte mü'minlere düşen temel görev, kendi iç zenginliğini keşfetmesi ve kendi iç imkânlarını seferber ederek, kendi dünyalarını imar etmeleridir. Bir başka deyişle, inanan kimse için hayatın tümü "ilahi Sen" ile olan bir diyalogdur. Zira Kur'an'ın asıl amacı hatırlatma ve insanda ahlaki ve dini bir bilinç uyandırmaktır. Dolayısıyla başta Allah olmak üzere metafizik ve kavramlardan bahsederken canlı bir söylem kullanmıştır. Kur'an, her şeyin mükemmel işlediği, sorunsuz, adalet ve mutluluk içinde yüzen bir dünyaya inmiştir. Aksine herhangi bir insan topluluğunda görüşebilecek her türlü çelişki, çatışma, özlem, tutuculuk, alt tabaka rahatsızlığı vs. gibi özelliklere sahip, canlı bir ortama inmiş ve böyle bir dünyaya seslenmiştir. Bu yüzden Kur'an'da toplumsal çatışmalara tanıklık eden ve metafizik söylem ile sosyal gerçeklik arasında işleyen bir diyalektik göze çarpar.⁵⁸ Bundan dolayı akli temellendirmeye dayalı iman anlayışındaki itiraz noktamız; imanın salt önermesel tasdik olarak düşünmek ve tanımlamanın, kişinin Allah'la girdiği ilişkinin derunî varoluşsal boyutunu göz ardı eden bir tutuma neden olması dolayısıyla imanın şekillerin ve doktrinlerin ötesindeki anlamını yansıtmaktan uzak kalmasıdır. Bu bölümde bizim için, Allah'ın bir kavram ya da bir ide değil de, bilakis tecrübe edilen bir "gerçeklik" olması son derece önemlidir. Ancak, şunu da kabul etmemiz gerekir; dindar bir insan, Allah hakkındaki imanını bir bilgi formu olarak tasvir etme hakkına sahiptir. Bu konudaki formülümüz şudur: Eğer mü'minler, "sen- ben" ilişkisinde güven ve sevgiye dayalı bir diyalog içindelerse öncelikle bu diyalog içerisine girdikleri Allah'ı bilmeleri gerekir. Yani bir bilme eylemi kaçınılmazdır. Ancak bu bilmeyi, sadece önermelerden çıkarılan bir bilgi değil de "tanımaya dayalı bilgi" olarak ele almanın daha uygun olacağını düşünüyoruz. Bu konuda İslam düşünürlerimizden olan Taftazani de imanın bilgi olduğuna karşı çıkmış, bu karşı çıkmanın altında yatan temel nedenlerden birinin de; imanın varoluşsal katılım boyutu olmayan salt teorik bir tasdik olmadığını

57 Mevlüt Albayrak, " İkbâl'de Tanrı'nın kudreti ve Kötülük Problemi", *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* Ankara 2001, VII/ 190-191.

58 Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigma'yı Anlamak*, 197.

ifade etmiştir. Zira O eserinde, tasdik hakikatının “teslim olmak” anlamına gelecek şekilde, samimi bir benimseme (iz’an) ve kabul olarak izah etmişti.⁵⁹

10. Yabancılaşma Fenomeni- Muvafakât İlişkisi

Her ne kadar o dönemin içindeki insanları bizler sahabi olarak adlandırıp, kendilerine birçok fonksiyon yükleysek de, son tahlilde onların da insanı insan yapan bazı özelliklerini göz ardı etmememiz gerekmektedir. Kanaatimizce, yaşanan muvafakatlar, insanın kendine ve topluma “yabancılaşma”sı karşısındaki bir “varoluş” mücadelesinin en bariz örneklerini teşkil etmektedir. Bu tür durumlarda insanı en çok yaralayan şey; fiziksel acı değil, haksızlığın ve mantıksızlığın verdiği ızdıraptır. Bizce bu insanların hayatlarındaki bazı durumlardan dolayı acı çekmeleri, gerçekten o insanların hayatlarına bir “anlam katma” derterinin olduğunu gösterir. Yaşamda bir anlam varsa, acıda da bir anlam olmalıdır. Zira o da yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır.⁶⁰ İnsanın yaşam sorunlarına, anlam istemi açısından bakmak, yine insan yaşamının temel bileşenlerinden olan acıyı ve çatışmayı bir başka açıdan görmemizi sağlar. Acı içeren her durum bir anormallik belirtisi olmayabilir. Zira insan yaşamında bir ölçüde çatışmanın bulunması zorunludur ve buna bağlı olarak yaşanan acı da normal ve sağlıklıdır. Bunlar nevrotik bir belirti olmaktan çok, eğer varoluşsal bir engellenmeden yani anlam istencinden kaynaklanıyorsa, özellikle değerlidirler ve üzerinde durulması gereklidir. İnsanca bir durumdur bu ve soylu bir başarının iticisi dahi olabilmektedir.⁶¹ Bu insanların içinde buldukları duruma ya da insan yaratılışına aykırı davranışlara bir “karşı duruş” söz konusudur. Zira onlara göre hayatın bir anlamı vardır. Bu anlam arayışına köstek olan ve kendi hayatlarına yön vermeyi engelleye her bir olgu, onları hem kendilerine hem de hayata karşı “yabancı”laşma ile yüz yüze bırakmaktadır.

“Yabancılaşma”; “Ben”in kendi özünden uzaklaşmasıyla, kendisine ve eylemlerine nesnel bir biçimde, sanki bir ustanın elinden çıkmış bir nesneye bakarcasına yaklaşımıyla belirlenen bilinç hali. Kişinin kendi benliğiyle ya da zihin halleriyle, kendisi arasına duygusal bakımdan mesafe bırakması durumu, kişinin gerçek benliğiyle olan içsel temasını yitirdiğini anlamasının sonucu olan kendisinden kopması halidir. “⁶² Yabancılaşma en bariz/kolay şekilde kadın sahabilerde görülmektedir. Özellikle ataerkil bir yapısı olan toplumlar da kadın doğduğu andan itibaren kendisi için doğruluğuna inandığı değerlerle

59 Taftazani TAFTAZÂNİ, Saaduddin Mesut b. Ömer, (1299/ 1879), *Şerhu'l Akaid*, (neşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut, 55.

60 Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Ankara 1991, 70

61 Mehmet Evkuran, “İnsanın Yüce İkilemi; Düşünme Edimi ve Kendini Aldatma İlkesinin Felsefi Değeri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tabula Rasa* ,8/4, 10.

62 Ahmet Cevzici, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2000

değil, içinde bulunduğu sosyal yapılanmanın normatif değerlerinin onun için öngördüğü doğruların yapılanmasıyla karşı karşıya kalır. Nerede ve nasıl davranacağı onun dışında belirlenir. Dolayısıyla yüceltilen erkek değerleriyle karşı-karşıya kalan kadın, kendi kimliğine öylesine yabancılaştırılır ki aile içinde ve toplumda iyi bir statü kazanmasının, saygı duyulan bir insan olmasının ve istediklerine ulaşmasının en iyi yolunun, ya ezilmişliğini kabul edip her şeye itaat eder ya da kendi kadın kimliğini var etme ve bu eşitsiz yapılanmaya karşı çıkma mücadelesine girer. Kadın sahibilerin tercihi de ikinciden yana olmuştur. Burada ciddi bir acı ve toplumla çatışma söz konusudur. Ancak bu insanlar, yaşamak zorunda kaldıkları olaylardan kaçmak yerine onunla yüzleşmeyi göze almışlardır. Acı ve çatışmayı algılayamayan *naiiv* bir bakış açısı geliştirmek mümkündür. Zaten yaşanan ortam da buna müsaittir. Ne ki insanın bu temel gerçekliğiyle yüzleşilemediğinden, sorun tüm boyutlarıyla fark edilemeyecekti. İşte hayatı keşfetmek aslında, ondaki tüm nahoşluklarla, çirkinliklerle ve kötülüklerle birlikte onu görmek demektir.

Diğer taraftan, Hz. Ömer ise, içinde bulunduğu toplumun adetlerine veya sosyal yaptırımlarına "karşı koyması", bunların insan fitratına veya toplum ahlakına ters düşen, insanı kendine ve topluma yabancılaştıran olgular olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. İşte yukarıdaki örneklerin her biri dikkatle incelendiğinde o toplumda; bir insanın hayatının, insanın özüne aykırı bir hayat tarzına veya insan doğasına uygun düşmeyen bir yaşam şekline büründürdüğünü görüyoruz. Malumdur ki adâb-ı muâşeret kuralları, saf bilgiden çok bütün nitelikleri, duyguları, kendisini kuşatan maddi ve manevî değerlerle insanı merkeze alan bilgi ve hikmeti kapsar. İşte bu bilgi insanların duygu, düşünce ve hayat tarzlarına güzellik ve incelik kazandırır.⁶³ Buradan hareketle yabancılaşmayı; insanın yaşamın öznesi olmaktan çıkıp yaşamın nesnesi olması olarak da ifade edilebiliriz.⁶⁴ Zira insan, üretmeye, araştırmaya, değer vermeye yönelmiş bir varlıktır. Bunun dışında insan, diğer insanlarla iletişim kuran sosyal bir varlıktır.

Yabancılaşmaya karşı durmanın elbette en başta gelen yolu, yabancılaşmanın ileri geldiği temellere karşı çıkmaktır. Bu da insanlığın tarih boyunca ürettiği, tanıdığı değerler ışığında bir nevi insan doğasına uygun davranmakla olabilmektedir. Dolayısıyla yabancılaşmanın verdiği rahatsızlığın sebebi de insanın *anlam arayışında* yatmaktadır. Yani, insanın anlam arayışı ile muvafakat fenomeni arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Zira bu insanlar, yaratılışlarına uygun olmadığı halde sadece adet olduğu ya da atalarından öyle gördükleri için bir sürü uygulamaya ses çıkarmamışlardır. Yani neyin doğru, gerçek ya da yanlış ve geçersiz olduğu hususunda kendilerini yanlış yönlendirmişlerdir. Kendini gerçekleştirme düşüncesi ve çabası olmayan insanların

63 Mustafa Çağrıncı, "edep" D.İ.A., X/413.

64 http://www.genclik.cydd.org.tr/dusun/0309/0309ek_yabancilasma.htm, 2006

hayatlarına anlam katmaları mümkün değildir. İşte burada insan farkında olmadan kendini aldatmaya başlar. Kendini aldatan kimseler gerçekle yüz yüze gelmeyi reddederek gözlerini kaparlar. Bu konuda A. Maslow, kendini aldatmayı, temiz olan insan tabiatının geliştirilmeyip, marazî tutum ve davranışların insanda zuhur etmesi olarak görür.⁶⁵

Kanaatimizce yabancılaşmak; kişinin kendi potansiyelini gerçekleştirebilmesiyle doğru orantılıdır Yaşayan bir varlık olarak insan, özel ihtiyaçlarla ve yeteneklerle doğar. Bunlar deyim yerindeyse onun türünün *kimliğini* oluşturur, yani bunlar insan tabiatını oluştururlar. İnsanın ihtiyaçlarını karşılamak için yeteneklerini kullanma biçimi, yani realitenin gerçekleriyle nasıl uğraştığı, düşünce ve davranış bakımından nasıl bir fonksiyon gösterdiği, onun *bireysel kimliğini* oluşturur.⁶⁶

Sonuçta bireylerin kendi seçimleri ile kimliklerinin tümünü, bir kısmını ya da belli özelliklerini değiştirebildikleri, hatta zaman zaman bunu zorunlu olarak gerçekleştirdikleri de bir gerçektir.⁶⁷ Abdullah b. Mubarek'in de belirttiği gibi Allah'ın insanlara öğretmek istediği adab-ı muâşeret/edep kanunlarının özünde, insanın kendini keşfetmesi, tanınması/bilmesi vardır.⁶⁸ Dünyadaki varoluşu tersinden romantize eden ve bir tür dram resmi çizen teolojik söylemde, kendini bilmek ruhu tanımakla eşdeğer sayılır. Ruhun yönelimini izlemek, yücelmeye eşlik etmek, buna karşın onlar aracılığıyla dünyevî yaşamın ruhumuza çektiği acılar, bedenlerimizle birlikte ötekileşir. Bu söylemde beden, dünyevî olan her şeyi içeren simgesel bir anlam taşır. Böylesi kendini bilme biçimi bireysel, içe dönük, bir çileci bir ahlak anlayışına yol açmaktadır. Zira ancak insanlar arası ilişkiler yoluyla, açık toplumsal bir zeminde ortaya çıkacak olan deneyimleri ve bu deneyimlerin yaratacağı değerleri, duyguları ve perspektifleri, kendi içine kapanarak bulmaya ya da doğurmaya çalışmak elbette nafil bir çabadır. Bunun ardından, kaçma, değerden düşme, varoluşsal kırılma ve kriz, varlığın ruh ve beden olarak sahte bir ayrıma uğratılması, ruhun ışığını göstermesi adına, bedene acı uygulanması gelmez mi? Böylece sanki yaşanan acılar, çelişkiler ve kopuşlar bedene yani bu aldatıcı dünyaya ait kılınmak istenir. Oysa ruh yönünü; Tanrı'ya ve esenliğe dönmüştür. Dünyadaki varoluş da bir gurbet, bir varoluşsal ayrılık olarak algılanır. Bu söylemdeki yabancılaşma, ontolojinin ta derinliklerinden gelir.⁶⁹

Yüce Allah, insanın bu dünyadaki hayatına anlam katmasını, kendini ve toplumu geliştirmesi için varolan bu potansiyeli kullanarak gayret sarf etme-

65 Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being* (2. Basım), U.S.A 1968, 25.

66 Branden Nathaniel, "Yabancılaşma ve Kişisel Kimlik", <http://www.felsefe.gen.tr/nedensenyaratmadin.asp>, 2006

67 <http://www.anlamak.com/dusunmek/felsefe-sozlugu/Felsefe-Sozlugu---A.htm>, Alienation (Yabancılaşma), 2006

68 Mustafa Çağrıncı, D.İ.A. "edep" X/413.

69 Mehmet Evkuran, "Kendini Bilmenin Felsefi ve Teolojik Anlamı", Tabula Rasa ,sayı 11, 6

sini, ahlaklı bireyler olarak hayatlarını idame ettirmelerini amaçladığı için, onlara kendilerini keşfetme yeteneği vermiştir. Yine bu sahabiler, insanda varolan bir *yeti* ve *etkinlik* olarak “düşünme”yi de bu amaç için kullanmışlardır. Zira, yaşadıkları problemleri Hz. Peygamber’e bildirirken bile her birinin o konuyla ilgili çözüm önerilerinin olması, onların bu yetiyi somutlaştırdıklarının bir delilidir. Ahmet İnam da düşünmeyi, sınırlı zaman dilimiyle çevrelenmiş bir yaşantı sorunu olarak temellendirir. Ona göre düşünce bir oluşumdur. Bir harekettir ve bir hadisedir. Bitmemişliktir. Düşünce ne denli soyut ve biçimsel olursa olsun, o bir yaşantıdır, yaşanandır.⁷⁰ Zira şu gibi sorularla hiçbir hayvan karşılaşmaz: Kendimle ne yapmalıyım? Ne tip bir yaşam tabiatıma uygundur? Bu sorular ancak akıllı bir varlık için söz konusudur. Ego/Ben bir insanın içindeki kendi ve onun bilme melekesidir, yani düşünme yeteneğidir. İşte bu düşünme ile onun somut ürünleri olarak ortaya çıkarak nesnelleşen ayetler arasındaki diyalektik, gözden kaçırılmadığı takdirde bilgi, kendini üreten kaynağına yabancılaşmaktan kurtulacaktır. Ancak bu yeti tek başına yeterli değildir. Doğaldır ki insanoğlu doğru olan nesneyi ya da kendini mutlu edecek olan şeyi salt mantıksal bir yönelimle aramaz. Bu sürece sezgi, ilgi, itiraz ve umut gibi pek de rasyonel olmayan diğer öğeler eşlik etmektedir.⁷¹

Düşünme edimi, nesnelere, olaylara ve kavramlara anlam verme, onlar aralarında ilişkiler kurma ve sonuçlar elde etme süreçleri çerçevesinde çalışmaktadır. Bu bakımdan düşünme, ilişkide bulunduğu tüm diğer alanlarla birlikte ele almak gerekir. Bunu, yine incelediğimiz örneklerle bakarak görmemiz mümkündür. Havle binti Salebe'nin ve Hz. Ömer'in ve Hz. Aişe'nin ilgi, itiraz ve umutları; kendini gerçekleştirme çabasında olan insanların toplum tarafından yabancılaştırılmaya karşı nasıl mücadele ettiklerini göstermektedir. Onlar realiteden uzaklaşmamışlardır. Çünkü realiteden uzaklaşmak, kendinden de uzaklaşmaktır. Burada görülmektedir ki bu insanlar, özünü gerçekleştirmeye çalışan yapıcı insan (özne) ile yaşamın denklemleri ve karmaşası içinde kaybolan insan (nesne), yani başkaları tarafından etkilenip yönlendirilen insan olarak ikiye ayrılmamak için mücadele etmişlerdir. İşte “yabancılaşmak” tan kurtuluş, ancak bu şekilde mümkündür. İnsanoğlu, kendini tanıma/keşfetme adına, hayatında varolan, ağır ruhsal ve fiziksel stres koşulları altında bile ruhsal özgürlüğünü ve zihinsel bağımsızlığını koruyabilmektedir. İşte bu durumlarda ruh yönünü yaratıcısına döner, O'ndan esenlik diler. Bunu başarabilen insanlar, kendine yabancılaşmadan kurtarma basamağına çıkmış demektir. Yukarıda tahlil etmeye çalıştığımız örnekler, bunu göstermektedir. Ancak, kendini gerçekleştirmeye çalışma macerası bitmiş- sona eren bir durum değildir. Çünkü acılar ve çatışmalar, insan hayatı varolduğu sürece de-

70 Ahmet İnam, *Bin Yıllık Hüzün: İnsanın Düşünme Serüveni Üstüne Bir Yorum*, Doğu Batı Dergisi, Ankara 2003, 10/32- 34.

71 Mehmet Evkuran, “*İnsanın Yüce İkilemi: Düşünme Edimi ve Kendini Aldatma İlkesinin Felsefi Değeri Üzerine Bir Değerlendirme*” Tabula Rasa, sayı.8, Ankara 2003, 4.

vam ede gelecektir. Belki de bu muvafakat fenomeni, böyle duyarlı, Allah'a iman noktasında bu doruk deneyimleri yaşayan insanlar olduğu sürece manevî de olsa kıyamete kadar süre gidebilir.

11. Sonuç

Kur'an'ın temel hareket noktası, ahlaki bir toplum oluşturmaktır. Bunun için de Allah ile insan arasındaki haberleşmenin diyalektik olması gerekir. Dolayısıyla insanın Kur'an'ı anlaması ve sonunda ahlaki bir toplumun oluşması için Kur'an'ın insanın duyu dünyasından fikirlerinden haberdar olması gerekmektedir.⁷² Vahiy bir taraftan ahlaki esaslar koymak süretiyle toplumu mutlu kılmayı amaçlarken, diğer taraftan da tembellik ve toplumdaki atalet ve uyusukluk gibi unsurların oluşturduğu statik bir yapıyı bozarak müspet bir aktivite sağlamaktadır. Bu aktivite de kişi ve toplumun normal bir yapıda öngördüğü makro düzeydeki menfaatleri ve dünya-ahiret mutluluğunu elde etmesine sebep olmaktadır. Bunu temin ederken de kişiye sağladığı yapabilme gücü diye de ifade edebileceğimiz ahlaki enerjisini yükselterek medeniyetin unsurlarını oluşturan kültür, sanat, teknoloji, bilim ve beşerî gelişmeleri teşvik etmektedir.⁷³ İnsanların yapmış oldukları hatalar bile aslında onların bir dinginlik arayışlarının yansımalarıdır. Eğer, insanî varoluşumuzun en önemli özelliği, hakikati arama, bilme ve bulma çabası ise, insandaki bu metafizik arzusunun daha işlevsel olmasına katkıda bulunacak yegane fenomen, *ilahî mesajdır*. Kelamcının görevi, kelama bir heyecan katmak, onu yaşayan insanın gerçek sorunlarına yaklaştırmaktır. Başka yerlerin ve zamanların tuhaf sorunlarını bu güne taşıyarak yabancılaştırmak yerine aktif ve diyaloga açık olmalıdır. Zira insanı tanımayan, empati bilmeyen birinin Tanrı kelamını anlaması mümkün değildir. Allah inancı, mü'min kafasında salt bir itikad, kanaat ve inanç olmaktan çıkıp, kalbine doğru bir imana, varoluşsal bir ilişkiye, canlı duygusal bir bağa dönüştükçe bireyin yaşamının bütün boyutlarına nüfuz etmesi, etkilenmesi o oranda artar. Allah soyut bir düzlemde "en yüksek iyi", "mutlak iyi" "hayr-ı mahz" olduğu inancı, pratik düzlemde pek fazla bir anlam ifade etmeyebilir. Önemli olan fertlerin ilişkilerinde Allah'ı nasıl tasavvur ettikleri, ona hangi fiilleri izafe ettikleri O'nu nelerden beri gördükleridir. Son tahlilde din, Tanrı ile insan arasındaki bir ilişki ise, bu ilişkinin öteki ucundaki Tanrı'nın ontolojik anlamda sınırsız ve mutlak olan gücünün; muhtevası ahlaki olan bu ilişki düzeyindeki sınırlarının nerelere uzandığı, nerelerde sınırlandığı; yarattığı insan üzerinde ne tür tasarruflarda bulunduğu; ilişkinin niteliğini, dolayısıyla bireyin yaşamını ve bu yaşamın niteliğini alabildiğine etkiler. Meselâ; eğer herhangi bir tek Tanrılı dinde ilişki, adalet ve sevgi yerine salt "güç" ve "kudret" üzerine kurulmuşsa, taraflardan

72 Daha geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, Ankara 2000, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, 79-81.

73 Adnan Bülent Baloğlu, *Kur'an Vahyinin Niteliği*, Ankara 1998, 47.

birinin (Tanrı) ne yapacağı belli değilse veya her istediğini yapabiliyorsa, böyle bir ilişkide ikinci tarafın (insanın) yeteneklerinin açılıp serpilmesi mümkün değildir.⁷⁴ Kur'an söyleminde, Allah ve insan, birbiriyle karşıt iki güç olarak değil de iki ayrı özel öznelardir. Önemli olan bu iki varlığın imar ettiği dünyada hakikati aramaya çalışmaktır. İnsanın bu anlam arayışında her zaman rehber olabilecek durumdaki Kur'an'ı anlamak istiyorsak, öncelikle onu kendi tarihinde okumak gerektirir. Eğer onu bu şekilde anlamaya çalışırsak, ilahi kelim ile "empati kurma" yeteneğinin "inanana" insanlar tarafından gerçekleştirildiğini rahatlıkla görebiliriz. İman, dışsal-kuramsal değil, içsel-varoluşsal yönü ağır basan bir anlama çabasıdır. Biliyoruz ki Kur'an'ın ana hedefi Allah değil, insan ve insan davranışlarıdır.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Mevlüt (2001), " İkbâl'de Tanrı'nın Kudreti Ve Kötülük Problemi", *İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi*, VII /190-191, Ankara.
- Baloğlu, Adnan Bülent (1998), *Kur'an Vahyinin Niteliği*, Ankara
- Buber, Martin (2000), *Tanrı Tutulması*, (Çev. Abdullatif Tüzer), Ankara.
- Cevzici, Ahmet (2002), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- Çağrı, Mustafa (1996), "Edep" *D.İ.A* , I-Xxxı/ 265, İstanbul
- Ebu'l Hüseyin, B. Ahmed B. Faris (1991), *Mu'cemu Mekâyisi'l- Luga*, Beyrut.
- Ebu'l Hasen El- Vâhidi, (1991) *Esbabu'n-Nüzül*, Beyrut.
- El- Bağdâdi, (1401/1981), *Kitabu Usuli'd-Din*, Beyrut
- El-Beğavî, Ebu Muhammed Hüseyin B. Mes'ud (1995), *Mealimu't Tenzil*, (Neş.Halid Abdurrahman El- Akk), Beyrut.
- Evkuran, Mehmet (2005), *Sosyal Bilimler Mantığı Ve Kelam*, Ankara.
- (2005), *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara
- (2003), "İnsanın Yüce İkillemi; Düşünme Edimi Ve Kendini Aldatma İlkesinin Felsefi Değeri Üzerine Bir Değerlendirme", *Tabula Rasa Dergisi*, 8/4, Ankara.
- Fayda, Mustafa (2003), "İfk Hadisesi", *D.İ.A*, I-Xxxı/ 508 İstanbul
- Fazlur Rahman, (2000), *İslam*, (Çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın)Ankara.
- Frankl, Viktor E.(1991), *İnsanın Anlam Arayışı*, (Çev. Selçuk Budak), Ankara
- Güler, İlhami (1998), Allah'ın Ahlakiliği Sorunu Ehli Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlaki Açidan Eleştirel Bir Yaklaşım, Ankara.
- Gusdorf, Georges (2000), *İnsan Ve Tanrı*, (Çev. Zeki Özcan) İstanbul.
- Hick, John (1973), *Philosophy Of Religion*, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah Ve İnsan*, (Çev: Süleyman Ateş), İstanbul T.Y.
- İbni Manzur, Ebû Cemaleddin (1990), *Lisanu'l- Arab*, I-Xv, Beyrut.
- İbni Faris, (1382/1963), *Es-Sâhibi Fi Fıkhi'l-Luga Ve Sünenu'l-Arabî Fi Kelamiha*, Beyrut.
- İbni Kesîr, Ebu'l Fidâ İmaduddin İsmail B. Şihabiddin Ömer (1983), *Tefsiru'l Kur'ani'l-Azim*, Beyrut.

74 İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu Ehli Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlaki Açidan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara 1998, 12.

- İbni Teymiyye, Ahmed (1404), *Kıtabu'l-İman Mecmû'u Fetevâ*, (Neşr. Abdurrahman B. Muhammed B. Kasım El- Asimî), Vıı/529 Kahire.
- İbni Fûrek, Ebu Bekr (1987), *Mücerredü Makalâti'l- Eş'arî*, (Neşr. Daniel Gimaret), Beyrut.
- İnam, Ahmet (2003), "Bin Yıllık Hüzün: İnsanın Düşünme Serüveni Üstüne Bir Yorum", *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 10, S.32-34, Ankara.
- Kâdî, Abdulfettah, (1996), *Esbâb-I Nüzül -Sahabe Ve Muhaddislere Göre-*, Ankara.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed B. Ahmet (1988), *El- Cami Li Ahkâmî'l Kur'an*, I-II, Beyrut.
- Köksal, M. Asım (1981), *İslam Tarihi*, I-Vı, İstanbul.
- Maslow, Abraham (1968), *Toward A Psychology Of Being* (2. Basım), U.S.A
- Öztürk, Mustafa, "Nüzul Sürecinde Allah-İnsan/Vahiy-Tarih İlişkisi" (Yayımlanmamış Makale).
- Russell, Bernard (1944), *Felsefe Meseleleri*, (Çev. A. Adnan Adıvar) İstanbul
- Smith, Wilfred C. (1979), "Faith As Tasdiq", *Islamic Philosophical Theology*, (Ed. Parviz Morewedge), Albany
- Taftazânî, Saaduddin Mesut B. Ömer, (1299/ 1879), *Şerhu'l Akaid*, (Neşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed B. Cerir (1954), *Câmiu'l- Beyan An Te'vîli Âyi'l- Kur'an*, Mısır
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed B. Cerir, *Riyazu'n Nadire*, Iı /296-297. Kahire- Mısır.
- Tillich, Paul (1964), "The Two Types Of Philosophy Of Religion", *Classical And Contemporary Readings İn The Philosophy Of Religion*, Edited By John Hick, Englewood Cliffs, N.J.
- Uslu, Ferit (2004), *Felsefî Açidan İmanı Temellendirme*, Ankara.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul t.y.

İnternet Adresleri:

www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/sayi3/makale/, 10.09.2006

<http://www.genclik.cydd.org.tr/dusun/0309/0309ekyabancilasma.htm>, 25.09.2006

BrandenNathaniel, "Yabancılaşma ve Kişisel Kimlik", <http://www.felsefe.gen.tr/nedensen-yaratmadim.asp>, 2006.