

Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman

Mahmut AY*

ABSTRACT

The principles of Islamic theology such as reason, faith, free will, to act freely and responsibility constitute the basic elements of individuality. The faith, which is expressed by the term "tasdiq", as one of the theological paradigm of individuality means subjective accept and approve of individual. The faith is a morale situation which is lived by individual. It realizes in the heart of individual. Free will and free choice of individual have an important place in the constitution of faith. The faith as a religious experience and truth expresses the transformation from the collective consciousness in Arabic tribalism to the individual consciousness in the new Islamic situation. It is starting point of the process of becoming individual and central of consciousness of becoming individual.

The faith as against all kinds of collective limitation and obligation is a process of free, hearty and sincere communication between God and individual. The faith as an experienced piety is a subjective truth far from whole theological formulation and polemics.

Key Words: *Theology, individualism, individuality, collectivism, faith, "tasdiq", piety, theological formulations.*

1- İslam Kelamını Yeniden Yapılandırma Sorunu

Günümüzde Teoloji alanında meydana gelen değişim ve gelişmeler onun dil, yöntem ve içeriğine yönelik yeni yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Klasik İslam teolojisinin güncelliğini yitirmesi, toplumsal ve bireysel değişime öncülük edememesi teolojide yeniden yapılanma sorununu doğurmuştur. Ekonomik, kültürel, sosyal ve bilimsel alandaki değişim ve yeniliklerden uzak kalan İslam teolojisi belli bir dönemden sonra işlevselliğini büyük oranda kaybetmiştir. İslam Teolojisinin zaman içerisinde, büyük oranda işlevsiz hale gelmesinin bazı ana nedenleri kısaca şu şekilde sıralanabilir: 1-Bu ilimle meşgul olanların yaşamın değişen şartları karşısında, yöntem, üslup ve içerik açısından kendilerini yenileyememeleri, yaşamın her alanında meydana gelen değişime ve gelişime öncülük edememeleri, 2-Kelamcılar tarafından ortaya konan yorumların zamanla mutlaklaştırılarak, birer akide(creed) haline dönüştürülmesi¹, 3-Öte-

* **Dr.**, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

1 Akideler, üzerinde fikir yürütülmesi ve tartışılması söz konusu olmayan, eleştiri ve yorum kabul etmeyen dogmatik kurallardır.

kinin gayri meşru olduğunu ispatlamaya ve polemige dayalı, çözüm üretmekten çok, sorun yaratan bir üslubun benimsenmesi, 4-Soyut ve aşkın bir alanla sınırlı, sürekli teoride kalan bir içeriğin tekrar ve alışkanlık haline dönüşmesi, 5-Belli bir tarihten sonra Kelama ve Kelamcılara karşı oluşan anti-Kelam zihniyeti² ve bu zihniyetin toplum üzerinde etkin hale gelmesi

Oluşumundan itibaren İslam düşüncesinin temeli ve sembolü haline gelen İslam Kelamı, İslam'da felsefenin doğuşundan önce ortaya çıkan özel ve özgün bir düşünce sistemine ad olarak verilmiş, temsilcilerine de Müteteklimun(Kelamcılar) denilmiştir.³ Aslında müslümanlar kelam ilmini kurmakla felsefeden ayrı, orijinal bir disiplin meydana getirmişlerdir.⁴ İslam düşüncesinin oluşumuna ve gelişmesine en büyük katkısı sağlayan bu disiplinin yeniden yapılandırılarak işlevsel hale gelmesi, İslam düşüncesinin de yeniden canlanmasına ve belli bir dinamizm kazanmasına vesile olacaktır. İslam dünyasında her hangi bir yenileşme ve değişme gerçekleştirilecekse, bunun yolu, İslam Kelamı'nın yeniden yapılandırılmasından geçer.

Bazı müslüman teologlar XIX. yüzyıldan itibaren İslam teolojisinin değişen şartlar karşısında büyük oranda işlevsiz hale gelişini fark ederek, bu teolojinin yeniden yapılandırılmasının gerekliliğini açıkça dile getirmişler, buna model oluşturmak amacıyla da yeni eserler kaleme almışlardır.⁵

Yunanca "theos" ve "logos" (Tanrı ve bilim) kelimelerinden türeyen Theology⁶ etimolojik olarak Tanrıbilim anlamına gelir. Theology'nin ismi, bir felsefi disiplin olarak, Metaphysics adlı eserinde ilk defa Aristo tarafından kullanılmıştır.⁷ Aristo, en üstün varlığı konu edinmesinden dolayı Teolojinin en şerefli ilim olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁸ Aynı şekilde İslam bilginleri de, ilimlerin değer ve şereflerinin konularıyla orantılı olduğunu vurgulayarak, en değerli ve

- 2 Kelam İlmî, İslam düşüncesinde merkezi bir konuma sahip olmasına rağmen pek çok İslam bilgini bu ilime karşı olumsuz bir tavır sergilemiştir. Bu bilgilerden Gazali (ö.505/1111), Kelam İlmîni öğrenmenin halk için fayda yaratmayacağını, hatta zararlı olabileceğini ileri sürmüştür. Bunu anlatmak için de "İlcamu'l-Avam an İlmî'l-Kelam" (Beyrut, 1406/1985) adlı eserini yazmıştır. Gazali'nin Kelama yönelik eleştirileri için ayrıca bkz. Gazali, el-İktisad fi'l- İtikad, Kahire, 1971, 9.; İbn Haldun (ö.908/1496) ise Kelam İlminin belli bir dönem için gerekli olduğunu, ancak daha sonraları bu ilmi öğrenmenin çok da gerekli olmadığını vurgulamaya çalışmıştır. Bkz. İbn. Haldun, Mukaddime, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.B yayınları, İstanbul, 1989, II, 539.; Ayrıca soyut konulara yer vermesi, boş ve anlamsız sözlerle kulak asması yönüyle sosyal bilimler için kullanılan "lafoloji" kavramı, Kelam için de kullanılmıştır. Bkz. Görmez, Mehmet, Musa Carullah Bigiyef, Ankara, 1994, 83.
- 3 Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy of The Kalam, Harvard University Press Cambridge and London, 1976, 2.
- 4 Atay, Hüseyin, tenkitli neşrini yaptığı, en-Nesefî'nin Tabsiratü'l Edille Fi Usulî'd-Din adlı eserine yazdığı önsöz, Ankara, 1993, 5.
- 5 Abdullatif, Harputî'nin Tenkihü'l Kelam, Filibeli Ahmed Hilmi'nin Üss-i İslam: Yeni Akaid, İzmirli İsmail Hakkî'nin Yeni İlm-i Kelam, Hüseyin el-Cisr'in el-Husunü'l-Hamidiyye, Muhammed Abduh'un Risaletü't-Tevhid ve Şibli Numani'nin el-Kelam adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Geniş bilgi için bkz. Özervarlı, M. Sait, Kelam'da Yenilik Arayışları, İstanbul, 1998, 59-67.
- 6 Ana Britannica, İstanbul, 1994, XVI, 306.; Heidegger, Martin, "Fenomonoloji ve Teoloji", Heidegger ve Teoloji içerisinde, derleyen: Ahmet Demirhan, İstanbul, 2002, 42.
- 7 Aristo teorik felsefeyi, 1. Matematik, 2. Fizik, 3. İlahiyat (Theology) şeklinde üç kısma ayırmaktadır. bkz. Aristotle, Metaphysics, Translated by Richard Hope, The University of Michigan Press, 1994, 125.
- 8 Aristotle, a.g.e., (1994), 125.

en şerefli ilmin, en üstün varlıktan söz eden ilim olduğunu belirtmişlerdir. Bu nedenle "Kelam İlimi", en üstün varlık (Allah)'tan bahsettiğinden dolayı, ilimlerin en değerlisi ve en şerefli olarak kabul edilmiştir.⁹ Gerçekten de özgün ve orijinal olarak müslüman bilginler tarafından ortaya konan iki ilmi disiplinden söz etmek mümkündür. Bunlardan biri, İnanç Esasları Felsefesi (Usulu'd-Din veya Tevhid ve Akaid İlimi), diğeri ise, İslam Hukuk Felsefesi (Usulu'l-Fıkh)'dir.¹⁰ Bu iki ilmi disiplinden birincisi bugünkü kelam ilminin, ikincisi ise hukuk felsefesinin karşılığıdır.

Theology (Kelam), her ne kadar Türkçe'ye Tanrıbilim olarak çevrilmişse de, Onun; Tanrı'yı bilmekten öte bir anlamı vardır. Felsefi ve akli ilkeler ışığında "bilinenin" tartışmasını ve felsefesini yapar. Bu yüzden de dogmatik bir nitelik taşıyan Akaid (Creeds) ilminden ayrılır. O halde Teoloji, Tanrı hakkında spekülâtif bir bilgi değildir.¹¹

Klasik İslam teolojisinin en temel konusu Tanrı ve Tanrının nitelikleridir. Bu nedenle teoloji (kelam), ilimlerin sınıflandırılmasında dini ilimler kategorisine dahil edilmiştir. Bu bağlamda teoloji, Tanrıyı anlamaya yönelik bir düşünsel faaliyetten ibaret görülmüştür.¹² Bunun yanında müslüman teologlardan bazıları, varlık ve bilinen (malum)'in de teolojinin konuları arasında yer aldığını öngörmüşlerdir.¹³ Günümüz teologlarından Hasan Hanefi, müslüman teolojisi (İlimu't-Tevhid)'nin iki teorik öncülle başladığını, bunlardan birincisinin "nasıl bilirim?" sorusuna cevap olarak "bilgi"yle, ikincisinin ise "neyi bilirim?" sorusuna cevap olarak "varlık"la ilgili olduğunu¹⁴ belirtmektedir.

Teolojinin gündelik yaşamdan ayrı, sadece aşkın ve kutsal olanla sınırlı bir çerçeve içinde ele alınması, onu modern çağların ihtiyaçlarını karşılayabilen bir bilim olmaktan çıkaracaktır. Çünkü Tanrıdan söz etmek aynı zamandan insandan ve varoluşun anlamından söz etmek demektir. Evren, yaratılmış varlıklar, insan ve yaratılış amacı; yaratılış amaçlarına yabancılaşma, yaşam ve yaşamın anlamı hakkındaki önermeler sadece tinsel kurtuluş için değil, insanlar arasındaki her türlü ilişkiyi düzenlemek amacıyla da ahlaki ilkeler getirmektedir.¹⁵

Aşkın önermelerle ve kutsal bir alanla sınırlı kalmadığı, her türlü dünyevi alanı da kapsadığına göre, Teolojinin kültürel, bilimsel, sosyal, siyasal ve düşünsel gelişmelerde her zaman önemli bir yeri olacaktır.

İslam Teolojisinin yeniden yapılandırılması sorunu üzerinde duran günümüz Müslüman Teologlarından bazıları, klasik İslam Teolojisinin Tanrı'yı mer-

9 Taftazani, Saduddin, Şerhu'l-Akaid, İstanbul, 1326, 17 v.d.; Cürçani, Seyyid Şerif, Şerhu'l-Mevakif, Kum, trs., 1/34 v.d.; Harputi, Abdullatif Lütfi, Tenkihu'l-Kelam fi Akaid-i Ehli'l İslam, İstanbul, h.1330, 10.; İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, Ankara, 1981, 4.

10 Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2001, 15.; ayrıca bkz. Tenkidli neşrini yaptığı, en-Nesefi'nin Tabsiratü'l Edille Fi Usulü'd-Din adlı eserine yazdığı önsöz, Ankara, 1993, 5.

11 Hedeşger, Martin, "Fenomonoloji ve Teoloji", (2002), 42.

12 Razi, Fahrüddin, el-Metalibu'l-Aliye, nşr. Ahmet Hicazi es-Saka, Beyrut, 1987, I, 4.; el-Amidi, Seyfuddin, Gayetu'l-Meram, nşr. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1971, 4.

13 el-İci, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmet, el-Mevakif fi İlimi'l-Kelam, Beyrut, trhz., 7.; Cürçani, Şerhu'l-Mevakif, 1/19.; Taftazani, Sadeddin, Şerhu'l-Makasid, I, 173.

14 Henefi, Hasan, İslam Kültüründe İnsan ve Tarih, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 2000, 11.

15 Ana Britannica, 1994, XVI, 306.

kez kabul edip, insanı göz ardı eden yaklaşımını eleştirerek, bu yaklaşımın modern çağın ihtiyaçlarına cevap veremediğini ileri sürmektedirler. Bu teologlar, Tanrı merkezli (Theocentric) bir anlayıştan, insan merkezli (Anthropocentric) bir anlayışa gidilmesinin, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesinin¹⁶, Tanrı'yı yorumlamaktan Tanrı bilincini zihinde canlı tutan özne konumundaki inananı yorumlamaya çalışmanın¹⁷, imanın yahut bilginin insana bakan tarafına, insan tabiatına, onun toplum içindeki yerine, inanç esaslarından başlayıp düşünce dünyasına, tarihsel eylem alanına yönelmenin¹⁸, insanın antik yapısına, kendine karşı sorumluluklarına, Allah'a karşı görevlerine, çevresi ile ilişkilerine, tabiata karşı tavrına, fizik ve metafizik evrenle bilgisel ilişkisine eğilmenin¹⁹ gerekliliğini vurgulamışlardır.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra, biz burada bir adım daha ileri giderek, Teolojinin konusunun bireyle Tanrının ve Tanrıyla bireyin her şeyi kapsayan bir ilişkisi olması gerektiğini düşünüyoruz. Bu ilişkide Tanrı'nın muhatabı, insan toplumlarının her türlü kurum ve yapıları değil, tek tek bireylerdir. Zira birey, mutlak bir değer ve temel bir varlıktır. Bireyin varlığı, sınıf, halk, toplumsal grup gibi "bütün"lerin varlıklarından daha gerçektir.²⁰

İlahi mesajların muhatabı bireydir. Birey doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı sorumludur. Tanrıyla birey arasındaki varlıksal ve bilgisel ilişkide herhangi bir aracı söz konusu değildir. Dini inanç esas itibarıyla aşkın ve kutsal olan varlıkla birey arasındaki özel bir durumdur. Din bireysel bir gerçekliğe ve öneme sahiptir. İlahi vahiy, inanan veya inanmayan her bireye hitap ederken, bu hitabıyla bile, onların her birinin bireysel değerini kabul etmektedir.

En kısa ve en basit şekilde "kutsal olanın tecrübe edilmesi veya yaşanması"²¹ olarak tanımlanan dinin, her şeyden önce tek tek bireylerin şuurunda yerleşmesini kabul etmek gerekir. Kur'an, gerek inanmaya çağırarak gerekse ödevler ve sorumluluklar yükleyen ayetlerinde genellikle bireylere hitap eder. Dinin temel esası olan iman, öncelikle tek tek bireylerle ilgili bir husustur. Birey doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı sorumludur. Tanrı'ya karşı hesap verme sorumluluğu altında olanlar, iyi ve kötü fiiller nedeniyle, mükafat veya ceza alacak olanlar ancak bireylerdir.

İslam'ın ilahi mesajları ilk planda Hz. Muhammed'e bildirilmiş ve ilk önce birey olarak onun tarafından tecrübe edilmiştir. Daha sonra diğer müslüman bireyler tek tek bu mesajları bireysel olarak yaşama geçirmişlerdir.

Klasik İslam teolojisinin kutsal ve aşkın olan bir alanla, kendi çağıyla sınırlı kalan, değişim ve sürekliliğe kapalı yaklaşımları zaman içerisinde büyük oran-

16 Hanefi, Hasan, Teoloji mi Antropoloji mi?, Çev: M. Sait Yazıcioğlu, İslam Düşüncesinin Tarih-sel Gelişimi adlı eser içinde, Ankara, 2001, 205-239.

17 Düzgün, Ş. Ali, Sosyal Teoloji, Ankara, 1999, 2-5.

18 Macit, Nadim, Günümüz Türkiye'sinde Kalem İlimi ve Temel Sorunları, İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı - IV, İzmir, 2000, 82-83.

19 Çelebi, İlyas, Kelam İlminin Yeniden İnşasından İlke ve İçerik Sorunları, İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı - IV, İzmir, 2000, 95.

20 Yayla, Atilla, Liberalizm, Ankara, 2000, 128.

21 Wach, Joachim, Din Sosyolojisi, Çeviren: Ünver Günay, Kayseri, 1990, 10.

da işlevselliğini kaybederek, modern çağın ilgi ve ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelmiştir.

Yeniden yapılandırılacak olan Müslüman teolojinin konusunu İlahi mesajları tecrübe eden birey, bireyin Tanrı ile ilişkisindeki konumu, bireyin evren ve evrendeki varlıklarla ilişkisi, bireyin yaşamın her alanındaki hak ve özgürlükleri oluşturmaktadır.

2- Kavramsal Analiz: Birey, Bireycilik ve Bireysellik

Birey (individual), Latince individuus, bölünemeyen, kendi içinde bölünmez olan; özgürlüğünü yitirmeden bölünemeyen tek varlık²² anlamına gelmektedir. Bundan başka birey, varlıkların toplamından farklı olan tek bir varlık; en azından sayısal olarak diğer tüm varlıklardan farklı olan yegane bir varlıktır.²³ Tek tek sayılabilen, kendisinden mantıksal olarak söz edilebilen bir varlık; bağımsız bir varlığı olabilen, bir düşünce ya da tümcenin öznesinin dış dünyadaki karşılığı yapılabilen şey; temel özellikleri ortadan kaldırmaksızın bölünemeyen, bölünecek olursa da parçalarına bütünün adı verilemeyen canlı insan varlığı²⁴ olarak da tanımlanmaktadır.

Bireycilik (individualism) ise, çok değişik anlamları olan, ontolojik, metodolojik, dini, siyasi, ekonomik ve ahlaki anlamda çeşitli şekillerde ele alınan bir kavramdır.²⁵

22 Dictionary of Philosophy and Psychology, 1960, I, 534; Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1994, 38.

23 Dictionary of Philosophy and Psychology, 1960, I, 534.

24 Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, İstanbul, 1999, 150.

25 Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji ve Teoloji Sözlüklerinde çok sayıda bireycilik tanımı yapılmakta ve çok çeşitli şekillerde ele alınmaktadır.

Ontolojik bireycilik : Bu bireycilik anlayışına göre, bireyin varlığı, sınıf, halk gibi bütünlüklerin varlıklarından daha gerçektir. Bireyin, insan toplumlarının her türlü kurum ve yapılarının üstünde olduğunu öngören görüştür. Bu görüşe göre birey, kolektivitinin amaçları için sırf bir araç olarak kullanılmaz. Zira birey olarak insan kendi başına bir amaçtır.

Metodolojik bireycilik : Sosyal fenomenleri anlamının yolu, diğer insanlara yönelik ve onların umulan davranışları tarafından yönlendirilen bireysel eylemleri anlamaktır. Metodolojik bireycilik, kendilerini oluşturan parçalardan bağımsız, toplum gibi sosyal bütünlüklerin bir bütünlük olarak kavranabileceğini öne süren metodolojik kolektivizme karşı bir tavrıdır. Metodolojik bireycilik, bireylerin özelliklerinin göz ardı edilecek kadar önemsiz olduğunu, toplumsal olguların bağımsız bir varoluşu olup, bireylerden bağımsız olarak araştırılabileceğini öngören ideolojik holist görüşün tam karşısında yer almaktadır. Metodolojik bireycilikte, toplumsal olgu ve kurumlar ancak bireysel tercihlerden hareketle açıklanabilir.

Siyasal bireycilik : Devletin birey için var olduğunu öngören, bireyin özgürlüğünü ön plana çıkaran ve kendisine yeten, kendi kendisini yönlendirebilen bireyi, toplum ve devlet karşısında üstün gören anlayıştır. Tüm siyasi örgüt ve toplumsal oluşumların temel ve en yüksek amacının bireyin haklarını korumak, bağımsızlığını güvence altına almak ve gelişimini hızlandırmak olduğunu ileri süren anlayıştır. Bu anlayışa göre devlet, bireylerin kendi amaçlarına ulaşmak için kullanılmak durumunda oldukları bir araçtır. Toplum, üyeleri için ve onların mutluluğu için varolur.

Ekonomik bireycilik : Ekonomik alanda, serbest rekabeti, teşebbüs özgürlüğünü temel alan bir anlayıştır. Ekonomik bireyciliğin temel sloganı "Laissez faire" (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler)'dir. Ekonomik bireycilik, toplumsal çıkarın bireysel çıkarların toplamı olduğunu, bireyin kendi çıkarını gerçekleştirilmesiyle toplumun çıkarını da gerçekleştirmiş olduğunu öngörür.

Ahlaki Bireycilik veya Gelenekçilik Karşısı Bireycilik : Ulusal adet ve gelenekleri eleştiren, ahlaki sorumluluğun bireyin bilincinde doğuştan var olduğunu, ahlaki ödev-

En genel anlamda bireycilik, bütün veya genele değil de, tek olana üstünlük tanıyan; bireylere ontolojik, mantıksal, metodolojik ve aksiyolojik bir öncelik veren, bireyin somut olan gerçekliğini vurgulayan; toplum içinde bağımsız bireyin önemi ve değerini ileri süren bunun için de toplumcu görüşü reddeden, bireyi toplumun eseri değil, ilk gerçek kabul eden görüş ya da anlayış²⁶ olarak tanımlanmaktadır.

Bireycilik (individualism) kavramı ile bireyleşim (individuation) ve bireysellik (individuality) kavramları, anlam bakımından, tam anlamıyla birbirleriyle örtüşmemektedirler. Bu kavramlar çoğu zaman aynı anlama gelecek şekilde kullanılsa da, aralarında anlam farkı vardır.

Bireyleşim (individuation), bilinen bir bireyi ayırt etme süreci; bir bireyi diğerlerinden ayıran özelliklerin toplamı; en üst düzeye bağımsız kişilikle ulaşma süreci; kişilik²⁷ anlamına gelmektedir.

Bireyleşim kavramı, bireycilikten farklı olarak kişi veya şahıs olmanın sürecini de kapsamaktadır. Bireycilik, bireyin korunmasını organize eden kurumların ve düşüncelerin, duyguların, geleneklerin ve görevlerin bir sistemi²⁸ olduğu halde, bireyleşim, başlangıçta olmuş bitmiş bir şey değil, zaman içinde devam eden bir süreci ifade eder.

Bireysellik ise, bir bireyi bütünden, kitleden, sürüden (yığın) ayırılan kişisel özellikler, tavır ve yönelimler; tamamen bireye ait ahlaki nitelikler veya değerler, karakter açısından bir kişiyi diğerinden ayıran nitelikler²⁹, bireyleri birbirlerinden farklı varlıklar şeklinde tanımlayan ve ayıran işaretler ve kodlar³⁰

lerin kaynağının, toplum ya da başkaca kurumlar olmayıp, bireyin kendisi olduğunu, bireyin gelişmesinin, ahlaki yaşamın en yüksek amacı olduğunu savunan anlayıştır. Ahlaki bireycilik, Kant'ın insan varlıklarının kendi başına birer amaç olduğu görüşünden yola çıkarak, ilk ya da en yüksek ahlaki değer olarak bireyi esas alır. Gelenekçiliğin karşıtı anlamında bireycilik, kurulu düzeni eleştirmeden uyma yerine, bireylerin toplumda her türlü kurum, inanç, kanı ve eylem üzerinde tartışıp bunları yargılamaları gerektiğini savunur.

- Dinsel Bireycilik :** Bireyin Allah ile olan ilişkisinin, devlet veya başka her hangi bir kurum ya da başka bireyler tarafından değil de, bireyin bizzat kendisi tarafından belirlendiğini, bireyin dini konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının bulunduğunu, bireyin dilediği dine girebileceğini öngören anlayıştır. Bu ve bundan başka bireycilik türleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Schlette, Heinz Robert, *Individualism*, Encyclopedia of Theology, New York, 1985, 700 vd; Dray, W. H., *Holism and Individualism in History and Social Science*, The Encyclopedia of Philosophy, vol. IV., New York, 1967, 53 v.d.; Lindsay, A.D., *Individualism*, Encyclopedia of the Social Sciences, New York, 1957, VII., 674.; McGovern, William M., *Collectivism and Individualism*, Essays on Individuality, Edited by Felix Morley, Indianapolis, 1977, 341 v.d.; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 1999, 150.; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 1994, 34 v.d.; Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara, 1998, 144, 145.; Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Ankara, 2000, 126-129.; *Özgürlük Yolu*, Ankara, 1993, 96.
- 26 Crittenden, Jack, *Beyond Individualism Reconstituting The Liberal Self*, New York, 1992, 77 v.d.; Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1969, 109; Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev : Osman Akıncay - Derya Kömürcü, Ankara, 1999, 73; Cevizci, 1999, 150.
- 27 Weaver, Richard M., "Individuality and Modernity", Essays on Individuality, Edited: Felix Morley, Indianapolis, 1977, 89.; Budak, Selçuk, *Psikoloji sözlüğü*, Ankara, 2000, 142.
- 28 Dindar, Bilal, *Emmanuel Moutmer'de personalizm*, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Basılmamış Doçentlik Tezi, Erzurum, 1980, 60.
- 29 Williams, Roger J., "Individuality and Its Significance in Human Life", Essays on Individuality, Edited: Felix Morley, Indianapolis, 1977, 179.; *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Edited: James Mark Baldwin, I, 1960, 539.
- 30 Wuthnow, R.J., "Din Sosyolojisi", Din ve Modernlik içerisinde, Çev : Adil Çiftçi, Ankara, 2002, 89.

bütünüdür. Bireysellikten kastedilen “kişisel duyarlılık”, beğeni ve bilincin gelişmesi”dir.³¹ Bireycilik, siyaset, ekonomi, hukuk ve din gibi çeşitli düzlemlerde ifade edilen bir hak ve yükümlülükler ideolojisi³² olduğu halde, bireysellik, birey ile kitle arasında bir uçurum öngörmeyen; bireyin eğitim, tinsel gelişme ve kişisel ahlaki terbiye yoluyla gelişebileceğini öngören bir süreci³³ ifade eder.

Rekabetçi kapitalizmin ve modernizmin egemen ideolojisi şeklinde algılanan bireycilik(Individualism) kavramı, “başkalarının çıkar ve isteklerine karşı kayıtsız”, “bireyi hazcı hesaplarına göre değerlendiren”, “ben merkezci” gibi negatif anlamlar³⁴ içermektedir. Bu nedenle bu çalışmada bireycilik yerine bireysellik kavramını esas almayı daha uygun bulmaktayız.

Bireycilik kavramını esas almak, ister istemez birey-toplum ikilemini gerektirmektedir. Oysa Müslüman teoloji açısından birey ve toplum hiçbir zaman birbirine alternatif teşkil etmezler. Ayrıca böyle bir ikilemden hareket etmek çözüm üretmek yerine sorun yaratır.

Gerek Kur’an’da gerekse İslam kültüründe birey ve bireysellik kavramlarının anlamlarını tam olarak karşılayan kavramlar olmasa da, bu kavramlara yakın anlamlara gelebilecek, “fert”, “ben”, “zat”, “vech” ve “nefs” gibi kavramların kullanıldığını görmekteyiz.

Fert kavramı, Kur’an’da, sorumluluğun bireye ait oluşunu ve bireyselliğini vurgulamak için kullanılmıştır. Bu kullanımda, her bir ferdin ahiret günü Tanrı’nın huzuruna tek başına çıkacağı ifade edilmiştir.³⁵

Ben kavramı, mutlak anlamda Tanrı için, sonlu ve sınırlı anlamda insan için kullanılmıştır. İkbâl, Tanrıdan söz ederken “Mutlak Ben”(Absolute Ego), “Nihai Ben”(Ultimate Ego), “En Yüce Ben”(The Great I-am) gibi ifadeler kullanmaktadır. Bütün bu ifadeler Tanrının bireyselliğine işaret etmektedir. İkbâl’e göre, Tanrı’yı bir “Ben” olarak düşünmek, metafizik, dini, ahlaki açıdan bir zorunluluktur. İkbâl, Tanrının “Ben” olması ile diğer varlıkların “Ben” olmalarını birbirinden ayırmaktadır; bizim benliğimiz bağımlı ve sınırlı bir benliktir. Oysa Tanrının “Benlik”i bağımsız, zati ve mutlaktır.³⁶

Zat kavramı, geleneksel Teolojide, genellikle Tanrı için kullanılmakla beraber, Kur’an’da Tanrı’yı anlatan bir terim olmaktan çok, insanı ve eşyayı anlatan bir niteliktir. “Allah kalplerde olanı (zate’s-sudur) bilir.”³⁷, “Aranızı (zate beynikum) düzeltin.”³⁸, “Alevli ateş (nar zate Leheb)”³⁹, “Sağ taraf (zatu’l-yemin), sol taraf (zatu’ş-şimal)”⁴⁰, bu ve benzer ayetlerde “zat” kavramının Tanrı dışında pek çok şeyin niteliği olarak kullanıldığını görmekteyiz. “Zat” kavramı, felsefe tarihinde,

31 Turner, Bryan, *Eşitlik*, Çev: Bahadır Sina Şener, Ankara, 1997, 95.

32 Turner, *Eşitlik*, (1997), 94.

33 Turner, *Eşitlik*, (1997), 96.

34 Crittenden, Jack, *Beyond Individualism*, New York, 1992, 77.

35 19 Meryem 80 ve 95.

36 İkbâl, Muhammed, *İslam’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Tercüme eden: Sofi Hürri, İstanbul, 1964, 79, 80, 112, 113 v.d.

37 3 Al-i İmran 119; benzer ifadeler için bkz. 3 Al-i İmran 154., 5 Maide 7., 8 Enfal 43.; 31 Lokman 23.; 39 Zümer 7.; 35 Fatır 38.; 67 Mülk 13.

38 8 Enfal 1.

39 111 Tebbet 3.

40 18 Kehf 17,18.

düşünce ve hüriyet sahibi, yani ben, cogito, bilinç, vicdan sahibi bir varlık oluşu açısından insan hakkında söylendiği bilinen bir söz olarak kabul edilir. Bu kavram, ilahi zatı göstermek için ödünç alınan insani bir sözdür.⁴¹

Kur'an'da, pek çok yerde geçen "Vecih"⁴² kavramının Allah'ın ve insanın şahsını ifade ettiği belirtilerek, Vecih kavramı ile Şahıs(Personne) kavramı arasında bir anlamdaşlığın var olduğu⁴³ kabul edilmiştir.

Kur'an'da oldukça sık bir şekilde geçen ve İngilizce'ye "soul"(ruh) olarak tercüme edilen "Nefs" kavramı, insan ve Tanrı için kullanıldığında, insan ve Tanrının birey olması anlamına gelmektedir.⁴⁴ "Allah'ın yasakladığı nefsi (bireyi) haksız yere öldürmeyin."⁴⁵ , "Allah nefse (bireye) ancak gücünün yettiği kadar yükler."⁴⁶ , "Nefse (bireye) ve onu düzenleyene and olsun. Ona iyiliği ve kötülüğü ilham etmiştir."⁴⁷ Bu ve benzer ayetlerde geçen "nefs" kavramı birey olarak insanı ifade etmektedir.⁴⁸ Gerek Kur'an'da gerekse klasik İslam Teolojisinde kullanılan ve genellikle kullananın varmak istediği amaca uygun anlamlar yüklediği bu kavramlar, bireyin ve bireyselliğin İslam Teolojisinde güçlü bir temelini olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu kavramların, toplumu ve bireyi birbirlerinin alternatifi olarak algılayan, belli bir ideolojiyi temsil eden metodolojik bireycilikle bir ilgisinin olmadığı görülmektedir.

Şu halde, Bireysellik kavramı, İslam Teolojisi açısından daha pozitif anlamlar ve içerikler taşımaktadır. Her şeyden önce birey olma bilinci ve birey olma süreci ile ilgili bir kavram olan bireysellik, bireyi sosyal sistemlerin taleplerine itaat eden, önceden tanımlanmış, belirlenmiş olan rolleri oynayan bir oyuncu⁴⁹ şeklinde görmez. Bireyciliğin de onayladığı hak ve sorumluluklara sahip, seçme özgürlüğü bulunan, kendi kararlarını kendisi veren, kendine egemen olan, ahlaki yükümlülüklerinin bilincinde olan ve sürekli kendini yenileyen, geliştiren, değişime tabi bir bireyi öngörür. Bu yüzden bireysellik kavramının, İslam Teolojisine, bireycilik kavramından daha uygun düştüğü kanaatindeyiz.

3- Geleneksel Müslüman Kültürü ve Birey

İslam dini, tarihi bir olgu olarak, bir süreç doğrultusunda insanlığa sunulmuştur. Bu süreç içerisinde çoğu zaman tarihe yön vererek onu şekillendirdiği gibi,

41 Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 2000, 15.; zat kavramının insan ve pek çok şey hakkında kullanımı için bkz. Lahbabi, Muhammed Aziz, *İslam Şahsiyetçiliği*, çev. İsmail Hakkı Akın, İstanbul, 1972, 27.

42 2 Bakara 115, 112.; 3 Al-i İmran 20.; 4 Nisa 125.

43 Lahbabi, (1972), 25, 26.; Sezen, Yümnü, *İslamın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul, 2000, 78.

44 Fazlur Rahman'a göre nefis terimi, gerçekte kişi anlamına veya başka bir ihtimalle dönüşlü (reflexive) zamir olarak, erkek, dişi ve cansızlar için varlığın kendisi anlamına gelip, ruh anlamına gelmez. bkz. Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Ankara, 1997, 31.; Fahrudin Razi de, Nefs kavramının Allah için kullanıldığında, Allah'ın kendisi, zati ve hakikati anlamına geldiğini vurgulamıştır. Bkz. Razi, Fahrudin Muhammed, *Esasu't-Takdis*, thk. Ahmed Hicazi es-Seka, Kahire, 1986, 123.

45 6 En'am 151.; bu anlamda geçen ayetler için bkz. 2 Bakara 72.; 4 Nisa 29.; 5 Maide 32.; 20 Taha 40.; 28 Kasas 18.

46 2 Bakara 286.; 4 Nisa 83.; 6 En'am 152.

47 91 Şems 7-8.

48 Yar, Erkan, *Ru Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara, 2000, 56.

49 Ziderveld, Anton C., *Soyut Toplum*, Türkçe'ye çev. Cevdet Cerit, İstanbul, 1985, 16.

zaman zaman da tarih, İslam'ın belli kalıplar halinde şekillenmesine neden olmuştur. Günümüze kadar devam eden bu süreç ve bu süreç içerisinde yaşanan maddi ve manevi unsurların tümü müslüman kültürünü oluşturmuştur.

Kur'an ve gelenek, başka bir ifadeyle İlahi mesajlar ve bu İlahi mesajların çeşitli tarihsel yorumları, geleneksel müslüman kültürünün temel unsurlarını oluşturmaktadırlar. Karşı karşıya kaldığımız temel sorunlar; yaşadığımız çağ ile bu unsurlar arasında nasıl bir bağ kurduğumuz, kurduğumuz bu bağın sağlıklı olup olmadığı konusunda belli bir bilince sahip olup olmadığımız, asırlardır kurduğumuz bu bağı sorgulayıp sorgulamadığımızdır. Sorduğumuz bu sorulara cevap verebildiğimiz oranda geleceğe ümitle bakma şansını yakalayabiliriz. Aksi takdirde geleceğe ümitle bakabilme bir yana, ayakta kalabilme şansını bile bulamayabiliriz.

Günümüz müslümanları olarak karşı karşıya kaldığımız bu temel sorunları irdelediğimizde, İlahi olana (mesaja) ve tarihsel olana (geleneğe) bakış açımızın problemlili olduğu gerçeğiyle karşılaşmaktayız. Geleneğin kutsal olduğuna, Tanrısal bir nitelik taşıdığına dair yaygın kanaat, Müslümanların benliğine yerleşmiş durumdadır. Her şeyden önce bu kanaatin sorgulanması gereklidir. Tanrısal olanla beşeri olanın ayırt edilmesi, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan beşeri unsurlar⁵⁰ (geleneği oluşturan oluşumlar) ile dinin birbirinden ayrılması zorunludur. Bu ayrımı gerçekleştirmenin ilk adımı, doğru bir tarih konseptine⁵¹ sahip olmaktır.

Geçmiş olduğu gibi anlatan bir tarih mümkün değildir. Her zaman var olan ve var olması gereken tarihsel yorumları yapan insandır. Hiçbir tarihsel yorum, sonuç olamaz. Her kuşağın kendi yorumlarını ortaya koymaya hakkı vardır. Hatta, kendi yorumlarını yapmakla yükümlüdür de; zira bu bir ihtiyaçtır.⁵²

İslam Teoloji tarihinin, yeniden yorumlanması bir ihtiyacın ötesinde, yapılması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Önemli olan, yapılacak yorumun, sağlıklı bir şekilde yapılmasıdır. Günümüze kadar gelen teolojik yorumların etkisinde kalarak yapılan bir yorum bizim ihtiyaçlarımızı karşılamayacak, sorunlarımıza çözüm oluşturmayacaktır. Tarihsel yorumların etkisi altında ortaya konacak bir yorum, geçmişin tekrarından öteye geçemeyecektir. Tarihsel yorumlar kendi üzerimize çevirdiğimiz bir ışıldağa benzetilebilir. Bu ışıldak çevremizi görmemizi, imkansız kılmazsa bile, çok güçleştirir ve hareketlerimizi felce uğratar.⁵³ Müslüman Teolojinin tarihsel yorumları İslam ile özdeşleştirilerek, bu yorumların İslam'ın bizzat kendisi olduğu, bir din olarak İslam'ın hem bu yorumları hem de zaman üstü hakikatleri ihtiva ettiği ileri sürülmüştür.⁵⁴ Daha da ileri gidilerek,

50 Onat, Hasan, "Din Alanında Yeniden Yapılanma Üzerine", Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar İçerisinde, İstanbul, 2000, 107.

51 Onat, Müslümanların zihinlerindeki tarih telakkisinin, hem geçmişle özdeş olarak algılanması hem de realitelerle örtüşmeyişi sebebiyle doğru olmadığını belirterek, ya geçmişin kutsallaştırıldığını veya yok sayıldığını, her iki yaklaşımın da geçmişin doğru anlaşılmasını engellediğini ifade etmektedir. Bkz. Onat, a.g.m., (2000), 102.

52 Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev: Mete Tunçay, İstanbul, 1994, II, 234.

53 Popper, a.g.e. (1994), II, 234.

54 Seyyid Hüseyin Nasr, İslam'ı hem bir gelenek, hem de zaman üstü tükenmez bir hakikat olarak algılamaktadır. Bu sebeple İslam'ın, sadece köklerden değil, o köklerin üzerinde yükselen gövdeden, dallardan ve meyvalardan oluştuğunu dile getirmektedir. Bkz. Nasr, Seyyid Hüseyin,

din bilginleri tarafından oluşturulmuş olan bu tarihsel yorumlar değişmez ve mutlak olarak kabul edilmiş, kuşaktan kuşağa aktarılarak toplumun istikrar ve sürekliliğini güvence altına alan kurallara dönüşmüştür. Beşeri ve gelip geçici olan kurumun putlaştırılması⁵⁵ şeklinde yorumlanabilecek bu yaklaşım tarzı, geleneksel yapının idealizasyonu anlamına gelmektedir.

Geleneksel Müslüman kültürünü sorgulamayı bir redd-i miras olarak algılayan ve geleneğe sıkı sıkıya bağlı kalmanın gerekliliğini vurgulayan gelenekçi Müslüman düşünürler gelenek terimini, hem vahiy yoluyla insana bildirilen kutsal olanı, hem de insanlık tarihinde bu kutsal mesajın açılması ve kendini göstermesi anlamında kullanmaktadırlar. Buna göre gelenek, kutsal, ezeli ve ebedi hakikat; tükenmez hikmet ile birlikte bu hakikatin değişmez ilkelerinin çeşitli zaman ve mekandaki her türlü uygulanmasını ifade etmektedir.⁵⁶

Her şeyden önce, İslam Teolojisinin yeniden yapılandırılmasında öncelik, tarihsel ve insan ürünü olan, zamana ve mekana göre değişebilen gelenek ile Allah'ın mesajı olan dinin birbirinden ayrılması olmalıdır. Zira geleneksel Müslüman kültürünün bireye bakışı ile İslam dininin bireye bakışı birbirinden farklıdır. Biz de bu ayrımı dikkate alarak geleneksel müslüman kültüründe bireyin konumunu ve bireyin değerini ele almaya çalışacağız.

İslam dini, kabileci kolektif ruhun egemen olduğu bir ortamda ortaya çıkmıştır. Arap kabilelerine özgü cemaatçi yapı bu ortamın en belirgin özelliği idi. Bu yalın cemaatçi yapıya kabilevi değerler ve kabile liderleri hakimdi. Toplumsal düzen yazılı olmayan geleneklerle sağlanmaktaydı. Toplumsal düzenin temelinde ortak bir "biz" duygusu yatmaktaydı. Kabileci kolektif anlayış hiç şüphesiz, Arap toplumunun, üzerine inşa edilmiş olduğu tüm ana ahlaki fikirlerin kaynağı idi. Kan bağı yoluyla yakınlığa, dünyadaki herhangi bir diğer şeyden daha fazla saygı duymak ve kabilenin şanı, şerefi için eylemde bulunmak, herkesin üzerinde ittifak ettiği, grubun her ferdine farz kılınmış kutsal bir görevdi.⁵⁷

Göçebe Arap kabilelerine özgü bu cemaatçi ahlaki yapı, Kur'an'ın getirdiği yeni anlayışla birlikte, yerini bireysel sorumluluğa dayalı bireysel ahlaki yapıya terk etmek durumunda kaldı. Zira Kur'an, insanların Allah tarafından bireysel sorumluluk çevresinde yargılanacaklarını haber vermekte idi.

Hız Peygamber ve ilk müslümanlar, dinin kaynağı olan Kur'an'ın ilkelerinden hareketle aklın verileri doğrultusunda, kabileci kolektif anlayışa karşı koymuşlardır. Bu cemaatçi anlayış yerine bireyin özgürlüğüne ve sorumluluğuna dayalı bir zihniyeti egemen kılmaya çalışmışlardır. Birey çöl ortasında, kabile geleneği tarafından tamamen kuşatılmışken ve statüsü de doğuştan belirlenmişken⁵⁸, Hz. Muhammed'in getirdiği yeni din, bir değer olarak bireyi ve bireyselliği öngörüyordu. Burada Arap zihniyetinin tam bir değişimini; dağınıklığından

Modern Dünyada Geleneksel İslam, Çev : Savaş Şafak Barkçın – Hüsamettin Arslan, İstanbul, 1989, 86.

55 Toynbee, Arnold, *A Study of History*, London, 1939, IV, 261 v.d.

56 Nasr, a.g.e, (1989), 15.

57 İzutsu, Toshikiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Türkçe'si : Selahattin Ayaz, İstanbul, 1991, 84 v.d.; Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi*, İstanbul, 1991, 58 v.d.

58 Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Ankara, 1997, 67.

bireyselmeye, muğlaklıktan aydınlığa, toplumcu “biz” şuurundan bireysel bilin-
ce geçişi gözlemlemek mümkündür. Bu değişimle birlikte artık bir realite ve bir
değer olan, kabile değil; herhangi bir kimse olarak, yaşı, toplumdaki statüsü,
cinsiyeti ne olursa olsun Allah’ın yarattığı bireydir.⁵⁹ Gerçekte bu durum, kabi-
levi veya klan dayanışmasının çözülmesi, bunun yerine bireyselliğin ikame edil-
mesine yönelik bir dönüşüm projesidir. Nitekim Hz. Muhammed, bu dönüşüm
projesini, büyük oranda zengin tüccarların maddeciliğine, onların zenginlik ve
güçten ileri gelen kibirlerine karşı⁶⁰ başlatmıştır.

Hız. Muhammed Kur’an’ın ilkeleri doğrultusunda, kabileci kolektif anlayışa
karşı, sorumluluğunu üstlenen, kendi varlığının farkına varan, kendine egemen
olan ve kendi kararlarını özgürce veren bir birey oluşturmayı amaçlamıştır. Ni-
tekim Kur’an, amaca uygun bir biçimde, bu oluşuma ve değişime inatla karşı
çıkan kabileci kolektif zihniyeti yoğun bir şekilde eleştiriye tabi tutmaktadır.⁶¹

Hız. Muhammed ve ilk müslümanlar Kur’an’ın, bireyin özgürlüğünü ve sorum-
luluğunu esas alan ilkelerini kavrayarak, yaşama geçirmesini bilmişlerdir. Ancak
sonraki asırlarda, Kur’an’ın kınadığı kolektif kabileci anlayış Müslümanların zi-
hinlerinde tekrar üreme imkanı bulmuştur. Hatta zaman içerisinde bu anlayışın
etkisi, ilahi mesajların etkisinden daha güçlü bir şekilde varlık kazanmıştır.

Dinin yayılması, mensuplarının çoğalması, toplumun farklılaşması ve giderek
karmaşık bir yapıya bürünmesi güçlü bir teşkilatın kurulmasını gerekli kılmakta-
dır.⁶² Yeni teşekkül etmekte olan bir dinin, mensuplarının giderek artması, toplu-
mun kemmiyet ve keyfiyet bakımlarından genişleyip çeşitlenmesi ve sonuçta sos-
yal ve kültürel farklılaşmaya paralel olarak yeni yorumlara ihtiyaç duyulması din-
de teşkilatlanma ve müesseseseleşmeyi zorunlu kılmaktadır.⁶³ Bir dinde teşkilat-
lanma ve kurumlaşma başlayınca heyecan unsuru şiddetini kaybetmeye meyile-
dereğ yerini kurum ve geleneğe bırakır.⁶⁴ Max Weber bu süreci “karizmanın
rutinizasyonu”⁶⁵ şeklinde isimlendirmektedir. Bu rutinizasyon İslam dini için de
sözkonusudur. İlk birkaç yüzyıl içerisinde oluşan siyasi ve itikadi mezhepler, fıkıh
ve kelam okulları, İslam’da kurumlaşma ve gelenekleşmenin temel unsurları ol-
muşlardır. Bu durum aynı zamanda müslüman geleneğinin oluşum süreci olup,
dinin dogmalaşma ve standartlaşma süreci anlamına gelmektedir.

İslam’ın kurumlaşma süreci ile birlikte, yaşamın hemen hemen her alanın-
da gelenek vahye göre öncelik kazanmıştır. Bu durum günümüze kadar böyle

59 Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği*, (1972), 29.

60 Zengin tüccarlar aynı zamanda kabile lideriydiler, ancak onlar, kabilenin güçsüz üyelerine karşı kabile şefliği görevlerini yerine getirmemekteydiler. Çoğu zaman da kendi zenginliklerini artırmak için korumaları gerekli kimselere karşı baskı ve şiddet uygulamaktaydılar. Bkz. Watt, W. Montgomery, *Dinlerde Hakikat*, Türkçesi: A. Vahap Taştan- Ali Kuşat, İstanbul, 2002, 31,36.

61 “Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine uyun’ dendiğinde: ‘Hayır! Biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız.’ derler. Peki, ataları birşeye akıl erdiremiyor, doğruya ve güzele ulaşamıyor idiyeler!...” 2 Bakazar 170. Ayrıca bkz. 5 Maide 104., 7 A’raf 28., 70.; 10 Yunus 78.; 11 Hud 62.; 109; 14 İbrahim 10.; 26 Şuara 70-76.; 43 Zuhuruf 22-24.

62 Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 2002, 263.

63 Günay, A.g.e., (2002), 263.

64 Günay, A.g.e., 264.

65 Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, Translated; A.M. Henderson and Talcott Parsons, New York, 1947, 363 v.d.

devam etmiş ve etmektedir. Bu kurumlaşma süreci esnasında Müslümanların yaşamına sadece kolektif Arap anlayışı egemen olmamış, aynı zamanda hellenistik paganizm ve İran kültürü de buna eklenmiştir. Gerçekten de İslam'ın siyasal, sosyal ve kültürel kavramı ve kurumları incelendiğinde İlahi ilkelere başka eski Arabistan'ın, hellenistik paganizmin ve İran medeniyetinin bu kurum ve kavramlara nasıl bir etkide bulunduğu görülebilmektedir.⁶⁶ Bu durumdan sonra, müslüman bir birey olma bilincinden ve bireyleşme sürecinden söz etmek imkansız hale gelmiştir.

Müslümanların zihinlerini ve yaşamlarını etkileyen bu unsurların statik bir karaktere sahip olmasından dolayı, Müslümanları İslam'ın dinamik olan ilkelere dogmatik olarak anlamaya sevk etmiştir. Kur'an'ın dinamik bir muhtevaya sahip ilkeleri, esasen, geleneksel ve kolektif bir yapıya sahip eskilerin sünnetine karşı birey olma bilincine ve bireysel özgürlüğe vurgu yapmaktadır. Başka bir deyişle İslam organik cemaate dayalı statik bir din değil, bireye ve bireysel özgürlüklere dayalı değişime açık dinamik bir dindir. Nitekim Kur'an'ı Kerim'in Mekke döneminde nazil olan ayetlerine bakıldığında, Allah'ın varlık ve birliği, öteki dünyanın ve öteki dünyadaki sorgulamanın vurgulandığı, Allah'a ortak koşmanın kınandığı görülmektedir. Özellikle itikadi ve eskatolojik konular üzerine yapılan vurgulamalar, bireyin dini ve ahlaki yükümlülüklerini ön plana çıkarmaktadır. Açıkça anlaşılmaktadır ki İslam, öncelikle bireyi muhatap almakta, onu özgür bırakmakta, sonra da sorumlu olduğunu hatırlatarak kendisinin bir değer olduğunun farkına varmasını istemektedir.

İlahi mesajlarda başlayan birey olma süreci ve birey olma bilinci, iç ve dış unsurların etkisiyle yok olmaya başlamış, ilahi vahiylerin taşıdığı dinamik ruh gözardı edilerek, Müslümanların hayatına dogmatizm hakim olmuştur.

İslam'ın gelenekleşmeye ve standartlaşmaya başlamasıyla birlikte, İlahi mesajların öngördüğü bireyin kişiliğinin özgür gelişimi olumsuz yönde etkilenmiştir. Artık bireyin çıkarları ve bireyin hakları değil, toplumun güveni ve geleceği kaygısı ön plana çıkmıştır. Bu kaygı geleneğe bağlı kalmakla eskilerin sünnetini (yolunu) taklit etmekle giderilmeye çalışılmıştır. Bunun sonucunda Müslüman toplum tipik bir geleneksel topluma dönüşmüştür.

Geleneksel toplum, cemaat ruhunun egemen olduğu toplumdur. Cemaat ise, her zaman "biz" demektir; her olay "biz" şuuru ile karşılanıp yaşanır. Aynı kader alemi paylaşma şuuru ve bundan çıkan "biz" duygusu, cemaat modelinin ilk yapıcı özelliğidir.⁶⁷ Böyle bir toplumda birey, kayıtsız şartsız topluma adanmış bir varlıktır. Bireyin tanınması, onun toplumun mevcut realitesine teslimiyeti ile gerçekleşir.⁶⁸ Bireyin yaşam alanı toplumun yüksek menfaatleri karşısında son derece sınırlı kalmaktadır. Böyle bir yapı içerisinde bizzat bireyin inisiyatifinde gerçekleşmesi beklenen oluşumların ortaya çıkması oldukça güçtür.⁶⁹

Geleneksel İslam kültüründe de özgür ve yaratıcı birey olma öngörüsü, yerini geleneğe körü körüne bağlılığa ve taklit ruhuna bırakmıştır. Müslümanlar, sosyal,

66 Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev: Ünver Günay, (1990), 280.

67 Freyer, Hans, *Sosyolojiye Giriş*, çev. Nermin Abadan, Ankara, 1957, 76.

68 Doğan, İsmail, *Sivil Toplum*, İstanbul, 2000, 6.

69 Doğan, a.g.e., (2000), 30.

siyasal, hukuki ve Teolojik alanlarda karşılaştıkları sorunları geleneğe baş vurarak çözmeye çalışmışlardır. Gelenek içerisinde hazır ve kalıplaşmış halde buldukları çözümleri dini bir forma sokarak, onlara ilahilik vasfı kazandırmışlardır.

Geleneksel İslam kültüründe şeriat, bütünüyle klasik fıkıh okullarında özümsemiştiği ve asırlar boyunca anlaşıldığı ve yorumlandığı şekliyle İlahi hukuk olarak savunula gelmiştir.⁷⁰ Çok az sayıdaki akılcı ve özgürlüğe dayalı oluşumlar, birey olma sürecini devam ettirmeye ve birey olma bilincini yaratmaya muvafak olamamıştır. Hatta bunun da ötesinde akla ve özgürlüğe dayalı girişimler, genellikle toplumun güvenliğini ve geleceğini tehdit bahanesiyle gayrı meşru ilan edilmiştir.

Hayatın her alanında karşılaşılan soruların çözümünü gelenek içerisinde aramak, yeniliğe ve değişime kapalı olmak anlamını taşımaktadır. Bunun en güzel örneğini fıkıh okulları oluşturmaktadır: “fakihler kendi modellerinde her şeyi ve hatta vukuu muhtemel olanları dahi önceden hazır çözümler şeklinde üretmişler ve sonuçta ideal Müslüman toplum, otoriter, baskıcı, özgür kişilik gelişimine ve dolayısıyla da yenilik ve değişime büyük ölçüde kapalı bir normlar toplumu ve İslamiyet de nomistik bir din hüviyetine bürünmüş; değer açılımlarına nerede ise hiçbir olanak bırakılmamıştır. Öyle ki, akıl, irade ve özgür davranış açısından bu toplumdan bir dönemden itibaren cebriyeci eğilimler baskın hale gelmiş, fatalizm (kadercilik) yaygınlaşmıştır.”⁷¹

Aynı durumu, özellikle siyaset ve Teoloji başta olmak üzere diğer alanlarda da görmek mümkündür. Siyasi alanda birey olma sürecini geliştirmek ve birey olma bilincini yeşertmek yerine, dinin/devletin/toplumun güvenliği ve istikrarını ikame edilmiştir. Sorgulama, yenileştirme ve değişim birer tehdit unsuru olarak algılanmıştır.

Teolojik yapının oluşum sürecinde de siyasette olduğu gibi tam bir standardizasyon yaşanmıştır. Bu bağlamda polemiğe dayalı bir teolojik dil, karşısındaki gayrı meşru ilan etmeye dayalı bir teolojik yöntem, Tanrı ve Tanrı'nın sorunlarını ele alan Teolojik bir içerik asırlarca sürdürüle gelmiştir.

Müslüman toplumda hayatın her alanında yaşanan bu gelenekleşme ve standardizasyon, birey olma sürecini ve birey olma bilincini yok etmiştir. Oysa Kur'an'ın ilkeleri yenileşme, değişim ve dinamizmi sağlayacak olan akılcı ve özgürlüğü öngörmektedir. Kur'an'ın ilkelerinin öngördüğü akıl, özgürlük ve sorumluluk, sorgulama, sorgulamaya dayalı inanma ve özgür hareket etme bireyselliğin temel unsurlarını oluşturmaktadır.

4- Bireyselliğin Teolojik Paradigmalarından Biri Olarak İman

İman kavramı, Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinin olduğu gibi İslam teolojisinin de en temel paradigmalarından biridir. Bu paradigmanın temeli insanın varlık yapısında gizlidir.⁷² Çoğu teolojik kavramın tanımlanmasında olduğu gibi iman kavramının tanımlanmasında da bir görüş birliği söz konusu değildir.

70 Nasr, (1989), 17.

71 Günay, Ünver, “Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi -Özel Sayı-, Ankara, 1999, 112.

72 Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, 1998, 196.

Bu kavramın tanımındaki ve yorumundaki çeşitliliğin ve farklılığın, kavramı tanımlayan ve yorumlayanların içinde buldukları kültürel, sosyal ve siyasal birikime göre şekillendiğini ifade etmek kanaatimizce yanlış olmasa gerekir. Amacımız iman kavramına yeni bir tanım getirmekten ziyade, mevcut tanımları da göz ardı etmeksizin, bu kavramı farklı bir boyutta ele almaktır.

Arapça bir kelime olan İman, sözlüklerde güven kurulumak, güven vermek, onaylamak, sükunet ve huzura ulaşmak, korkudan kurtulmak, yalanlamanın karşıtı olarak tasdik etmek gibi anlamlara gelmektedir.⁷³

İman, dini literatürde, onu tanımlayanların dini, felsefi⁷⁴, sosyal, kültürel ve siyasi anlayışlarını da yansıtan çok yönlü ve çok boyutlu bir anlam kazanmıştır. İmanın teorik boyutuyla ilgili bu teolojik formülasyonlar belli bir noktadan sonra iman olgusunun dogmallaşmasını getirmiştir. Bu durumda iman, sadece iman eyleminde tasdik edilen aşkın olana değil, aynı zamanda dini otoritelerce formüle edildiği haliyle imanın somut öğelerine de sorgusuz sualsiz bir teslimiyete dönüşmüştür. Bu yolla mutlak olmayan beşer yorumu, mutlak bir karaktere bürünmüştür.⁷⁵

İman kavramı hakkında ortaya konan teolojik formülasyonlar genel olarak iki yaklaşım tarzı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, amelleri iman ile özdeşleştiren Harici, Mu'tezili, Şii ve Hadis taraftarları yaklaşımı; ikincisi ise, amellerin imandan soyutlanmasını öngören Mürcii yaklaşımdır.⁷⁶ Her iki yaklaşımın gölgesinde yapılan iman tanımları, bu tanımların yapıldığı dönemlerin o günkü sosyal ve siyasi şartlarından bağımsız değildi. İlk defa Hariciler tarafından ortaya konan iman tanımının temelinde tamamen siyasi bir olay⁷⁷ yatmaktadır. Harici yaklaşıma reaksiyon olarak geliştirilen Mürcii iman yaklaşımı⁷⁸ da doğal olarak sosyal ve siyasi etkilerden uzak değildir. Zira teolojik kavramlar, içinde geliştikleri ortamın siyasetiyle yakından ilgilidir.⁷⁹

73 İbn. Manzur, Cemaleddin Muhammed, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1388/1968, XIII, 21.; el-Cürcani, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, 60; Ebu'l Beka, Eyyub b. Musa el-Hüseyni el-Kufi, *Kitabu'l Külliyyat Mu'cemun fiil Mustalahat ve'l-Furuki'l-Luğaviyye*, thk. : Adnan Derviş, Muhammed el-Misri, Beyrut, 1992, 212; el-İsfahani, Hüseyin b. Muhammed er-Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kuran*, İstanbul, 1986, 31; Atay Kardeşler, *Arapça – Türkçe Büyük Lugat*, Ankara, 1964, I-III, 69, 70.

74 Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İstanbul, 1997, 80.

75 Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, Çev. : Fahrullah Terkan – Salih Özer, Ankara, 2000, 35., 36.

76 Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2002, 88.

77 Hariciler, Hz. Ali ile Muaviye arasında meydana gelen Siffin Savaşı'nda, her iki tarafın da hakem olayını kabul etmesinden dolayı büyük günah işlediğini ve dolayısıyla "küfre" düştüğünü iddia etmişlerdir. Büyük günah işleyen kimsenin ise imanını kaybettiğini ve ebedi olarak cehennemli hakettiğini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Eş'ari, *Makalatu'l İslamiyyin*, tahk. Hellmut Ruitter, Wiesbaden, 1980, 85.; Nevbahti, Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şia*, Beyrut, 1404/1984, 6., 15-16.; Malati, Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman, *et-Tenbih ve'r-Redd ala Ehli'l-Ehvan ve'l-Bida*, Bağdat, 1388/1968, 47.

78 Mürcii temsilcilere göre, küfürle birlikte iyi fiiller fayda sağlamadığı gibi, imanla birlikte günah da zarar vermemektedir. Onlar böyle bir yaklaşımla, büyük günah işleyen ne bu dünyada ne de ahirette hiçbir ceza görmeyeceğini kastetmişlerdir. Bkz. İbn. Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Fasl fi'l Milel ve'l Ehva ve'n Nihal*, Beyrut, 1986, IV, 205.; İbnu'l Cevzi, Cemaleddin Ebu'l Ferec Abdurrahman b. Muhammed, *Telbisu'l İblis*, Beyrut, 1989, 102.; İbn. Ebi'l İzz el-Hanefi, *Şerhu Akideti't Tahaviyye*, Beyrut, 1392, 49.

79 Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çeviren: Selahaddin Ayaz, İstanbul, 1984, 23.

İman kavramının tanımı ile ilgili bir başka teolojik formülasyon, imanın süje (inanın) ile obje (inanılan) arasındaki bir ilişki olduğu varsayılarak⁸⁰, süjeye ya da objeye dayalı olarak yapılan tanımlardır.

Süjeye (inanın) dayalı olarak yapılan iman tanımlarında insanın toplumsal bir varlık oluşu ve insanın toplum içindeki konumu vurgulanmaya çalışılmıştır. Bunun en güzel örneği “amelleri imana dahil eden” yaklaşım ile “imanın dil ile ikrar” olduğunu ileri süren yaklaşımdır. İdeal bir İslam toplumu oluşturmak amacıyla⁸¹ ortaya konan bu iman tanımları, “mümin kimdir?” sorusuna verilen cevaplardan oluşmaktadır.⁸² Mü’min kimdir? Ve kafir kimdir? Gibi Sorulara verilen cevaplar, bu soruları cevaplayanların toplumsal ve siyasal ideallerine göre şekillenmiştir. Dolayısıyla bu tanımlamaların, bizzat birey tarafından yaşanan ve subjektif bir nitelik taşıyan bir olguyu karşılaması mümkün gözükmemektedir.

Objeye dayalı olarak yapılan iman tanımlarında ise, teologların daha önceden belirlediği formülasyonlar ön plana çıkmaktadır. İman nedir? sorusunun karşılığında cevap olarak “iman esasları”, yani inanılması gereken ilkeler zikredilmiştir.

Objeyi temel alan iman tanımında tek bir obje değil, objeler (peygamberler, melekler, kitaplar) vardır. Burada Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi İlahi dinlerin her birine ait bir “amentü formülü”nün olduğu ve bu formül doğrultusunda birinin diğerini gayr-ı meşru kabul ettiği⁸³ düşünülecek olursa, objeye dayalı iman tanımlarının, insanın varlık yapısıyla ilgili bir olguyu karşılanmaktan oldukça uzak olduğu görülmektedir.

Müslüman teolojide yapılan iman tanımlarının odağında “tasdik”, “ikrar” ve “amel” kavramları yer almaktadır. Tasdik kalbe, ikrar dile ve amel organlara atfedilmektedir. İman’da teorik ve pratik boyutun varlığına işaret eden bu kavramlarla yapılan iman tanımları şu şekilde formüle edilmiştir: “iman, Allah’ı tasdik etmektir.”⁸⁴ “İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır.”⁸⁵ “iman, kalp ile

80 Özcan, Hanifi, *Epistemolojik, Açılan İman*, (1997), 20.

81 Süjeye dayalı iman tanımının temsilcilerinden biri Haricilerdir. Onlar “kafir kimdir?” sorusuna cevap arayarak, İslam toplumunu sürekli olarak kafirlerden temizlemekle meşgul oldular. Kendileri gibi düşünmeyen herkesi kafir olarak kabul ettiler. Bkz. Izutsu, a.g.e, (1984), 118.; Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 230.

82 Akbulut, a.g.e., 230.; Alper, Hülya, *İmanın psikolojik yapısı*, İstanbul, 2002, 22.

83 Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999, 39.

84 Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tair et-Temimi, *Usulu'd-Din*, İstanbul, 1346/1928, 247; Maturidi, Ebu Manzur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, nşr. Fethullah Huley, Beyrut, 1970, 380; *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, tahk. Muhammed Mustefid er-Rahman, Bağdad; 1404/1983, 42; Cüveyni, Ebu'l Meali Abdulmelik, *Kitabu'l İrşad*, thk. Es'ad Temim, Beyrut, 1416/1996, 333. Beydavi, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevvil*, I-II, Beyrut, 1408/1988, I, 17; Bakillani, Ebi Beki Muhammed b. Tayyib, *Kitabu't-Temhidü'l-Evail ve'l-Telhisu'd-Deail*, tahk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1414/1993, 389.; es-Sabuni, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi bekr, *Kitabu'l-Bidaye mine'l-Kifaye fi'l-Hidaye fi Usuli'd-Din*, thk. Fethullah Huleyf, İskenderiye/Mısır, 1969, 152.

85 Eş'ari, *Makalat*, (1980), 140.; Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fikhu'l-Ekber (İmamı Azam'ın Beş Eseri)*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, 62.; Cüveyni, İmamı'l Haremeyn Ebu'l Meali Abdulmelik b. Abdillah, *el-Akidetu'n-Nizamiyye*, tahk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire, 1412/1992, 84.; Ali b Sultan Muhammed el-Kari el-Hanefi, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, İstanbul, 1375/1955, 85.

tasdik, dil ile ikrar ve organlarla işlenen ameldir.”⁸⁶ Bu tanımlar öncelikle yaşanan reel bir “hal”i, sonra da siyasetin ve kültürün yarattığı “polemik”i ifade etmektedir. “kalp ile tasdik” yaşanan reel bir hali, “dil ile ikrar ve organlarla işlenen amel” ise polemige dayalı bir anlamı içermektedir. Birincisi bireyi ve bireyseli temsil ederken, ikincisi toplumsal temsil etmektedir.

“Kalp ile tasdik” şeklinde tanımlanan iman, bir süreci ve sürekliliği ifade eder. “Dil ile ikrar ve amel” şeklinde tanımlanan iman ise olmuş bitmiş bir şeyi ifade eder. Dil ve amel temel alınarak yapılan spekülasyonlar muhtemelen siyasi ve sosyal şartların yarattığı bir durumdur. Zira Müslüman teologların yaptıkları iman tanımlarında kalp ile tasdik’in merkezi bir yer işgal ettiği⁸⁷ görülmektedir. Dil ve amelin ise imanın yapısında temel birer unsur olup olmadıkları tartışmalıdır.⁸⁸ Beşer ve sonlu olan ile aşkın ve sonsuz olanın en içten ilişkisi olarak tanımlanabilecek iman, insanın en kararlı niteliğidir.⁸⁹ Bu niteliğin yerinin kalp olduğu veya kalbe zıfede edildiği⁹⁰ görülmektedir. Bireyin bizzat kendine ait kararı/onayı olarak iman veya inkar, Kur’an’ı Kerim’in pek çok ayetinde kalple ilişkili olarak zikredilmektedir: “İnandıktan sonra, kalbi imanla dolu olarak zor altında Allah’ı inkar edenin dışında kim gönlünü inkarcılığa açarsa...”⁹¹, “Bedeviler “inandık” dediler, De ki: ‘İnanmadınız, ama müslüman olduk’ deyin; iman henüz kalplerinize yerleşmedi...”⁹², “... İşte, Allah imanı bunların kalplerine yazmış...”⁹³, “Ey elçil! Kalpleri inanmamışken ağızlarıyla inandık diyenlerden...”⁹⁴,

Kur’an’ın bu ifadelerinden şu sonuçları çıkarmak mümkündür: İmanda gerçek belirleyici faktör kalp ile kabullenme ve onaylamadır. İman, bireysel içtenlik ve samimiyet gerektirir. İmanın göstermelik ve zorlama ile oluşması söz konusu değildir. Doğru inancın gerçekleşmesi için, kalbin onay ve kabulü gerekmektedir. Oysa imanın bir anlamda dışavurum (toplumsal) boyutunu temsil

86 İbn. Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi’l Milel ve’l Ehva ve’n-Nihal*, Beyrut, 1986, III., 188.; Fahreddin er-Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kelam’a Giriş (el-Muhassal)*, çev: Hüseyin Atay, Ankara, 2002, 268. Mu’tezile’den Ebu Ali Cubbai ve Ebu Haşim Cubbai’ye göre iman, farz olan taatleri yerine getirmek, kötü olanlarından sakınmaktır. Ebu’l Huzeyl’e göre İman, farzlar ve nafilelerden oluşan bütün taatlerin yerine getirilmesi, kötü olan taatlerden sakınılmasıdır. Abdulcabbar da bu görüşe ortak olmuştur. Bkz. Kadı Adulcabbar, Abdullah b. Ahmed; *Şerhu Usul’i Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1416/1996, 707.; Ayrıca imanın bu tanımına yönelik daha geniş bilgi için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (2002), 75 v.d.

87 Sabuni, müslüman teologların çoğunun, imanı, mutlak tasdik olarak açıkladıklarını belirterek, tasdik’in olduğu yerde doğal olarak imanın olacağı sonucuna varmaktadır. Bkz. es-Sabuni, *Kitabu’l Bidaye mine’l Kifaye*, (1969), 154.; Eş’ari, imanın lügat anlamının tasdik olduğunu belirtir. Buna gerekçe olarak, Kur’an’ın Arapça olmasını, Onun kavramlarına Arap diline uygun anlamların verilmesi gerektiğini göstermektedir. Eş’ari’ye göre bu yöntem bilimsel bir yöntemdir. Dolayısıyla iman, lügat anlamına uygun olarak, tasdik etmektir. Bkz. Eş’ari, *Kitabu’l-Luma fi’r-Reddi ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bid’a*, neşreden: Richard J. MacCarthy, Beyrut, 1952, 75.

88 Yeprem, M. Saim, “İslam’da İman ve Tarihi Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi*, XI/2, 1972, 87.

89 Smith, Wilfred Contwell, *Faith and Belief*, Princeton University Press, New Jersey, 1979, s. 33.

90 Maturidi, *Kitabu’t Tevhid*, 375; Bakillani, *et-Temhid*, 389; Taftazani, *Şerhu’l Akaid (Kelam ilmi ve İslam Akaidi)*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991, Arapça metin s.55.; Cürçani, *Şerhu’l Mevakif*, nşr. Ebu Firas Bedreddin Na’sani, Kum, 1312-1370, VII., 324.

91 16 Nahl 106.

92 49 Hucurat 14.

93 58 Mücadele 22.

94 5 Maide 41.

eden “dil ile ikrar ve amel”, onun gerçek anlamda belirleyicisi olmaktan uzaktır.⁹⁵ Ancak toplumsal ilişkilerde ve yaşadığımız dünya şartlarında insana bazı statüler kazandırması bakımından bir anlam ifade eder. Kalp ise, insan bedeninin merkezi olmaktan ziyade, birey olma bilincinin gerçekleştiği, insanın manevi boyutunun odağını teşkil etmektedir. Gerçek iman da, bireyselliğin merkezi sayılabilecek kalpte gerçekleşir. Kişisel bir eylem⁹⁶ olan iman, iç tecrübe merkezinde (kalpte)⁹⁷ hayat bularak, birey olma sürecinin harekete geçirici gücüdür.

“Kalp ile tasdik” şeklindeki iman tanımlaması, imanın bireyin öznel kabul ve onayı⁹⁸ anlamını taşımaktadır. “İkrar” ise, tasdik edileni dil ile ifade etmektir. Ancak tasdik, hiçbir zaman ve hiçbir şekilde ortadan kaldırılmayan bir unsur iken, ikrar’ın baskı ve zorlama ile ortadan kalkma ihtimali vardır. Ayrıca Hanefiler ve Maturidiler ikrarın, sadece dünyevi ve hukuki hükümlerin uygulanması için şart kıldığını⁹⁹ bildirmişlerdir. Aynı durum insanın eylemleri için de söz konusudur. İnsan eylemlerinin imanın asli unsuru olarak kabul edilmesi, bu eylemlerin yapılmaması durumunda, imanın ortadan kalkması sonucunu doğurmaktadır.¹⁰⁰ Nitekim bu yaklaşım, toplumcu paradigmalardan biri olarak ortaya çıkan Hariciliğin¹⁰¹ öngörüsüdür. Halbuki iman, bireyin iç dünyasına ait

95 es-Sabuni, a.g.e., (1969), 155.; İbn. Hazm, *el-Fasl*, III, 189.; Taftazani, *Şerhu'l Akaid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi)*, (1991), 55, 56.

96 Tillich, *İmanın Dinamikleri*, (200), 17.

97 Açıkgöç, Alparslan, “Kur’an Bağlamında Felsefe Kavramı”, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, III/1, 1995, 16.

98 Yeşilyurt, Temel, “İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik”, *Günümüz İnanç Problemleri İçerisinde, İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, Erzurum, 2001, 77.

99 Hanefi ve Maturidi öncülerini ikrarın, sadece dünyevi ve hukuki hükümlerinin tatbik edilmesi için şart kıldığını, zira kalpteki tasdikini gizli bir iş olduğunu, kalp ile tasdik edip de bunu diliyle ifade etmeyenlerin dünyevi (hukuki) hükümler itibarıyla mümin olmasalar bile Allah katından mümin olduklarını öngörmüşlerdir. Diliyle ikrar edip de kalbiyle tasdik etmeyenler için ise aksi bir durumun varlığı söz konusudur. Bu duruma 63. Münafikun 1. ayeti delil olarak sunulmuştur: “Münafıklar sana geldiklerinde, ‘tanıklık ederiz ki sen Allah’ın elçisisin’ derler. Allah da bilir ki sen elbette O’nun elçisisin. Yine Allah, münafıkların imanının geçersizliğini ortadüklerine tanıklık eder.” Bkz. Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, (1991), 55-56.; Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, (1979), 395. Ali b. Sultan Muhammed el-Kari, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, (1375/1955), 86,87.; Sabuni’ye göre “tasdik”, içsel bir olgu olup, üzerine hüküm inşa etmek mümkün değildir. İslam, dil ile ikrarın, tasdikini bir belirtisi ve dünyaya ait hükümlerin icrasının şartı olarak gerekli kılmıştır. Örneğin bir kimse “inandım” deyip, kalbi ile tasdik etmediği takdirde, bu haber verisi gerçeğe uygun düşmez. Bundan dolayı Yüce Allah, “Bedeviler inadık dediler. De ki: İnanmadınız, ancak müslüman olduk deyin; iman henüz kalplerinize yerleşmedi.” 49 Hucurat 14. Ayetiyle, dil ile ikrar ettikleri halde, münafıkların imanının geçersizliğini ortaya koymuştur. O halde dil ile ikrar ettiği halde kalp ile tasdik etmeyen kimse bizim nazaranımızda mümin, Allah nazanında ise inkarcı olur. Bunun aksine, kalbi ile tasdik ettiği halde dili ile ikrar etmeyen kimse Allah nazanında mümin, dünyevi hükümler açısından inkarcı sayılır. Bkz. es-Sabuni, *Kitabu'l-Bidaye*, (1969), 152,153.

100 İnsan eylemlerinin imanın asli bir unsuru olarak kabul eden Haricilere göre, eylemler, imanın bir parçası olduğundan, bunları terk etmek insanı küfre götürür. Bkz. el-Bağdadi, *Usulu'd-din*, 249

101 Gerçekte Haricilik, bedevi yaşam tarzından yerleşik yaşam tarzına geçiş dönemi yaşayan kolektif Arap zihniyetinin tipik bir tezahürüdür. Bu yaşam tarzından gelmeleri, onların meydana gelen olaylar üzerinde derinlemesine ve sistematik düşüncelerine engel olmuş, bireysellikten çok karizmatik bir toplum anlayışını savunmalarına neden olmuştur. Bkz. Kutlu, “Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2002, I/1., 172-173.

öznel bir olgudur. Bu olgunun, başka herhangi bir kimse tarafından bilinmesi, sorgulanması veya bu öznel olguya bir hüküm verilmesi düşünülemez. Ayrıca bir kimsenin eylemlerine bakılarak, onun inancı veya inancının nitelik ve niceliği hakkında yargıya varılamaz. İslam inançlarının temellerini atan Ebu Hanife ve bu temelleri daha sistematik esaslar üzerine inşa eden Maturidi, insan eylemlerinin imanın asli unsuru olarak görülemeyeceğini öngörmüşlerdir. Ebu Hanife'ye göre, bir insan eylemlerinde kusur etse bile, imanı bundan zarar görmeyen ve bu kimse imanı bakımından da gerçek mü'mindir. Bu kimsenin imanı meleklerin imanı gibidir.¹⁰² Aynı doğrultuda görüş bildiren Maturidi'ye göre, yüce Allah Kur'an'da pek çok ayette günahkar mü'minler'e , "Ey inananlar..." şeklinde hitap etmektedir. Dolayısıyla bu durum eylemlerin imandan ayrı olduğunu ve büyük günah işleyenlerin inkarcı olmadıklarını göstermektedir.¹⁰³ Kur'an'da, "İman edenler ve iyi işleyenler..." şeklindeki ifade, pek çok yerde tekrarlanmaktadır.¹⁰⁴ Bu ifadeyle eylem, imana atfedilmiştir. Bu durum eylem ile imanın ayrı şeyler olduğunu göstermektedir. Zira Arapça'da birbirinden ayrı olan şeyler birbirlerine atfedilirler.¹⁰⁵ Bunlar aynı şey olsaydı, başka bir ifadeyle eylem imanın bir parçası olsaydı ayrı ayrı ifade edilmezlerdi. Şu halde insanın "dil ile ifadesi ve eylemleri" imanın birer asli unsuru olmaktan ziyade, onun dışı vurum ve toplumsal boyutunu temsil etmektedir. İmanın gerçek unsuru, kalpte gerçekleşen bireysel olan biliş, duyum, onay ve kabuldür.

İman, yaşanan bir geçerlilik olarak, kolektif bilinçten bireysel bilince geçişi de ifade etmektedir. İmanın kelime anlamında sonlu (beşer) olanın, sonsuz (ilahî) olanı onay ve kabulü söz konusu olduğu gibi, beşer olanın, kendisini güven ve emniyet altına alması¹⁰⁶ da söz konusudur. Günlük hayatta çok yaygın bir şekilde kullandığımız "teminat" (güvence) sözcüğü de iman ile aynı kökten gelmektedir. Birey sonsuz varlığa boyun eğerek kendisini kolektif bilince karşı güvence altına almaktadır. İmanın bu anlamda kullanılmasını, İslam'ın ilk defa ortaya çıktığı kabileci kolektif bilincin egemen olduğu sosyal yapı içerisinde açık bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Kolektif dayanışma ruhunun ve kabileci yaşam tarzının hakim olduğu Arap bedevileri arasında, yoğun bir şekilde kabileler arası mücadeleler yaşanmaktaydı. Sosyal yapının bir gereği olarak kabile üyeleri, birbirlerine kan bağı ile bağlıydılar. Her bir kabilenin emniyet ve istikrarı, bütün üyelerin sorumluluğu altındaydı. Birey, kabilesiyle öylesine özdeşleşmişti ki, kabilelerin güven ve istikrarı, kabile üyesinin güven ve istikrarı anlamına gelmekteydi. Kabilenin devamı, bireyin hayatının devamı anlamını taşımaktaydı. Kabilesi olmadan, bireyin hiçbir anlam ve değeri yoktu. Kabilesiz birey bir hiçti.¹⁰⁷ Böylesi bir ortamda "bir olan Allah'a iman" demek, kabilenin

102 Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l Ebsat*, 42.

103 Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, 349.

104 2 Bakara 82,277; 4Nisa 57; 7 A'raf 42

105 es-Sabuni, a.g.e., (1969), 153.

106 İsfahani, Hüseyin b. Muhammed er-Ragib, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1985, 31.

107 Feruh, Ömer, *el-Minhac fiil-Edebi'l-Arabiyyi ve't-Tarihîhi*, Beyrut, 1960, 2, 12-13.; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, (1982), 100., 129, 130.

güvencesini yani kollektif imanı¹⁰⁸ yitirmek, alternatif olarak sonsuz (ilahi) olanın emniyet ve güvencesini sağlamak anlamına gelmekteydi. Kollektif kabilevi bağdan ve bağlılıktan kopup, sonsuz (ilahi) olanla bireysel bir bağ kurmak anlamını taşımaktaydı. Bu anlamda iman, bireyi her çeşit kollektif kabilevi bağ ve sınırlandırmalardan arındırıp, yaratıcısıyla özgür, içten ve samimi bir iletişim kurmasını sağlamaktadır. Bu yolla birey sadece Tanrı'nın varlığını onaylamakla kalmamakta, aynı zamanda kendisini O'na teslim ederek, O'nun teminatı (güvencesi) altına girmektedir.¹⁰⁹ Böylece iman, mutlak olana bağlılığı¹¹⁰ kişisel bir boyutta talep etmek¹¹¹ ve bu talebe karşılık olarak mutlak olanın teminatını (güvencesini) sağlamak anlamına gelmektedir. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de mutlak olana tereddütsüz¹¹² ve kesin bir bağlılık duyanlara bir teminat (güvence) verileceği¹¹³ taahhüt edilmektedir.

İman'ın yaşanan bireysel bir "hal" oluşu ve kalpte gerçekleşmesi, Onun dışarıdan gelen her türlü baskı ve zorlamaya kapalı olduğunu¹¹⁴ göstermektedir. Zira imanın oluşumunda bireyin iradesinin ve özgür seçiminin olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Her bireyin varlık yapısında hem iman etmek hem de inkar etmek imkan olarak mevcuttur. Potansiyel olarak var olan bu olguların gerçekleşmesi bireyin iradesine ve özgür seçimine bağlıdır. Ebu Hanife bu durumu şu şekilde özetlemektedir : "Allah, insanları inkar etmek ve iman etmek açısından soyut olarak yaratmıştır. Yaratıklarının hiç birini inkar etmeye veya iman etmeye zorlamamıştır. Onları mümin veya inkarcı olarak yaratmamış; onları sadece iman veya inkarı tercih edebilecek bireyler olarak yaratmıştır. İman etmek ve inkar etmek, bireylerin fiilleridir. Çünkü insanların inkar, iman, taat ve isyan gibi bütün fiilleri, zorlama yoluyla veya mecazen değil, gerçek anlamda insanların fiilleridir."¹¹⁵

İmanın, tasdik edenin özgür irade ve seçimi ile oluştuğuna dair savın temsilcilerinden biri de Maturidi'dir. O'na göre imanın gerçek anlamdaki oluşumunun baskı ve zorlama altında tutulabilen bir organa (dil veya eylem) nisbet edilmesi mümkün değildir. Örneğin dilin, zorlama ve dayatma ile başkaları tarafından kötüye kullanılabilme ihtimali vardır.¹¹⁶ Kur'an, Peygamber'e şöyle seslenir: "De ki : Hak Rabbinizdendir. Artık dileyen inansın, dileyen inkar etsin..." (18 Kehf 29), "Rabbin isteseydi, yeryüzündekilerin hepsi mutlaka inanırdı. O halde sen mi insanları mü'min olmaları için zorlayacaksın." (10 Yunus

108 Hamdi Yazır imanı, hakka iman ve batıla iman şeklinde ikiye ayırarak, bunlardan birinin diğerinden daha güçlü ve daha zayıf olabileceğini, dolayısıyla bir imanın diğerine galip gelebileceğini ifade etmektedir. Bkz. Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, İstanbul, 1971, 1183.

109 Swinburne, "The nature of Faith", Faith, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, 213.

110 Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 2000, 44; Hick, John, "Faith", The Encyclopedia of philosophy, ed. Paul Edwards, III, 166.

111 Penelhum, Terence, "Introduction", Faith, ed. T. Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s. 3.

112 Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İlcamu'l Avam an İlimi'l Kelam*, nşr. Muhammed Muksim Billah el-Bağdadi, Beyrut, 1406/1985, 112.

113 24 Nur 55; 3 A'l-i İmran 154.

114 Maturidi, *Kitabu'l Tevhid*, (1979), s. 377.

115 Ebu Hanife, *el-Fıkh'u'l Ekber*, 185.

116 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, (1979), s. 378.

99) Bu ve benzer içerikli ayetler¹¹⁷ inanmanın ve inkar etmenin bireyin özgür irade ve seçimine bırakıldığını¹¹⁸ göstermektedir.

Sonuç olarak iman gerçekte tamamen bireyseldir ve insanın varlık yapısıyla ilgilidir. İmanın doğasındaki bireysellik, teolojik formülasyonlar ve spekülasyonlar aracılığıyla anlamını yitirerek, dinamizmini kaybetmektedir. İman, birey olma sürecinin başlangıcı ve birey olma bilincinin merkezidir. Bireye bir değer olduğunu farkettilen ve O'nun yaşamını anlamlandıran bir gerçekliktir. İman aynı zamanda bir özgürlük meselesidir. Her türlü kolektif sınırlama ve dayatmaya karşı bireyin aşkın (ilahi) olan ile özgür, içten ve samimi bir iletişim ve ilişki kurmasını sağlayan süreçtir. Yaşanan bir dindarlık olarak tüm teolojik formülasyonlardan ve polemiklerden daha gerçektir. Polemiklere konu olsa dahi sadece bireyin kendi dünyasına gerçek ve içten bir anlam katan, nesnellikten uzak öznel bir durumdur.

117 - 76 İnsan 3; 80 Beled 10.

118 Maturidi, a.g.e., (1979), 378.