

İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE TANRI TASAVVURU

-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-*

Mehmet EVKURAN**

"Bize göre emir ve nehyin hikmeti, bunların sahibini tanımaktır. Çünkü Allah, canlıların arasından insan türünü, kendisini tanımakla ayrıcalıklı (mümtâz) kılmıştır. Onları, kendini tanıma yollarından uzak tutması mümkün değildir. Tpkı yararlı olan bir şeyden uzak tutmasının mümkün olmadığı gibi..."

Mâturidi, *Tevhîd*, s. 157.

Abstract

IMAGINATION OF ALLAH IN ISLAMIC TRADITION

-A Study on Tawhid, Tanzih and Tashbih Concepts -

Tawhid (Allah's being, his unity and there is no partner with him) is basic principle of Quran. It was the unique message of all prophets during history. Quran opposed to the established pagan Arabian beliefs and owing to its theological/ideological struggle, principle of tawhid has settled down. After Quran the different God's images have come out in Muslim culture. Tanzih and tashbih doctrines were result of this differency. In this study I deal with the tawhid (basic principle of the Quran) and analyse tashbih and tanzih doctrines, their Allah's images and interpretation method on Quranic text.

Keywords: Quran, Imagination of Allah, tawhid, tanzih, tashbih, theological comment, considerations about dogma and perception of being.

Özet

Tevhîd (Allah'ın var ve bir olduğu, eşi ve ortağı bulunmadığı ilkesi) Kur'an'ın en temel ilkesidir. Bu, tarih boyunca tüm peygamberlerin de ortak mesajı olmuştur. Kur'an, putperest Arap toplumunun yerleşik inançlarına kökünden karşı çıktı. Verdiği ideolojik/teolojik mücadele sonunda tevhid öğretisini yerleştirdi. Kur'an'ın tenzilinden sonra Müslüman kültüründe Allah tasavvuru ekseninde birbirinden farklı anlayışlar doğup gelişti. Teşbih ve tenzih kavramları, bu farklılaşmanın sonucu olarak sistemleşti. Çalışmamızda Kur'an'ın temel inanç ilkesi olan tevhidin yanında teşbih ve tenzih anlayışlarını, bunların farklı Tanrı tasavvurlarını ve yorum yöntemleri analiz edilecektir.

* Makaleyi okuyarak değerli katkılarını paylaşan dostum Hasan Yücel Başdemir'e teşekkür ederim.

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kelâm) Öğretim Üyesi.

Anahtar Kavramlar: Kur'an, Allah tasavvuru, tevhid, tenzih, teşbih, teolojik yorum, nass anlayışı, evren algısı.

1. Konunun Temellendirilmesi

İnsan, hayvandan farklı olarak bilinç ve düşünce sahibi bir varlıktır. O, hayvanlar gibi anlık yaşamaz. Geçmiş ve gelecek tarafından kısırlanmış, belirlenmiş ya da hiç olmazsa sınırlanmış bir hayat sürer. Geçmişte yaşadıkları, hafızası aracılığıyla insanı yönlendirir. Duygu ve düşünce dünyası şekillenir. Belirli bir davranış modeline göre hareket eder. Yine geçmişi, ona hangi kültüre ve geleneğe ait olduğunu bildirir. Gelecek özlemi ise insanın daha çok duygusal yönüne seslenir. İnsan aynı zamanda beklenti içinde olan bir varlıktır. Gelecek güzel günlerin umuduyla "için için yanar". Anlam dünyası, dünya görüşü ve ideolojisi, insanı geçmişten alıp mutlu bir geleceğe doğru götürür. Böylece insan, ne için yaşadığını kavrar. Bir amacı ve hayatının bir anlamı olan insan, nerdeyse tüm acılara katlanır. Gerçekler ne kadar tersini söylese de o, kendi doğrularına göre yaşamaya devam eder. Tüm bunlar insanın zihinsel bir dünyada yaşamasıyla mümkün olur.

İnsan fiziksel çevresiyle doğrudan bire bir ilişkiler kurarak yaşamaz. Çevresiyle belirli bir sembolik sistem aracılığıyla iletişim kurar. Bilgisel şemalardan oluşan kültürel bir atmosferde yaşar. Bu sistemin sembolik araçlarını kullanarak doğayı, nesnelere, tarihi, kendini tanır. Bunlar olmadan "insan" olarak yaşamak mümkün değildir. İnsanın zihinsel bir dünyada yaşaması, onun kültür üreten bir varlık olmasıyla yakından ilgilidir. Kültür olmasaydı bilgi, bilim, tarih, aşk, edebiyat vs. de olmazdı. Hayvan için doğal çevre neyse, insan için de kültür aynı şeydir. Hatta insan açısından kültürün değeri doğadan daha büyük ve kapsayıcıdır. Denebilir ki, kültür, içinde yaşadığımız dünyadan, nefes alıp verdiğimiz havadan daha "gerçek" bir şeydir.

Anlam ve sembollerden oluşan bir sistem olan kültür, insanın gerçeği tanımamasını sağlar. Ancak bunun tersi de doğrudur. İnsan için hayatı yaşanır kılan şey olan kültür, onun hapishanesi de olabilir. Kültür ve hakikat arasındaki ilişkiye girmeksizin kısaca şunu vurgulamalıyız: Hiçbir kültür, hakikati tümüyle sahiplenip onu tüketemez. Her kültür, izafi bir yapıdır. Bunu bilmek kültür hegemonyasına karşı durmanın bilgisel ve felsefi temelidir. Ancak kültürsüz de yapamayacağımıza göre, hakikat yüzdesi en yüksek kültürün hangisi olduğunu sormak gerekir. Bunu sormak meşrûdur ve gerçekleşmesi için çalışmak da görevdir.

Her türden insan bilgisi de kültürel bir sitem içinde oluşur. Yani bilgi, tarihsel ve kültürel bir başarıdır ve somut tarihsel eylemin ürünüdür. İslam

düşünce geleneği de tarihsel bir süreç sonucunda ortaya çıktı. O, ilk bakışta vahiy ve sünnet gibi dinî delillere atıfta bulunsa da, ortaya çıkan yapı özünde beşeridir. Böyle olması değerinden bir şeyler kaybettirmediği gibi ona olan bağlılığımızı da ortadan kaldırmaz. Biz doğulu, Müslüman kültürün çocuklarıyız. Bu, bizim temel tarihsel gerçekliğimizdir. Kültürümüzün kutsal, mutlak ve dokunulmaz olduğu düşüncesine götürecek değerlendirmeler, yanılığdan ibarettir ve bu yanılığdan en çok bu düşünceye sahip olanlar zarar görür. Zira kendi kültürünü ve geleneğini kutsal sayan insanların, onu yenilemeleri şöyle dursun onu tanımaları, doğrularını ve yanlışlarını dahi tespit etmeleri mümkün olmaz. Bunun yanında dinî düşüncenin tarihsel olduğunu vurgulamak bize neyi sağlar?

İslâm kültürüyle ilgili problemlerimi tartışırken göz önünde bulundurulması gereken nokta, İslâm kültürünün de neticede beşerî ve tarihsel öğelerle yoğrulmuş bir yapı olduğu gerçeğidir. Bu gerçeği ortaya koymak sadece bilimsel açıdan zorunlu değil, sokaktaki Müslüman (Ordinary Muslim) açısından da son derece önemlidir. Çünkü pek çok Müslüman zihninde, gönlünde ve belleğinde gerçekte İslâm'ın özüne ait olmadığı halde kutsal bir emanetmiş gibi özenle saklayıp beslediği bilgilerin, değerlerin ve yapıların otoritesi altında ezilmektedir. Oysa bu öğeler tarih, kültür, siyaset vb. gibi beşerî yapılara aittir. Bunların dinî değil insanî birer ürün olduklarını bilmek, bunlardan kaynaklanan çatışma ve acıların üzerine çıkmayı sağlayabilecektir. Gerçeği arayan bir Müslüman açısından din ve kültür ayrımı yapmanın sağladığı yararlar, toplumsal barış ve dinî düşüncenin sağlam temellere oturtulması açısından oldukça büyük bir değer taşır.

Her kültürel yapının olduğu gibi Müslüman dinî geleneğinin de bir görünen yönü bir de derinde yatan felsefi ve teorik boyutu vardır. Yapının zengin ve gerçekçi analizi de işte bu iki boyut arasındaki ilişkinin kavranmasıyla mümkündür. Herhangi bir perspektif gibi Müslümanların dünya görüşlerinin de bir bağlamı, coğrafyası ve zamanı bulunmaktadır. Dünya görüşleri vahiy gibi gökten inmez. Onların oluşturulduğu ve üretildiği belirli bir ortam vardır. Bu noktada toplum ve onun geçirdiği sosyal süreçlerle karşı karşıyayız. *“Nihai noktada bilgiyi belirleyen şey toplumdur ve bilgi toplumsal bir olgudur. Toplum en temel noktada bilgiyi düşünce kategorileri yoluyla belirler. Kategoriler, entelektüel hayatın bütün ayrıntılarını hakimiyeti altında tutan toplumsal varoluşlardır.”*¹ Toplum, iki dereceli epistemolojik bir rol üstlenir. Her şeyden önce kültür ve bilgi oluşurken toplum bu oluşumun sürecine kaynaklık eder. Her türden bilginin geliştiği, dönüştüğü ve kırılmalara uğra-

1 Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, İstanbul 2002, 18.

dığı zemin, toplumdur. Toplumun bilginin oluşum sürecindeki rolü sadece olup-bitenlere ortam teşkil etmekle sınırlı değildir. Toplumsal yapı ve kurumlar, bilgiyi biçimlendirir ve belirler. Bilgi, bir anlamda toplumun bir ürünü olarak doğar ve gelişir. Bunun yanında toplumun, bilgiyi sonraki kuşaklara aktarmak gibi temel bir işlevi daha vardır. Toplum, bilgiyi aktarırken onu değişime ya da dönüşüme uğratar. Onu denetler ve belirli ihtiyaçları doğrultusunda bilgiye müdahale eder. Dolayısıyla sadece ve basit anlamda bilgi aktarılmaz, bunun yanında derinde yer alan perspektif ve kavrayış biçimi de aktarılır. Devraldığımız miras, her ne kadar geleneksel kurumlar aracılığıyla gelse de, bunları ortaya çıkaran olgu, atalarımızın zihinsel etkinlikleridir. Hayatı, insanlığın geçmiş deneyimleri tarafından koşullanmış bir biçimde anlamak ve yaşamak, kendisinden kaçamayacağımız bir olgu ve ihtiyaçtır.² Bu yüzden her toplum kendine özgü bir kavrayış tarzını, otoriter ya da daha ince yöntemlerle korur ve sonraki kuşaklara aktarır. Böylece bir düşünce ve inanç geleneği oluşur. Bu geleneğin kurumsal ve biçimsel açılardan yapılmasına bakarak, o toplumun kültürel kimliğinden söz ederiz.

Kültürel kimliği oluşturan başlıca unsurlar, inanç ve düşünce sistemleridir. Bu iki sistem arasındaki ilişki, kültürün diğer yapılarına da hayat verir. İnançların ve toplumsal davranış biçimlerinin temelinde manevî bir öz bulunur. Temeldeki bu manevî öz, basit anlamda bir dinî inancı benimseme ya da din değiştirme, inanma ve kanaat sorunu değildir. Daha geniş bağlamda, dünyada var olma tarzıdır. En belirsiz ve basit davranışlarımızda bile onun yansımaları görülür. Konuşmalarımızda, sorunlar karşısındaki tutumlarımızda, otorite önündeki duruşumuzda, yürüme ve yemek yeme tarzımızda, diğer insanlara açık oluşumuzda; zaman, kader ve sessizlik karşısındaki düşünme tarzımızda bile kendini gösterir.³

2. İslâm Düşünce Geleneğinin Ağırlık Merkezi

Her dinî kültürü diğerlerinden ayıran, ona belirginlik sağlayan kendine özgü bir duyarlılığı vardır. Tüm sisteme egemen olan bu duyarlılık, bazı kavramlar tarafından yoğun biçimde temsil edilir. İslam düşünce geleneğini de benzerlerinden ayıran en önemli yönü, onun varlıkbilim merkezli bir sistem olmasıdır. Bu sistemin en tepesinde Allah kavramı bulunur. Diğer öğeler de onunla olan ilişkisine göre konumlanır. İslam düşünce geleneğinde bilgi sistemi de, büyük oranda bir varlık anlayışına dayanır. Varlık anlayışı, bilgi te-

2 Frieda Fordham, *Jung Psikolojisi*, (çev.: Aslan Yalçınır), İstanbul 1994, 27.

3 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, (çev.: Haldün Bayrı), İstanbul 1991, 84.

orisinin kuruluşunu belirleyen değerlerden oluşur. Bilgi sistemi, varlık anlayışı hakkındaki kategoriler üzerinde ilerler. Bu bakımdan her bilgi sisteminin, kendine özgü bir varlık bilimine dayandığını unutmamak gerekir. Ontolojinin temelini konusu, varlık kategorileri ve bu kategoriler arasındaki ilişkilerin niteliğidir. Bu anlamda varlık bilimi her zaman metafizik ile ilişkili bir alan olarak görülmüştür. Zira varlığı bir bütün olarak görmek, bilgiyi de varlık kategorileri arasında yaşanan bir süreç şeklinde ele almak, klasik felsefenin metafizikle iç içe çalıştığı dönemlere özgü bir düşünce geleneğidir.

Varlık biliminin merkezi kavramı, mutlak varlıktır. Mutlak varlık; değişmeyen, en yüce, bilgili, en mükemmel olan Tanrı'dır. Mutlak varlık olan Tanrı'nın evren ve insan ile olan ilişkisi, bilgi sistemlerinde de yansımaları bulur. Ve ortaya birbirinden farklı Tanrı algıları çıkar. Her farklı ontolojik görüş, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi diğerinden farklı bir biçimde düşünür. Bu konuyu temellendirmek için, bir benzetmeye gidilir. Güneş tutulması olayı, güneşte olan biten bir değişiklik değildir. Güneşle gözlerimiz arasında gerçekleşen bir algılama olayıdır. Güneş tutulması benzetmesi, Tanrı'nın bizatihi kendisinin değil de, ona ilişkin düşünce, değerlendirme ve tasavvurlarımızın ele alınmasına dair bir benzetmedir. Gerçekten de Tanrı'yı araştırmak, bilgi sosyolojisi açısından bakıldığında insanın kendisini araştırması anlamına gelir. Çünkü O'nunla bir nesne olarak iletişim kuramadığımızı göre, O'nun hakkındaki bilgilerimizi deneyimlerimizden hareketle elde ederiz. Şu halde Tanrı tasavvurumuzun zenginleştirilmesi ve geliştirilmesi teolojinin ve buna bağlı olarak da toplumsal dindarlığın zenginleştirilmesi ve yeni boyutlar kazanmasına yol açar. Din ve metafizik sosyolojisi, Tanrı tasavvurlarının toplumsal yapıyla olan bağlantısını ortaya koymuştur. Dinî inanç ve tasavvurlarımız, doğrudan tarihsel ve toplumsal yapılarından gelmez. Ancak bunlar içsel bir bağla birbirlerine bağlıdır. Bu bağ bulunmadığı zaman, insan yaşamı artık canlı din duygusuyla coşamaz ve din, artık ölü bir gelenek haline gelir; insanları birleştiremez, aksine birbirinden ayırır. Sevgi, barış ve bilgelik yolu olmaktan çıkar ve çatışmalar üreten sorunlu bir zemine dönüşür.⁴

Varlık biliminde yaşanan farklılıklar, insan algısındaki farklılıklara da yol açar. Zira insanın algılama tarzı, onunla ilgili kavramların, toplumsal ilişkilerin ve sosyal kurumların üzerine oturduğu paradigma sorunuyla bağlantılıdır. İşte varlık bilim, bilgi sistemi aracılığıyla toplumsal yapıyı etkilediği iddiasına haklılık kazandıran da bu ilişkisellik iddiasıdır. Müslüman bilginlerin dinsel, felsefi, hukuksal, ahlaki vb. alanlardaki görüşlerinin doğru anlaşılabilmesi için, zihinlerindeki varlık anlayışı ve Tanrı tasavvuru ortaya konulmalıdır.

4 Bedia Akarsu, *Kişî Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İstanbul 1998, 182.

Bilindiği gibi Müslüman bilginler Allah'ın varlığını kanıtlamak amacıyla metafizik tartışmalar yapmışlar ve delillerden oluşan bir sistem geliştirmişlerdir. Bir teolojik sistemde Tanrı'nın varlığı kabul edildikten sonra nitelik açısından tümüyle farklı ve girift yeni bir sorun gündeme gelir. Tanrı tasavvuru ya da Tanrı hakkındaki düşünceler olarak adını tespit edebileceğimiz bu konu, temelde bir sosyal bilim sorunu olarak da incelenir.⁵ Hiç kuşkusuz ki Tanrı, dışarıda bulunan, algıladığımız ve kendisine dilediğimiz gibi ulaşabileceğimiz bir nesne değildir. Bu yüzden O'nun hakkındaki bilgilerimizin, bilimsel yöntemlerle sınanması söz konusu değildir. Bu konudaki birincil kaynak, kutsal kitapların verdiği bilgilerdir. Ancak insan zihni, diğer aşkın ve soyut varlıklarda olduğu gibi Tanrı hakkında bilgi ve bakış açısı geliştirirken kendi toplumsal bilgi kalıplarını kullanır. Bu kaçınılmaz bir durumdur. Tanrı ile ilgili tasavvurlarımız, doğal olarak tecrübelerimizden hareketle hazırlanır. İnsan tecrübesinin, Tanrı tasavvuru için bir ham madde olduğu söylenebilir. İnsanların Tanrı karşısında geliştirdikleri tutumlar, onların dünyaya ve topluma dönük tutumlarının da anahtarını verir. Çünkü inanç dünyamızın odağını oluşturan, buradan genişleyerek değerlerimizi ve düşünsel dünyamızı şekillendiren kurucu etken, yaratıcıya dair fikirlerimizdir. Dindarlık biçimleri de bu temele dayanır. Otoriter, özgürlükçü, çatışmacı ya da barışçıl dindarlık modellerinden her birinin temelinde, farklı bir Tanrı anlayışı yer alır.

Sosyo-kültürel süreçlerle inanç ve düşünce yapıları arasındaki etkileşimi inceleyen düşünürler, toplumsal kültürle metafizik şemalar arasındaki tekâbüliyeteye dikkat çekerler. Örneğin; imâm ile ümmet (devlet başkanı ile halk) arasındaki ilişkinin mantığı, Allah ile insan arasında kurgulanan mantıkta yatar. Bu, modelini metafizikten alan bir ilişki mantığıdır. Bir tarafta kahr, üstünlük ve mutlak (Allah), diğer tarafta ise korku, saygı ve itaat (insan) unsurlarının bulunduğu bir ilişki tarzı görülür.⁶ İslâm geleneği içerisinde doğan ve kabile zihniyetinin katkısıyla gelişen ilahî ya da dünyevî otoriteye itaat fikrinin, Tanrı hakkında geliştirilen fikirlerden kaynaklandığı görüşü hiç de yabana atılmamalıdır.⁷ Burada şunun altını çizmek gerekir. Allah'a iman ve

5 Günümüzde Tanrı-insan ilişkisi ontolojik bir sorun olmaktan çok, pratik ve kültürel bir sorun olarak görülür. Bu yaklaşımlarda, Tanrı-insan ilişkisi özneler-arası ilişki ya da bilinçler-arası ilişki olarak değerlendirilir. Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği- Bilinçler Arası İlişki*, Ankara 2002, ss. 129-140.

6 Hasan Hanefi, *Mine'l-Akide ile's- Sevra*, 185.

7 Ülken, İslâmiyette saf imanın, din içinde doğan ilmi spekülasyonlardan değil de bir dindarlık anlayışının gelişiminden etkilenecek karıştığını belirtmektedir: Mutlak itaat fikri muhtelif İslâm kavimleri ve zümreleri arasında Tanrı hakkında en karışık fikirlerin doğmasına sebep oldu. Allah'a dilediğini yapan, keyfi ve müstebit idareye sahip bir tiran gibi bakmaya başladılar. İslâmiyetin kabile zihniyeti ve mutlak hükümdarlık yahut patriyorkal bünyedeki cemiyetler içerisinde almış olduğu bu tefsir şekilleri onun temelinde esaslı ihtilaflar meydana çıkarmaya başladı. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995, 30.

ibadet vurgusunun yer aldığı bir sistem, dışardan bakıldığında sorunsuz görünebilir. Ancak önemli olan metafizik sistemi oluşturan temel öğeler arasındaki ilişkiyi doğruyu kurabilmektir. Eğer Allah-insan ilişkisi doğru ve özüne uygun biçimde kurulmazsa, buradan doğru bir dinî hayatın çıkmasını beklemek yanıltıcı olur.

Metafizik sosyolojisi açısından bakıldığında her dinî sistemin, dünyayı düşünmenin yanında ona duygusal olarak bağlı olduğu ve bir ölçüde realiteyi yansıttığı görülür.⁸ İnsanın Tanrı'yla kurduğu ilişki, temelde Tanrı'nın bir tasavvuru aracılığıyla mümkün olur. Ve hiçbirimizin zamanımızın dili, kurumları, gelenekleri ve teolojileri dışında Tanrı'ya yönelme şansı ve imkanı yoktur. Bu durumu, zamanın ve mekanın hakikate iştirak etmesi şeklinde değerlendirebiliriz. Bu kültürel etki, daha sonra vahyin anlaşılmasında ve teolojik sistemlerin oluşmasında da rol oynayacaktır. İşte dinî düşüncenin beşeriliği hususu da buradan kaynaklanır. Tanrı'nın gerçek mahiyeti ne olursa olsun, insanın ona inanmasının ve onu bilmesinin, zamanla oluşan dinî anlayışlar sayesinde gerçekleşmesini dile getiren bu durumu, din ve tedeyyün kavramlarıyla belirginleştirmek mümkündür.⁹ Din, temel olarak varlığını vahye dayandırır. Tedeyyün ise insanın vahiyle girdiği ilişkinin kültürel formlarını anlatır. Salt ve saf anlamıyla *din*, ilahî bir veri yani vahiy ise, *tedeyyün*ü oluşturan şey de insan kültürüdür.

Bir dinî sistemin odağında yer alan Tanrı imajı, aynı zamanda insanlar arası ilişkilerin özünü oluşturan değerlerin de odağıdır. Bu nedenle Tanrı fikrinin, kültürün bir şifresi olduğu söylenebilir: *"Tanrı fikri kültürün şifresidir, fakat aynı zamanda o, insanın temel isteklerini karşılar. Kutsal, sempatinin ve bir arada yaşamının güçlerini olduğu kadar, kavuşma ve düşmanlığın karanlık güçlerini harekete geçirir. Bilinçli ve aklileştirilmiş anlamlar, akla uygun derin amaçları devam ettirir."*¹⁰ Tanrı tasavvuru elbette Tanrı'nın bizatihi kendisi değildir. Tanrı tasavvuru vahiyden öğrenilen bir şey olduğu kadar aynı zamanda insan tarafından da kurgulanan bir şeydir. İnsan kendi özlemlerini, sorunlarını, amaçlarını ve korkularını belki de farkında olmaksızın Tanrı tasavvuruna yansıtmaktadır. Dinî anlayış sistemleri de Tanrı tasavvurunu bir akâid ilkesi olarak tekrar insana sunar. Böylece Tanrı tasavvuru ile kültür arasında karşılıklı sıkı bir ilişki biçimi kurulur. Kültür, belli bir oranda Tanrı tasavvuruna biçim vermekte ve ardında din bilginleri ve dinî sistem kurucuları Tanrı tasavvurunu bir iman konusu şeklinde ortaya koymaktadırlar.

8 Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, (çev.: Zeki Özcan), İstanbul 2000, 34.

9 Abdulkerim el-Hatib, *Allah, Zâten ve Mevdûan, Kadiyyetu'l-Ulûhiyyet Beyne'l-Felsefe ve'd-Din*, Beyrut 1975, ss. 21-30.

10 Gusdorf, *age.*, s. 33.

2. Tevhîd, Tenzîh ve Teşbih Ekseninde Allah Anlayışı

İslam geleneğinde, Allah'ın varlığı, sıfatları ve filleri öncelikli konudur. Kelâmcılar, nakli ve akli deliller ileri sürerek Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili düşünceler geliştirmişlerdir. Ancak kelâmcılar her ne kadar Kur'an ve hadisi delil olarak almış olsalar da ortaya koydukları Allah tasavvuru, Müslüman toplumda bulunan daha önceki tasavvurdan bazı farklılıklar gösteriyordu. İlk dönemde Allah, iman edilen ve tapınılan en yüce değerd. Ve temelde imanın konusuydu.¹¹ Kelâmcılar ise Allah'ın varlığını ve sıfatlarını tartışırken imanı bir akletme sorunu olarak ortaya koydular. Böylece iman sorunu içerik değiştirdi. Kalbin bir başarısı olarak görülen iman eylemi, zamanla aklın bir başarısı olarak değerlendirildi. Kelâmcılar arasında böyle bir anlayışın gelişmesinde sosyo-kültürel nedenler bulunmaktadır. Diğer uygarlıklarla karşılaşan Müslümanlar, sistematik ve güçlü teolojilerle hesaplaşmak zorunda kaldılar. Tanrı'yı parçalara ayrılmış üç boyutla algılayan Hıristiyan teslis inancı, iyilik ve kötülük ilkelerini birbiriyle çatışan iki bağımsız Tanrı olarak gören Seneviye, Tanrı'ya insanî nitelikler atfeden müşebbihe, mücessime (Antropomorfizm), Tanrı'nın insan bedenine hulûl edeceğine inananlar (*Hulûliyye*) gibi pek çok inanç, kelâmcıların önündeki ciddi sorunlardı.¹²

Farklı Tanrı tasavvurlarının sızma girişimleri, Müslümanların bilincinde zaten var olan tevhîd ilkesine dair bilinçlenmeyi arttırdı. Tevhîd inancı, Kur'an tarafından vurgulanan en temel ilkedir ve bu nedenle Kelâmcılar Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili görüşlerini tevhîd ilkesi ekseninde temellendirdiler. Mutezili düşünürler tevhîd ilkesini, tenzih ilkesi üzerine kurdular. Tenzih üzerinde ısrar etmelerindeki en büyük neden, teolojik rakipleri olan müşebbihenin öne sürdüğü teşbih doktrinini geçersiz kılma çabasıdır. Teşbih, Allah'ı herhangi bir varlığa ya da nesneye benzeterek, somut bir tasvir ortaya koymaktır. İslâm düşünce geleneğinde teşbih eğiliminin, hicri birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıktığı bilinmektedir.¹³

İslâm tarihinde ortaya çıkan ve kötülük olarak nitelenen her gelişmeyi dışsal etkenlere bağlayan bir düşünce alışkanlığı vardır. Teşbih doktrinini konusunda da benzer bir yaklaşım göze çarpar. Ehl-i Sünnet tarihçileri ve kelâmcılarının kanaatine göre, Kelâmcılar arasında teşbih fikrini ilk ortaya

11 Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 121.

12 Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Vâsıl B. Atâ'nın (ö.131/749), özellikle İslâm dışı ekollere karşı kaleme aldığı eserler hakkında bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 203. Kâdı Abdulcabbâr, Vâsıl'm, Mürce, Maneviyye (Maniheizm), Dehriyye, Zenâdika, Hariciler ve Şia'nın aşırı gruplarına karşı reddiyeler yazdığını belirtir. Kâdı Abdulcabbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, ss. 234-241. Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, ss. 105-107.

13 İrfan Abdulhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 208.

atanlar Şiiler'dir. Onlar da bu fikri Yahudilerden almışlardır.¹⁴ Bu kanaat, kö-tülüğü dışsal unsurlarla açıklamaya çalışan sorunlu bir girişimdir. Nitekim bu pek çok açıdan eleştirilmiş ve tarihsel gerçeklerle örtüşmediği anlaşılmıştır.¹⁵

Teşbih düşüncesi, insan doğasından kaynaklanan antropolojik bir temele de sahiptir. İnsan zihni, mutlak ve aşkın bir varlık olan Tanrı'yı zorlukla kavrar. Bunun için soyutlama yeteneğini başarmış yüksek bir kültür gerekir. Ayrıca insan, inandığı Tanrı'yı kendi hayatında, yakınında görmek ister. Varlığına inandığı Tanrı'nın izlerini günlük yaşamında hissetmek ister. Onun, kendisinden uzak ve erişilmez oluşunu kabul edemez. Onunla kolaylıkla iletişimde bulunmayı arzu eder. Metafiziğin ve tüm teolojilerin kadim ve en merkezî konusu olan Tanrı'nın varlığının nasıl kavranabileceği konusunda tenzih ve teşbih arasında gidip gelen akımlar ortaya çıkmıştır. Bir yandan Tanrı'nın mutlaklığı ve aşkınlığı vurgulanırken diğer yandan da onun insana yakınlığı araştırılmıştır. Bu iki yönelim, tarih boyunca at başı gitmiştir. Yine de belirtmek gerekir ki, teşbih inancının beslendiği kaynak, kutsal kitaplarda anlatılan Tanrı'yla ilgili nitelermelerdir. İslâm'ın ilk döneminde, Allah'ı anlatan ifadelerin anlaşılmasında herhangi bir sorun yoktu. Kur'an'ın ilk muhatapları, Allah'a fiil, nitelik ya da mekan atfeden ifadelerdeki benzetme ve temsil gibi nüansları sorunsuz anlıyorlardı. Arap olmayanların İslam'a girmeleriyle birlikte Antropomorfik inançların etkileri kendini gösterdi. Arap dilinin ince-liklerine yabancı olan birinin, Kur'an'da Allah'a fiil ya da organ atfeden bir ayeti mecaz değil de hakikat olarak okumasının onu *teşbihe* ya da *tecsîme* götürmüş olduğu tahmin edilebilir.¹⁶

İbn Haldûn selef döneminde müteşâbih ayetlere sarılan ve teşbihe düşen bazı bid'atçılara değinir.¹⁷ Bazısı 'yed', 'kadem', 'vech' gibi haberî ifadeleri zâ-hirî anlamlarını aldılar ve Allah'ın zâtı konusunda teşbihe düştüler. Bazısı da

14 Bkz. Râzî, *İ'tikâdât Fırakî'l-Muslimin ve'l-Muşrikîn*, (tkd. Muhammed Mutasım Billah), Beyrut 1986, 84. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 141; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, 214.

15 Abdulhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, 220, 221.

16 Arap olmayan Müslümanlar, Kur'an okumaya başladıklarında, dil-kültür farkından dolayı insanbiçimcilik (Teşbih, Antropomorfizm) hatasına düştüler. Allah'ın somut biçimlerde anlaşıldığı kültürlerden gelen yeni Müslümanlar için zihinlerindeki insan-biçimci anlama alışkanlığını birden bire silip atmak zordu. Mu'tezile aşkınlığı savunmak için harekete geçti ve ilahî sıfatların gerçek olarak değil mecazî anlaşılması gerektiğini savundu. İsmail Raci Farukî, *Tevhid*, (çev.: Dilaver Yardım), İstanbul 1987, 40.

17 İbn Haldûn da bu konuya dikkat çekenlerden biridir. Kur'an'da zât ve sıfat konularında teşbih fikrini uyandıracak ayetler bulunmaktadır. Selef, anlamları daha açık ve sayıca daha fazla oldukları için tenzih ile ilgili delilleri üstün görmüş ve teşbihi kesin olarak muhal görmüşlerdir. Bu (teşbih uyandıran) ayetlerin, Allah'ın sözü olduğunu kabul etmişler, ona iman etmişler ve ayetleri te'vile girişmemişlerdir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 413.

Allah'a 'cihat', 'istivâ', 'nüzü'l', 'savt' ve 'harf' izafe ederek sıfatlar konusunda teşbihe daldılar ve sonuçta tecsime saplandılar.¹⁸ Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise Mu'tezile ile Müşebbihe arasında bir yol izlediler. Böylece tenzih ile teşbih arasında gidip gelen bir yaklaşım ortaya çıktı.¹⁹ Mutezile, tevhid ilkesinden Kur'an'ın kastettiğinden daha abartılı bir manayı anladı. Mutezili düşünürler, tevhid ilkesinden, Allah'ın hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini çıkardılar. Allah'a bir sıfat atfedildiğinde bu 'teaddüdü'l-kudemâ'ya yol açacaktır. Bu da birden fazla kadim varlık kabul etmektir. Tevhid'le çelişen bir hüküm olduğu gerekçesiyle Mutezile Allah'ın zâtından ayrı bir sıfat bulunmadığını savundu.²⁰ Mu'tezile, Kur'an'da yer alan ve Allah'ı niteleyen pek çok sıfat ve eylemi kendi tevhid doktriniyle uyumlu yorumlamış ve *nefy-i sıfât* (sıfatları inkar etmek) tutumunda ısrarlı davranmıştır.²¹ Kur'an Allah'ın, alim, kadir, semî, basir, muhit vs. olduğu bildirir. Mutezile kelâmcılarına göre bunlar Allah'ın zatında içkindir ve ayrı birer nitelik taşımaz. Allah ilmiyle *alim*, kudretiyle *kadir*, hayatla *hayy*'dir. O, yaratılmışlara ve sonradan olanlara özgü zaman, mekan, duygu, boyut, hareket, parçalara ayrılma (*tecezzâ*) gibi sıfatlarla nitelenemez.²²

Mutezile kelâmcılarının Tevhid ilkesinden, *nefy-i sıfât* doktrinini çıkarmalarındaki temel etken, onların Seneviye ve Müşebbihe'ye karşı vermiş oldukları mücadeleydi. Bununla kâmil tevhidi ortaya koymayı amaçladılar.²³ İlahî zâta layık olmayan sıfatları ondan nefyetmeleri Mu'tezile'ye özgü bir hassasiyetin gelişmesine yol açtı. Tevhidi bir soyutlama işlemi²⁴ olarak kullanan Mutezili düşünürler, Allah'tan söz ederken selbî ve olumsuzlayıcı bir söylem geliştirdiler. Mu'tezile'nin, sıfatlar ve zat hakkında geliştirdiği selbî metoda, negatif teoloji de denir. Allah'ın 'ne olmadığı'nı söylemek, gerçekte anlamlı bir şey söylemek sayılmaz. İlahî zata atfedilen bir niteliğin, O'ndan soyutlandığı (*selb*) her durumda O'na bir adım yaklaşıldığı, buna karşılık O'na bir nitelik yüklemenin de kişiyi din ve kavrayış açısından tehlikeli bir duruma sürüklediği söylenir.²⁵

Ne ki Allah hakkında konuşmanın tek mümkün yolunun, tenzihî dil olduğu gerekçesiyle negatif teolojide direktmek, kabul etmek gerekir ki, İbrahimi dinlerin pek kabul edebilecekleri bir tutum değildir. Zira İbrahimi dinler ya-

18 İbn Haldûn, 413.

19 Abdulhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, ss. 215-220.

20 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 40.

21 Fahreddin Râzî, *İ'tikadât Fırakî'l-Muslimin ve'l-Müşrikin*, 33.

22 Şehristânî, *age*, I, 40.

23 Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Akileşme Süreci*, 151. İrfan Abdülhamid, ss. 121-126.

24 Tevhid, sözlükte Allah'ı düşünülebilecek ve tasavvur edilebilecek her şeyden soyutlamak şeklinde tanımlanmaktadır. (*et-Tevhid: Tecridu'z-Zâti'l-İlâhiyyi an külli mâ yatasavvaru fi'l-Efhâm ve yutehayyir fi'l-Evhâm ve'l-Ezhân*) Bkz. Curcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, Beyrut 1995, 69.

25 Turan Koç, *Din Dili*, 58.

şayan, aktif, insan ve alemle yakından ilgilenen bir Tanrı tasavvurunu anlatırlar. Buna karşın Tanrı'nın münezzehe oluşunu uç noktaya çekerek, O'nun hakkında olumsuz niteliklerden kaçınan tutum, daha çok filozoflar tarafından kullanılır. Filozofların kullandığı olumsuzlayıcı dil, Tanrı'yı bilinmezlik alanına itmekte, dini de dilsiz bırakmaktadır.²⁶ Tanrı inancına dayanan bir dinî sistem, Tanrı'nın bilinebileceğini ve hakkında olumlu yüklem kullanabileceğini peşin olarak kabul eder. Antropomorfizme götüreceği kaygısıyla dışlanan teşbihî dil, Tanrı'nın sonradan olanlara benzediği iddiasını zorunlu kılmaz. Üstelik ilahî zâta dair düşüncelerimiz muhtevastan boşaltılmak istenmiyorsa, bu kaçınılmazdır.²⁷

Mu'tezile'nin, ilahî zâtla ilgili selbî bir yöntem izleyerek, sıfatlardan arındırılmış bir zât fikrine ulaşması, kendi epistemolojisiyle tutarlıdır. Kelâm ekolleri arasında akla ağırlıklı bir rol yükleyen Mutezili düşünürler Allah'la insan arasında daha akli bir ilişki kurmayı denemişlerdir. Oysa akılla bulunan ve akli kanıtlarla temellendirilen bir Tanrı, artık bir şahıs-Tanrı olmayacaktır. Soyut, çehresiz, formüle edilmeyen belirsiz ilke olacaktır. Böyle bir Tanrı'ya tek yaklaşım tarzı da, negatif yöntemdir. Bu nedenle aklın Tanrısı, '*negatif metafizik*'in²⁸ konusudur.

Kitabî dinler tarafından ortaya konulan ve kendini, insanoğluna vahiyle tanıtırıp ifşa eden bir Tanrı tasavvuru vardır. Bu Tanrı, İbrahim'in Tanrı'sıdır ve filozofun Tanrı'sından farklı bir vizyona sahiptir. Dinî ve felsefî olmak üzere iki farklı sistemle karşı karşıyayız. İbrahim'in Tanrı'sı-filozofun Tanrısı karşılaş-tırması, klasik felsefenin geliştirdiği ve daha çok felsefî, metafizik ihtiyaçları karşılayan Tanrı algısı ile vahiylerin tanıttığı yaratan ve ibadet edilen Tanrı arasındaki farklılığı ortaya koymak amacıyla yapılır. İbrahim'in Tanrı'sı, filozofların Tanrı'sından daha ayrıntılı bir eşkale sahiptir. Onun somut nitelikleri vardır. İnananlar Tanrı'ya aklın otoritesiyle değil ilahî çağrı ve vahiyle bağlanırlar.²⁹ İbadetler, onunla iletişim kurmanın en canlı ve sürekli biçimi olur. Mümin hayatının her anının Allah tarafından gözetlendiği ve bir gün hesaba çekileceği düşüncesiyle yaşar. Onun böyle hissetmesinde inandığı Tanrı'nın diri, işiten, gören ve bilen olduğuna inanmasının büyük payı vardır.

Filozoflar ve onlara yakın düşünen teologlara göre Tanrı, evreni rasyonel olarak açıklamanın vazgeçilmez prensibidir. Özellikle illiyet ilkesinin sonsuza doğru gitmesini önlemek için ilk sebep olan Tanrı'ya ihtiyaç duydular. Ardın-

26 Koç, *age*, 62.

27 Koç, 63.

28 Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 19.

29 Gusdorf, 20.

dan evrendeki düzen ve tasarımın açıklanması için üst bir akla dayanmak gerekiyordu. Evren, nesnelere, kendi türlerinden olan nedenlerden doğduğu, geliştiği maddi yasaların egemen olduğu bir kozmostu. Buna göre Tanrı evren ilişkisindeki temel problem, *ex nihilo* (yoktan) yaratmak değil, düzene koyup yasaları belirlemektir. Bu nedenle felsefi bakış açısı Tanrı'ya, varlığı kaostan kurtararak kozmosa kavuşturan bir ilke gözüyle bakmışlardır. Buna karşı Kelâmcılar, filozofların resmettiği bu âtil Tanrı (*deus otiosus*) tasavvurunun, Kur'ân'ın öğretisiyle örtüşmediğini fark etmekte gecikmediler. Bunda son derece haklıydılar, çünkü her şeyin doğal bir nedenle gerçekleştiği bir dünya, kendi kendine devinen ve böylece Tanrı'ya gerek duymayan bir dünyaydı. Katı mekanik yasalara göre çalışan bir evrende ne Tanrı'ya ne de vahiye ihtiyaç vardı. Böyle bir Tanrı anlayışı, elbette ki dinî duyguları asla tatmin edemezdi.³⁰ Kur'ân Allah'ı, İbrahîmî geleneğe uygun biçimde benzetmelere başvurarak, yaşama ve insanla yakından ilgilenen yaratıcı³¹ bir güç olarak tanıtır. Bu göz ardı edilemeyecek derecede belirgin bir husustur ve felsefe ile dinin ilgilerinin farklı olması bunda büyük rol oynar.

Felsefi ve teolojik gelişmeler sonucunda, insana ve somut yaşama daha mesafeli duran bir Tanrı anlayışı çerçevesinden bakan bazı Batılı düşünürler, Kur'ân'da anlatılan Allah'ı, yoğunlaşmış saf bir kuvvet hatta kaba kuvvet ve bazen kaprisli bir diktatör olarak tasvir etmişlerdir. Bu tür değerlendirmeleri eleştiren Fazlurrahman, Kur'ân'ın Allah'ı anlatırken, birbirinden oldukça değişik bağlamlarda söz etmesinin, bazı Batılı düşünürlerde yanlış ve çarpık algılamaya yol açmış olabileceğini belirtir. Çözüm, Allah'ı tanıtan farklı vahiy ifadelerini tek bir kavram dahilinde bütüncül şekilde düşünmekle mümkündür.³² Bizim dikkat çekmek istediğimiz daha önemli nokta ise, Allah-alem arasında özellikle kader anlayışı üzerinden insan yaşamıyla kurulan sıkı ilişkinin yol açtığı sorunlardır. Bu ilişkinin özen isteyen bir dengeyle sağlanacağı ve bunun kaçınılması durumunda Allah anlayışının ve zorunlu olarak da insan anlayışının zarar göreceği açıktır. Diğer yandan yeryüzünde olup biten her şeyi *cebr* doktrini anımsatırcasına ilahî iradeye bağlamak, dinî duyguya zarar verebilmektedir. Eğer insanın sorumluluğunu ve özgürlüğünü göz ardı edecek şekilde ilahî irade yüceltilirse, kötülük sorununu da yine ona bağlamak gerekecektir. Bu durumda hassas ruhların, yeryüzündeki bunca kötülüğe izin veren Tanrı'nın iyicilliği konusunda kuşkuya düşecekleri açıktır. Bunun bedeli çarpık bir dindarlık ya da kaba ateizmden başkası olmayacaktır.

30 İsmail Râci Farukî, 14.

31 Kâf suresi 50/16 ayet.

32 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev.: Alparslan Açıkgenç), Ankara 1993, 40.

Kur'an'ın Yüce Allah'ı insanla ve yeryüzü sorunlarıyla ilgili aktif olarak tanıtmaması, güttüğü ahlaki ve düşünsel amaçlarından dolayıdır. Zira Kur'an'ın temel amacı bilgilendirmek değil insanda ahlaki dönüşümü sağlamaktır. Filozofların geliştirdiği statik, dünyadan uzak, soyutlanmış Tanrı anlayışı bu ahlaki amaçla örtüşmez. Felsefe, dinden farklı olarak ahlaki, metafizikten değil akıl ya da doğadan elde etmeye çalışır. Şu halde Kur'an'ın Allah tasavvurunu, vahye uygun anlamak için, onun sadece tasvir edici olmayıp aslında tamir edici bir nitelik taşıdığı fark edilmesi zorunludur. Nitekim Allah hakkında selbî konuşmanın bizzat Kur'an tarafından izlenen bir yöntem olduğunu düşünen kelâmcılar da vardır. Kur'an, insanlara Allah'ı anlatırken müşahhasan mücerrede doğru bir yol takip etmiştir. İçine indiği toplum, müşahhas, elle tutulur putlara/tanrılara taptığı için anlayabilecekleri şekilde onlara hitap etmiş ve tedricen, mücerret Allah kavramına yükselmiştir.³³

Rabb'in bilinmesi ve doğru tanınması, ilahî mesajın temel kaygısıdır. Kur'an'da Allah, görme (*basar*), işitme (*semi*), arşa kurulması (*istivâ*) ve kürsü sahibi olması gibi sıfatlarla nitelenir. Böylece putperestlerin taptikları somut nesnelerin, değil üstün sıfatlara sahip olmak sıradan yeteneklerden bile yoksun olduklarını ortaya koyar. Ardından daha soyut, manevî ve insanlarda da bulunan sıfatlarla Rabb'i tanıtmaya geçer. Bu sıfatlar insanlarda sınırlı olarak bulunur. Böylece insanın dikkati, bu sıfatların kaynağı olan yüce ve mükemmel varlığa çekilir. Son aşamada Allah'ı tanımada nihai noktaya gelinir ve onun her türlü somut tasavvur ve nitelmeden yüce ve münezzehe olduğu vurgulanır. Bu nedenle Allah'ın, selbî sıfatlarla anlatılması ve O'nun ne olmadığınin ortaya konması gerekmektedir. Ne olmadığını ortaya koymakla, âlemdeki varlıklara olan benzeyişini ortadan kaldırmak mümkün olacaktır³⁴ Gerçekten de din dili üzerinde çalışan bilim adamları Tanrı hakkında konuşmanın tek yolunun olumsuz dil olduğunu, Tanrı'ya atfedilen olumsuz bazı niteliklerin (fili sıfatlar) bile, ondan eksiklikleri nefyetmeye yönelik olduğunu söylerler.

İslam kültüründe Allah'ın sıfatları konusunda ortaya atılan problemlerden biri de tevil'dir. Eşarî kelâmcılarının ısrarlı çalışmaları sonucunda, Ehl-i Sünnet Kelâmında tevil metoduyla ilgili iki tutum belirdi. İlki katı Selefi tutumdur ki tevilin her türlüüne radikal bir şekilde karşı çıkar. Nassları oldukları gibi, nasıl geldilerse öylece kabul etmeyi ve hiçbir tevil ve açıklama girişimine başvurmaksızın onlara iman etmeyi savunur. Diğer tutum ise Müteahhirün olarak anılan ikinci dönem Sünnî Kelâmcıların tutumudur. Buna göre tevil, şartlı olarak geçerlidir. Tevil'i ihtiyatla karşılayan bu tutum, nass-

33 Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1998, 169.

34 Atay, 171.

ların açık anlamlarıyla örtüşmeyen tevil türünü geçersiz sayar. Gazzâlî tevil konusunda ayrı bir risâle yazmıştır. Gazzâlî şeytanın, insanın kanında dolaştığı gibi içimizde dolaşması, cinler ve şeytanlar hakkındaki rivayetlerin anlamı, berzahın keyfiyeti, meleklerin nasıl varlıklar olduğu, cennetle ilgili haberler türünden konularda tek tek değil de genel anlamda cevap vermek için kendisinden yararlanılacak *küllî bir kanun* yerleştirmeye çalışır. Ona göre, ilk bakışta ve zâhirde, *ma'kûl* ile *menkûl* arasında bir çatışma olduğu sanılabilir. Bu konuyla ilgili olarak insanlar üç guruba ayrılır: 1. Dikkatlerini nakle verme konusunda ifrata kaçanlar, 2. Dikkatlerini akla vermede tefrite kaçanlar, 3. Bu ikisi arasında orta yolu tutarak, *cem'* ve *telfik* yolunu tutanlar. Bu gurupların tutumlarının, teolojik geçerliliğini tartışan Gazzâlî, şu tavsiyede bulunur. Bu haberlerin tamamına muttali olma konusunda hırs beslemeli. Akli delili (*burhân*) inkar etmemeli. İhtimaller çatıştığında, tevili tayin etmekten uzak durmalı. Çünkü Allah'ın ve Resulünün muradı hakkında zan ve tahmine dayalı hüküm vermek tehlikelidir.³⁵

Tevil yöntemine karşı gelişen bu tepkinin temelinde, Şia'ya karşı geliştirilen siyasal tutum yatar. Bilindiği gibi tevil yöntemi yani, kutsal metinlerin mecazî olarak yorumlanması ve açık kabul edilen ayetlere göre anlamlandırılması, Şii teolojik geleneğinde önemli bir yer tutar. Özellikle Şii inançları savunan Batınilerde tevil, merkezî bir yer tutar.³⁶ Batını düşünürler tevil yöntemini, şeriatın görece doğru oluşunu ve onun gerçek anlamının daha derinlerde yattığını, sıradan bir aklın ona rehbersiz ulaşamayacağı tezini haklılaştırmak üzere yücelttiler. Böylece kendi siyasal ve teolojik iddialarını doğrulamak için tevili bir üst akıl yürütme biçimi olarak kullandılar.

Tevil, hakikate ve doğru anlama ulaşmada tefsirden daha üstündür. Aslında merkezîyetçi teolojilere karşı mücadele veren pek çok muhalif teolojinin, şu ya da bu derecede teville başvurdukları bilinmektedir. Zira daha farklı bir dünya ve daha farklı bir toplum tasarımına ulaşabilmek için genel geçer bilgi yöntemlerine karşı alternatif bir yöntem izlenmesi gerekmektedir. Bilgiye ulaşmada benimsenen her bir yöntemin kendine özgü belirli sonuçları bulunmaktadır. Bu, hem teolojik hem de siyasal bir tasarım içeren bir tercihtir. İktidar siyasal ve teolojik/entelektüel hakikati aynı anda elinin altında bulundurmak ve bilgi üretme süreçlerini denetlemek ister. Buna karşılık muhalefetin, hakikatin henüz ortaya çıkmadığı, elde edilemediği ve anlaşıla-

35 Gazzâlî, Ebu Hâmid b. Muhammed, *Kanûnu't-Te'vil*, (*Mecmu'atu Resâilil-İmâm el-Gazâlî* içinde, ss. 579-585.

36 Fevzi Najjar, "*Farabî'nin Siyasî Felsefesi ve Şiilik*", (çev. Mehmet Dağ), *AÜİF*, XX, Ankara 1975, 299.

madığı tezine güç kazandırmak amacıyla gizemli ve iktidar aklının kuşatamayacağı bir bilgi sistemi kurmaya çalıştığı görülmektedir. Denetim dışı ezoterik bir bilgi sistemine başvurması, onun kendi siyasi varlığıyla uyumludur.

Ehl-i Sünnet ve Şia arasındaki siyasi mücadelenin usul üzerindeki yansıması olan bu konu, bilgi ile sosyal realite arasındaki bağı da ortaya koyar. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının tevile kuşkuyla bakmalarının ve onu sınırlandırmaya çalışmalarının temelinde, Şia'ya karşı verilen kapsamlı mücadelenin güçlü ve derin izlerine rastlanır. Böylece Şia'nın epistemolojik kökenlerine inilmekte ve onun bilgisel temelleriyle bağı koparılmaya çalışılmaktadır.³⁷ Dolayısıyla İslâm Kelâmında yürütülen ve Allah'ın varlığı, sıfatları, insan ve evrenle olan ilişkisi üzerindeki tartışmalar, zamanın ve mekanın anlambilimsel kodlanması ihtiyacından bağımsız değildir. Hem itaat kültürünü önceleyen iktidar aklı hem de itirazı yücelten muhalefet aklı, sistematiklerine uygun birer teolojik-ontoloji kurgulamışlardır. Bu yüzden bilimsel ve yöntemsel tutumlar, gerisinde siyasal duruşlar ve eğilimleri saklar.

Ehl-i Sünnet siyasal düşüncesinin en önemli teorik kaynaklarından biri hiç şüphe yok ki Kur'an'ın ortaya koyduğu tevhid doktrindir. Burada siyasal, sosyal ve ahlaki vaadlerden oluşan ideolojik bir etki söz konusudur. Bu bakımdan Tevhid doktrini, zihin açısından, Allah'ın var ve bir oluşundan daha fazla bir anlamı ifade eder. Tevhid ilkesi Kur'an'ın ana temasıdır. Peygamberler tarihi boyunca insanlara hatırlatılan en temel ve en yüce gerçek, tevhid inancıydı.³⁸ Hiçbir düşünce ya da inanç ilkesi tevhid kadar, Yahudi, Hıristiyan ve eski Arap inançlarındaki Tanrı anlayışlarını sarsamamıştır. Bu bakımdan Kur'an'da yer alan tevhid temasını, İslâm dininin dünya kültürüne yaptığı özel bir katkı olarak değerlendirmek gerekir.³⁹ Bilindiği gibi Kur'an tevhid ilkesini, soyut bir metafizik ilke olarak öne sürmedi. Aksine yürürlükte olan, canlı dinsel ve sosyal bir ortamda, somut bir şekilde gündeme getirdi. Kur'an'da tevhid, hem bir inanç ve hem de bir yaşama biçimi boyutlarıyla ele alındı. Putperest bir dinsel geleneğe bağlı Araplardan, özellikle Mekkelînin hakimiyetini elinde tutan elitlerden gelen tepkilere paralel olarak, Kur'an'ın tutumunun da sertleştiği görülmektedir. Gerçekten de Kur'an'da,

37 Benzer bir duyarlılık Müslüman filozoflarda da görülür. Örneğin İbn Rüşd, dinsel ve felsefi meselelerin temellendirilmesinde tevil yönteminin nasıl kullanılacağıyla ilgili bazı temel ölçüler bulunduğunu belirtir. Ona göre bu konudaki en başta gelen iki ölçüt, nassın açık hükümleri ile Arap dilinin yapısıdır. Bkz. İbn Rüşd, *Faslı'l-Makâl*, (çev. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İstanbul 1992, ss. 94-100.

38 Bakara 2/116, 117, 163, 165, 255, Al-i İmrân 3/2, 5, 6, 18, Nisâ 4/48, 49, 116, Mâide 5/17, 77, En'am 6/21, 24, 80, 94, 103, Tevbe 9/26, 28, 36, Ra'd 13, 33, 34, İsrâ 17/22, 39, 40, İhlâs 112/1-4.

39 Faruki, *Tevhid*, ss. 44-46.

güzel öğüt vermekten, atalar diniyle alay etmeye; putlara sövmeyi yasaklamaktan, herkesi kendi diniyle baş başa bırakmaya kadar farklı noktalarda gidip-gelen ince bir stratejinin varlığını fark etmek zor değildir. Kur'an, Mekke'li Arap kabilelerinin değer yargılarının kökenlerine saldırmıştır. Tek bir Allah'a tapınmaya çağrı, zamanla sosyal ve siyasal boyutlar kazanarak bir iktidar kavgasına dönüşmüştür. En azından Mekkeli yönetici elitler açısından durum böyle algılanmıştı.

Müslüman toplumlarda Allah'ı birlemekle, iktidara karşı koymanın zaman zaman birleştiği görülür. Kur'an'da, Allah'ın birliği ve eşsizliği ilkesi oldukça köklü ve radikal bir biçimde sunulur. Öyle ki Allah'ın ilmi, kudreti, iradesi ve yaratması konularındaki vurgu, uygun bir politik yorum eşliğinde, her türlü otoriteyi geçersizleştirebilmektedir. Bunda tevhid doktrinini hareket noktası olarak bir düzeni yıkan ve onun yerine yeni bir topluluk inşa eden ilk Müslüman topluluğun tecrübesinin kalıcı etkileri bulunmaktadır. Kısaca bir eylem ahlakı olarak tevhid doktrininde, paradoksal biçimde hem inşa edip kurmanın ve hem de yıkıp ortadan kaldırmanın teolojik imkanları saklıdır.

Hız. Muhammed'in verdiği mücadele, bir tevhid mücadelesi idi. Onun ve-fatna yakın bir zamanda neredeyse tüm bir Arap yarımadasında yaşayan kabileler, putları terk ederek Allah'a ibadet etmeye başladılar. Ancak Hız. Muhammed'in başarısı sadece dinsel alanda tevhidi sağlamamakla sınırlı kalmamış, siyasal ve sosyal birliği de (tevhid) başarmıştır. Birbirleriyle kavgalı yaşayan kabileler, İslam'ı din olarak benimsemeleriyle birlikte siyasal bir tevhide de ulaştılar. Birbirleriyle çatışan otoriteler, kendilerinden daha üstün bir otorite altında birleştiler. Tek bir Allah'a inanan, tek bir dine bağlı, tek bir başkanları olan, diğer insanlardan ayrı bir topluluk oluşturdular. Kur'an da bu gelişmeyi övücü bir dille anlamlandırmış ve ilk Müslüman topluluğu, misyon sahibi seçkin bir grup sıfatıyla öne sürmüştür.⁴⁰

İşte gerek Ehl-i Sünnet ekolünün ve gerekse Mu'tezile, Şia gibi diğer ekollerin bir değer olarak Kur'an'dan aldıkları en temel algı, tevhid doktrininin bu çok boyutlu ve etkin içeriğidir. Metafizik ve teolojik anlamda Allah'ın birliği/birleşmesi, sosyal anlamda inananların üniter birliği, siyasal anlamda ise yasayı uygulayan tek bir imam/sultanın otoritesi imgeleri tevhid doktrininin içeriğinde harmanlanmış ve çağrışımsal bir şekilde yerlerini almışlardır. Öyle ki iki ayrı imamın aynı anda varolabilmesi kesin olarak reddedilmiştir. Siyasî otorite ve yetkinin paylaşılması, onun dağılması ve parçalanması şeklinde algılanmıştır. Alemde nasıl Allah'ın bir eşi, benzeri ve ortağı yoksa analo-

40 Bakara suresi 2/143, Al-i İmrân suresi 3/110.

jik biçimde sultanın da yeryüzünde herhangi bir ortağının olamayacağı düşünölmüştü. Ontolojik anlamda şirkin çirkin oluşu, siyasal alanda yöneticinin de şeriki olamayacağı şeklinde karşılık buldu. İktidarın parçalandığı ve birden fazla hükümdarın birbirleriyle mücadele ettikleri dönemler, Sünni zihniyet açısından istenmeyen ve istisnai bir olgudur. Buna karşın imamın tek oluşu anlayışı, her zaman için değişmez bir asıl olmuştur. Siyasal iktidarın teklığı ve gücün tek kişinin elinde toplanması, kamu yararı açısından da kabul edilemeyecektir. Bu anlayış, Fıkhi/Kelâmî bir söylemle de formüle edildi.

Sonuç ve Değerlendirme

Dini ve metafizik inançların siyasal yapıyla olan ilişkisi öyle kolayca gösterilebilir türden değildir. Zira burada mekanik, dogmatik ve birebir işleyen bir etkileşim yoktur. Derinlerde, epistemolojik kökenlerde çalışan bir etkileşim ve yansımaya söz konusudur. Müslüman dünyası için değil tüm bir Ortaçağ dünyasında paradigmanın işleyiş biçimi böyleydi. Tarihe, topluma ve insana dair bilgi, varlık biliminden kaynaklanır ve hiyerarşik bir kurgu taşıyan paradigmaya göre biçimlendi. Varlıklar arasında kurulan ilişki, dünyaya ve toplumsal süreçlere de yansdı, daha doğrusu uyarlandı. Uyarlanma işi toplumsal ve tarihsel akıl tarafından yürütöldü ve bu süreçte kelâm ilminin rolü büyük oldu. Sünnî kelâm geleneği açısından baktığımızda birbirine bağlı iki zemin görürüz. Bu iki zemin, tevhid doktrininin algılanmasıyla yakından ilgilidir. İlk Kur'an'da yer alan verili tevhid ilkesi, diğeri ise entelektüel ilgi ve ihtiyaçlar doğrultusunda yorumlanan tevhid doktrininidir. Birincisi ilke, diğeri ise onun yorumudur.

Geleneksel İslam düşüncesine damgasını vuran ilke, İbrahimi tek tanrıci dinlerin ortak teması olan ve Kur'an tarafından ısrarla vurgulanan tevhid inancıdır. Tevhid öğretisi, İslâm'da dinî ve ilmî zihniyeti belirleyen en canlı ilkedir. Buna göre Allah tektir, benzersizdir. Eşi yoktur, mutlak güç, irade ve bilgi sahibidir. O, aynı zamanda melik (hükümdar)dir.⁴¹ Bu kadarını bilmek bile, herhangi bir Müslüman açısından Allah'ın; tarihe, topluma ve insan yaşamına yakın ilgi duyduğunu, kayıtsız kalmak şöyle dursun taraf tuttuğunu yeterince ortaya koyar. Mezheplerin geliştirdiği kader doktrininde, Allah-alem arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu teslim etme ihtiyacı görülür. Ancak bunun insan özgürlüğünü ve sorumluluğunu olumsuz yönde etkileyen bir tarafı da vardır. Allah-insan arasındaki ilişkiyi katı determinist bir mantıkla kuran cebraî bakış, zaman zaman kendisini hissettirir. Olup biten her şeyden tek fâil olarak Allah'ı sorumlu tutmak, Allah'ın insana verdiği özgürlüğünün

41 Bkz. İhlâs suresi 112/1-4 ayetler ile Nâs suresi 114/1-6 ayetler.

ve sorumluluğun kaybına yol açmaktadır. Oysa Allah ile insan arasındaki ilişki, Allah ile nesne arasındaki ilişki gibi değildir. Bu ikisi nitelikçe birbirinden ayrılır. Eşya, Allah'a (daha doğrusu onun nizamına) zorunlu olarak boyun eğer. Nesnelere, Allah'ın kurduğu kozmik düzenin gönüllü parçası ve uygulayıcılarıdır. Buna karşılık insan irade sahibidir. O, Allah'ın nizamına uyma ve karşı çıkma gücüne ve iradesine sahiptir. Hatta o, nizamı bozacak kudrete bile sahiptir. Bu bakımdan Allah-insan ilişkisini ortaya koyarken gözetilmesi zorunlu iki parametre vardır: İlk olarak Allah'ın aşkınlığı ve mutlaklığı ile onun alemle ilişkisi arasında bir denge kurmak gelir. Hemen ardından öncelik sonralık ilişkisi arama yanlışlığına düşmeksizin Allah-insan ilişkisini korumak ve insanın sorumluluğunu ve özgürlüğünü sonuna kadar savunmak gerekir. Bunlar sağlıklı ve özüne uygun bir dinî kültürün hareket noktasını oluşturur. Bu konu, zaman zaman ortaya çıkan ve akıl sahibi her insanı rahatsız eden din eksenli tahakküm ve istismarların önüne geçmek açısından zorunludur. Çünkü ilahî mesaja uygun bir dinî sistemin başlıca özelliği, insan özgürlüğünü ve buna bağlı olarak da insan onurunu ve itibarını yüceltmesidir.