

# **DİNİ ARAŞTIRMALAR**

**Religious Studies, Vol.:13 Num.: 37 July – December 2010**

## DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 13 Sayı: 37  
Temmuz – Aralık 2010  
ALTI AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 25 TL

### Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No:11 Yenimahalle / ANKARA  
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32

### Basım Tarihi

Haziran 2011  
ANKARA

### Yazışma Adresi

Arş. Gör. Fatma Kenevir  
A.Ü. İlahiyat Fakültesi  
Bahçelievler/ Ankara

### İrtibat Telefonu

Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah  
O 505 250 77 42

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com

web: diniarastirmalar.net  
info@diniarastirmalar.com

### Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754  
Bahçelievler/ANKARA

### Abone Bedelleri

Yurt İçi: Normal: 40 TL, Öğrenci: 30 TL (Yıllık)  
Yurt dışı: 30 Euro (Yıllık)

### Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana ..... Hakan Coşar ..... Tel: (O 322) 338 69 72
- Çanakkale ..... Özcan Taşçı ..... Tel: (O. 286) 212 20 33
- Çorum ..... Adem Korukcu ..... Tel: (O. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır ..... Davut Işıkdogan ..... Tel: (O. 412) 248 80 22
- Elazığ ..... Erdoğan Sarıtepe ..... Tel: (O 424) 237 00 00
- Erzurum ..... Kemal Polat ..... Tel: (O. 442) 231 16 96
- Isparta ..... Kamile Ünlüsoy ..... Tel: (O. 246) 237 04 28
- İstanbul ..... Halil Aydınalp ..... Tel: (O. 216) 310 53 11
- İzmir ..... Hammet Aslan ..... Tel: (0.232) 285 29 32
- Kahramanmaraş ..... Mehmet Ali Kirman ..... Tel: (O. 344) 236 00 49
- Kayseri ..... Ömer Özbek ..... Tel: (O 352) 437 49 37 (31063)
- Konya ..... Mehmet Akgül ..... Tel: (O. 332) 323 82 50
- Malatya ..... İbrahim Kaplan ..... Tel: (O. 422) 211 11 37
- Rize ..... İsmail Hacıahmetoğlu ..... Tel: (O 464) 21111 20
- Sakarya ..... Mesut İnan ..... Tel: (0.264) 277 40 02 / 245
- Sivas ..... Ali Osman Kurt ..... Tel: (0.346) 226 10 10
- Şanlıurfa ..... Salih Aydemir ..... Tel: (0.414) 312 84 56
- Van ..... Burhanettin Kıyıcı ..... Tel: (0.432) 225 10 82 / 1497

### Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: Nazmi Dündar Tel: 0033 01 469 42 625

• Osman Sarıyusuf Tel: 0033 01 398 66 334

• Belçika - Mehmet Demirci Tel: 00 32 64 22 75 95

### Abone şartları :

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini Şahin Kızılabdullah 5791754 nolu posta çeki hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

## **DİNİ ARAŞTIRMALAR**

Hakemli Bilimsel Dergi  
Altı ayda bir çıkar.

### **Yayın Türü**

Yaygın ve Süreli

### **İmtiyaz Sahibi**

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına  
Mahmut TÜLEK

### **Yönetim Yeri**

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA  
Yazı İşleri Müdürü  
Kaya KUZUCU

### **Editörler Kurulu**

Prof. Dr. Recep Kılıç (Başkan)  
Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Abdulkadir Dündar,  
Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah

### **Redaksiyon**

Yard. Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

### **Yayın Kurulu**

Doç. Dr. Ali İsra Güngör, Doç. Dr. Durmuş Arık, Yrd. Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, Dr. Tuğrul Yürük, Arş. Gör. Armağan Atar, Arş. Gör. Emine Göçer, Arş. Gör. Fatma Kenevir,

### **Damşmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehne- mann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Recai Doğan (An- kara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Doç. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Kemal Polat (Atatürk Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Çukurova Üniv.),

### **Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri**

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hac- minde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler; yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
  - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
  - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu ve- rirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayımlanmış yazılar yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

## **İÇİNDEKİLER**

### **5 • MEHMET SÜHEYL ÜNAL**

Dinsel Bireycilik: Tehdit mi, Fırsat mı?

### **19 • İSMAİL ŞIK**

İman Olgusunun Mahiyeti Ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirilme

### **45 • HÜSEYİN ARSLAN**

Hilâfet Tartışması: Seyyid Bey Ve Şeyhülislâm  
Mustafa Sabri Örneği

### **63 • ALİ ÇETİN**

Tanrı ve Analoji

### **73 • KENAN MERMER**

Pozitivizm Gölgesinde Metafizik Algının Dönüşümüne Bir Örnek:  
Abdülhak Hâmid Tarhan

### **93 • TUĞRUL TEZCAN**

Sünnet'te İstişâre ve Hz. Peygamber'in İstişâre Anlayışının  
Hulefa-İ Raşidin'in Hayatına Yansımaları (İstişâre Uygulamaları)

### **123 • TALİP AYAR**

Minkârîzâde Dede Efendi'nin Siyâset-Nâmesi

### **145 • GEORGE F. HOURANI**

Çev: **Birgül Bozkurt**

İbn Sina'ya Göre Zorunlu ve Mümkün Varlık

## DİNSEL BİREYÇİLİK: TEHDİT Mİ, FIRSAT MI?\*

Mehmet Süheyl ÜNAL\*\*

### Abstract Religious Individualism: Threat or Opportunity?

Religious individualism is seen as a yield of modernity in the sociology of religion. This phenomenon which must be seen apart from radical individualism places both individual preferences and religion in the center of actions of an individual. “Religious individuals” refer not to institutional religion, but to their own states of consciousness about how they should act in their socio-religious lives. So this situation means a danger for the plausibility structure of the communal (gemeinschaftliche) institutions in modern era. This article will discuss social aspects of both gaining and missing of the religious individualism.

Key Words: Religious individualism, radical religious individualism, ecclesiastical individualism, radical individualism, individualism, modernity

### Giriş

Bir toplumsal fenomenin *tehdit* mi yoksa *fırsat* mı olduğu sorusuna verilecek cevap normatiflik, yani değer yargısı taşıma tehlikesine sahiptir. ‘Tehlike’liği, Weber’in genelde sosyal bilimler ve özelde sosyoloji için en önemli metodolojik düsturlardan biri dediği “değerden bağımsızlık” açısından hassas davranmayı gerektirir. Görünen odur ki modernleşmiş ve modernleşen toplumlardaki bireycileşme eğilimi yadsınamaz bir hale gelmektedir. Türkiye de dünyadaki jeopolitik konumu, Osmanlı’nın son döneminden bu yana yaşanan “batılılaşma” ideolojisi ve Avrupa Birliği’ne geçiş süreci gibi faktörlerin etkileriyle “modernleşme” denen toplumsal durumla –ister beğenelim, ister beğenmeyelim– karşı karşıyadır. Ezcümle ülkemizde modernitenin unsurlarından kabul edilen “bireycileşme/bireycilik” ve beraberinde onun din uzantılı türevi “dinsel bireycilik”in yaşanma ihtimali görmezden gelinemez. Buradan hareketle sözkonusu sosyo-dinî fenomenin ne anlama geldiği, doğum yeri diyebileceğimiz Batı medeniyetinde ne gibi türevlerinin bulunduğu ve toplumsal-dinî sonuçları bizim için önem taşımaktadır. Bir toplumsal durumun getiri ve götürüleri, ancak iyice tanındıktan sonra değerlendirilebilir. Nitekim Berger’in de eleştirdiği gibi *din* “Herkesin bildiği bir şey!”

\* Bu makale, yazarın “Modern Toplumda Dinsel Bireycilik” adlı doktora tezi kapsamında yazılmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

diye araştırmaya değer bulunmaz; ama aslında bildiğimizi zannettiklerimiz ya tamamen ya da kısmen yanlıştır. İşte bu noktada sosyolojinin görevi günlük hayatta karşılaşılan klişeleri çözümlmek ve açığa kavuşturmaktır.<sup>1</sup> Bu yazıda dinsel bireycilik fenomeni Batı düşüncesindeki yansımalarından hareketle ele alınmıştır. Sebebi, kavramın Batı'dan neşet etmesinden ötürü onu daha iyi anlamamız için, doğduğu düşünsel ortamdan başlama ihtiyacını duymamızdır. Bununla birlikte düşünsel örgümüzün sonu Batı'da kalmayacak, ülkemiz açısından karşılaşılabilecek etkileri tartışmaya açılacaktır. Burada belirtmeliyiz ki amacımız, bir dinsel bireycilik –ve modernite– övgüsü veya yergisi değil, *durum tespiti*dir.

### Modernlik ve Birey

Günümüzde Din Sosyolojisi'nde en çok incelenen problemlerden biri –sosyal değişme başlığı altında– din ve modernlik ilişkisidir. Modernleşme, hem bireysel hem de toplumsal boyutta değişimlere yol açmaktadır. Örneğin Tönnies'e göre “modernleşme” geleneksel yapıdan (topluluk / cemaat / community / gemeinschaft) modern yapıya (toplum / cemiyet / society / gesellschaft) doğru dönüşümü ifade eder.<sup>2</sup> “Topluluk”u oluşturan insanlara “kişi”, “toplum”u oluşturanlara da “birey” denmektedir. “Kişiler” kendilerini topluluk içerisinde o cemaatsel yapıya mensubiyetleriyle tanımlarlar. Dolayısıyla kişilerin toplumsal konumları cemaatin dışında tehlikededir. Zijderveld'e göre modernlik öncesi toplumlarda bir kimsenin kendi bireyselliğini, yaşadığı kolektif ortamın dışında algılaması mümkün görünmemektedir. Geleneksel yapıdaki kişi, içinde bulunduğu topluluğu organik bir bütün görür ve tek tek fertlere kıyasla ön planda tutar.<sup>3</sup> Yani kendisini ayrı bir *birey* değil, *bütünün bir parçası* addeder. Buna karşın “bireyler” modernliğin getirdiği “özerklik”, “özgürlük”, “hür irade” gibi mefhumları benimsemeleri hasebiyle, topluluksal bir mensubiyet onlar için anlam taşımamaktadır. Böylece modernleşme ile birlikte *kişi* yerini *bireye* bırakmaktadır. Üskül'e göre “birey, yaptıklarının farkında olan ve seçimlerini özgürce yapan, bu nedenle de eylemlerinden sorumlu bir varlıktır.”<sup>4</sup> Görüldüğü gibi “bireylik”te *farkındalık*, *özgürce seçim yapabilme* ve *sorumluluk* kavramları öne çıkıyor. O halde *bireyi* odak noktasına alan bir ideoloji durumundaki “bireycilik” ne demektir?

1 Peter L. Berger, “Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, Adil Çiftçi (telif, der. ve çev.), *Din ve Modernlik: Toplum Bilim Yazıları I*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 121.

2 Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, İletişim, İstanbul 1997, s. 102 vd.; Hans van der Loo ve W. van Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 17-21.

3 Anton C. Zijderveld, *Soyut Toplum*, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul 1985, s.104.

4 Zeynep Özlem Üskül, *Bireyselleşme Tarihsel Bakış*, Buke Yayıncılık, İstanbul 2003, s.223.

## Bireycilik

“Bireycilik”, bireyin özgürlüğü ve saygınlığının, toplumun denetleyici baskı vasıtalarına karşı korunduğu, birey-toplum ilişkisine işaret eden bir kavramdır. Dolayısıyla birey, toplumsal ve ahlakî anlamda özerk bir varlıktır.<sup>5</sup> Denebilir ki bireycilik, “*her insanı kendi başına bir kişilik telakki eden ve ‘bireysel kimlik’in ‘kolektif kimlik’e indirgenemeyeceğini ileri süren düşünce*”dir.<sup>6</sup> Bireyin kendi kaderini eline almasını da içeren bu anlayış; “özgürlük”, “haklar”, “bağımsız düşünce ve eylem”i öne çıkarmaktadır.<sup>7</sup>

*Toplum ve birey*, sosyolojide birbirlerinin karşısında yer almaktadırlar. “Toplum mu bireyi, yoksa birey mi toplumu belirlemektedir?” sorusu hep tartışlagelmiştir. Bireycilik açısından baktığımızda birey, topluma önceldir. Evet, “toplum” bir gerçekliktir; ama “birey” de gerçekliktir ve sadece toplumun bir parçası da değildir. Toplumda yer alır, ama orada erimez; çünkü *özne*’dir. Topluma “anlam” verir. Buraya kadar anlatılanlara ters gibi görünen ama aslında son derecede uyumlu bir konudan daha bahsetmek gerekiyor. Luckmann, “anlamın toplumsallığı”ndan bahsederken bireyin tek başına “Ben” olamayacağını söyler. Ona göre “özel tecrübenin anlam niteliği, *toplumsal* süreçlerin bir ürünüdür.” Bir başka ifadeyle, yalıtık değerlendirilen özel tecrübe, anlamdan yoksundur. Bir insan kendi başına anlam yaratamaz.<sup>8</sup> Buradan anlaşılıyor ki, bireyin toplumda ayrı bir benlik sergileyebilmesi için yine “toplum”un referans alınması gerekiyor. Birey –deyim yerindeyse– kendisini “toplum”un üzerine inşa ederek “kimliğini” ortaya koyacaktır.

Toplum, biri diğerine indirgenemez tek tek bireylerden oluşmuştur. Her insan biriciktir; kendi kararlarını kendisi verebilir. Muhtemelen bu yüzden “bireyci”, bazen “bencil” (egoist) ya da “ben-merkezli” (self-centered) ile karıştırılmak-

5 Wilfred M. McClay, “Individualism and Its Discontents”, *The Virginia Quarterly Review*, 77(3), 2001, s. 395.

6 Loo ve Reijen, a.g.e., s. 169.

7 Loo ve Reijen, a.g.e., s. 169; Mario Pei, *The New Grolier Webster International Dictionary*, Grolier, New York 1973, c. I, s. 490, “individualism” maddesi. Siyaset felsefesinde “atomculuk” adı da verilen bireycilik, “gayeleri, özel hedeflerini gerçekleştirmek olan bireylerce oluşturulmuş toplum kuramı”na atıfta bulunur. bkz. Jack Crittenden, *Beyond Individualism: Reconstituting Liberal Self*, Oxford University Press, New York 1992, s. 3.; Guy Hermet, “The Citizen-Individual in Western Christianity”, Pierre Birnbaum ve Jean Leca (ed.), *Individualism: Theories and Methods*, Oxford University Press, New York 1990, s. 116-141.

8 Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun & Fuat Aydın, Rağbet Yay., İstanbul 2003, s.39-41.

tadır.<sup>9</sup> Kimi zaman da Solipsizm'in eşanlamlısı zannedilmiştir.<sup>10</sup> Oysa bireycilikte amaç, bireyin sadece kendi çıkarlarını gözeterek yaşaması değildir; bununla birlikte o, kendisini toplum için fedâya da karşı çıkar. Dolayısıyla bireyciliği, toplumu dışlayan bir anlayış diye nitelemek, onu anlamamak ya da yanlış anlamaktır. “Birey” ve “toplum” birbirlerinden tamamen kopuk gerçeklikler olamazlar. “Ben”, toplumdaki yalıtık bir ortamda “bireyleşemez”.<sup>11</sup> Bireycilik toplumdaki bütünüyle kopuk ve hatta ona karşı pozisyonda bir birey önerseydi buna “anarşizm” denebilirdi.<sup>12</sup> Nitekim bazı çalışmalarda “bireycilik” ile “anarşizm” birbirine karıştırılabilmektedir. Anarşizm’de bireyci unsurlar, elbette ki, mevcuttur.<sup>13</sup> Onda toplumsal normlara karşı çıkmak esastır. Oysa bireycilikte toplumu inkâr yoktur. Görüldüğü gibi “bireycilik”, sınırları belirlenmediğinde başka kavramlarla karıştırılabilmekte, indirgeyici bir tutumla ele alınabilmektedir.

Buraya kadar anlatılanlar, dinsel bireyciliğin nerede durduğunu anlamamıza hazırlık mahiyetindeydi. Şimdi çalışmamızın odağındaki kavramı irdedeceğiz.

### Dinsel Bireycilik

Dinsel bireyciliğin, Batı fikriyatında, Reformasyon ve Aydınlanma düşüncesinin, dolayısıyla modernitenin getirdiği toplumsal bir fenomen olduğu ileri sürülür. Dinsel bireyciliğin metodolojik, siyasal, ekonomik, ahlakî gibi diğer bireycilik türlerinden farklı bir özelliği, bireycilikten türemesine rağmen bazı hususlarda ondan tamamen ayrılmasıdır. Düşünce örgümüzü kurmak için önce dinsel bireyciliğin tanımını ortaya koymalıyız. Lukes şöyle bir tanım yapıyor: “*İnançlı bireyin araçlara ihtiyacının olmadığı, ruhsal yazgısının temel sorumluluğunu kendisinin taşıdığı, Tanrısıyla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla kendisinin ilişki kurma hak ve görevinin olduğu görüşü.*”<sup>14</sup> Ona göre dinsel bireyciliğin temelinde iki fikir bulunmaktadır: “Bireylerin manevî eşitliği” ve “dinî murâkabe (religious

9 Üskül, *Bireyselciliğe Tarihsel Bakış*, s.220; Richard J. Mouw, “Individualism and Christian Faith”, *Theology Today*, 38 (4), s. 450, Erişim: 28.01.2004, <http://theologytoday.ptsem.edu/jan1982/v38-4-article1.htm>.

10 David Riesman, *The Lonely Crowd*, The Colonial Press, Massachusetts 1964, s. xliv.

11 Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.40-1.

12 Burada “anarşizm”i günlük dildeki anlamından farklı kullanıyoruz. bkz. Zijderfeld, *Soyut Toplum*, s. 169 vd.

13 “Anarşist bireycilik” ve bu düşüncenin temsilcisi sayılan Max Stirner hk. kısa bilgi için bkz. Steven Lukes, *Bireycilik*, çev. İsmail Serin, Ark Yayınevi, Ankara 1995, s. 26.

14 Lukes, a.g.e., s. 101. Ayrıca bkz. Robert Wuthnow, “Din Sosyolojisi”, Adil Çiftçi (telif, der.ve çev.), *Din ve Modernlik: Toplum Bilim Yazıları I*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 85; Hans Schilderman, “Personal Religion”, C.A.M. Hermans vd. (ed.), *Social Constructionism and Theology*, Brill, Leiden 2002, s. 212-3.



self-scrutiny)”<sup>15</sup> Bireylerin manevî anlamda birbirleriyle eşitlikleri, Tanrı huzurunda her bireyin eşit sorumluluğa sahip olması anlamına gelmektedir.

İkinci temel fikre göre dinsel bireycilik, “derunî aydınlık (*inner light*)” ve “müminlerin her yerde kendi kendilerinin din adamı olmaları” esasları üzerine kuruludur. “Dinî murâkabe”, muhtemelen, bizi işin mistik boyutuna götürür. Çünkü bu kavramdan anladığımız, bireyin dini “keyfine göre” yorumlaması değil; bir nevi, kendisini Tanrı’nın huzurunda hissederek sürekli öz-denetim ve kendi kendini muhasebe altında tutma duygusu içerisinde davranmasıdır. Nitekim Lukes’un dinsel bireycilik tanımının birinci kısmında “aracılara yer olmadığı”ndan bahsedilmişti. Yani mümin, arada hiçbir kurum, şahıs vb. olmadan, doğrudan doğruya Tanrı’sıyla baş başadır.<sup>16</sup> Dinsel bir davranışta bulunacağı zaman –başka hiç kimseyi araya sokmadan– kendisini sadece Tanrı’sına karşı sorumlu hissederek eylemde bulunacaktır. Nitekim Bellah’ın tespitlerine göre de dinsel bireyciler, dinî inançlardan ziyade dinsel kurumları veya kurumsal dini eleştirmektedirler. Zira onlara göre müesses din, insanları “riyâkarlığa” sevk etmektedir; ‘kilise’ müdavimleri, orada öğrendiklerini kendi hayatlarına geçirmemektedirler. Mümini kurtaracak olan, kilise ya da müesses din değil, bireyin Tanrıyla doğrudan kişisel irtibatıdır. Birey gerçekten istedikten sonra hiçbir aracı kuruma gerek kalmaksızın “Tanrı onun kalbine huzur verecektir.”<sup>17</sup>

Felsefe açısından bakacak olursak Cevizci’nin dinsel bireycilik tanımında Lukes’unkiyle benzer unsurları görürüz: “Bireyin Tanrı’yla olan ilişkisinin, devlet ya da başka kurumlar tarafından değil de, bireyin kendisi tarafından belirlendiği, bireyin dinî konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının bulunduğunu, bireyin dilediği dine ya da dinî topluluğa girebileceğini savunan öğretisi.”<sup>18</sup> Görüldüğü gibi, birey ile Tanrı arasında aracı kurumlara gerek duyulmamakta; “özgürlük” ve “sorgulayıcılık”, dinsel bireyciliğin merkezî tutumları kabul edilmektedir.

“Bireycilik” ve “bireycileşme” anlayışı, Luther ve Reformasyon’dan sonra toplumsal hayatın her alanında birtakım değişikliklere yol açmıştır. Wuthnow,

15 Lukes’un *Bireycilik*’inin çevirisinde bu kavram “dinî açıdan kendini sorgulama” şeklinde tercüme edilmiş. Lukes, a.g.e., s. 101. Aynı yazarın adı geçen makalesinin mütercimi ise bu kavram için “dinsel kendine yönelme” ibaresini tercih etmiş. bkz. Steven Lukes, “Types of Individualism”, *Dictionary of the History of Ideas*, Erişim: 03.01.2006, <http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-66>, s. 602. Biz ise “murâkabe” dedığımız bu tasavvufî terimin, anlatılmak isteneni daha iyi ifade edebileceğini düşündük.

16 William Safran, *Secular and the Sacred*, Frank Cass Publishers, Londra 2002, s. 36; Harold J. Laski, *Authority in the Modern State*, Batoche Books, Ontario 2000, s. 100; Danièle Hervieu-Léger, “The Role of Religion in Establishing Social Cohesion”, Erişim: 21.09.2006, <http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-hervieuleger-en.html>, s. 4.

17 Robert N. Bellah vd., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985, s. 234.

18 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2002, “Bireycilik” maddesi.

Protestanlar'ın "bütün inananların kendi kendilerinin rahibi olmaları" düsturunu can alıcı bir örnek olarak sunar. Lukes gibi Wuthnow da "Püritanizm"i<sup>19</sup> dinsel bireycilik için uygun bir örnek kabul etmektedir. Püritanizm'e göre birey, Tanrı'nın huzurunda tek başına durur. Ferdî kurtuluşa erip eremeyeceği belirsizdir; bunun yanısıra hangi ahlakî değerle karar vereceği hususunda da serbesttir. Aynı, kapitalist piyasadaki serbest girişimciler gibi...<sup>20</sup> Bu serbestlik, dinsel bireycilerin hayatlarında uygulamaya yansır. Dinsel bireyci bir müminin dünya görüşü, bir diğeri-ninkinden farklı olabilir. Bu anlayışın uç noktadaki argo yansıması –Wuthnow'un deyişiyle– "Kafana göre takıl!" veya "Ne yapsan yeridir!" sözlerinde saklıdır. O, dinsel bireyciliğin bu raddeye kadar nadiren geleceğini ifade ediyor.<sup>21</sup> Nitekim ona göre böyle bir anlayışın yaşandığı toplum yapısında "karar verici", bireyin kendisidir. "Bana göre..." veya "Ben böyle düşünüyorum" tarzındaki bireysel söylem dikkat çeker; ama yine de birey, diğer bireylere ahlakî sorumluluk ve toplum gibi fikirlerle –bağımlı değil, ama– bağlıdır. Bu husus, "dinsel bireycilik" in kaotik veya anarşist bir toplumsal yapıya sebebiyet vereceği endişesini bertaraf etmek açısından önemlidir kanaatindeyiz.

Dinsel bireycilik anlayışının oluşmasında "toplumsal kurumlar" karşısında takınılacak tutum son derecede önem taşımaktadır. Modernleşme süreci, her alanda olduğu gibi toplumsal kurumlar üzerinde de birtakım değişikliklere yol açmıştır. Kurumlar, geçmişten itibaren süregelen insan ürünü toplumsal alışkanlıklar düzenidirler. Onları önce insan kurar, ama sonra ondan bağımsız hale gelirler; hatta insanı kontrol ederler.<sup>22</sup> En azından bunu isterler. Geleneksel toplumda bu denetim daha etkin ve etkilidir. Modernleşme süreci ile kurumsal denetim zayıflar; kurumsallıktan uzaklaşma (*de-institutionalization*) baş gösterir. Modern toplumda bireyler, eskiden kişileri birarada tutan ve onlara "anlam" sağlayan kurumsal yapıdan uzaklaşıp, toplumun kurumlarından yüz çevirmekte; "anlam", "gerçek", "özgürlük" gibi mefhumları başka yerlerde aramaya başlamaktadırlar.<sup>23</sup> Böylece belli bir cemaate ait dinî normların geçerliliği göreceleşir ve mahrem alanda uygulama fırsatı arar. Artık "cemaat", birey için tek geçerli "anlam dün-

19 Kelime anlamı "temizlenme" olan Püritanizm (*Puritanism*), XVI. yüzyılda aşırı Protestan İngilizler'in oluşturduğu bir harekettir. Kutsal kitaptan kaynaklanmayan ve sonradan uydurulmuş her türlü katkıdan kilisenin arındırılması gerektiğini savunan bu görüşe göre dinin ilk sade haline dönülmeli; hatta gerekirse piskoposluk kurumu bile yeniden gözden geçirilmelidir. bkz. Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 2004, "Püritanizm" maddesi.

20 Wuthnow, a.g.m., s. 85. Gündelik hayatta serbest piyasa ile din arasında benzerlik ilişkisi kuran bir makale için bkz. Harvey Cox, "Piyasa Tanrısı", Ali Köse (haz.), *Laik ama Kut-sal*, Etkileşim Yay., İstanbul 2006, s. 21-34.

21 Wuthnow, a.g.m., s. 86.

22 Zijderveld, a.g.e., s. 231 vd.

23 Zijderveld, a.g.e., s. 87.

yası” olma işlevini kaybeder. Dinî topluluğun dünya görüşü bundan böyle, sorgusuz sualsiz benimsenmeyecektir.<sup>24</sup> Berger’e göre bu durumda birey kendi öznel dünyasına yönelip varoluşu için gerekli “anlam”ı kendi bireyselliğinde aramaya çalışacaktır.<sup>25</sup> Çünkü “kurumlar, bireysel özgürlükleri kısıtlar.”<sup>26</sup> Özgürlük arayışındaki yolcu, tehlikeli bir yola çıkmıştır; artık eski “sıcak ve kuşatıcı” yuvasından ayrılmıştır. Bu yolun sonunda ya “yalnızlığı” göğüsleyecek ve bireyselliğin ağırlığına katlanacak; ya da bu bedeli ödeyemeyeceğini düşünüp “sıcak yuvasına” geri dönmek isteyecektir.<sup>27</sup> Dinsel bireyci, “yalnızlık”la yüzyüzeliğinin farkındadır. O, kararını verir ve sonuçlarına katlanır. Nitekim dinsel bireyciliğin anahtar kavramlarından birisi de “tercih”tir. “Tercihle bulunma”, “seçim özgürlüğü”, insanın öznelliğine vurgu yapar. Dinsel bireyci, geleneği, sorgusuz sualsiz benimsemeyi reddeder. Bunun yerine, onun muhtevasından seçme yapar ve kendi bireysel görüşünü inşa eder. Modern-öncesi toplumda kişilerin tercih *ihimali* vardı; çünkü geleneksel yapıda “kaderci anlayış” hakimdi. Ancak modern toplumda “tercih”, bir *zorunluluktur*.<sup>28</sup>

Roof’a göre “kurum” ile “bireycilik” fenomenlerinin birbirlerine zarar verdiği düşüncesi gereğinden fazla büyütülmektedir. Ona göre “bireycilik”; iman, dinsel kimlik ve aidiyeti pekiştirebilir de. Kendi tercihi ile seçtiğinde, bireyin dinsel bir grup veya kuruma dair düşüncesi netleşir. Böylece ‘taklidî’ değil, ‘tahkikî’ bir bağlanmadan bahsedilebilir.<sup>29</sup> “Bağlanma” ve “bireycilik” kavramlarının bir arada kullanımının paradoksal görülebileceği bir başka örnek de “kilisevî/cemaatsel bireycilik (*ecclesiastical individualism*)”dır. Bu anlayışa göre bireyler kiliseye sadece “gönüllü katılım”la üye olabilirler. Yani taklit değil, tahkik esasına göre; doğuştan ya da aile geleneği üzerine değil, bireysel tercih ile kiliseye/cemaate mensup olunur. Bilindiği üzere Hıristiyanlık’ta vaftiz töreni, kişinin tercih gücü-

24 Thomas Luckmann, “Modern Toplumda Din ve İnsan”, çev. M. Emin Köktaş, *DEÜİFD*, c. V, 1989, s. 445.

25 Peter L. Berger, “Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, Adil Çiftçi (telif, der. ve çev.), *Din ve Modernlik: Toplum Bilim Yazıları I*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 155 vd.

26 Zijderveld, a.g.e., s. 197.

27 Şentürk’e göre modern toplumlarda, Berger’in tabiriyle, “yurtsuz zihinler”, bu duruma dayanamadıklarında çoğunlukla önlerindeki iki yoldan birini seçerler: Ya “geleneksel din”e sarılırlar, ya da “dünyevî ideolojiler”in veya “Yeni Dinî Hareketler”in doğuşuna sebep olurlar. bkz. Recep Şentürk, “Amerika’da Din Sosyolojisinin Son Otuz Yılı: 1960-1990”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2, 1998, s. 118.

28 Peter L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Collin’s, London 1980, s. 27-8. Berger, “heretical” ile “tercih” arasındaki etimolojik ilişkiyi vurguluyor. Kitabın adı yukarıda bahsettiğimiz “tercih zorunluluğu”nu da ifade ediyor, diye düşünüyoruz.

29 Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton 1999, s. 158 vd.

nün bulunmadığı çocukluk, hatta bebeklikte yapılmaktadır. “Cemaatsel bireycilik”, buna karşı çıkıyor. Gelgelelim, kuramda böyle ifade edilen “cemaatsel bireycilik”, uygulamada tam anlamıyla gerçekleşemeyebilmektedir. Çünkü dindar aile yapısı, haddi zatında küçük bir cemaat gibi işlev görmektedir.<sup>30</sup> Buradan da anlaşılıyor ki, dinsel bireycilik, mutlak manada “cemaat karşıtlığı”nı ifade etmiyor. Anahtar kavram “bireysel tercih” sözkonusu ise, bir ‘cemaate girmek’ bile dinsel bireyciliğe hanel getirmeyebilmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir: “Birey, cemaate girdikten sonra bireysel tercihlerini ne kadar gerçekleştirebilecektir?” sorusuna verilecek cevap, durumu tartışılır hale getirebilir.

Sonuç itibariyle kurumsal dindarlık, modern toplumda ikinci derecede öneme sahip bir fenomene dönüşür.<sup>31</sup> Bir kurum olarak “kilise” modern toplumda kenara itilebilir; ama bu, dindarlığın da kenara itileceği anlamına gelmemektedir. Nitekim Luckmann, “dinin çöküşü”ne dair tezlerine itiraz eder. Örneğin “dünyevileşme/sekülerleşme tezi”, modernleşme ile birlikte dinin de vaktini doldurduğunu, “çöküşe geçtiğini” iddia etmektedir.<sup>32</sup> Luckmann, bu tutumu indirgeyici bulur. Çünkü bu bakış açısı, “fenomen”e inmemekte, sadece dıştan görülmeye bakmaktadır. Dinin çöküyor “göründüğüne” Luckmann da katılır; ama gerçekte çöken, “kurumsal din”dir.<sup>33</sup> Bireysel din, aslında yükseliştir. Luckmann, anket, survey vb. nicel çözümlenmelerde deneklere sorulan “Kiliseye gidiyor musunuz?” tarzındaki soruları eleştirmektedir. Zira böyle bir soruya verilecek cevap olumsuz ise, sonuç yanlış yorumlanmakta ve o denekğin dinsel davranışının da zayıflığına kanaat getirilmektedir. Halbuki bu durum, özne’nin “durum tanımı”nı yansıtmamaktadır. Nitekim deneklerle yüz yüze yapılan nitel (*qualitative*) araştırmalar, “Kilise’ye devam etmeyen”, ama dindarlığını kendince yaşayan “dinsel bireyci”leri gün yüzüne çıkarmıştır. Dolayısıyla din/dindarlık çöküyor gözükürken, gerçekte yük-

30 E. Ehrhardt, “Individualism”, James Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, T&T Clark, Edinburgh 1994, c. VIII, s. 220.

31 Luckmann, “Modern Toplumda Din ve İnsan”, s. 438; Inger Furseth, “From ‘Everything Has a Meaning’ to ‘I Want to Believe in Something’: Religious Change Between Two Generations of Women in Norway”, *Social Compass*, 52(2), 2005, s. 159.

32 Bu iddiaya iştirak eden bir çalışma için bkz. Bryan Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford University Press, Norfolk 1979, s. 1-37. Ne var ki Wilson’ın dünyevileşme tezinin “kurumsal” dinin çöküşü doğrultusunda da anlaşılabilirliğini savunan bir görüş için bkz. Karel Dobbelaere, “Bryan Wilson’s Contributions to the Study of Secularization”, *Social Compass*, 53(2), 2006, s. 141-6. Bu konuda Türkiye’de yapılmış empirik bir çalışma için bkz. Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Karahan Kitabevi, Adana 2005.

33 Bryan S. Turner, “Talcott Parson’s Sociology of Religion and the Expressive Revolution: The Problem of Western Individualism”, *Journal of Classical Sociology*, 5(3), 2005, s. 309.

selmektedir.<sup>34</sup> Şu durumda, Luckmann haklıysa, “*birey, varlığının her zerresinde dindarlığını sürdürecektir*”<sup>35</sup> demektir.

Günümüz toplumsal hayatında dinsel bireycilik nerede durmaktadır? Bu soruya sosyologlar çeşitli şekillerde cevaplar vermektedirler. Örneğin Wuthnow, gündelik hayatta “dinî söylem” ile “bireycileşme temayülü” arasındaki ilişkiye ışık tutan bazı deneysel çalışmaları örnek vermektedir. Cuddihy, “Benim tecrübe-göre...”, “... ile ilgili benim görüşüm...” gibi ifadelerin çoğalmasını, dinsel bireycileşme belirtisi saymaktadır. Bellah ve arkadaşları da ABD’de hem liberal, hem muhafazakâr kiliselerde dinsel söylemin bireycileştiğine dair deliller sunmaktadırlar: Mesela dinsel bireyciliğin toplumdaki yansımalarının uç –ve din sosyolojisi literatüründe dinsel bireycilik denince ilk akla gelen– örneklerinden biri, “Sheilaism”dir. Amerikan halkından yüzlerce kişiyle yapılan mülakatlardan birinin aktörü konumundaki denek Sheila Larson, sahip olduğu inanca –kendi isminden hareketle– “Sheilaism” adını vermiştir. Çünkü Sheila, Tanrı’ya inandığını, ama fanatik bir dindar olmadığını, kiliseye en son ne zaman gittiğini hatırlamadığını, uzun süredir kendince bir inanca malik olduğunu beyan etmektedir. Sheilaism dediği inancını “*kendi çapında mütevazî bir ses*” diye tavsif ederek bu düşüncenin sadece kendisini bağladığını ve onu topluma teşmil etmek istemediğini vurgulamaktadır.<sup>36</sup> Bellah, Sheilaism’i “haricî otorite”yi “dahilî anlam”a dönüştürme çabası addetmektedir.<sup>37</sup> Wuthnow’un Amerika’da yaptığı mülakatlarda da, az önce bahsedilen, Bellah’ın ulaştığı sonuca varıldığını görüyoruz: Dinsel bireyciler, yaşamlarının merkezine kendi inançlarını yerleştirmekte; ancak bu kanaatlerini başkalarına empoze ederek yaygınlaştırma gibi bir hedef gütmemektedirler.<sup>38</sup> Dolayısıyla ayrı ayrı dinsel bireycilik tezahürlerinin, ferdî sınırlar çerçevesinde kalan bir tutumu ifade ettiğini ve herhangi bir toplumsal dayatma eğilimi ile ilişkilendirilemeyeceğini anlıyoruz. Bellah’ın verdiği diğer bir örnekte dinsel bireyci tutum sergileyen deneklerde sık sık şuna benzer ifadelere rastlanmaktadır: “*Kendimi bir bakıma dindar görüyorum. Üstelik herhangi bir cemaat vs. oluşuma bağlı da değilim*”.<sup>39</sup> Bu gibi örneklerden hareketle Wuthnow, modern toplumdaki

34 Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet Yay., İstanbul 2003.

35 Zijderveld, a.g.e., s. 229-30; Rodney Stark ve William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion*, Rutgers University Press, New Jersey 1996, s. 12.

36 Bellah vd., a.g.e., s. 221; ayrıca bkz. Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, University of California Press, Berkeley 1991.

37 Bellah vd., a.g.e., s. 235.

38 Robert Wuthnow, *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves*, Princeton University Press, New Jersey 1991, s. 152.

39 Bellah vd., a.g.e., s. 233.

din anlayışında “bireycileşme”ye doğru oldukça yaygın bir eğilim bulunduğunu söylemektedir.<sup>40</sup>

Öyleyse dinsel bireyci, eylemde bulunacağı zaman neyi referans noktası alacaktır? Dini mi, yoksa bireysel değerlerini mi? Bu sorunun cevabı “dinsel bireyci” ibaresinde mevcuttur: “Dinsel”i attığımızda geriye “bireyci” kalıyor. Mutlak anlamıyla “bireyci”, eylemini sadece kendi bireysel değerlerine dayandırır. Muhtemelen din, bu alanın dışında da kalabilir. Yani, eğer din, eylem için bireyin kararının önünde bir engel ise, ‘gözden çıkarılacaktır’.<sup>41</sup> Ama “dinsel bireyci” hem dine başvurur, hem de bunu bireyselliğine zarar vermeden yapar. Nitekim dinsel bireycilikte “haricî” otoriteye yer vermeyiş, dinsel eylemde bulunurken aktörün kendi bireysel “durum tanımı”nı göz önünde bulundurması anlamına gelir. Çünkü birey, eylemlerinden bir başkasını sorumlu tutamaz; Tanrı karşısında tek başındadır. Tanrı’yla arasında hiçbir aracı şahıs veya kurum tanımaz. Birey, yaptığı her eylemde Tanrı’yla yüzleştiğinin farkındadır. Bu farkındalık, ancak bireyin bizzat kendisi tarafından içselleştirilerek yaşanabilir.<sup>42</sup> Bu tabloyu toplumsal düzleme taşırsak: Yukarıdaki tanımlara uygun yaşayan bir toplumdaki dinsel bireyciler, birbirlerini hem kendi aralarında, hem Tanrı karşısında eşit göreceklerdir. Dinsel bireycilik, bazı toplumsal çevrelerce seçilebilmektedir. Yani bu tutumu benimseyen “topluluk”lar da bulunabilmektedir.<sup>43</sup>

“Dinsel bireyci”, eylemlerinde bireysel değerlerine başvuran, müminlerin manevî eşitliğine inanan bir insandır. Bir kimsenin bu duruma ulaşması, “özerk seçim”, “çaba” ve “kendini sınama”nın sonucunda gerçekleşmektedir.<sup>44</sup> Bu ka-

40 Wuthnow, a.g.m., s. 87 vd.

41 Nitekim Üskül, genel anlamda dinlerin bireysel bağımsızlığa yer vermediğini, birey adına kurallar koyarak onun hayatını “düzenleme” arzusunda olduklarını belirtiyor. Devamında da “bireyciliğin gelişmesi” ile “devletin laikleşmesi”nin doğru orantılı ilerlediğini ifade etmektedir. bkz. Üskül, a.g.e., s. 44.

42 Berger, dinin toplumsal onaylanmasını üç “tip”te inceliyor: Tümdengelimci, İndirgemeci, Tümevarımcı. Sonuncusu, bütün dinsel tasdiklerin temeline bireysel tecrübeyi koyar. Hakikate ilişkin sorulara birey, hiçbir otoriteye bağlı kalmadan cevaplar arar. Burada Berger, “dinsel tecrübe”yi öne çıkarır ki bu, dinsel bireycilikle doğrudan ilgili kavramlardan biridir. bkz. Berger, *Heretical*, s. 62-3; Mehmet Süheyl Ünal, “Peter L. Berger’e Göre Dinî Tecrübenin Günümüz Dindarı İçin Anlamı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8(3), 2008, ss. 145-157.

43 Wuthnow, a.g.m., s. 84.

44 Dinsel bireycilik ile temaları birbirine bazı noktalarda yakınlaşan bir kavram “sübjektif fundamentalizm”dir. “Dinsel bireycilik” üzerine yazdığı yazılarıyla da öne çıkan Fransız din sosyologu Léger, yaptığı mülakat çalışmasında karşılaştığı bir kimseyi “sübjektif fundamentalizm”e canlı bir örnek olarak sunar: Bilgisayar bölümünde doktora yapan, karizmatik bir grup mensubu genç bir yönetim uzmanı, etrafındaki her şeyin ve herkesin dinsel bir anlam taşıdığını söylemekte ve bunu keşfetmenin ayrı ayrı herkesin görevi olduğunu belirtmektedir. bkz. Danièle Hervieu-Léger, *Religion As A Chain of Memory*, İng. çev. Simon Lee, Polity Press, G.Britain 2000, s. 169.

demeye gelmek, tamamen bireyin sorumluluğu altındadır. Dahası, bu anlayışa göre, kurtuluşa ermek için dışsal ve cemaatsel bir aracıya güvenilemez.<sup>45</sup> Birey, tercih/seçim makamıdır; edim özgürlüğüne sahiptir. Bu özgürlük sayesinde birey, dinsel öğretiler üzerine yorumlar yapar ve ilkeleri kendi tikel durumuna uyarlama yeteneğine sahip olur. Ayrıca “haklar” ve “sorumluluklar” arasındaki bağı kurmada da “özgürlük”, kilit noktadır. Nitekim birey özgür değılse, ahlakî anlamda sorumlu tutulamaz. Bireyin önünde, tercihte bulunabileceğı farklı farklı yollar bulunmalı ki ahlakî sorumluluk sözkonusu olabilsin. Bu yüzden “dinsel bireycilik” ile “ahlaklılık” arasında sıkı bir bağı mevcuttur. şu da var ki ahlaklılık, zorunlu olarak içinde yaşanan toplumdaki “diğerleri” ile ilişkiyi de gündeme getirmektedir. Bu manada ahlakî sorumluluk, Wuthnow’a göre, “ötekine yönelimlilik”i de beraberinde bulundurur. Dolayısıyla bireyciliğın de birbirinden tamamen bağımsız ünitelerden oluşmuş bir ortamda vuku bulması, mümkün görünmemektedir.<sup>46</sup>

### Sonuç

“Dinsel bireycilik”in “bireycilik” kanadının tarihsel çerçevesi Aydınlanma Felsefesi’ne; “dinsel” kanadınıki ise Reformasyon’a dayandırılabilir. Çünkü bireycilik, Aydınlanma düşüncesinin öne çıkardığı “akıl”ı kendisine şiar edinir. Bununla birlikte Aydınlanma’nın dine karşı olumsuz ve dışlayıcı bir tutum içerisinde olduğunu da dikkate almak gerekmektedir. Bu noktada “dinsel” kanadın “rasyonel”i aşan yönünü hesaba katınca Reformasyon devreye girer. Böylece dinsel bireyciliğı, radikal/mutlak bireycilikten ayırmış oluyoruz.

Dinsel bireycilik, bireyciliğın bir türevi olmakla birlikte, bazı noktalarda ondan belirgince ayrılır. Örneğın bireycilikte eylemin kriteri sadece “benlik”tir; yani bireyin tercihleridir. Bu uğurda gerekirse din de feda edilebilir. Ama dinsel bireycilikte iki ölçüt vardır: Birisi bireyin benliğı, diğeri ise dindir. Dinsel bireycilik, sahip olduğı temel unsurlar veya karakteristikler açısından bireyciliğinkileri taşır; bireycilikle pek çok hususta aykırılık barındırmaz. Ama bireycilik ile dinsel bireyciliğı aynıymış gibi değıerlendiremeyiz. Bu yüzden tek başına bireycilik yerine mutlak/radikal bireycilik tabirini kullanmamız, dinsel bireycilikten farklılıkları olduğunu ihsas ettirmek içindir. Bu ayrımı yapmamız şu açıdan da önemlidir: Mutlak bireycilik sözkonusu ise sahnede sadece “Ben” vardır. Dinsel bireycilikte rolleri “Ben” ve “Sen (Tanrı)” paylaşılır; aslolan Birey-Tanrı ilişkisidir. Bireycilik ile solipsizm (tekbencilik) ilişkisini bu bağlamda ele aldığımızda, mutlak bireyciliğın solipsizme kapı aralama ihtimali mevcut görünmektedir. Ne var ki dinsel bireycilik, “ilişki”den dolayı ona uzaktır. Cemaatsel bireycilikte Ben ve Sen’in dışında yer alan “cemaat”, Birey-Tanrı diyalogu/ilişkisinin esasında yoktur; bireyin “tercihine dayalı olarak” vardır. Ama cemaatin kesinlikle Birey ile Tanrı arasında hiyerarşik aracılık rolü kabul edilmez. Buber’in “arasında alanı” tabir

45 Lukes, a.g.e., s. 149. Bu anlayıştan hareketle, belki İşlam geleneğindeki “şfaat”in reddine değılse de, ona bel bağlamamaya gidilebilir.

46 Wuthnow, a.g.m., s. 90 vd.

ettiği “Biz” bölgesi, dinsel bireycilerin biraradalığıyla meydana gelmiş bir topluluktur. “Arasında alanı” da Birey ile Tanrı’nın arasına giremez. Kierkegaard’ın radikal dinsel bireyciliği, Buber’de “arasında alanı” ile yumuşatılmıştır. Ama bu yumuşatma, Buber’in dinsel bireycilik anlayışına zarar vermez. Buradan hareketle onun yaklaşımını cemaatsel bireyciliğe yakın görüyoruz. Ezcümle denebilir ki, dinsel bireycilik fenomeninin toplumdaki tezahürü, diğer sosyal fenomenler gibi farklı renk tonları sunar. Bir uçta Kierkegaard’da örneğini bulan “radikal dinsel bireycilik” yer alırken; diğer uca Buber’de ayırdına vardığımız “cemaatsel dinsel bireycilik” yerleştirilebilir. Radikal dinsel bireyciliği ele aldığımızda sadece birey ve Tanrı ilişkisini görürken; cemaatsel dinsel bireycilikte düşüncelerinin merkezine birey-Tanrı ilişkisini yerleştiren insanların oluşturduğu topluluk dikkati çeker. Her toplumsal fenomen gibi dinsel bireycilik de bu uç noktalar arasında çeşitli tonlara sahiptir. Radikal ve cemaatsel dinsel bireycilikler, birer ideel-tip niteliğinde değerlendirilmelidir.

Yazımıza kaynaklık eden doktora tezimiz dahilinde görüşlerini ele aldığımız dört düşünür<sup>47</sup>, bireyciliğin modernitenin çocuğu olduğu hususunda hemfikir görünmektedirler. Mamafih dinsel bireyciliğin ‘doğumu’ bireycilikten farklı süreçler içinde gerçekleşmiştir. Nitekim moderniteyi Aydınlanma’nın öne sürdüğü din-karşıtı tutum meydana getirmiştir. Dolayısıyla din’i dışarıda bırakan, moderniteden neşet eden *bireyciliktir*. O halde din ve bireycilik nasıl bir araya gelebilmiştir? Bu sorunun cevabı, incelediğimiz dört düşünürün teolog kimlikleriyle ilintilidir kanaatindeyiz. Zira onların düşüncesinde dinsel bireycilik, köken itibarıyla moderniteden çok daha gerilere, dinin –en azından Eski Ahit bağlamında– başlangıç tarihine kadar çekilmektedir. Yani düşünürlerimiz, dinsel bireyciliğin dinin ilk ortaya çıkışıyla birlikte var olduğunu ileri sürmektedirler. Ne zaman ki “kilise (*ecclesia*)” kendisini öne çıkarmıştır, o zaman dinsel bireyciliğin üstü örtülmüştür. Reformasyon, bu bağlamda, uykudaki bireysel dindarlığın üzerinden örtüsünü atıp canlanmasına yol açmıştır. Buradan hareketle denebilir ki, düşünürlerimiz, teolog sıfatını kullanarak dinsel bireyciliği modernite ile meşrulaştırmış olabilirler. Zira modernitenin ortaya çıkışından sonra bireyciliğin meşrulaştırımı ancak dinsel bireycilik vasıtasıyla olabilirdi. Bu yargı, itham veya suçlama niteliğinde algılanmamalıdır. Söz konusu meşrulaştırmadaki amacın, dinsel bireyciliği modernite gibi tarihin belli bir dönemine hapsedmekten korkmak olabileceğini düşünüyoruz. Nitekim ortaya çıkan kanaate göre dinsel bireycilik, tarihin her döneminde bir şekilde mevcuttu; muhtemelen modernite denen tarihsel durum geçtikten sonra da varlığını devam ettirecektir. Çünkü dinsel bireycilik ruhunun Eski ve Yeni Ahit geleneği içerisinde zaten mevcut olduğu iddia edilmektedir. Kısaca denebilir ki, *bireycilik*, modernitenin istenerek ve planlı doğan çocuğudur. Ama *dinsel bireycilik*, moderniteden ‘kazarâ’ dünyaya gelmiştir.

Dinsel bireycilik, köken itibarıyla modern-öncesine kadar götürülse de sosyal tezahürlerinin yaygınlaşması bakımından yeni bir toplumsal dinsel biçim-

47 Søren Kierkegaard, Martin Buber, Peter L. Berger ve Thomas Luckmann.



midir. Bir yandan dinini geleneksel formlarda yaşamayı tercih etmeyen, diğer yandan dinle bağlantısını koparmak istemeyen bireyin arayışının bir ürünü ve dindarlığının yeni toplumsal şeklidir. Herkesin aynı tarzda dindar olması ve dinini yaşaması, artık günümüz toplumunda beklenememektedir. Çoğulculuşmanın, küreselleşmenin ve akılçılışmanın sınırları zorladığı bir toplumda bireyin din anlayışı ve yaşayışını belirli sınırlar içinde tutmaya çalışmak, bir anlamda onu dinden soğutmaya yöneltebilmektedir. Modern birey, “bir şekilde” dinini yaşamak ve içselleştirmek istemektedir. “Öteki”nin istediği ve belirlediği şekilde değil, kendisini daha dindar ve samimi hissedeceği biçimde dindarlığını yaşamayı arzu etmektedir. Bu durum, Luckmann’ın da vurguladığı gibi, toplumsal hayatta dinin çöküşü değil, bilakis, farklı ve bireysel tarzda yeniden canlanmasıdır aslında. Toplumsal değişme karşısında hiçbir kurum, eskisi gibi kalmaz. Bir toplumsal kurum olan din de dönüşümden muaf değildir. Nitekim dinsel bireycilik, incelediğimiz düşünürlere göre, geleneksel din anlayışı mensuplarının endişelendiği gibi bir “bozulma” görülmemekte, tam tersine, “ihya” çabası telakki edilmektedir.

Yaptığımız araştırma sonunda gördük ki dinsel bireycilik fenomeni, Batı toplumlarında yükseliş trendine girmiş durumdadır. Bu sebeple Batı’da, özellikle Avrupa ve Amerika’da bu konu üzerine araştırma ve incelemeler uzun süredir yapılmaktadır. Türkiye, modernleşen bir ülke olması hasebiyle dinsel bireycilik ile eninde sonunda karşılaşacaktır. Nitekim şahsî gözlemlerimiz ve insanlararası ilişkilerden edindiğimiz intiba da ülkemizde böyle bir sürecin emarelerinin görülmeye başladığı yönündedir. Batı’da dinsel bireycilik, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gittikçe tebarüz etmeye başlamıştır. Bizim öngörümüz, Türkiye’de de bu fenomenle toplumsal-dinsel hayatta çok yakında ve gittikçe artarak yüzyüze geleceğimizeyizdir. Bilimsel çalışma yapma görevi kendisine yüklenmiş bir din sosyologu adayı olarak bizim de kendimize yüklediğimiz sorumluluk, ülkemiz için yeni sayılacak bu toplumsal-dinsel fenomeni metodolojik nesnellik içerisinde tanımak ve tanıtmaktır.

Çalışmamızın başlığında sorduğumuz soruya geri dönelim: Dinsel bireycilik, bir tehdit mi, yoksa bir fırsat mıdır? Ayrıca bu yeni eğilim, gelenek ve/veya resmî din anlayışının temelini sarsabilir mi? Bu sorulara cevap vermeden önce önemli bir metodolojik hatırlatmada bulunma ihtiyacını duyuyoruz. Genelde bilimsel, özelde sosyolojik bir çalışma, değer yargılarından bağımsız yazılmalıdır. Bu yüzden “iyi-kötü” ve “doğru-yanlış” gibi değerlendirmeler, bilimsel olma iddiasındaki bir çalışmadan beklenmemelidir. Ne var ki bu çekince, biliminsanını kendi bakış açısından durum tanımı/tespiti yapmaktan da alıkoymamalıdır. İnsanoğlu, dinsel duyguları olan ve bunları ifade etmek isteyen bir varlıktır. Dinsel bireycilik de bireysel ifade yollarından biri olarak değerlendirilebilir.

Dinsel bireyciliğin, geleneksel din anlayışının ve resmî din modelinin altını oyup oymayacağı problemine gelince; meseleye “fenomenolojik” ve “anlayıcı” yaklaşalım. (1) Eğer resmî din modeli, dindar bireye “anamlı” gelmiyorsa, onun aşkın (*transcendental*) soru(n)larına cevap veremiyorsa ve birey o modele uygun davranırken kendisini Tanrı’sıyla başbaşa hissedemiyorsa; *buna mukabil*, (11) geleneksel din anlayışına aykırı da olsa şayet resmî modelden aldığı dinsel verileri

kendi bilinciyle, hür iradesi ile, üzerinde düşünerek, sorgulayarak işleyip, bireysel dinî kanaatini kendisi oluşturuyorsa ve böyle davrandığında “kendisini daha dindar hissediyorsa”, bu iki seçenektan hangisi mümin için daha “anamlı”dır? Bu soruya düşünürlerimizin cevabı, okumalarımız sonucunda edindiğimiz kanaate göre, “ikinci seçenek” doğrudur.

Sosyal değişim süreci yaşayan ülkemizde dindarlık fenomeni, modernleşme ile yeniden tanımlanmakta, böylece yeni anlamlar kazanarak farklılaşmış çeşitlenmektedir. Modernleşmenin bileşenlerinden sayılan sekülerleşme/dünyevîleşme, ülkemizde de etkilidir; ne var ki bu etki “dinsizleşme” değil, tam tersine dinsel yaşantıların zenginleşmesi yönündedir. “Yeni-dünyevîleşme (*neo-secularization*)” diyebileceğimiz bu süreç, dinin zayıflaması veya yokolması değil, kurumsal dinî otorite yapılarının zayıflayıp bireysel dinin güçlenmesini ifade eder.<sup>48</sup> Houtman ve Mascini, dünyevîleşmeyi ifade eden teze “akılcılaştırma (*rationalization*)”, dinin değişime uğramasını anlatan yeni-dünyevîleşmeye ise “bireycileşme (*individualization*)” demektedir.<sup>49</sup> Bu bilgidan hareketle ülkemize gelirse, Türkiye’de yaşanan dinseliliğin dinamik bir yapı sergilediği rahatça söylenebilir. Günümüzün mümini, bu dinamizm içerisinde hayatı “yeniden” anlama, anlamlandırma ve zihinsel inşa çabasıdır. Bu yeni yönelişlerden birisi, tezimize göre *dinsel bireyciliktir*. Örneğin gerek gündelik hayatta, gerek akademik alanda, gerekse siyasî arena da gittikçe daha fazla telaffuz edilmeye başlanan “din de insan içindir” söylemi, aslında dinin bireycileşmesinin göstergelerinden kabul edilmelidir.<sup>50</sup> Dini böyle algılayan mümin, dinini ona sunulanla yetinerek değil, kendi anlayıp yorumladığı şekilde yaşamak isteyecektir. Zaten dinsel bireycilik de bireyin bu özgürlüğe sahip olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda düşünce çerçevemizdeki en önemli kavramlardan birisi “tercih”tir. Modern birey, birçok seçenek arasından tercihte bulunarak bireysel kararını verir. Aslında dinsel bireycilik de modern insanın karşısında duran seçeneklerden biridir. Kendisi *isterse* onu tercih eder; yoksa dinsel bireycilik, modern toplum anlayışının dayattığı bir tutum kabul edilmemelidir. Modern zamanlarda da yaşasa herkes dinsel bireyci bir tavır takınmak zorunda değildir. Berger’in deyişiyle “sıcak yuva”larından çıkmak istemeyen geleneksel dindarların tercihleri de en az dinsel bireycilerinki kadar saygıdeğer görülmelidir. Nitekim herkes dinsel bireyciliğin bedelini ödemek istemez: *Yalnızlık*.

48 Andrew K. T. Yip, “Queering Religious Texts: An Exploration of British Non-Heterosexual Christians’ and Muslims’ Strategy of Constructing Sexuality-affirming Hermeneutics”, *Sociology*, 39(1), 2005, s. 60; Wouter J. Hanegraaff, “New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian’s Perspective”, *Social Compass*, 46(2), 1999, s. 145; Danièle Hervieu-Léger, “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler”, çev. Halil Aydınalp, *MÜİFD*, 26(1), 2004, s. 47.

49 Dick Houtman ve Peter Mascini, “Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands”, *JSSR*, 41(3), 2002, s. 456.

50 bkz. Gülay Göktürk, “Din de Araştır”, *Bugün Gazetesi*, 16 Mayıs 2007.

## İMAN OLGUSUNUN MAHİYETİ VE HAKİKATİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRİLME

İsmail ŞİK\*

### Abstract:

This study's aim is examination of concept of iman from the language and meaning in Kalam. Essential character of iman is tasdiq being action of heart. Tasdiq is to acceptance with information and will. However, information isn't iman entirely on its own, information is just first degree of iman. Truth of iman is tasdiq, it is not telling with language and practising. Concept of iman in the Quran covers essential character and truth of iman.

Keywords: Tasdiq, essential character of iman, truth of iman, concept of iman, information and will.

### Giriş

Hız. Peygamber döneminde ve onun ölümünden sonra kısa bir süre müslümanlar itikadi ve siyasi olarak birlik içerisinde olmuşlar, birbirlerini tekfir etme veya İslam toplumundan dışlamaya yönelmemişlerdir. Ancak onun vefatı ardından başlayan ihtilafli dönemde yaşanan siyasi ve fikri olayların etkisiyle bu birliktelik bozulmuş, kaos ve kargaşa ortamı oluşmuştur. Bu karmaşa ortamında müslümanlar arasında tartışma ve münakaşaların yoğunlaştığı kavramlardan biri de "iman" dır. Hız. Osman'ın öldürülmesi ile başlayan süreçte iman algısı ve tarifinde belirgin farklılaşmalar ortaya çıkmış, siyasi ve fikri guruplar kendileri gibi düşünmeyen muhaliflerini tekfir etmeye varan eleştirilere yönelmişlerdir.

Böyle bir ortamda tartışılan iman problemi, siyasi ve fikri çekişmelerle ele alındığından, bu konu hakkında olağan üstü şartların etkisini görmezlikten gelerek yapılan değerlendirmeler ve ortaya konan yorumlar sıhhatli olmayacaktır. Nitekim bu şartlar altında iman problemi, "imanın ne olduğu?", "ne olması gerektiği?" ve "hakiki müminlerin kim olduğu?" gibi meselelerden ziyade "imanın ne olmadığı?", "kâfirin kim olduğu?", "hangi fiilin küfre götürdüğü?" veya "imandan nasıl çıkıldığı?" sorunsalları etrafında tartışılmıştır. Bu tutum İslam toplumunda var olan iman algısının nasıl oluştuğu ve nelere göre şekillendiğini ortaya koymaya yönelik önemli ipuçları vermektedir.

Siyasi nedenlerle birbirine ters düşen müslüman guruplar, fikri ve siyasi rakiplerini din dışı alana itme gayreti içerisinde olmuş, kendi meşruluklarını diğer-

\* Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sismail@cu.edu.tr

lerinin meşru tabandan uzaklaştırılmasıyla sağlamaya çalışmışlardır. Bu tartışmaların topluma huzur ve güven veren bir ortam sağlamadığı, İslam toplumunu bölüp parçaladığı gerçeği ortadayken meseleyi sadece entelektüel bir tartışma boyutunda ele almak doğru olmayacaktır. Bu nedenle biz konuyu iman kavramının değerlendirilmesinden başlayarak imanın tasdik, ikrar ve amel kavramlarıyla ne türlü bir ilişki içinde olduğu, imanın neliği sorunu, Kur'an'ın imana bakışı gibi başlıklar altında incelemeyi, imanın bilişsel ve duyuşsal boyutunu da dik-kate alarak imanın hakikati ve mahiyeti üzerinde yapacağımız değerlendirmeleri sunmayı uygun görüyoruz.

### 1. İman Kavramı ve İslam Düşüncesinde Algılanışı

İman kelimesi, “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” anlamlarına gelen “أمن” kökünden türetilmiştir.<sup>1</sup> Bu yönüyle iman terimsel olarak, güven ve huzur içerisinde olmak, tasdik etmek, kalben onaylamak manalarına gelir.<sup>2</sup> Burada onaylamak anlamına kullanılan “tasdik” kavramı teolojik bir mahiyete sahip olup, Allah'ın ulûhiyetine, rablığına ve teklîğine yönelik<sup>3</sup>, Hz. Peygamber'in Allah katından getirmiş olduğu şeylerin tamamına inanılması ve kalben onaylanması anlamına gelmektedir.<sup>4</sup>

İman terimiyle aynı manayı ifade eden ve benzer alanlarda kullanılan diğer bir kavram ise “عقد” kökünden türetilen itikad/“اعتقاد”tır. İtikat, bir şeye bağlanmak, düğümlenip kalmak, doğrulamak manalarına gelmektedir.<sup>5</sup> Ancak itikadın kavram olarak, imana göre daha geniş bir anlam alanını ifade etmek için kullanıldığı da unutulmamalıdır.<sup>6</sup>

İslam düşüncesinde iman kavramı değişik yönleriyle ele alınıp farklı tanımları yapılmıştır. Bu tanımları; iman kalbin tasdikidir<sup>7</sup>, kalbin marifeti olup

1 İbrahim Enes ve ark, el-Mucemü'l-Vasît, Beyrut 2000, s. 48.

2 Ragıp el-İsfahânî, Ebu'-Kasım, el-Müfredât fi Garîbu'l-Kur'an, Beyrut 2000, s. 24; Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas, Kelam Terimleri Sözlüğü, İSAM, İstanbul 2010, s. 154.

3 Özcan, Hanifi, “Mâtürîdî'ye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfür İlişkisi”, DEÜİFD, İzmir 1994, Sayı: VIII, s. 183.

4 Lâmişî, Mahmud b. Zeyd, et-Temhid li Kavâidi't-Tevhid, thk: Abdülmecid Türkî, Daru'l Garb el-İslami, Paris 1995, s. 127; Taftazânî, Sadudiddîn, Şerhu'l-Makâsîd, Beyrut 2001, III, s. 419.

5 İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, Kahire 1990, XIII, s. 21.

6 Hökelekli, Hayati, Din Psikolojisi, TDVY, Ankara 2003, s. 156. Bu yaklaşıma göre iman kavramıyla bireysel bir alan tanımlanırken, itikad kavramıyla da daha kurumsal ve örgütlü inanç sistemleri kastedilmiştir. Klasik kaynaklarda “ایمان أهل السنة” yerine “اعتقاد أهل السنة” şeklinde kullanılması buna örnek verilebilir.

7 Mâtürîdî, Ebu Mansur, Kitâbü't-Tevhîd, thk: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 375; Eş'ari, el-Luma' fi Redd ala Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida & Risâle fi İstihsani'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm, thk: Muhammed Zannâvî, Beyrut 2000, s. 75; Bakıllânî, et-Temhid, Beyrut 1998, s. 346; Neseî, Ebu'l-Muîn, et-Tabsiratu'l-Edille, tahk: Hüseyin Atay; Ş. Ali Düzgün, DİBVY, Ankara 2003, II, s. 406; Şehristânî, Abdülkerim, Nihâyetü'l-İkdâm, Daru'l-Fikr, Beyrut 1999, s. 472.

Allah'ı ve Hz. Peygamberi kalben bilmektir<sup>8</sup>, dilin ikrardır<sup>9</sup>, kalbin tasdiki ve dilin ikrarıdır<sup>10</sup>, kalbin tasdiki ve dilin ikrarı ile beraber İslam'ın emrettiği rükünleri işlemektir<sup>11</sup> şeklinde sıralamak mümkündür. Bu iman tarifleri, farklı kelami bakış açılarından hareketle “imanın neliği” sorusuna verilen cevaplar olarak değerlendirilebilir. Ancak imanın sadece zihinsel bir olgu olmadığı, ahlaki boyutu bulunan bir kanaat olduğu ortadayken, imanı sayılan bu unsurlardan herhangi birine indirgemek ya da sadece biri üzerinde kurgulamak doğru olmayacaktır.<sup>12</sup>

Kelam ekollerinden Mürcie'nin ameli, imanın dışında tutan anlayışı ve kelime-i tevhidi dile getirip bunu kalben tasdik eden herkesi iman dairesinde gören kucaklayıcı ve kuşatıcı tutumu dikkat çekmektedir.<sup>13</sup> Bu iman algısını devam ettiren Hanefi-Mâturidî gelenek ise imanı, “kalp ile tasdik, dil ile ikrar” şeklinde tanımlamıştır.<sup>14</sup> Onlara göre imanın dil ile ifade edilmesi anlamına gelen ikrar/ اقرار, daha çok sosyal hayat içerisinde geçerli olup, hukukun uygulanışının neye göre olacağı ve uygulamalarda neyin asıl alınıp neye göre hüküm verileceği meselesiyle alakalıdır. Bu yüzden Mâturidîlere göre ikrar, imanın özünü oluşturan tasdikten ayrı bir konumda olup diğer insanlarla olan sosyal ve hukuki ilişkiler açısından gereklidir. Bu yüzden dil ile ikrarın imanın varoluşsal boyutuyla ilişkilendirilmesi doğru değildir.<sup>15</sup> Ancak imanın şeri' açıdan varlığının bilinmesi bir takım hukuki uygulamalar için gereklidir, bu yüzden ikrar muamelat için şarttır.<sup>16</sup>

İman hakkındaki farklı görüşü ile öne çıkan diğer bir kelam ekolü ise Kerrâmiyye'dir. Onlara göre iman, tasdik olmaksızın “dil ile ikrar”dır.<sup>17</sup> Kerramiye'nin bu görüşünün temelinde Hz. Peygamber döneminde kelime-i tevhid ile İslam'a girilmesi hadisesi nasıl gerçekleşiyorsa bunun ondan sonra

8 Eş'ari, Ebû Hasan, Makâlatu'l İslamiyyîn ve İhtilâfu'l- Musallin, thk: M. Abdulhamid, Mektebetü'l-Arsiyye, Beyrut 1999, I, s. 132; İbn Hazm, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâu ve'n-Nihal, Beyrut 2001, III, s. 188; Şchristânî, el-Milel ve'n-Nihal, Beyrut 1948, I, s. 88.

9 Eş'ari, el-Makâlât, I, s. 141-143; Şchristânî, el-Milel, I, s. 139; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, Beyrut 1998, VIII, s. 356.

10 Nesefî, Ebû Mûîn, Bahru'l-Kelâm, Beyrut 2001, s. 77.

11 Nesefî, et-Tabsıratu'l-Edille, II, s. 404; Cüveynî, İmamı'l-Haremeyn, Kitâbu'l-İrşâd, Beyrut 1995, s. 396.

12 Güler, İlhami, İman Ahlak İlişkisi, Ankara Okulu, Ankara 2003, s. 23, 112; Koç, Turan, Din Dili, İz Yay., İstanbul 2000, s. 18-19.

13 Eş'ari Mürcie'yi on iki gruba ayırır, bunlardan her birini birbirine yakın ancak farklı iman tariflerini verir. Eş'ari, el-Makâlât, I, s. 214-215.

14 Mâturidî, Kitâbu't-Tevhid, s. 380.

15 Nesefî, et-Tabsıratu'l-Edille, II, s. 411; Nesefî, Ebû'l-Bereket, el-Umde fi'l-İ'tikâd, thk: Temel Yeşilyurt, Malatya 2000, s. 39; Taftazânî, Şerhu'l-Makâsıd, III, s. 421.

16 Ebû Hanife, el-Vasıyye, Haydarabad 1365, s. 75.

17 Eş'ari, el-Makâlât, I, s. 223; Nesefî, et-Tabsıratu'l-Edille, II, s. 405.

da aynı şekilde olması gerektiğine dair bir düşünce vardır. Onlara göre Hz. Peygamber döneminde iman, amel manasına anlaşılmamış, insanlar sadece kelime-i tevhid getirerek dine girmişlerdir.<sup>18</sup>

Ameli imanın asli unsuru olarak kabul eden Mutezile, Hariciler ve Ehl-i Sünnetten Ahmed b. Hanbel ve taraftarları ise imanı: “kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel” şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu anlayışa göre iman oluşabilmesi ancak sayılan bu üç fiilin; ikrar, tasdik ve amelin bir arada gerçekleşmesiyle mümkün olacaktır. Bunlardan her hangi birinin eksikliğinin söz konusu olması, iman gerçekleşmemesi veya var olan iman hükümünün ortadan kalkması manasına gelmektedir.<sup>19</sup>

## 2. İmanla Bağlantılı Bazı Kavramlar

Kelam ekolleri tarafından yapılan iman tarifleri incelendiğinde tanımlamaların tasdik, ikrar, marifet ve amel kavramları etrafında oluştuğunu görmekteyiz. Bu açıdan iman “dil ve kalbin tasdiki” şeklinde tanımlanması, dilin tasdiki olarak ifade edilen “ikrar” ın iman özünden sayılması<sup>20</sup> nedeniyle ikrar ve tasdik kavramlarının aynı derecede önemli görülmesi<sup>21</sup> veyahut tasdik kavramının merkeze alınıp, iman ikrar olmadan da var olabileceğini ancak “tasdik” olmaksızın bulunamayacağını iddia edilmesi<sup>22</sup>, ya da iman sadece marifet<sup>23</sup> veyahut tasdik ve ikrarın ancak amelle beraber iman sayılması<sup>24</sup> iman kavramına bakışın belirlenmesi açısından önemlidir. Sayılan bu kavramların iman mahiyeti ve hakikati açısından ne ifade ettiği ancak iman tanımlarının özünü oluşturan bu kavramlar irdelendiğinde netleşecektir. Bu yüzden bu kavramları sırasıyla ele alıp iman açısından değerlendireceğiz.

Bu kavramlardan ilki olan “tasdik” Kelam’da, Allah tarafından Hz. Peygambere vahyedilen şeylerin doğruluğunun içten ve kalben benimsemesi anla-

18 İcî, Adudiddîn, el-Mevâkıf fî İlm-i Kelâm, Beyrut 1988, s. 384.

19 Ahmed b. Hanbel, Akidetü li İmam Ahmed b. Hanbel, Daru’l-Kutaybe, Dimeşk 1988, s. 42-43; Bağdadi, Kitâbu Usulu’d-Din, Darul Kütüb, Beyrut 1981, s. 249; Şehristânî, Nihâyetü’l-İkdâm, s. 471; Seyalkûtî, Hâşiyetu ala Şerhu’l-Mevâkıf, IV, s. 353; Bedevî, Abdurrahman, Mezâhibü’l-İslamiyye, Daru’l-İlim Yay., Beyrut 1998, s. 55-80; Amir Neccâr, el-Havâric, Beyrut 1986, s. 49-55.

20 Pezdevî, Ebu Yusr, Ehl-i Sünnet Akaidi, çev: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1994, s. 209.

21 Neseî, Ebu Muîn, Bahru’l-Kelam, Beyrut 2005, s. 84.

22 Taftazânî, Şehu’l-Akâid, s.121.

23 Eş’ari, el-Makâlât, I, s. 132.

24 Ahmed b. Hanbel, Akidetü li İmam Ahmed b. Hanbel, s. 42-43; Bağdadi, Kitâbu Uslu’d-Din, s. 249; Şehristânî, Nihâyetü’l-İkdâm, s. 471; Seyalkûtî, Hâşiyetu ala Şerhu’l-Mevâkıf, IV, s. 353.

mına gelir.<sup>25</sup> Tasdik için bilgi şarttır.<sup>26</sup> Ancak iman açısından bu kavram bilgiye dayanan mutlak tasdik olmayıp, deliller çerçevesinde yapılan ihtiyari bir tasdik-tir.

Bu çerçevede iman kavramının özünü “tasdik” olarak alanlar görüşlerine, “Sen bize inanıcı değilsin”<sup>27</sup>, “Ey peygamber, ağızlarıyla “inandık” deyip, kalpleriyle inanmamış olanlar ve Yahudilerden küfürde yarış edenler seni üzmesin...”<sup>28</sup> ve “İnsanlardan öyleleri de vardır ki, inanmadıkları halde, “Allah’a ve âhiret gününe inandık.” derler.”<sup>29</sup> manasındaki ayetleri delil getirmektedir.<sup>30</sup> Ancak bu ayetleri iki farklı açıdan yorumlamak mümkündür. İlki, imanın yerinin kalp olduğu ve bu nedenle tasdikın imanın esasını teşkil ettiği-dir. İkincisi ise ikrarın, toplumda imanın ifadesi açısından yeterli olması gerektiği hususudur. Bu durumda ikrar, imanın varlığı hakkında kişinin beyanıdır. Ancak ikrarı imanın bir unsuru olarak görenler olduğu gibi, onu imanın bir unsuru olarak görmeyip sadece sosyal hayat için gerekli olduğu düşünenlerin de varlığı unutulmamalıdır.<sup>31</sup>

Tasdik kavramı genel anlamda herhangi bir konu hakkındaki hükmün ya da haberin kalben onaylanması ve kabul edilmesidir.<sup>32</sup> İmanın özünü oluşturan tasdik, bilgiye dayanır. Bu yüzden iman, “bilgiye dayalı kalbi tasdik” olarak tanımlanabilir.<sup>33</sup> Fakat iman etmek, “tasdik etmekle” tamamen aynı manaya gelmez. Bu nedenle tasdik kavramı her zaman iman yerine kullanılmaz. Tasdik bilmekten öteye bir şey olup bilinenin, irade ve ihtiyarla kalben onaylanması hadisesidir.<sup>34</sup> Bu açıdan iman, kavramsal olarak tasdiki içermekle beraber ondan daha kapsamlı ve kuşatıcı bir manaya delalet etmektedir. Bu yüzden tasdikın bilgiye dayanması onun mantıki tasdik olduğunu göstermez. İmanî tasdik

25 Tasdik kavramı, iman için kullanıldığında kesbi ve ihtiyari olması yönleriyle klasik mantığa ait tasdik kavramından ayrılmaktadır. Yeşilyurt, Temel, “Ebû Hanîfe’de İmanın Kesinliği Meselesi”, *İslami Araştırmalar*, XV, Sayı 1-2, Ankara 2002, s. 210.

26 Bakılânî, *Kitâbu’l-Temhid*, s. 346-347; Bağdadî, Abdulkâhîr, *Usulu’d-Din*, s. 248.

27 Yusuf 12/ 17.

28 Maide 5/41.

29 Bakara 2 /8.

30 Mâturidî, *Kitabû’l-Tevhid*, s. 377; Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 473; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 153.

31 Nesefî, *et-Tabsıratu’l-Edille*, II, s. 411; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 386.

32 Cürçânî, Ş. Şerif, *Târifât*, Beyrut 2001, s. 44.

33 Smith, W.C., *On Undersatnding Islam*, Netherlands 1981, s. 281.

34 Bağdadî, imanı kalbin tasdik ve marifeti olarak tanımlamaktadır. Bağdadî, *el-Fark*, s. 351 Ayrıca Ammar b. Yasin’in baskı karşısında putları hayırla yâd etmesi Hz Peygamber tarafından küfre zorlandığından dolayı anlayışla karşılanmış, Ammar’a “Aynı durumla bir daha karşılaşırsan aynı yap.” direktifi ile destek olunmuştur. İbn Sâd, *Tabakât*, Kahire tsz., III, s. 249-250; Zemahşerî, *Keşşâf*, Bağdat 1970, III, s. 164.

ile mantıkî tasdik arasında bir takım farklar söz konusudur.<sup>35</sup> Mantıkî tasdik ile emir olunmaz, sonuç bilgi veren önermelerin dizilişinden bellidir. İmanın özünü oluşturan tasdikte ise bilgi veren önermelerin dizilişi bir sonuca götürür.<sup>36</sup> Fakat kişi bunu isterse kabul eder, isterse reddeder. Burada bir zorlama söz konusu değildir. İhtiyar ile bir hüküm vermek imanî tasdikten ayrılmaz bir özelliğidir. Bu açıdan imanı gerektiren tasdikle mantiki tasdik arasındaki en büyük fark tercih edebilme konusudur.<sup>37</sup>

Tasdik kavramının ifade ettiği anlamlar bir başka açıdan değerlendirdiğinde doğrulama, doğruluğunu kabul etme ve benimseme olarak açıklanabilir. Bu şekilde bir izah getirildiğinde ise imandan dolayı meydana gelen benimseme hissi daha da belirginleşir. Tasdikten varlığı halinde ikrar ve ibadetlerin eksikliği ya da yokluğunun telafisi söz konusu iken, tasdikten olmaması durumunda ise bunun telafisi mümkün olmadığı gibi, onsuza ibadet ve ikrarın, onunla olan ibadet ve ikrarın zıddına bir durum doğurması söz konusudur.<sup>38</sup>

Kelam ekollerinin imanı açıklarken tasdik kavramını kullanmaları ve buna yükledikleri anlam birbirlerinden farklı olmuştur. Eş'ari anlayışa göre tasdikte ihtiyar şartı yoktur. İhtiyar olmaksızın tasdik gerçekleşir ve gerekli ameller yerine getirilirse kişi mümin olur. Fakat kişi ihtiyar ve nazari çıkarımlarla peygamber ve mucizelerini tasdik etmesine rağmen gerekli amelleri yerine getirmezse ve bunda da ısrarcı olursa, bu davranışlarından dolayı kâfir olur.<sup>39</sup> Ancak bununla beraber Taftazânî, Râzî ve Cüveynî gibi Eş'ari âlimlerin tasdiki ilim ve iradeden başka bir şey olarak gördüklerini söylemiş, tasdiki kelam-ı nefsinin gerçekleşmesi olarak tanımladıklarını aktarmıştır.<sup>40</sup>

İnanç esasları hakkında kalpte bir bilginin olması anlamına gelen, tasdik ve ikrarın dayandığı unsur olarak “marifet” ise imanın açıklanmasında kullanılan diğer bir kavramdır. Nitekim imanı marifet olarak tanımlayan Cehm b. Safvan tasdik ve ikrarı bunun dışında tutmaktadır.<sup>41</sup> Bu şekilde iman, bilgi olarak alındığında doğal olarak zıt anlamlısı olan “küfür” kavramı cehalet olarak tanımlanmaktadır.<sup>42</sup> Nesefî, marifetin iman olmadığını, eğer marifet iman olsaydı inatçıların Hz. Peygamberin peygamberliğine iman etmeleri gerektiğini, ancak

35 Soner Duman, “Er-Redd Ale’l-Mantıkiyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye’nin Fıkhî Kıyas İle Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 3, C:3, S: 6, Temmuz-Aralık 2010, s. 197-200.

36 Mahmûd, Yusuf, *el-Mantuku’s-Sûrî*, Devha 1994, s. 115.

37 Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, III, s. 427.

38 Nesefî, *et-Tabsıratu’l-Edille*, II, s. 410.

39 Seyalkûtî, *Hâşiyetu alâ Şerhu’l-Mevâkıf*, IV, s. 352.

40 Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, III, s. 430.

41 Nesefî, *et-Tabsıratu’l-Edille*, II, s. 406.

42 Eş'ari, *Makalât*, I, s. 338.



onların kendi çocukları gibi tanımlarına rağmen Hz. Peygambere iman etmediklerini söylemektedir.<sup>43</sup> Bu anlamda iman marifetten daha ileriki bir aşamayı ifade etmektedir.

İmanın tanımlanmasında kullanılan diğer bir kavram olan “ikrar”ın imanın aslından olup olmaması meselesi tartışmalı bir konudur. İkrarı imanın özünden sayanlar, Hz. Peygamberin “*Kelime-i Tevhid getirinceye kadar savaşmayla emrolundum.*”<sup>44</sup> hadisini görüşlerine delil alırlar. Ehl-i Sünnet kelamcıları ise imanda ıkrarın esas alınmasına yönelik delilleri çürüterek bu hadisin, “iman edenin ya da ettiğini söyleyenin canı ve malının güven altında olacağı” şeklinde anlaşılması gerektiğini, yoksa bu hadiste imanın yapısal olarak ıkrardan ibaret olduğuna dair bir ifadenin bulunmadığını aktarmışlardır.<sup>45</sup> Onlara göre imanın ıkrar olduğunu iddia etmek doğru değildir.<sup>46</sup> Ayrıca Kerrâmiyye’nin bu görüşü Kur’an’ın iman ve küfrün yerinin kalp olduğuna dair bilgi veren: “*İman onların kalplerine girmemiştir.*”<sup>47</sup> ve “*Kim kalbini küfre açarsa işte Allah’ın azabı onlarıdır.*”<sup>48</sup> manasındaki ayetleriyle çelişmektedir. Kalben inanılıp tasdik edilmeyen şeyin ıkrarı, imanı oluşturmamakla birlikte bilakis kalben iman gerçekleşmediği için bu çeşit iman söylemi “nifak” olmaktadır.<sup>49</sup>

Mutezile ise bu iki kavram üzerinde durup, imanı sadece tasdik veya tasdik ve ıkrar olarak tanımlayan muhaliflerin iddialarını akli delillerle çürütme yoluna başvurmuştur. Onlara göre iman kalben tasdik olsaydı, uyku halinde veya gafil olma anında imanın olmaması gerekirdi. Ancak mümin, geçmişte de, şimdi de inanandır. Bu anlamda İci de imanın sadece tasdik olarak alınmasının yanlış olduğu kanaatinde. Ona göre iman sadece tasdik olarak tarif edilirse kalben tasdik edip güneşe tapan birinin durumu ne olacaktır? Eğer iman tasdikse bu kişinin mümin olması gerekir. Bu ise İslam inanç öğretisinin temelindeki tevhid esasına ters bir durumdur.<sup>50</sup>

Kelam ekollerinin iman tanımlarında öne çıkan diğer bir unsur ise ameldir. Bu bağlamda Mutezile, Hariciler ve Ehl-i Sünnet’ten bazı âlimlere göre iman-amel ilişkisi Kur’an ayetleri delil alınarak amelin imanın bir parçası olduğu şeklinde yorumlanmalıdır. Çünkü yapılması gerekenler yani farzlar dindedir. Bu görüş “*Hâlbuki onlar, dini sadece Allah’a tahsis ederek, Allah’ı birleyerek, ancak Allah’a ibadet etmekle, namazı kılmakla ve zekâtı vermekle emrolunmuşlardır.*

43 Nesefî, *et-Tabıratu’l-Edille*, II, s. 415.

44 Buhari, Cihad/102; Müslim, İman/ 8.

45 Kılavuz, A. Saim, *İman-Küfür Sınırı-Tekfir Meselesi*, Marifet Yay., İstanbul 2000, s. 31.

46 Nesefî, *et-Tabıratu’l-Edille*, II, s. 412.

47 Hucurât 49/14.

48 Nahl 16 /106.

49 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 386.

50 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 386.

*İşte dosdoğru din budur*”<sup>51</sup> ayetine dayanmaktadır. Din ise İslam’dır: “*Doğrusu Allah katında din, İslâm’dır.....*”<sup>52</sup>, İslam da imandır: “*Kim İslâm’dan başka bir din ararsa ondan asla kabul edilmeyecek ve o ahirette de zarar edenlerden olacaktır.*”<sup>53</sup> Ameli imanın bir unsuru olarak görenlere göre verilen bu ayetlerden hareketle farzların yerine getirilmesi imandır.<sup>54</sup>

Ayrıca Mutezile ameli imanın içine alan tanıma ikinci bir delil olarak, “*Allah, imanınızı zâyi etmeyecektir.*”<sup>55</sup> manasındaki ayette geçen “*imanınız*” ifadesinin daha önce Mescid-i Aksâ’ya yönelik kılınan namazlar şeklinde alınmasını getirmiştir. Mutezile’ye göre burada iman kelimesi namaz anlamına kullanılmaktadır, o halde ameller imandandır.<sup>56</sup>

Üçüncü delil olarak, “*Rabbimiz! Sen kimi cehennem ateşine sokarsan onu rezil etmişindir. Zalimlerin hiç yardımcıları yoktur.*”<sup>57</sup> ayetine dayanarak bir akıl yürütme yapılmaktadır. Eğer günahkârlar cehenneme girecekse orada rezil olacaklardır. Ancak Kur’an inananların kıyamet gününde hüznün içerisinde olmayacaklarını açıkça belirtmektedir: “*Ey iman edenler! Samimi bir tövbe ile Allah’a dönün. Umulur ki Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter, Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde Allah sizi, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar. Çünkü onların nurları, önlerinde ve yanlarında koşar da, “Ey Rabbimiz! Nurumuzu tamamla, bizi bağışla, çünkü sen her şeye kâdirsin.” derler.*”<sup>58</sup>

Mutezile iman tanımına son delil olarak “*Zânî, iman halindeyken zina etmez*” manasındaki hadisi getirmiştir. Mutezile’nin getirdiği bu delillere göre Hz. Peygamber bu hadisinde ameli, iman kavramına dâhil etmektedir.<sup>59</sup>

İman-amel ilişkisi bağlamında İbn Teymiye’nin imanı, dil ile söylemek, kalp ile inanmak ve bedeni azalarla imanın gerektirdiği fiilleri ve davranışları

51 Beyyine 98/ 5.

52 Ali İmran 3/19.

53 Ali İmran 3/85.

54 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 386.

55 Bakara 2/143.

56 Nesefî, *et-Tabsıratu’l-Edille*, II, s. 410. İmanın zayı olmayacağından bahseden ayetin yorumunun namaz olarak yapılmasının sadece namazın mı yoksa bütün farz ibadetlerin bu iman dairesinde sayılacağı problemini doğuracağını vurgulanmaktadır. Ona göre bu mecazi bir ifadedir, imanın meyvesi olarak amelin varlığından bahsedilmektedir. Seyalküfî, *Hâşiyetu ala Şerhu’l-Mevâkıf*, IV, s. 352-357.

57 Ali İmran 3/192.

58 Tahrim 66/ 8.

59 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, s. 356-357. Kelime-i şahadet getiren herkesin cennete gireceğinden bahseden Ebu Zerr’dan rivayet edilen hadise göre hırsız ya da zina eden dahi şahadet getirmişse cennete girecektir. Seyalküfî, *Hâşiyetu ala Şerhu’l-Mevâkıf*, s. 357.

sergilemek olarak tanımlaması, ameli imanın bir unsuru olarak görmesi bu anlayışın sonraki dönemlerde de ciddi taraftar bulduğunu göstermektedir.<sup>60</sup> Ancak dikkatle incelendiğinde İbn Teymiye'nin imanın mahiyet ve hakikati açısından iman-amel ilişkisine dair görüşlerinin, ilk dönemlerdeki tavırlarıyla dikkat çeken Mutezile ve Hariciler gibi dışlayıcı olmadığı söylenebilir.<sup>61</sup>

Eş'ari ekole mensup olması ve mezhep taassubu kadar sufi kimliği ile ortaya çıkan Kuşeyri ise imanı: farz kılınmış, nakil yoluyla gelmiş ve haram kılma yolu ile yasaklanmış olan Allah'ın emirlerine boyun eğmek, Allah'ı kalp ile bilmek, azalarla amel etmek ve imanını dil ile ikrar etmek olarak tanımlamıştır.<sup>62</sup>

Yapılan bu tanımlardan sonra “imanın mahiyetini oluşturan tasdik hakikati nasıl bilinir?” ve “İkrar bu anlamda onun mahiyetinden midir yoksa tasdike zâid/eklenmi midir?” soruları önem arz etmektedir. Bu soruların cevabı iman tarifinin neye göre ve nasıl yapıldığı meselesi ile bu tarif doğrultusunda iman-amel ilişkisine gösterilen yaklaşımla alakalıdır. Eğer iman, tasdik olarak alınırsa ameli bir unsur olan dilin ikrarı, imanın hakikatine dâhil değildir. İmanın aslı olan tasdik gerçekleştiikten sonra bu tasdik beyanı imanın mahiyet ve hakikatinden sayılamaz. Bu anlamda ikrar, iman için asli unsur olamaz.<sup>63</sup> Nitekim Kuran ayetlerinde “iman ediniz” emri vardır, fakat “iman ettiğinizi ikrar ediniz” emri söz konusu değildir.

Kelam ekollerince yapılan iman tariflerinde “tasdik” ve “ikrar” kavramlarının “amel” kavramı kadar ön plana çıkarılmadığını görmekteyiz. Bu yaklaşımda imanı, kalbin ve azaların ameli olarak görmek, kalbin fiili olduğunda marifet ve tasdik, azaların fiili olduğunda lisan ile ikrar veya bütün itaat ve ibadetleri kapsayacak şekilde yorumlamanın esas olduğunu açıktır. Diğer bir yönden ameli imandan bir cüz sayanların aynı zamanda imanın artıp eksilmesini kabul ettiklerini söyleyebiliriz.<sup>64</sup>

Amel ve ibadetlerin imanın bir yansıması mı yoksa ana unsuru mu olduğu iman tariflerine göre değişen bir durumdur. Fakat imanın yaşanması açısından inanan, inandığı varlığın emirlerine kayıtsız şartsız itaat etmek durumundadır.

60 İbn Teymiye, *Kitabu'l-İman*, Beyrut 2002, s. 88-89.

61 İbn Teymiye, *İman Üzerine*, çev: Salih Uçan, Pınar Yay, İstanbul 2002, s. 39.

62 Kuşeyri, Ebû Kasım, “el- Fusûl fi'l-Usûl” (Two Dogmatic Works Of Abu'l-Qasım Al-Qushayri), thk: R. M. Frank, Melanges 16, Mideo 1983, s. 62.

63 Taftazâni, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, s. 432-433; Seyalkûfi, *Hâşiyetu ala Şerhu'l-Mevâkıf*, IV, s. 352.

64 Yürük, İsmail, “Sitematik Kelam Problemi Olarak İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, Nisan-Mayıs-Haziran 1993, 29, s. 49-55.

Bunun dışında herhangi bir durum söz konusu değildir. Bu itaat olgusu dışı yansıyan, davranışlarla kendini gösteren bir olgu olduğu kadar, içte duygularla yaşanan hissi bir süreci ifade etmektedir.<sup>65</sup>

Kelam ekollerinin iman tanımları dikkate alındığında Mürcie'nin iman kavramını ameli içine almayarak yorumlamasının, büyük günah sahibinin günahından dolayı imanını yok saymaya varan radikal fikirlere karşılık alınan fikri ve siyasi bir tavır olduğunu söylemek mümkündür.<sup>66</sup> Bu durumda Mutezile, büyük günah işleyeni "fâsık" olarak isimlendirirken, büyük günah sahibini "kâfir" sayan Hariciler<sup>67</sup> ile günahın imana zarar vermeyeceğini söyleyip tam bir "mümin" olarak gören Mürci fikir arasında yer almıştır.<sup>68</sup> Onlar bu düşünceleriyle ameli imana dâhil ederken aynı fikri benimsedikleri Haricilerin iman algısından ayrılmış, ancak Mürci tavra da dâhil olmamış düşünceleriyle bu iki ekol arasında bir konumda yer almışlardır.<sup>69</sup>

### 3. İmanın Neliği

İman nedir? sorusuna verilen cevaplar incelediğinde, onların sadece yapısal ya da sadece ameli ve ahlaki boyutu esas alınarak yapılan tanımların kapsayıcı bir cevap vermenin ötesinde olduğu ortadadır. Bu çerçevede iman, özü itibarıyla bünyesinde bilişsel tasdik bulunan bir insan fiilidir ve muhatabı insan aklıdır.<sup>70</sup> Kabul ve teslimiyet imanın bir illeti değil, ögesidir. Aynı zamanda iman duygusal bir taşkınlık ya da patlama anı veya olayı da değildir. İman, teslimiyet duygusuyla, zorlama olmaksızın bilincimizi genişleten ufkumuzu açan otoriteye duyulan güveni oluşturabilir. Ancak vurgu yapılan güven hissi, imanın bir unsuru olmakla beraber iman, güvenden daha başka bir şeydir.<sup>71</sup> Bu açıdan psikolojik bir durum olan iman, bir takım kaide ve kurallarla pasif bir şekilde inanmak değil, insanın engin tecrübesi ile elde etmiş olduğu hayat dolu ve hayat verici

65 Gazalî, bu duygu sürecini dini hayatın gelişimi açısından üç farklı safhada irdelemektedir. Bu safhalar iman (taklid), fikir (ilim), marifet (zevk ve şevk)tir. Gazalî, *İhya' u Ulümü'd-Din*, Kahire 1967, III, s. 12.

66 Şehristânî, el-Milel, I, s. 269.

67 İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 52. Büyük günah işleyeni münafık sayan Hasan el-Basri'yi de harici anlayıştan saymak mümkündür. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 240.

68 İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mutezile*, Kahire 1980, s. 8.

69 Abdulcabbâr, Kâdi, Şerhu Usulu'l-Hamse, Beyrut 2001, s. 474; Curcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, VIII, s. 355.

70 Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadislerin Kelami Problemlere Etkisi*, s. 261.

71 Tillich, iman: "mutlak varlık hakkındaki kesin kaygı" olarak tanımlar. Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 20, 38.

olup, inanç ve güven duygusu barındıran bir fiildir.<sup>72</sup> Bu yönüyle iman, inanma ve itaat anlamlarına gelir.<sup>73</sup>

Yapısal olarak iman ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla beraber oluşan bir insan fiilidir. Fakat iman sadece bir bilgi ya da irade eylemi de değildir. İnanan açısından bu iki unsur aynı anda söz konusudur. Bu yönüyle iman, kişisel benliğin bütüncül ve odaklanmış bir eylemidir. Bu yüzden inanma iradesi, inanç argümanları ya da itaat, imanı var etmeye yeterli değildir.<sup>74</sup> İman bunların ötesinde kişisel olarak kalben yaşanan bir durumdur. Bu bağlamda sadece bilmek ya da tasdik etmek imanı gerekli kılmaz.<sup>75</sup> Bu “Allah’ın âlemi var etme konusundaki bilgisi ile, bu bilginin sonucunda âlemi var etmesi hadisesi” gibidir. Allah, âlemi var etmeden önce de bu bilgiye sahiptir, ancak var etmemiştir. İman edilen nesne ile iman eden özne arasında gerçekleşen “iman” olgusu bilgi ve irade kavramları etrafında cereyan eden içsel bir hadisedir. İman için belirli bir bilgi gerekmektedir. Fakat bu bilgi imanın oluşması için yeter şart değildir. Çünkü bilgi imanı oluşturma açısından tek başına yetkin ve etkili değildir. İrade, burada devreye girer. İrade ile gerçekleşen tasdik, imanı oluşturur. İnanma fiili, istek ve sevgi neticesinde olduğundan iç huzur, tatmin ve mutluluk hissini de beraberinde meydana getirir.

Her ne olursa olsun imanın, bir bilgiye dayanması gerekir, imana götüren bilginin varlığı ise beraberinde tasdiki hedeflemektedir. İnancın birey tarafından nasıl meşrulaştırıldığı farklı bir konu olup, imanın kesinlik derecesi bireyin kendisine aittir.<sup>76</sup> Eğer iman sadece bilgiye dayanan tasdik olsaydı, her bilgi sahibinin zorunlu olarak iman etmesi gerekirdi. Oysa durum böyle değildir.

İmanın hakikati açısından marifet olmaksızın ikrar da söz konusu olamaz. Marifet, iman için gereklidir fakat imanın oluşmasını zorunlu kılmaz. İkrar ise tasdikten yoksun olduğunda iman değildir. Böyle bir durumda o sadece dile getirilen ve hakikati olmayan “iman” sözü olur, fakat imanı gerçekleştirmez.

Bu anlamda iman, yeri kalp olan, kişinin hür beyanı ve iradesi ile gerçekleşen bir insan fiilidir.<sup>77</sup> İman edenin iman ettiği kutsalın varlığına dair tasdiki<sup>78</sup>, imanının ilk aşaması olarak kabul edilir. Burada tasdik, hem ikrarı hem de kalben kabul edişi ifade etmektedir. Tasdik iman edenin, iman ettiği kutsal varlığa koşulsuz bir teslimiyeti ile söz konusu olur. Bu yönüyle iman güven ve bağ-

72 İkbal, Muhammed, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 51.

73 Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, I, s.165; Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı, Rağbet Yayınları*, İstanbul, 2002, s. 144.

74 Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 43.

75 İbn Teymiye, *İman Üzerine*, s. 157.

76 Allport, Gardon W., *Birey ve Dini*, çev: Bilal Sambur, Elis Yay., Ankara 2004, s. 158.

77 Seyalküfî, *Hâşiyetu ala Şerhu’l-Mevâkıf*, s. 352-353.

78 Akbulut, *Sahabe Devri İktidar Kavgası*, s. 226.

lanma hissini beraberinde getirir. Teslimiyetin imandan önce mi yoksa imanın neticesinde mi oluştuğu meselesi ayrı bir araştırma konusudur. İman, tasdik ve teslimiyet kavramlarını bir arada ve beraber değerlendirmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bilgi ve güven bu üç durumun meydana gelmesinin ön şartı olarak sayılabilir. Bilgi olmadan iman olmayacağı gibi teslimiyet ve tasdikte söz konusu olamaz. Aynı zamanda güven duygusunun oluşturduğu durum olmadan iman, teslimiyetin veyahut tasdik gerçeğinin gerçekleşmesi tartışmalı olacaktır.

İman, bir süreklilik hali olup tasdik bulduğu süreci ifade eder. Amel, tasdik dışı yansıyan yönü olarak değerlendirildiğinde imanının sürekliliği ya da varlığının delili olarak kabul edilebilir. Ancak öz itibarıyla iman, amelin ötesinde bir şey olup kalbin tasdiki dilin ikrarı ile gerçekleşen, yaşanan his ve duygularla hissedilen bir olgudur. İmanın mahiyeti kalpte, hakikati dış âlemden ikrar ya da davranışlarda kendini gösterir. Bunlar bizzat iman kendisi değil, iman varlığının tezahürleridir. İmanın tezahür ve işlevsel yönü dikkate alındığında ameli ve ahlaki boyutu ortaya çıkar. Burada iman bir olgu olarak kabul edildiğinde onun için olmazsa olmazları iyi belirlemek gerekir. Bu anlamda kalbin tasdiki iman için olmazsa olmaz bir unsurdur.

İmanın olduğu gibi dışı yansımaması onun yokluğu ya da eksikliği anlamına gelmez. Fakat iman yapısı gereği kalpte gizli olarak kalan, kalabileceği bir his, duygu ve kanaat olmayıp içsel olarak kesinleşmiş, şüphelerden uzak, güven ve huzur veren bir kabuldür. Bu kanaatin ifadesi ise dış dünya için bir nevi tercihtir. Bu tercihin sonunda bir takım davranışların oluşması beklenir. Toplumun bu davranışları sosyal ve hukuk kuralları çerçevesinde kontrol etmesi söz konusudur, ancak ibadetler bu alanların dışında kalan kişisel sahalardır.

İman ve amel birbirinden farklı ancak birbirini tamamlayan iki unsur olarak ele alınmalıdır. Bu bağlamda ameller iman gereği ve kaçınılmaz sonucu olarak değerlendirilebilir. Kalpte iman olmadan gerçekleşecek ameller boşa çıkacaktır. Eğer kalpte iman oluşursa, inananın iman gereğini dışı yansıtması mümkün değildir.<sup>79</sup> Amel olmadan sadece iman, imanla beraber işlenen amelin sağladığı duyuşsal hisleri vermeyeceğinden iman lezzeti eksik kalacaktır. İman-amel ilişkisi bağlamındaki iman neliği tartışmaları fikri kutuplaşmalar neticesinde ortaya çıktığından aslen tartışılan konu iman kendisi değil imanla ilgili fikri tutumların sıhhati olmuştur.

Psikolojik açıdan iman, “ferdin kendisini inanmaya çağıran dini davete verdiği olumlu ve deruni cevap” olarak tanımlanırsa, iman olgusunun mantiki doğruluğunun sorgulanamayacağı söylenebilir. Bu tarife göre iman, objektif ve deneysel bir bilgi olmayıp deruni ve sübjektif bir bilgi, duygu hatta bir keşif olarak değerlendirilir.<sup>80</sup> Bu ise ruhi ve bedensel yönden aşkın varlıkla kurulan bir irtibattır. İman tabii olarak teslimiyeti, teslimiyet duygusu da itaati doğurur.

79 İbn Teymiye, *İman Üzerine*, s. 156

80 Köse, Ali, *İman*, İstanbul 2000, s. 410.

Çünkü iman edilen kutsala itaat olmaksızın bir teslimiyet söz konusu olamaz.<sup>81</sup> İman, nesnel olarak inanan birey ve inanılan kutsal varlık arasında kurulan sevgi, saygı, korku, endişe gibi duyguları beraberinde getiren bir diyalogdur. Aynı zamanda o, inananda inandığı kutsalın rahmet ve merhametini umma, iyi şeyler için ümit ve beklenti içinde olma, kötü şeylere karşı korunma ve kollanma, kutsala bağlanma ve teslim halinde olma hadisesi olup güven ve huzur duygularını oluşturur.<sup>82</sup> Bu yönüyle imanın oluşum yeri insanın zihni ve gönlü olmakla beraber onun esas icra alanı insanın ruhsal dünyasıdır.

İmana duyuşsal yaklaşanlar ferdin ruhsal hayatı açısından yerine getirilmesi gereken bir takım ihtiyaçların bireyde imanın oluşmasını zorunlu kıldığı düşüncesindedirler. Onlara göre bu nedenden dolayı insanın inanmaya/imana yönelişi güdüseldir.<sup>83</sup> İmanın duyuşsal yönü ile ilgili verdiğimiz bu bilgiler, imanın bilgi ile bağlantılı olmadığı, tamamen duygu âleminde yaşandığı anlamına gelmemelidir.

Kelam açısından inanmaya yönelik bu davetin vahiy merkezinde gerçekleştiği, vahyinde bir bilgi kaynağı olması nedeniyle bu davetin bilgiye dayandığı göz ardı edilemez. Kişisel olarak iman öznel, ancak bu iman nesnel yönü olmadığı manasına gelmez. İmana giriş ve imandan çıkışın nesnel olarak belirlendiği ve bilinebileceği unutulmamalıdır. Kelamcıların iman, Kur'an'dan hareketle bilgi temeli üzerine kurgulama yönündeki çabaları, iman algımıza hurafe ve bidatlerin girmesini engellemeye yönelik çabalarından kaynaklanmaktadır.<sup>84</sup>

Bilgiye dayansın ya da dayanmasın, duyuşsal yönü ağır bassın ya da basmasın iman mahiyetinin bilinip bilinmeyeceği ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Bilinemeyen bir şey hakkında delil getirilemez, yaratılmış olup olmadığı

81 Kayıklık, Hasan, Kur'an'ın Işığında İnanan İnsanın Duasına Psikolojik Yaklaşımlar, YL Tezi, EÜSBE, Kayseri 1994, s. 42.

82 Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 21.

83 GÜDÜ: insanın harekete geçmesini sağlayan, onu belli bir yönelişe sevk eden faktördür. Bu faktör bireyin ilgileri, istekleri, ihtiyaçları, arzuları, dilekleri, emelleri, amaçları, dürtüleri, korkuları, idealleri ve tutkularıdır. Bunlar bilinçli ya da bilinçsiz olabilecekleri gibi, fizyolojik, duygusal ve bilişsel olabilirler. Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışları*, İstanbul 2006, Remzi Kitap Evi., s. 229-230.

84 Batı düşüncesinde de kelamcıların bu tutumuna benzer yaklaşımı benimseyip iman bilgiye dayandırılanlar olduğu gibi, iman ve bilgiyi farklı alanlarda gören ve neticede iman için bilgiyi inkâr eden Kant örneğinden bahsetmek mümkündür. Ayrıca din felsefecilerinin iman bilgi merkezine taşıdıklarını, kelamcıların tavrına yakın bir tutum içerisinde olduklarını söylemek gerekir. Onlara göre iman, doğruluğu aklen ispatlanan bir inancın kalben tasdik edilmesidir. Bilgiden hareketle imana giden bu yaklaşımda bilgi ancak çeşitli kademelerden geçtikten sonra iman haline gelmektedir. Bu açıdan imandan önce oluşan ilgi, şüphe, zan, inanç ve bilgi gibi kavramlar, iman oluşum aşamaları olarak değerlendirilmiştir. Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Ankara 1995, TFK Yay., 64-83; Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 81-99; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, DÜİF Yay., İzmir 1999, s. 96-101.

söylenemez. Eğer bir şey hakkında deliller toplanıp bunlara dayanan hükümler verilebiliyorsa o şey artık bilgi alanındadır. Bu açıdan imanın bilinmeyen bir şey olduğu iddiası doğru değildir. Allah, Kur'an'da insanlardan iman etmelerini istemiştir. Bu nedenle insanların yükümlü oldukları bir konuda bilgisiz olmaları düşünülemez.<sup>85</sup>

Ayrıca imanın ezelde var olduğu, yaratılmadığı iddiası aklen ve naklen ortaya konan delillerle yanlışlanabilir. Bir insan fiili olarak iman, yapısal açıdan diğer tüm insan fiilleri gibi mahlûktur ve sonradan yaratılmıştır.<sup>86</sup> İmanın tasdik ve ikrar ya da sadece tasdik veyahut sadece ikrar olduğu kabul edilirse onun mahlûk olduğu ortaya çıkacaktır. Çünkü ikrar ve tasdik ister tek tek ele alınsın, ister bir arada değerlendirilsin insan fiillerindedir. İnsan fiillerinin yaratıldığı ve yaratıcısının Allah olduğu Mutezile ve takipçileri haricinde Kelam ekollerinin genele yakının kabulüdür.<sup>87</sup> İmanı Allah'ın tevfiği ve hidayeti ile elde edilen bir merteye olarak kabul edersek, iman yaratılmış değildir. Ancak bu anlayışa göre iman kulun fiili değil bilakis Allah'ın fiili olmaktadır. Oysaki iman, kulun övülen bir fiildir.<sup>88</sup>

İman, bilgi temelinde değerlendirilmesinden dolayı kesinliği kabul edilmiş imanda istisna, şüphe ve tereddüt hali olarak görülüp reddedilmiştir. Bu yüzden Ehl-i Sünnetten Hanefî-Mâtürîdî geleneğe göre imanda istisna caiz değildir. Çünkü iman şüphe içermemeli, kesinlik arz etmelidir.<sup>89</sup> Bilgiye dayanan, çeşitli merhalelerden sonra oluşan imanda şüphe ve zan olmaz. İman, bir ahit ve sözleşmedir. Bütün anlaşmalarda olduğu gibi onda netlik olmalıdır.<sup>90</sup> Diğer bir yönden iman yakini bilgi alanı olduğundan bu yönüyle imanda istisna geçerli değildir.<sup>91</sup> İmanın sahih olabilmesi, inanılacak nesnenin kalben tasdik edilmesi ve bununla kalbin huzur bulması ile mümkündür. İç çelişkiler yaşayan bir inanç, insana huzur vermediği gibi rahatsız edecektir.

İman, bilgi verileriyle ispat edilip mahiyeti bilinen şeylerle alakalı olduğu gibi, bazen de varlığı ancak vahyin verdiği bilgiye dayanan, hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan gayb konularında olur. Bu durumda iman gayba ait bir bilginin tasdiki ve kabulü olup, “ﷻ ﷻ” yani iyiliktir.<sup>92</sup> Ahlak-iman ilişkisi bu çerçevede başlar. Bir olgu veya davranışı değerlendirme, değer verme, değerini

85 Işık, Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, s. 59.

86 Lâmişî, et-Temhid, s. 134.

87 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhid, s.221; Eş'ari, el-Luma', s. 43.

88 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhid, s. 385-388.

89 Sâbüni, Nureddin, *Mâtürîdîyye Akaidi*, çev: Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, s. 175.

90 Işık, Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, s. 47.

91 Lâmişî, et-Temhid, s. 145.

92 2 Bakara / 177.



ölçme gibi tutumlarla devam eder.<sup>93</sup> Bu değer verme aşaması imanı bilgiden ayrılan ahlaki devresi olup bu aşamadan sonra imanın irdelenebileceği alan bilgi alanı değil, ahlak sahasıdır.

Kelam açısından imanın bilgiye dayanması kadar önemli olan diğer bir konu da imanın varlığının kesinliğidir. Var olanın varlığına istisna izafe edilemez ve varlığı şarta bağlanamaz. Çünkü istisna, herhangi bir şeyin var olma ihtimali anında söz konusudur. Diğer bir ifade ile var olanın varlığından sonra, var olma ihtimalinden bahsetmek tutarsızlık olacaktır, çünkü o artık vardır. Var olma anından sonra ondan ancak “var” olarak bahsedilmesi gerekir. Nitekim ayakta duran bir kimse, “inşallah ben ayaktayım” demediği gibi oturan kimse de “inşallah ben oturanım” demez. Eğer böyle bir ifade kullanırsa bu anlamsız ve saçma olur. İman konusunda istisna da bunun gibidir. İnananda iman fiili yerine getirildiği için “iman” artık vardır. İman var ise inanan tarafından yakinî olarak sınırı ve hakikati ile bilinir. Bu açıdan “ben müminim inşallah” demek doğru olmayıp, bunun yerine “ben hakiki olarak müminim” demek gereklidir.<sup>94</sup>

Kulun kendi iradesiyle imana yönelmesi fiilin insana bakan yönüdür. Her ne durumda olursa olsun iman herhangi bir şarta ve kayda bağlı olmaz.<sup>95</sup> Çünkü o tasdikten ibaret olup, tasdik olduğu yerde belirsizlik söz konusu değildir. Burada tasdiki şüpheden uzak tutan unsur ise tasdik bilgisiye dayanmasıdır.<sup>96</sup>

İmanın tasdik olarak kabul edilmesi, tasdik edilecek iman nesnenin bilinip tanınması, öznenin nesneyi benimsemesi, doğrulaması ve bir nevi ispatlamasıdır.<sup>97</sup> Bu açıdan imanda istisnayı kabul etmek bir yerde iman konusundaki hükümü ertelemek olduğu kadar, kesinlik arz etmesi gereken bir hususta tereddüde mahal vermek olur ki bu kabul edilmeyecek bir durumdur.

Bir başka yönden iman içten gelen bir kaygıdır. İnsan diğer canlılarla bazı ortak kaygılar taşıdığı gibi onlardan ayrı olarak estetik, bilgisel, sosyal-politik bir takım kaygılarda taşır. Bu anlamda nihai kaygılı olma hali ve insan zihninin bir amaca odaklanmış eylemi olan iman, bütün olarak insan şahsiyetini kuşatır.<sup>98</sup> O, kişiliğin bir eylemi olup, kişisel yaşamın merkezinde gerçekleşir. Bu yönüyle iman, bilinçli ve zihnin bütünüyle tam olarak odaklandığı bir eylem olduğu için, bilinç dışı etkililerle belirlenen zihinsel durumlarda gerçekleşemez. Çünkü iman ancak özgür bir ortamda inananın iradesiyle var olabilir.

93 Güler, İman Ahlak İlişkisi, s. 58.

94 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s.175.

95 Işık, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 48.

96 Yeşilyurt, “Ebû Hanife’de İmanın Kesinliği Meselesi”, s. 208-211.

97 Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 73.

98 Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 11.

#### 4. Kur'an Açısından İman Kavramı

Kur'an'a göre iman, bir insan fiili olup kalbin tasdiki ile gerçekleşir. İmanın yeri “*Kim iman etikten sonra Allah'ı inkâr ederse, kalbi imanla dolu olduğu halde zorlananlar hariç, Allah'ın gazabı bunlara olup, onlar için büyük bir azap vardır.*”<sup>99</sup> manasındaki ayette de belirtildiği gibi kalptir.<sup>100</sup> Kalp, iman açısından oldukça önemli olan ve Kur'an'da çokça geçen bir kavramdır. Bu kavram sadece akıl veya gönül anlamlarına gelmeyip, bir bütün olarak akıl, gönül ve vicdanı kuşatan geniş bir anlam dağarcığına sahiptir.<sup>101</sup> Bu yüzden akıl soyut olup düşünme yetisini ifade edememek için kullanırken, kalp bir bütün olarak tüm bedeni ve duymalarını kaplamaktadır.<sup>102</sup> Nitekim Kur'an'da Hz. İbrahim, iman etmesini rağmen, kalbinin tatmin olabilmesi için “*iman ediyorum ancak kalbimin mutmain olabilmesi için bunu istiyorum*”<sup>103</sup> demiştir. Kur'an açısından kalbin bilgiyi elde etme ve elde edilen bilgiyi değerlendirme organı olduğu “*Onların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar, gözleri vardır ama onlarla göremezler, kulakları vardır ama onlarla işitemezler.*”<sup>104</sup> ve “*Hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşmış olsalardı düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olurdu. Ama hakikat şudur ki gözler kör olmaz, ancak göğüsler içerisindeki kalpler kör olur.*”<sup>105</sup> manalarındaki ayetlerle vurgulanmıştır.

Kur'an'a göre imanın da bilginin de yeri kalptir, bu yüzden imanın bilgiyle irtibatlı olması gerekir. Ancak bu imanın sadece bilgi olduğu anlamına gelmez. Bu konuyu imanın bilişselliği kısmında irdelleyeceğiz. Ancak Kur'an'ın imanını zıddı olarak küfür ve inkârı kavramlarını gördüğünü<sup>106</sup>, imanın sadece bilgi olmayıp, küfrün zıddı olan bir kavram olarak değerlendirdiğini söylemek isteriz.

Kur'an, imanı bir özgürlük ve tercih meselesi olarak kabul eder: “*Deki, Hak Rabbinizdendir. Öyleyse dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.*”<sup>107</sup> Ayette

99 Nahl 16/106.

100 “Ey resul kalpleri iman etmedikleri halde ağızlarıyla inandık diyen kimselerden ve Yahudilerden küfür içinde koşturanlar seni üzmesinler.” Maide 5/41; “Hiç yeryüzünde gezmediler mi? düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Zira gözler kör olmaz fakat göğüslerdeki kalpler kör olur.” Hac 22/46.

101 Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 226.

102 Akbulut, kalbi kalp=akıl+duyu organları+bedenin diğer sistemleri şeklinde tanımlayarak onun çok yönlü fonksiyonelliğine işaret etmektedir. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 227. Kur'an'da “kalp” kelimesinin yerine anlamdaş olarak “fuad” (En'am 6/110, Nahl 16/78) kelimesi kullanıldığı gibi mecazi olarak “sadr” (En'am 6/125, Taha 20/ 25) kelimesi de kullanılmıştır.

103 Bakara 2/260.

104 A'raf 7/179.

105 Hac 22/46.

106 “İmanı karşılığında inkârı satın alanlar Allah'a hiçbir zarar veremezler. Onlar için acı bir azap vardır.” Ali İmrân 3/177.

107 Kehf 18/29, ayrıca “*Deki: Ey İnsanlar! Size rabbinizden hak gelmiştir. Artık bunu kim görürse faydası kendisine, kimde kör olursa zararı kendinedir. Ben üzerinize beğçi değilim.*” Enam 6/104.

görüldüğü üzere iman edip salih amel işleyenler kendi elleriyle yaptıklarının mükâfatını alacakları gibi, inkâr edip kötü işler yapanlar da bunların cezasını çekecektir. İman insanların tercihlerine, kişinin iradesine bırakılmıştır. Bununla beraber iman edenler ve salih amel işleyenler övülmüş, inkâr edenler ise yerilmiştir. Bu durum inanç hürriyetinin gerekliliğini, imanın bir insan fiili olduğunu, zorlama ile değil gönüllülük esasıyla gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın hedefleri arasında tüm insanların iman etmelerine yönelik bir beklenti ve teklif vardır ancak zorlama yoktur.<sup>108</sup> Herkese açık olan bu sahadan dileyen dilediği kadar alır, çünkü iman davetini kabul ya da reddetmekte insan tamamen hürdür.<sup>109</sup> Hürriyet olmadan sorumluluktan da bahsedilemez.<sup>110</sup> Kur'an, inanç hürriyetini belirtmiş, dini terk eden şahıs için dahi bir özgürlük alanını vurgulamıştır: “*Ey iman edenler! Sizden kim dinden döner ve kâfir olarak ölürse, onların yaptığı işler dünyada da ahirette de boşa gider. Onlar cehennemliklerdir. Ve orada devamlı kalırlar.*”<sup>111</sup>

Kur'an'da iman ve inanma olgusu birkaç farklı yönden işlenmekte imanının fitriliği, tedriciliği, bilişselliği, duyusalılığı gibi özellikleri vurgulanmaktadır. Bu vurgu iman hadisesinin; öznesi, nesnesi, fiili ve dışa yansımaları<sup>112</sup> boyutlarının tamamını bir bütün olarak görmeye yöneliktir. Bu yönüyle Kur'an iman tanımlarken, onun kelamî, sosyolojik, psikolojik ve tarihi boyutunu dikkate alarak bir takım verilere dayanmaktadır.

Bütünsel bir yaklaşımla Kur'an merkezinde bir iman algısı, imanın fitriliğinden başlanarak hem imanı oluşturan unsurları hem de imanın oluşum safhalarını dikkate almak durumundadır. İmanın fitriliği konusunda kazanılan bir şey mi yoksa doğuştan getirilen bir şey mi olduğu hakkında farklı görüşler söz konusudur.<sup>113</sup> İnanma ihtiyacı, kutsala bağlanma ve sığınmanın oluşturduğu güven ve huzur duygusu insanın doğasında olan, ontolojik yapısından kaynaklanan bir ihtiyaçtır. Din olgusu ve inanma düşüncesini, farklı meleke ve arzularından dolayı ortaya çıkan zihni ihtiyaçların gereği olarak görmek de mümkündür.<sup>114</sup> Bu açıdan insan fitri olarak inanmaya meyilli ve ihtiyaç duyan bir varlıktır.<sup>115</sup>

108 Bakara 2/256.

109 “*Kim hidayet yolunu seçerse, bunu ancak kendi iyiliği için seçilmiş olur; kim de doğruluk-tan saparsa, kendi zararına sapmış olur. Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez. Biz peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.*” İsrâ 17/15.

110 Draz, Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev: Salih Akdemir, Mim Yay, Ankara 1983, s. 65.

111 Maide 5/54.

112 Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 21.

113 Bkz. Allen Wood, “Kanıt Uygun Olarak İnanma Görevi”, Hikmet Yurdu, Çev: Süleyman Aydın, Yıl: 3, C:3, S: 6, Temmuz-Aralık 2010, s. 271–302.

114 Draz, Muhammed, *Din ve Allah İnanıcı*, çev: Bekir Karlığa, Birr Yay, İstanbul trs, s. 111.

115 Balaban, Rahmi, *Son Asrın Bilim ve Fen Adamlarına Göre İlim-Ahlak- İman*, DİBY, Ankara 1982, s. 56.

İslam dininin fitrat dini olması, insanın doğuştan Allah'a inanmaya yetenekli ve dini inancı kabul etmeye elverişli bir yaratılışa sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>116</sup> Kur'an, imanın tabii ve fitri olduğunu kabul eder: "*Bir de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak, Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*" dediği vakit, "*Pekâlâ Rabbimizsin, (biz buna) şahidiz*" dediler. Kıyamet günü "*Bizim bundan haberimiz yoktu. demeyesiniz diye (bunu) yapmıştık.*"<sup>117</sup> Hz. Peygamberin dinin fitriliği ve fitratın dış etkenlerle nasıl değiştiğine örnek olan "*Her yeni doğan çocuk, fitri özüne uygun olarak doğar, sonra anne ve babası onu ya Yahudi ya da Hıristiyan veya putperest yapar.*"<sup>118</sup> manasındaki hadisi inancın fitriliği açısından oldukça manidardır.<sup>119</sup> Allah'ın âlemi ve içerisindekileri yaratması O'nun koyduğu temel kanunların çerçevesinde cereyan eden bir hadisedir. Bu açıdan Kur'an'a göre tabii ve fitrata uygun olan aynı zamanda dine uygun olandır.

Hz. İbrahim kıssasında putperest kültür içerisinde yaşayan bir çocuğun akıllı ve sağduyusuyla Tanrıyı araması ve sonuçta bulması dikkat çekicidir.<sup>120</sup> Hz. İbrahim'in bu arayışının kaynağı fitratından gelen inanma hissi ile onu yönlendiren akıllı ve sağduyusudur. Akıllı onu halk arasında var olan putperest inanca tepki duymaya yönlendirmiş, sağduyusu ile arayışını başlatmıştır. Hz. İbrahim'de gördüğümüz bu iman algısı, insan tabiatının gereği gösterilen bir refleks olup, bozulmamış fitratın tabii bir sonucudur. O yaşadıklarını içselleştirirken karşındakilerin gayretlerini boşa çıkaracak örnekler getirmekte, muhataplarının aklına ve gönlüne hitap etmektedir.<sup>121</sup> Dikkat çeken diğer bir husus

116 Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB Yay, Ankara 1983, s. 109.

117 Araf 7 /172

118 Müslim, Kader, 46/22

119 Batı düşüncesinde de imanın fitriliğine inananlar imanı, "ilahi gücün tinsel olarak zihninde var oluşu" şeklinde tanımlamışlardır. Ancak Vergote gibi insanı yaratılış itibarıyla Tanrı'ya inanmaya programlanmış görmeyen, bireyde var olan Tanrıya inanmaya kabiliyetinin işlenip geliştirilmesi sonucunda Tanrı'ya inanma olayın gerçekleştiğini düşünen bunun ise insanı bu sürece götüren duygusal güçler aracılığıyla gerçekleştiğini savunanlar da olmuştur. Vergote, Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev: Veysel Uysal, İstanbul 1999, MÜİFV Yay, s.177.

120 "*İbrahim, babası Âzer'e demişti ki: "Sen, putları Tanrı mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni ve kavmini açık bir sapıklık içinde görüyorum". Böylece biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk ki, kesin inananlardan olsun. Üzerine gece bastırınca, bir yıldız gördü, "Rabbim budur" dedi. Yıldız batınca da, "Ben batanları sevmem" dedi. Ay'ı doğarken gördü, "Rabbim budur" dedi. O da batınca, "Yemin ederim ki, Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapıklığa düşen topluluktan olurum" dedi. Güneş'i doğarken görünce, "Rabbim budur, bu hepsinden büyük" dedi. O da batınca dedi ki: "Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım". En'am 6/74-78.*

121 "*Hiç düşünmez misiniz? Hakkında hiçbir delil indirmedeği halde, siz Allah'a ortak koşmaktan korkmuyorsunuz da, ben sizin ortak koştuğunuzdan nasıl korkarım? Eğer bilirsiniz söyleyin, bu iki topluluktan hangisi güven içinde olmaya daha layıktır?* En'am 6 /81.

da Hz. İbrahim bu olayları yaşadığında henüz peygamber değildir ve vahye muhatap olmamıştır. Yani ona Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili herhangi bir bilgi/vahiy gelmemiştir. O daha henüz bir çocukken yaşadığı bu olaylarda tabiatının gereği olan inanama içgüdüğü ve dış etkenlere maruz kalmamış selim aklını ile sağduyusunu kullanmıştır.

### 5. İmanın Bilişselliği

Bilgi, insan aklının ulaşabildiği ve ulaşabileceği olgu, gerçek ve ilkelerin bütününe verilen ortak isim olarak tanımlanabilir.<sup>122</sup> Bu ilkeler çerçevesinde iman, inanç ve bilgi bağlantısının farklı açılardan değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu kavramları birinin varlığını diğerinin yokluğunu gerektiren zıtlar olarak kabul edenler olduğu gibi, inancı bilginin bir ön aşaması olarak görüp, ancak buradan hareketle imana gidilebileceğini varsayanlar da vardır.<sup>123</sup>

İslam inancı kendisini bilgi temelinde kurgulayan ilkeleriyle akli ve nakli delillerle ispat edilmeye elverişlidir. İslam inançları açısından bilgi ve inancı kesin sınırlarla birbirinden ayırmak, inancı bir takım temelsiz vehim ve hayaller alanına hapsedmek demek olacaktır. Nitekim akli imha eden iman algısında, insanın onurunun ortadan kalkacağı endişesi yaygın bir kanaattir. Ancak imanı tamamen bilgi ya da bilgi merkezinde düşünmek ve değerlendirmek yanlış bir yaklaşımdır. Kelamcılar iman ve bilgiyi, birbiriyle ilişki halinde olan iki farklı kavram olarak değerlendirirler. Bu anlayışa göre iman-bilgi ilişkisi açısından iman kavramı, bilgidен aşağı bir konuma yerleştirildiğinde ya da bu ikilinin herhangi biri dışarıda bırakılıp tanımlamalar yapıldığında, Tanrı hakkında olumlu bir dil ile konuşma imkânı kalmayacaktır.<sup>124</sup>

Bilgi ve inanç kavramları, iman problemi açısından oldukça önemlidir. Bilgi, Kur'an'da inanca giden yolun başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Allah, insanlardan kendisinin varlık ve birliğine inanmalarını isterken kendi varlığı ve birliği noktasında onları bilgilendirmiş ve insanların mevcut inançlarındaki yanlışlıkları göstermiştir. Kur'an'ın bilgiye dayanan tebliğ anlayışında öncelikle bilgilendirme ve delillendirme söz konusudur. Burada metodik olarak bilgi üzerinden konuşma

122 Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, Ankara 2008, Beyaz Kule Yay., s. 87-189.

123 İnanç ve bilgiyi yan yana bulunamayacak iki olgu olarak kabul eden Kant'ın inanç kavramına yaklaşımı bilgiyi yok sayarak başlamaktadır. Ona göre inanç sübjektif yeterliliğe sahip olmasa da objektif yeterlilik ilkesinden mahrumdur. Bu açıdan bilgi, hem sübjektif hem de objektif yeterliliğe sahiptir ve bu özelliği ile inançtan ayrılır. Sübjektif yeterlilik: yalnızca benim için geçerli olan kani olma; objektif yeterlilik: herkes için geçerli ve bağlayıcı olan kesinlik olarak anlaşılır. Kant'a göre bilgi ve inanç alanları birbirlerinden bütünüyle farklıdır. İki farklı alan arası geçişler ise mümkün değildir. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığı, ilim ve bilgi konusu olmayıp tecrübe ile ispat edilemez. İnanç sahasındadır, bu alanda bilgidен bahsedilemez, bilgi varsa inanç yoktur veya inanç söz konusu ise bilgiye ver kalmamıştır. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.70-75.

124 Koç, *Din Dili*, s.70.

esas alındığı için, insanlardan inançlarını bilgiye dayandırmayan ve bilmedikleri şeyler hakkında konuşanları şiddetle eleştirilmiştir: “İşte siz böylesiniz. Haydi, diyelim ki az çok bilginiz olan şey hakkında tartıştınız, ya hiç bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışıyorsunuz? Allah bilir, siz bilmezsiniz.”<sup>125</sup>

Bilgi, kaynağı ne olursa olsun aklın ürünüdür. İmanın en önemli parçası olan ve bilgiden sonra oluşan tasdik, ancak bir bilgi üzerinde gerçekleşir. İnanılan şeyin irdelenmesi, akli ve nakli delillerle temellendirilmesi, bilgi konusu olan şeyin iman konusu yapılması, kuruntu ve yanlış inançları iman alanından uzaklaştırmak için gereklidir. Ancak imanın bilgi ile irtibatlı olmasıyla, bilginin imanı zorunlu kılması farklı şeylerdir. Bir konuyu çok iyi bilmesine rağmen bazen bu bilgi insan için davranışa dönüşmez ve normal şartlarda kabul edilmesi gereken şeyler reddedilip, inkâr edilebilir. Kur’an, Hz. Muhammed’i yakından tanımalarına hatta hakkında kendi çocukları kadar bilgi sahip olmalarına rağmen Mekke’li müşriklerin inanmadığını söylemektedir.<sup>126</sup> Bu bağlamda imanı tamamen bilgi ile özdeşleştirmek ya da bilginin imanı zorunlu kılacağını düşünmek doğru olmayacaktır. İman, delillendirme yolu ile bilgi düzeyine çıkabilir. Ancak ilk başta inanmaya akli delillendirme ile başlanmadığı için sonraki delillendirmeyi gereksiz görenlerin de olduğu göz ardı edilmemelidir.<sup>127</sup>

Bir başka yönden bakıldığında iman ve bilgi kavramlarının farklı alanları ifade ettiği ortadadır. Bu yüzden imanın zıddı, “küfür” olarak isimlendirilirken bilgisizliğin zıddı “cehalet” olarak adlandırılmıştır.<sup>128</sup> Bu bağlamda İbn Hazm’ın imanın marifet olarak kabul edilmesini eleştirmesi ve Şeytanın insanlardan daha yakini olarak Allah’ı bildiğini ancak iman etmediğini, bu yüzden bilginin imanı zorunlu kılmadığını söylemesi dikkat edilmesi ve üzerinde durulması gereken bir konudur.<sup>129</sup>

İman kavramı “bilgiye dayanan tasdik” olarak alındığında bilişsel olarak ilgi, şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman sırasıyla gerçekleşir.<sup>130</sup> Sayılan bu unsurlar, bilginin oluşumunda var olan çeşitli bilişsel basamaklardır. İlk basamak şüphedir ve psikolojik olarak bireyi rahatsız eden bir yönü vardır. Sonsuz varlığın, sonlu varlık tarafından tecrübe edilmesi imanın kesinliğini sağlamadığından iman açısından şüphe unsuru her daim var olur. Fakat buradaki şüphe imanın varlığı açısından duyulan bir şüphe değil, ontolojik düzlemde bilginin sınırlılığı açısından yaşanan bir şüphedir. İman sahibi cesaretle bu şüpheyi kabul eder ve kutsalı tecrübe etmeye devam eder. Bu bağlamda imana bir nevi kesinlik ka-

125 Âli İmran 3/ 66.

126 “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (o kitaptaki peygamberi), öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Buna rağmen onlardan bir gurup bile bile gerçeği gizler. Bakara 2/146.

127 Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s. 35-38.

128 Mâturidî, *Kitâbu’l-Tevhid*, s. 380.

129 İbn Hazm, *el-Fasl*, Beyrut 2002, III, s. 188-189.

130 Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 42.

zandıran farkında oluşun bir yönü kesinlik arz ederken, diğer bir yönüyle şüphe taşımaktadır. İman, bir şeyin doğruluğuna yönelik bir kanaat olarak algılanırsa onda şüphe barınmaz fakat “nihai kaygı hali” olarak tanımlanırsa doğal olarak şüpheliyi barındırır. Ancak imandaki şüphe ne metodik, ne septik bir şüphedir. O, sonsuz derecede kaygı sahibi birinin duyabileceği olumlu ve olumsuz şeyleri aynı anda yaşatabilen, ümit ve korku duygusunu birleştiren bir yönü ile varoluşsal olan bir şüphedir.<sup>131</sup>

Bilişsel olarak şüpheden sonraki adım zandır. Zan, tereddütlü ve ihtimalli de olsa bir karar aşamasına ulaşan zihni durumu ifade etmektedir. Kesin olmayan bir karar olup farklı ihtimalleri barındırır.<sup>132</sup> Zan da şüphe gibi bilgisel anlamda Kur’an açısından eleştirilen bir noktadır.<sup>133</sup> Zannın ne zaman bilgi haline geldiği ve bu bilginin sıhhati tartışmalı bir konudur.<sup>134</sup> Zan, doğruluğu hakkında kesin deliller ortaya konulursa ancak bilgi olur.<sup>135</sup>

Zan, hakkında her hangi bir inceleme yapılmadan benimsenir ve zıt kanaatlerin de aynı geçerlilikte olabileceğine imkân vermezse, bu durumda bu kanaat zan olmanın ötesine geçip “inanç” olur. Ancak inanç, iman değildir. İman ve inanç kavramlarının manaları ve tarifleri üzerine bir takım farklı görüşlerden bahsetmek mümkündür.<sup>136</sup> Aralarında var olan bu fark ancak inanç kavramı kapsamlı olarak tarif edildiğinde belirginleşecektir. İman bir süreci ifade ettiğinden inanç, imana giden yol üzerinde olmak şeklinde kabul edilebilir. İnanç, imandan önceki adımlardan biri olarak görüldüğünde o olmadan imandan bahsetmek doğru olmayacaktır. Nitekim insanların pek çok şeye inandıklarını, an-

131 Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 27-31.

132 Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 52

133 “Ey iman edenler! Zannın çoğundan kaçının. Çünkü zannın bir kısmı günahtır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Biriniz diğerinizi arkasından çekiştirmesin. Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz. O halde Allah’tan korkun. Şüphesiz Allah, tövbeyi çok kabul edendir; çok esirgeyicidir.” Hucurât 49/12

134 “Hâlbuki onların bu hususta hiç bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez.” Necm 53/ 28

135 Krech, D.; R. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, çev: Erol Güngör, İstanbul 1980, s. 175.

136 İman ve inanç kavramları birbirine karıştırılmış, farklı dillerde farklı kelimeler bazen değişik manalarda kullanılırken bazen de birbirinin yerine kullanılmıştır. Bu şekilde kullanışlarda bir takım sıkıntılar söz konusudur. İnanç kavramı psikolojik olarak statik bir yapı arz eder, inanılana karşı güçlü duygusal tutumları beraberinde getirmez. Ancak imanda durum bundan farklıdır. İman, dinamik ve çeşitli duygular içeren bir kavramdır. İman terimi inanan için bir risk oluştururken, inançta bu risk söz konusu değildir. Çünkü inanç bilgi ve kesinliğe dayanan bir olgudur. İnançta bir kanıt aranırken, imanda ise kanıt olsun olmasın duygusal bir bağı belirtir. Kayıklık, Hasan, “Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe”, AÜİFD, Cilt 46, Sayı 1, Ankara 2005, s. 134-136. Ayrıca belli başlı duygu ve değerler olmadan sade bir kanıt etrafında bireyin inanç sistemi inşa etmesi ise mümkün değildir. Allport, *Birey ve Dini*, s. 154.

cak bunların pek azına iman ettiklerini görmekteyiz. Bu anlayışa göre iman, inanmanın son aşamasıdır. İnanca göre daha özel, bireysel, daha riskli, derin, tecrübe edilir, gelişmiş ve inanılan varlığa yönelik hissedilen sıcak duyguların yaşandığı bir haldir.

İman kavramı, inancı aşan bir pozisyon için kullanılır, bir inancın olumlu ve şuurlu kabulü manasındadır. Bu açıdan küfür, bilinçli ret veya hayır deyiş olup bir inanç eksikliği değildir. Bilakis bir inancın bilinçli bir şekilde reddedilmesidir. İman ve küfür olgularının kendilerinden önce gelen belli bir inanca dayandığını da söylememiz mümkündür.<sup>137</sup> Ancak bu iman-bilgi ilişkisi merkezinde inanç konularının tamamının insan bilgisi dâhilinde olduğunu anlamına gelmez. Bilindiği üzere ontolojik ve epistemolojik açıdan insanın bilgi kapasitesi ve bilgi kaynakları oldukça sınırlıdır. Nitekim iman konuları arasında insanın bilgi alanına girmeyen, görünen ve yaşanan âlemin dışında, duyularla bilinemeyen-görülemez/gayb âlemine ait bir takım bilgiler ve inanç konuları vardır. Kelamda “semiyyât/ السمعیات” olarak isimlendirilen ancak vahiy aracılığıyla bilinebilen bu konular, Kur’an’da bilgi konusu olarak görülmeyip iman meselesi olarak değerlendirilmiş<sup>138</sup>, bu yüzden gaybe iman, övülen ve takdir edilen bir davranış olarak kabul edilmiştir.<sup>139</sup>

Gayb konularının bilgi konusu olmayıp iman konusu olmasından hareketle onlar hakkında hiçbir bilginin bulunmadığını iddia etmek de doğru olmayacaktır. Bu konularla alakalı sınırlı da olsa bir takım bilgiler Kur’an’da mevcuttur. Vahyin verdiği bu bilgilere insandan iman etmesi istenir, yoksa insanın bu konular hakkında yeni bilgiler üretmek gibi bir vazifesi veya sorumluluğu söz konusu değildir. Ayetlerin gayb konusunda insanları bilgilendirmesindeki amaç, verilen bu bilgilerden hareketle imanın oluşumunu sağlamaktır. Nitekim gayba imanın esas alındığı âhiret konularında Kur’an, sınırlı bilgiler vermekte, insanları bu konular hakkında soru sormayı bırakıp gayba iman etmeye davet etmektedir.<sup>140</sup> Kur’an’da bu hedef doğrultusunda çok sayıda ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin ortak amacı, Allah’ın varlığı ve birliği konusunda insanların aydınlatılması ve imana yönlendirilmesi hususunda bilgilendirilmesidir.<sup>141</sup> Ancak Kur’an’ın iman

137 Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 90.

138 Albayrak, Halis, *Kur’an’da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yay, İstanbul 1993, s. 267-270.

139 “Onlar gayba inanırlar, namaz kılarlar, kendilerine verdiğimiz mallardan Allah yolunda harcarlar” Bakara 2/3.

140 “Ey insanlar, eğer öldükten sonra dirilmekten kuşkuda iseniz, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra embriyodan, belli belirsiz bir lokma et parçasından yarattık ki, size kudretimizi açıkça gösterelim.” Hac 22/ 5

141 Ali İmran 3/ 2, 8,18; Nisâ 4/87, 171; Enâm 6/ 19,102; Tevbe 9/ 31; Hud 11/14; Rad 13/16, 30,22, 51.



noktasında yaptığı şey sadece bilgi aktarımı olmayıp aynı zamanda yol gösterimidir. Bu bilgilendirmeler sonucunda insanın doğru olana yönelmesi beklenir.<sup>142</sup> Çünkü Kur'an'a göre insan, hayatının her döneminde kozmolojik düzenden bahsedene, kevnî/oluşsal ayetler ve tabiatta gözlemlenen oluş ve yok oluştan haber veren bilgilerden hareketle yaratıcıyı bulabilir. Bilginin iman haline gelmesi, doğruluğunu akli olarak ya da vahiyden dolayı bildiğimiz şeyi kalben tasdik edip bağlanmamızla mümkün olur.

Kur'an, bu bilgilendirme sürecinde Allah'tan bahsederken olumlama yoluyla zâti sıfatlarından, O'nun ne olduğundan haber verdiği gibi olumsuzlama yoluyla selbi sıfatlarından ve ne olmadığından da bahsetmektedir.<sup>143</sup> Kur'an'ın bilgilendirme yoluyla insan zihnine yönelik sergilediği bu gayret, bazen de herkes tarafından bilinen ancak günlük hayatın koşturmacası neticesinde unutulmuş olan doğum, ölüm, yaşlılık gibi olağan kabul edilip pek dikkat çekmeyen konular hakkında olmuştur. Bu ve benzeri olaylar Kur'an tarafından hatırlatılarak insan zihninde sıradanlaştırılmaları engellenmekte ve insan hayatı içindeki önemleri vurgulanmaktadır.<sup>144</sup>

Kur'an'ın bu bilgilendirme süreci tecrübî temellidir. Allah'ın insanı yarattığı ve çeşitli nimetler verdiğiinden bahseden ayetler bu konuya örnek verilebilir: *“Allah, sizi zayıftan yarattı. Sonra size zayıflığın ardından kuvvet verdi. Sonra kuvvetin ardından da zayıflık ve ihtiyarlık verdi. Allah dilediğini yaratır, O bilen ve gücü yetendir.”*<sup>145</sup>

Örneklerin bu şekilde insan hayatının içinden seçilmesi muhatabın insan olması, insanın yaşanan ve yaşanabilecek bu olayları daha iyi algılayabilmesini sağlamak amacıyla. Kur'an Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili çeşitli delil-

142 *“Allah, O'dur ki, gökleri görebileceğiniz bir direk olmadan yükseltti, sonra arş üzerine istiva etti. Güneşi ve ayı iradesine boyun eğdirdi. Nitekim onların her biri belli bir süre içerisinde akıp gitmektedirler. O, işini düzenler ve ayetleri açıklar ki, Rabbinizle karşılaşacağınıza inanasınız.”* Rad 13/ 2.

143 *“Allah, O'ndan başka gerçek Tanrı yoktur. O, her daim diridir, O'nun varlığı hiçbir şeye bağlı değildir. Ne gaflet basar O'nu ne de uyku. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. İzni olmaksızın O'nun huzurunda şefaathilik yapmak kimin haddine! O, insanların geçmişlerini geleceklerini, yaptıklarını yapacaklarını, saklı tuttuklarını dışa vurduklarını bilir.”* Bakara 2 / 255.

144 Kur'an örneklerini günlük hayattan ve toplumun her kesimden insanın anlayacağı seviyeden vermektedir: *“Ey insanlar, size bir örnek verildi, onu dinleyin, Allah'tan başka yalvardıklarınızın hepsi bir araya toplansalar, bir sinek dahi yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapsa, bunu ondan kurtaramazlar. İsteyen de aciz istenen de.”* Hac 22/73 manasındaki ayette verilen örnek oldukça etkileyicidir. Kur'an verdiği bu basit fakat bir o kadar düşündürücü örnekleriyle tevhide giden yolda bilgilendirmeyi metot almaktadır.

ler getirdikten<sup>146</sup> sonra insanın bu örnekler üzerinden düşünmesine vurgu yaparak, “*İnsan düşünmez mi? Daha önce o hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır.*”<sup>147</sup> manasındaki ayetler insanın hata, yanılğı ve gaflet ile bir çok akli ve nakli delile rağmen Allah’a iman etmediğini dile getirmiştir.

## 6. İmanın Duyuşsallığı

Duyular insan hayatında oldukça önemli bir yer tutmaktadır.<sup>148</sup> İnsanı ve davranışlarını duygular olmaksızın anlamak ve izah etmek mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda imana bakıldığında onun çeşitli duygular etrafında yaşanan, beraberinde bir takım hisleri meydana getiren, inanılan nesnelere karşı duygusal bir yaşantıyı içeren, duyuşsal bir takım öğeleri de içerisinde barındıran kalbi bir fiil olduğu görülecektir.<sup>149</sup>

Kur’an’da Hz. Peygamberin ve ona inananların, imanın kendilerinde oluşturduğu duygu yoğunluğu ve iç huzurla karşılaştıkları zorlukların nasıl üstesinden geldikleri, inkârcıların ise küfürlerinden dolayı yaşadığı iç çelişkiler ve içine düşükleri sıkıntılı durumlar dile getirilmektedir. Bu çerçevede imanın oluşturduğu güven duygusunun yanında gelecekte herhangi bir kaygı duymama, vaat edilen nimetlerin bolluğu ve güzelliği ayetlerde birbiri ardınca sıralandıkça müminlerin kalplerindeki endişe, yerini huzura bırakmış, gönüller dinginleşmiştir.<sup>150</sup>

Kur’an, insanları çağırdığı tevhid inancına uymayanları ise Allah’ın varlığı ve birliği hususunda yeniden bilgilendirmekte, buna rağmen inkârda ısrar edenleri ise tehdit ve korkutmayı içeren ifadeler kullanmaktadır.<sup>151</sup> İnkârcıların yaptıkları kötülüklerin karşılıksız kalmayacağı ahirette mutlaka bunların hesabını verecekleri yönündeki ifadeler bu mutlak gücün otoritesini pekiştirmektedir.

Duyuşsal açıdan iman, inanan kişide kendini hissettirmesi ile beraber ümit hissini yanında korku ve endişe duygularını da bireyde yaşatır.<sup>152</sup> Aynı zamanda

146 Allah’ın varlığı ve birliği konusunu insanların zihnine iyice yerleştirmek için Kur’an, bu konuda getirdiği delilleri çeşitlendirir. Bu yüzden gece ve gündüzün bir biri ardınca gelmesi Neml 27/86; Sâf 61/60; dağların yeryüzüne direk olarak yaratılmasındaki hikmetler 16/15; 27/88; denizlerde gemilerin yüzmesinden Nahl 16/14; En’am 6/59; hayvanların yaratılıp insanların emrine sunulmasından Nahl 16/81; Nahl 16/5; her şeyin bir ölçüye göre yaratılmasından Ra’d 13/8 örnekler verilmiştir.

147 Meryem 19/67

148 Duygu: türlü eğilimler ve fiillere ait durumların farkına varılması, ruhi güçlerin, güdü ve davranışların açığa çıkmasıdır. Yavuz, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 29.

149 Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 21.

150 Tevbe 9/22; Ali İmran 3/133, 136; 171-172; Bakara 2/82.

151 “*O, birdir, karşı konulamaz güç sahibidir.*” Rad 13/ 16.

152 Kur’an’da inananların imanlarından dolayı hissettikleri ümit: “*Korkuyla ve umutla Rable-rine yalvarmak üzere, vücutları yataklardan uzak kalır ve kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcarlar.*” Secde 32/16; mükâfat: “*İnanıp iyi işler yapanların, mutlaka kötülüklerini örteceğiz ve onları yaptıklarının en güzeliyle mükâfatlandıracağız.*” Ankebut 29/7.

duygu ve düşünceleri şekillendirerek sevgi ve nefreti kendi perspektifinde ortaya koyar. Nitekim Kur'an'da inananların peygambere karşı gelen yakınlarına, bunlar anne-baba veya kardeşleri dahi olsa onlarla dostluk etmedikleri anlatılmaktadır.<sup>153</sup>

İmanın insanda oluşturduğu diğer bir his de, bağlanmış ve akabinde teslimiyettir. Bu bir nevi insanın iman yoluyla kişisel bağımsızlık ve özgürlük duygularından vazgeçerek ilahi iradeye teslim olması demektir.<sup>154</sup> Yazır, imandaki bu teslimiyet ve bağlanma vurgusunu: “Dinin gerçek manası teslimiyettir. Allah katında gerçek din İslam olduğuna göre, müslüman olmak aynı zamanda Allah’a teslim olmak demektir.” diyerek açıklamaktadır.<sup>155</sup>

İmanın insanda oluşturduğu diğer bir his de güven duygusudur. Güven, insanın çeşitli kaygı ve endişelerinden kurtulması ve kendini emniyet altında hissetmesi demektir.<sup>156</sup> Kur'an bu duyguyu; “İnananlar ve imanlarına zülüm giydirmeyenler; işte güven onlardır. Doğru yolu bulanlar da onlardır.”<sup>157</sup> manasındaki ayetle dile getirmiştir. Yine diğer bir ayette inananların huzur içerisinde rahat olmaları istenmiş, sonlarının ise umdukları gibi olacağı müjdelenmiştir.<sup>158</sup>

Duyuşsal boyutta iman bireysel ve içseldir. İmandan dolayı yaşanan duygu yoğunluğu anlatımlarla ifade edilemez ancak izah edilmeye çalışılır. Yaşanan bu duygu ve hisler imanın varlığının bir sonucu olarak değerlendirilmeli, imanın aslından olmadığı ve imanı oluşturmadığı bilinmelidir. İmanın duygusal ve bireysel olan bu boyutu hakkında genelleme yapmak doğru olmayacaktır.

### Sonuç:

İnsan diğer canlılarla bazı ortak kaygılar taşıdığı gibi onlardan ayrı olarak estetik, bilgisel sosyal-politik bir takım endişelere sahiptir. İman, insan için bu endişelerin birçoğuna cevap verebildiği, iç dinginliği yaşadığı, kalben huzura erdiği bir durumun genel adıdır. İnsan zihninin ve kalbinin bir amaca odaklanmış

153 “Allah'a ve ahiret gününe inanan bir milletin, babaları, oğulları, kardeşleri veyahut akrabaları da olsa Allah'a ve Resulüne düşman olanlarla dostluk ettiğini görmezsiniz. Onlar o kimselerdir ki Allah kalplerine iman yazmış ve onları kendinden bir ruh ile desteklemiştir. O, onları, altlarından ırmaklar akan cennetlere sokacak, orada ebedi kalacaklardır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da O'ndan razı olmuşlardır. İşte onlar Allah'ın hizbidir. İyi bil ki, kurtuluşa ulaşacak olanlar, Allah'ın hizbidir.” Mücadele 58/ 22.

154 Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDVY, Ankara 2003, s. 163

155 Yazır, Elmalı Hamdi, *Hak Dili*, İstanbul trz, 2505.

156 Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 38.

157 Enam 6/82

158 “Rabbimiz Allah'tır deyip, Allah yolunda kararlılıkla yürüyen kimselere gelince, Melekler onların üzerine inip şu müjdeyi verir; Endişe etmeyin, bu dünyada sahip olmadığınız şeylerden dolayı da üzülmeyin. İşte size vaat edilen cennet müjdesi! Bakın biz hem dünyada hem ahirette sizin can dostunuzuz. Cennette çok şefkatli ve çok merhametli Allah'tan bir lütuf ve ikram olarak canınızın çektiği her şeye sahip olacak ve istediğiniz her şeye kavuşacaksınız” Mümin 41/30-32

bu eylemi şahsiyetini kuşatır, zamanla bu öyle bir hal alır ki artık bu tüm kişiliğin katıldığı, zihnin bütünüyle tam olarak odaklandığı bir eylemdir ve kişisel yaşamın merkezinde gerçekleşir.

İman, bilinçli bir eylem olduğundan ancak tercih edebilme durumunda söz konusu olabilir. Bu anlamda insanın özgürlüğünün bir ifadesi olarak iman, insanın aşkın bir yönünün olduğunu işaret eder. İmanın bu aşkın ve kalıbına sığmaz yönü, insani ve bireysel olmasından kaynaklanmaktadır.

İslam açısından iman, akıl dışı değildir, aklın üstünde ya da ona karşı da değildir. Bu nedenle iman akılla çelişik değildir. Aklı imha eden veya yok sayan iman olgusu, ister istemez şüphe ve hurafeleri inanç alanına sokar. Böyle bir inanç sistemi insanın onurunu ortadan kaldırır. Hissi tecrübe olarak yaşanan iman ise aklı yok etmez, onunla beraber var olur. Burada akıldan maksat kutsallaştırılan pozitivist bir akıl değil, insanın insan olmasının gereği olan, doğru ve yanlış birbirinden ayırma melekesi olan akıldır.

İman, sadece tasdik ya da bilgi aktı da değildir. Bilgiye dayanan iradi bir tasdik olan iman, bilginin malulü olmayıp bilgi kaynaklı kalbi bir kabuldür. Ancak bilgiye dayanan bu tasdikten hareketle bilginin ya da bu tasdikten sürekliliği de zorunlu değildir. İman, tasdiki bir süreç olarak devamlılık arz eder. O, anlık olup biten veya bir kereye mahsus değil, sürekli, yenilenen, tasdiki yönden artan, yaşanan duyu ve hislerle bazı durumlarda yoğunlaşan inanma hallerinin bir bütünüdür.

İmanda ikrar hüküm açısından gereklidir, tasdik ise “mümin” ismini almak için asıl ve olmazsa olmazdır. İkrar ve amel olmamasına rağmen kalbindeki tasdikten dolayı bu ismin verilmesi söz konusu iken, tasdik olmadan ikrar ve amelden dolayı bu isimlendirme zanla yapılabilir, ancak aslen imanın özünü oluşturan kalbi kabul olmadığından bu durum iman değil, nifaktır.

İman kavramının sosyal, ahlaki, psikolojik ve teolojik bir olgu olarak ele alınmasında ve tüm yönleri ile değerlendirilmesinde fayda vardır. İslam dininin iman algısı ne sadece ontolojik ve epistemolojik ne de ahlaki bir imanı işaret eder. Onun varlıksal ve bilişsel yönü bilgi verilerine ait kısmını, ahlaki yönü ise duyusal ve duygusal yaşayışlarla alakalı olan bireysel ve sosyal yönünü ifade etmektedir. Bu nedenle iman, ahlaki ve varoluşsal kaygıları içeren iradi bir fiil olduğu kadar içsel bir yaşayışın da ifadesi ve bunun ahlaki olarak tezahürüdür.

İman nasıl tarif edilirse edilsin küfrün de o doğrultuda tarif edileceği gerçeği göz ardı edilmemeli, imanın sınırları küfrün sınırları ile beraber çizildiğinden bu iki kavramın ayrılmaz birlikteliği izah ve anlatımda daha kuşatıcı bir üslubu gerekli kıldığı unutulmamalıdır.

## HİLÂFET TARTIŞMASI: SEYYİD BEY VE ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA SABRİ ÖRNEĞİ

Hüseyin ARSLAN\*

### Abstract

#### The Discussion of Caliphate: Example of Sayyid Bey and Sheikh ul-Islam Mustapha Sabri.

In this study, which we called it as the Discussion of Caliphate: Example of Sayyid Bey and Sheikh ul-Islam Mustapha Sabri, we tried to examine comparatively how a modernist religious scholar like Sayyid Bey, who defended the abolishment of the caliphate and a traditionalist religious scholar like Mustapha Sabri, who was the strict defender of the institution of caliphate, treated the subject matter.

**Key Words:** Caliphate, comparative, Sayyid Bey, Mustafa Sabri, abolishment, defender.

### GİRİŞ

Hilâfet kavramı, dört halife devrinden itibaren bütün İslâm tarihi boyunca devam eden tartışmaların odak noktalarından biri olmuştur. Özellikle Sünnî Müslümanlar için önem taşıyan hilâfet, Hz. Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkıp günümüze kadar uzanan tarihî süreç içinde sürekli tartışılmıştır.

Şiddetli tartışmaların, kavgaların ve savaşların müsebbibi olan hilâfet makamı birçok defa el değiştirmiş, Yavuz Sultan Selim'in 1517'de Mısır'ı fethinden sonra da Osmanlı'ya geçmiştir. Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne miras olarak kalan hilâfet önce 1 Kasım 1922'de saltanattan ayrılmış daha sonra 3 Mart 1924'te TBMM tarafından ilga edilmiştir. Hilâfetin kaldırılması Türkiye Cumhuriyeti'nin lâikliğe giden yoldaki ilk önemli adımı niteliğindedir. Ancak ilga kararına rağmen kavram etrafındaki tartışmalar güncelliğini farklı boyutlarda günümüze kadar kaybetmemiştir.

Bu çalışmamızda; saltanatın hilâfetten ayrılarak kaldırılmasıyla başlayan ve hilâfetin ilga edilmesi sürecinde artarak devam eden tartışmalara konu olan hilâfet meselesini, hilâfetin kaldırılmasını savunan Adliye Vekili ve İzmir Mebusu olarak tanınan modernist Seyyid Bey (d.1873-ö.1925) ile hilâfetin lüzumunu ve kaldı-

\* Dr., Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Bilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, (Doktora Mezunu)

rılmamasını savunan Osmanlı Şeyhülislâmlarından gelenekçi Mustafa Sabri (d.h. 1286-ö.m.1954) cephesinden nasıl değerlendirildiğini mukayeseli olarak incelemeye çalışacağız.

Seyyid Bey, *Medhalin* hilâfet bahsinde<sup>1</sup>, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* adlı eserinde ve hilâfetin kaldırılması esnasında *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi* adı altında TBMM'de yaptığı uzun konuşmada hilâfetle ilgili görüşlerini belirtmiştir. Özellikle meclis kürsüsünde yaptığı konuşmayla hilâfetin kaldırılmasını istemeyenlerin muhalefetini kırmıştır.

İsmail Kara, Seyyid Bey'in mecliste yaptığı konuşmayı şöyle değerlendirmiştir: “*Seyyid Bey'in hilâfetin kaldırılması sırasında TBMM'de yaptığı meşhur konuşma (Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi adıyla basıldı), muhalefeti büyük ölçüde kırmış ve şeriat adına halifeliği savunanların boyunlarını bükmüş, kılıçlarını indirmişti. Aslında Seyyid Bey, bu konuşmada pek de yanlış şeyler söylemedi; söylemedi ama din ve İslâm adına, bir İslâm hukuku müderrisi olarak kelimelere büründürdüğü bu doğrular, dinin ve İslâm'ın mahkûm edilmesinin, birçok insana zulmedilmesinin gerekçeleri oldular; gayrimeşru muamelelere şerî kılıf vazifesi gördüler. Dahası kendisinin de Meclis'ten, Adliye Vekilliği'nden, sudan bir bahane ile uzaklaştırılmasına, çok kısa bir zaman sonra da bilinmeyen bir insan olarak öteki dünyaya geçmesine zemin hazırladılar. Biliyoruz ki Seyyid Bey bu konuşmanın verdiği itibardan yararlanarak İslâm hukuku ve Türk geleneklerinden yararlanmakla hazırlanacak bir Medeni Kanun'un peşine düşmüştü. Hâlbuki kendisinden istenen yalnızca yaptığı konuşma idi.*”<sup>2</sup>

İlginçtir; Falih Rıfkı Atay hatıralarında, Seyyid Bey ve meclis kürsüsünde yaptığı ve hilâfet taraftarlarının muhalefetini kıran konuşma ile ilgili şu bilgileri aktarmaktadır: “*Hilâfetin dinde yeri olmadığını, o gün hiçbir hocanın cevap veremeyeceği şer'i delilleriyle ispat eden Seyyid Bey de eski bir hoca idi. Nutkunu büyük bir başarı ile bitirip kürsüden indiği zaman, Mustafa Kemal: -Seyyid Bey son vazifesini yaptı, diyordu.*”

Hilâfet meselesinde, hilâfetin kaldırılmaması gerektiğini savunan Mustafa Sabri ise konu ile ilgili görüşlerini özellikle “İslâm'da İmamet-i Kübrâ: Yani

1 Seyyid Bey'in *Medhal*'in hilâfet bahsinde yer alan çalışması, daha sonra neşredilen *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* adlı eseri ile *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyesi* adı altında Mecliste yaptığı konuşmaya esas teşkil etmektedir. Seyyid Bey, muhtemelen hilâfetle ilgili geliştirdiği düşüncelerini farklı platformlarda da olsa aynı biçimde ifade etmiştir.

2 İsmail Kara, “Garı, Ganun ve Şapka”, *Dergâh*, S.5, Temmuz 1990, s.23.

Hilâfet-i Muazzama-i İslâmiyye”, üst başlığıyla, Osmanlıca olarak neşredilen *Yarın*<sup>3</sup> gazetesindeki yazılarında dile getirmiştir. Sert bir üslûpla yazdığı yazılarda yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin hilâfetle ilgili yaptığı uygulamaları eleştiren Mustafa Sabri, artık hayatta olmayan ama zamanında mecliste yapmış olduğu konuşma ile hilâfet taraftarlarının muhalefetine kıran Seyyid Bey’i, *Yarın* gazetesinin 56. ve 60. sayılarında kaleme aldığı yazılarında ağır bir şekilde eleştirmiştir.

Mustafa Sabri, saltanatın hilâfetten ayrılması ve hilâfetin ilgası konusunda Mustafa Kemal’e ve onun hükümetine sert eleştirilerde bulunmuştur. Ama aynı Mustafa Sabri padişaha, Damad Ferit Paşa’nın hükümeti iyi idare edemediği için kendisinin sadaret makamına getirilmesi isteğinde bulunmuş<sup>4</sup>; Anadolu’da başlayan millî mücadeleyi tasvip etmeyip desteklemediğini ve sert tedbirlerle durdurulması gerektiğini açıkça ortaya koymuş<sup>5</sup> bir şahsiyetti.

## A- SALTANATIN HİLÂFETTEN AYRILMASI

### 1. Seyyid Bey’in Yaklaşımı

#### *a- Dinî Gerekçeler*

Seyyid Bey konuya, hilâfetin görev ve yetkilerinin sınırlandırılması caiz midir, caiz ise ne dereceye kadar caizdir, diğer bir ifade ile saltanatın hilâfetten

3 İsmail Kara, *Yarın* gazetesi ve Mustafa Sabri’nin adı geçen yazıları ile ilgili şu bilgileri vermektedir: “*Yarın. Önce haftalık, sonra 15 günlük gazete, İskeçe/Yunanistan’da 1927-1930’da yayımlandı. Yarın adıyla 70 sayı, Peyam-ı İslâm adıyla 5 sayı çıktı. Yarın’ın sahib-i imtiyazı: H.Fehmi, Peyam-ı İslâm sahib-i imtiyaz ve müdir-i mesûlü: Sakî Abdülkerim. Başyazarı Şeyhülislâm Mustafa Sabri. Şeyhülislâm Mustafa Sabri’nin Türkiye’den ayrıldıktan sonra gerçekleştirdiği en önemli yayın faaliyeti olan Yarın’da yer alan yazıların esas konusu Türkiye’deki siyasi gelişmeler, inkılâplar ve nispeten de İslâm dünyasındaki hareketlerdir. Gazetenin yazılarının çoğu Mustafa Sabri tarafından, bir kısmı da oğlu İbrahim Sabri tarafından yazılmış. Şekip Arslan, Abdülaziz Çavuş gibi Arap asıllı Müslüman müelliflerden ve Arapça dergi ve gazetelerden de tercümeler yayımlanmış. Gazetenin yazılarında tenkitçi tavır hâkim olmuş. Özellikle yeni Türkiye devletinin dinî konulardaki tasarrufları ağır bir dille tenkit ediliyor. Bunun yanında diğer İslâm ülkelerindeki, özellikle de Mısır’daki siyasi ve fikrî gelişmeler yakından takip edilmiş, onlar üzerine de tenkide dayalı yazılar yayımlanmıştır. Yarın’ın bir başka özelliği Mustafa Sabri’nin kitaplaşmamış üç küçük risâlesinin bu gazetede tefrika edilmiş olmasıdır: Halifelik meselesini tartışan İslâm’da İmâmet-i Kübra (sayı: 12-16, 24, 26-36, 39-44, 47-48, 52-54, 56, 60-63, 68, 70 ve Peyam-ı İslâm, sayı:2. Tamamlanmadı), Savm-ı Ramazan (Orucun fidiye ile geçiştirilmesini tavsiye eden Süleyman Nazif’e cevap, sayı: 16-22. Kaynaklarda Savm Risâlesi adıyla geçmekte ise de gazetede adı budur), Din ve Milliyet, (sayı: 62-63,65, 67-68, ve Peyam-ı İslâm, sayı: 4).” (Bkz. İsmail Kara, “Mustafa Sabri Efendi’yi Nasıl Bilirsiniz?”, *Dergâh*, S.3, Mayıs 1990, s.23.)*

4 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, C.IV, Dergah Yay., İstanbul 1973, s. 2071; Abdulkadir Altunso, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1972, s. 258.

5 Bkz. İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler II*, Risale Yay., İstanbul 1987; s. 263-264; İnal, *age.*, s.2065-2066.

ayrılması caiz olur mu sorusuyla başlamaktadır. Seyyid Bey mevcut ve gündemde bulunan fıkıh ve kelâm kitaplarında herhangi bir açıklama bulunmadığı ifadesiyle sorusuna cevap ararken, gerçek ve şekli hilâfet ayrımını esas olarak almaktadır. Çünkü ona göre bu sorunun cevabı hilâfetin gerçek veya şekli olarak ayrımında yatmaktadır. Gerçek hilâfet hilâfet-i nübüvvet, saf, âdil ve yumuşak bir hükümet şekli olduğu için hilâfetin görev ve yetki alanını daraltmak ne akla gelir ne de buna gerek görülür. Bu tür hilâfette halife Hz. Peygamber'in siyasetini güdecek, elindeki Kur'an hidayet meşalesi ve rehberi olacak, kalbindeki Allah korkusuyla ilâhî bir emanet kabul ettiği görevleri de ehline verecektir.<sup>6</sup>

Seyyid Bey, hilâfetin görev ve yetkilerinin sınırlandırılması konusunda tartışılacak hilâfet şeklinin hilâfet-i sûriyye yani şekli hilâfet olduğunu bildirmektedir. Çünkü ona göre hakikî hilâfet otuz sene devam eden dört halife devrine aitti ve gelip geçti. Fakat bu durum Emevî ve Abbasî halifeleri için söz konusu değildir. Bunlar gerçekten halife değillerdi, bunlara halife denmesi insanlar arasında örften ileri geliyordu. Seyyid Bey, bu düşüncelerine dayanak olarak da Mutezile imamlarından Zemahşeri'nin *Keşşaf*'ta Emevî ve Abbasî halifelerinin zorla kendilerine halife ismi takınmış oldukları şeklindeki açıklamalarını almaktadır. Bu dönemdeki halifeler memleketi sanki kendilerinin özel mülkümüştü gibi yönetmişler, milleti de kendi istekleri için hizmetçi ve uşak gibi kullanmışlardır. Bu sebeple bunların hilâfetleri seçme ve seçilme akdine dayanmadığı için gerçekte halifelik değil, mülk ve saltanattan ibarettir. Hükümetleri de zulmedici bir hükümettir.<sup>7</sup>

Emevî ve Abbasî halifeleri için yukarıdaki izahatları yapan Seyyid Bey Osmanlı halifeleri için de farklı düşünmemektedir: Osmanlı halifeleri saltanata olan hırs ve düşkünlüklerinden dolayı masum ve günahı olmayan şehzadeleri öldürmüşlerdir. Ona göre Hulefa-i Raşidin beytü'l-malın ve milletin muhafazasına son derece önem vermişken, Osmanlı halifeleri, Müslümanların hakkını müsadere ederler ve devlet mallarını şuna buna peşkeş çekerlerdi. Bütün bunlar ortada dururken böyle bir zulüm aracına hilâfet denebilir mi? denildiği takdirde böyle bir hilâfetin hak ve görevlerini sınırlandırmak caiz olmaz mı? Caiz olmak şöyle dursun İslâm gibi yüce bir din böyle bir ezici ve zulmedici saltanatı kabul etmez. Böyle ezici ve zulmedici bir hükümeti İslâm dinine dayandırarak adına İslâm hilâfeti demek dost ve düşmana karşı İslâmiyet'in şeref ve haysiyetini düşürmek olur.<sup>8</sup>

İslâm âleminin çeşitli yerlerinde bulunan âlimlerin Osmanlı padişahlarını halife olarak kabul etmediğini belirten Seyyid Bey, aynı zamanda Osmanlı ulemâsının bile kendi padişahlarına halife demediklerini ifade etmektedir.<sup>9</sup>

6 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Millîye*, (Osmanlı Türkçesi) trs., s. 45-46.

7 *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Millîye*, s. 50-53.

8 *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Millîye*, s. 54-55; Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi*, (Osmanlı Türkçesi), TBMM Matbaası, Ankara, trs., s. 20-21.

9 *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi*, s. 24.



Bütün bu açıklamalarından ve kendisine göre hiç kimsenin itiraz edemeyeceği kaynakları göstererek ortaya koyduğu araştırmadan Seyyid Bey'in çıkardığı sonuç, asırlardan beri hilâfet denilen şey, şer'an yerilen ve reddedilen saltanattan ve kendilerine halife unvanı verilen şahıslar da melik ve sultandan başka bir şey değildir, şeklindedir. Bu yüzden bunların görev ve yetkilerini sınırlamakta tereddüde gerek yoktur. Çünkü bu sınırlandırma zulüm ve zararı azaltmak demektir. Hilâfet ve hükümetten maksat da halk üzerinde hilâfet makamı ve halifenin kendisini değil, Müslümanlar üzerinden zulüm ve zararı kaldırmaktır. Kuruluş amacından saparak halk üzerinde zulüm ve zarar meydana getiren bir müessesenin zarar veremeyecek bir duruma getirilmesi gerekir. Zararın her durum ve her işte yokedilmesinin vacip olduğunu belirten hadis-i şerif bunun en büyük delilidir. İmam tayininin gerekli olduğunu ifade eden delillerden biri bu hadis-i şeriftir. Müslümanlar üzerine bir imam nasbının gerekli olduğu hakkında ehl-i sünnet âlimleri tarafından en kuvvetli delil olarak ileri sürülen icmaın senet ve illeti de budur. Bütün bu sebeplerle saltanatı sınırlandırmak ne icmaya ne de kanun ve nizam koyana aykırı düşer, bilâkis uygun olur. Zamanımızda mülk ve saltanattan ibaret olan hilâfeti sınırlandırmak değil caiz, özellikle vaciptir.<sup>10</sup>

Halifenin görev ve yetkilerinin sınırlandırılmasının gerekli olduğunu bu şekilde açıklayan Seyyid Bey, bu yorumunu kuvvetlendirmek için: Zulüm ve kötü işlere yönelen bir halifenin, bir padişahın zararını onu makamından indirip yerine başkasını getirmekle mümkündür. Fıkıhçılar da böyle düşünmektedirler. Şu halde bu yol mümkün iken hilâfeti sınırlandırmaya gerek kalır mı? sorusunu sormakta ve: Bu durumda da zararı kaldırmak mümkündür. Fakat bu o kadar sağlam bir tedbir değildir. Yaşanan tecrübeler ve tarihî olaylar saltanat değişikliğinde geleceğin gidenden hayırlı çıkmadığını da gösterdiği olmuştur. Bazen istisnalar olsa da üçüncüsü birincisini taklit etmekte, neticede millet büyük sıkıntılar çekmektedir. Bu tür tecrübeler pişmanlık dışında bir fayda sağlamamaktadır. Onun için en iyi ve en sağlam yol, halifeyi zararlı olmayacak bir hale sokmaktır, şeklinde cevap vermektedir.<sup>11</sup>

Fıkhî kaidelere göre vekâletin herhangi bir sınırlama veya şarta bağlı olmasızın mutlak olabileceği gibi, bir şarta bağlı ya da belirli bir kayıt ile sınırlanabileceğini ifade eden Seyyid Bey, sınırlandırılmış olan vekâlette vekili, müvekkilinin koyduğu kayıt ve şartlara uygun davranmakla yükümlü tutmaktadır. Bunun yanı sıra vekil, müvekkilinin iznine bağlı olarak kendisinin yapmakla yükümlü olduğu işi yapmak üzere üçüncü şahısları da vekil tayin edebilmektedir.<sup>12</sup>

Seyyid Bey, İslâm hukukunda vekâlet akdi hükümleri arasında yer alan bu iki esastan (mutlak, mukayyed ve meşrut vekâlet) hareketle hilâfetin sınırlandırıl-

10 *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, s. 55.

11 *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, s. 56.

12 *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, s. 57.

ması konusunda biri aşağıdan yukarıya, diğeri de yukarıdan aşağıya olmak üzere iki yoldan bahsetmektedir. Birinci yolda millet, bir halifeye görev vereceği zaman dilediği kayıt ve şartları koyar, halife kabul ederse ona biat edilir. Halife ortaya konan kayıt ve şartları kabul etmezse kabul eden başkası bulunur ve ona biat edilir. İkinci yolda ise halifenin kendisi yetki ve sorumluluklarını bir veya bir kaç kişiye, icrâ vekilleri heyetine veya millet meclisine veyahut heyet-i mecmuasına devredebilir. Tarihte bunun pek çok örneği bulunmaktadır.<sup>13</sup>

Mısır'da 250 seneden daha fazla bir müddetle saltanatın hilâfetten ayrı olduğunu iddiasına örnek gösteren Seyyid Bey, Mısır âlimlerinin çoğunun Şafiî olduğuna işaret ederek, Şafiîlere göre hilâfetin bu şekilde sınırlandırılması caiz olursa, zamanın gereği, örf ve âdet, asrın ihtiyacı gibi fikhî esasları içeren istihsan kaidesi ile amel eden Hanefilere göre daha fazla caiz olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>14</sup>

Ona göre, Kur'an-ı Kerim'de geçen, Müslümanların işi kendi aralarında meşverettir, ayetinden hareketle meşveret esasına dayalı ve âdil bir yönetimi öngören bir hükümet kurulursa asırlardan beri yaşatılan ve hakikî hilâfet olmayıp meliklik ve saltanatlıktan ibaret olan bir müesseseye gerek kalmayacaktır.<sup>15</sup>

Sultan Vahdeddin'in sahip olduğu yetki ve sorumluluğu sırf kendi ihtiraslarına göre kullanarak hareket ettiğine değinen Seyyid Bey, böyle bir kuvveti daima kötü yollarda kullanması muhtemel kimselere vermektense, onlardan alarak hakikî sahibi olan millete vermenin ve bu yolla halka hizmet edecek bir hükümet kurmanın daha uygun olacağını ifade etmektedir. Ona göre, endişesi sırf milletin saadetinden ibaret olan bir millet meclisi hükümeti halkın nazarında, tacını ve tahtını düşünmekten başka bir şey yapmayan saltanattan daha fazla makbuldür.<sup>16</sup>

### ***b- Meclise Dayalı Bir Hükümet***

Görüldüğü üzere Seyyid Bey'in tartışmayı çektiği zeminin sonunda, millet tarafından seçilen bir meclise ve bu meclisin oluşturduğu bir hükümet şekline yani parlamenter bir rejime imkân arama vardır.

İslâm'ın bir şahsı hükümdar yaparak ve ona eski Avrupa hükümdarları gibi bir takım mukaddes haklar tanıyan bir din olmadığını vurgulayan Seyyid Bey'e göre, İslâmiyet tamamıyla demokratik bir dindir, halkçı bir şeriattir. Onda aristokrasiden zerre kadar eser yoktur. İslâm nazarında en fazla saygıya ve yüceliğe lâyık olan kişi, kim olursa olsun; "*Sizin en hayırlınız Allah'tan en çok korkanızdır.*" ayetinde belirtildiği gibi Allah'tan en fazla korkandır. Hükümet şekli meselesi zamanın gereklerine tabi olan meselelerdendir. Bunun gibi meselelerin hükümleri,

13 *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, s. 57-58.

14 *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, s. 59.

15 *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, s. 60-61.

16 *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, s. 65.

zamanın gereklerine, kamunun yararına ve halkın içinde bulunduğu sosyal şartlara göre tayin olunmaktadır. Dolayısıyla bu şartlar ve gerekler değiştikçe onların hükümleri de değişiklik gösterecektir. Bu sebeple fıkıhçılar “Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr olunamaz” demişlerdir.<sup>17</sup>

Seyyid Bey, saltanatın hilâfetten ayrılması konusunda buraya kadar aktarmış olduğumuz yukarıdaki açıklamalarından şu sonucu çıkarmaktadır: Zamanımızda hilâfetten bahsetmenin manası yoktur. Ve zamanımızda hilâfet meselesi, artık anane ve siyaset meselesinden başka bir şey değildir. Büyük Millet Meclisi, bu ananeyi ve bu siyaseti takdir ettiğindedir ki hilâfet makamını ilga etmemiştir. Yalnız onu eskisi gibi istenildiği gibi kullanılarak millet ve memlekete zarar vermeyecek bir duruma getirmek maksadıyla Mısır’daki şekline döndürmüş, saltanatı da hakiki sahibi olan milletin elinde baki kılmıştır. Halife hazretleri de bunu kabul ve tasvip etmiştir.<sup>18</sup>

Seyyid Bey’in saltanatın hilâfetten ayrılması konusundaki düşüncelerini bu şekilde inceledikten sonra şimdi de Mustafa Sabri’nin konu ile ilgili düşüncelerine geçebiliriz.

## 2. Mustafa Sabri’nin Yaklaşımı

Mustafa Sabri, Millî Mücadeleyle başlayan, Cumhuriyetin ilânıyla devam edip hilâfetin saltanattan ayrılması ve hilâfetin ilgasına kadar uzanan gelişmelerle ilgili görüşlerini 4 madde olarak ele almaktadır: “1-İstanbul’daki halifeyi ve halifenin hukuk ve nüfuzunu kurtarmak davası. 2-Halifenin hukuk ve nüfuzunu kurtarmak maksadıyla yola çıkanların bunu gasp ederek hilâfeti saltanat ve hükümetten ayırması devresi. 3-Cumhuriyetin ilânı. 4-Hilâfetin ilgası ve dinî müesseselerin çalışmalarını durdurma ile hükümette lâikliğin tatbiki ve hükümet kuvvetiyle memlekette dinsizliğin yaygınlaştırılmaya çalışılması.”<sup>19</sup>

Mustafa Sabri’nin 1. maddede işaret ettiği gibi Millî Mücadelenin hilâfet makamının işgalcilerden kurtarılması için başlatıldığını ifade eden Jaschke de şu bilgileri vermektedir: “...Mustafa Kemal halkın muhafazakâr ruhunu göz önünde tutarak çok ihtiyatlı davrandı. Önce memleketin yönetiminin ‘Zat-ı Şahanenin namına’ sürdürülmesini emretti; sonra, 24 Nisan 1920’de program çizmek şeklindeki açıklamasında, Padişahın aynı zamanda ‘İslâm Devletinin Baş’ olması nedeniyle, bir ‘Başsız Devlet’ kurulmasının zorunlu olduğunu açıkladı. Bir (muvakkat icrâ encümeni)nin seçilmesinden sonra, 30 Nisan 1920’de bütün Dışişleri Bakanlıklarına, bu encümenin memleketin yönetimini ele aldığını bildirdi. Kısmen son

17 Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye, s. 65-67.

18 Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye, s. 72.

19 Mustafa Sabri, “İslâm’da İmamet-i Kübrâ: Yani Hilâfet-i Muazzama-i İslâmiyye”, *Yarın*, S. 24, İskeçe 6 Temmuz 1928, s. 2.

*Osmanlı mebuslarından meydana gelme Büyük Millet Meclisi, 2 sayılı kanunda amaç olarak, Hilâfet ve Saltanatı yabancıların elinden kurtarmayı gösteriyor ve Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin şeriata uygun olan meşruiyetine karşı gelmeyi vatana ihanet olarak nitelendiriyordu.*"<sup>20</sup>

### **a- Hilâfetsiz Hükümet Olmaz**

Mustafa Sabri'ye göre, hilâfetin ismini ağır cezalarla unutturmaya çalışanlar, birinci safhada Müslümanların halifesi için dünya düzeninin sebebi diyerek yola çıkmışlar, daha sonra da bu makamı kendi emelleri için kullanmaya başlamışlardır. Bunun engellenmesi için de Damad Ferit Paşa'nın ikinci hükümeti zamanında Mustafa Kemal hareketinin hilâfet makamına karşı bir isyan niteliği taşıdığını belirten Şeyhülislâmlık makamına ait bir fetva yayınlanmıştır. Bunu, bazı müftülere imzalatılarak Anadolu'da yayınlanan karşı bir fetva takip etmiştir. Bu iki fetva Cumhuriyet gazetesi tarafından "Fesat ve Hakikat Karşı Karşıya" başlığı altında yayınlanmıştır.<sup>21</sup>

Mustafa Sabri kendi ifadesine göre yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin dinden alâkasını kestiğine 1922'de hilâfetle hükümeti birbirinden ayırdığı zaman hükümetmiş olduğunu bildirmektedir. Bu konu ile ilgili görüş ve açıklamalarını Mısır gazetelerinde yazmasına ve hilâfeti hükümetten ayırmanın ne demek olduğunu İslâm âlimlerince hakkıyla bilinmesi gerekirken Mısır'da bu durumun kavranmadığından yakınmaktadır. Mısır âlimlerinin konu ile ilgili olarak göstermiş olduğu ilgisizlik ve vurdumduymazlık Mustafa Sabri'ye göre, onların dinî meselelerde hal ve akd hakkını lâyıkiyle bilmediklerini göstermiştir.<sup>22</sup>

Hükümetle iç içe bulunan hilâfetin hükümete dinî bir renk ve şeref vermekten başka bir yükünün olamayacağı gibi hükümetin de dinî bir sıfat ve haysiyetten ibaret olan hilâfete kuvvet vermesinden başka bir zararı olmadığından bahseden Mustafa Sabri; hilâfetle hükümeti birbirinden ayırmanın dini dünyadan ve siyasetten yani hükümeti dinden ayırmak demek manasına geldiğinin Mısır âlimleri tarafından kavranmadığına işaret etmektedir. Mısır âlimlerinin anlayamadığı hilâfetin hükümetten ayrılması konusunda, kendisinin işin başında ne yapılmak istendiğini anladığını ve anlatmaya çalıştığını ifade eden Mustafa Sabri, hilâfetin işe yaramaz bir halde bırakılarak Abdülmecid Efendi'ye verilmesinin arkasında Ankara hükümetinin şer'î hükümlere tâbi olmayarak hareket etmek isteğinin olduğunu, aksi halde hükümeti üzerine alan Mustafa Kemal'in hilâfeti de üzerine almaması için bir sebebin olmadığını söylemektedir. Ona göre, hilâfetin kabahati peygamber postu olmak gibi Mustafa Kemal'in aslına inanmadığı bir payeden ibaret bulunmasında veya hilâfetle bir arada bulunacak hükümetin şer'î kanunlarla sınırlı olmasında görülüyordu, onlar ise hükümeti bu sınırlamalardan kurtar-

20 Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, Çev.: Hayrullah Örs, Bilgi Yay., Ankara 1972, s. 19-20.

21 *Yarın*, S. 24, İskeçe 6 Temmuz 1928, s. 2.

22 *Yarın*, S. 30, İskeçe 13 Teşrinievvel 1928, s. 2.

mak çabasıındaydılar ve hilâfete düşmanlıkları da bu noktadan kaynaklanıyordu.<sup>23</sup>

Hilâfeti hükümetten ayırmanın, hükümeti dinden ayırmak ve çıkarmak, şer'î hükümler üzerindeki hakkını kesmek ve hükümet sıfatıyla şeriatın emir ve yasaklarını tanımamak ve tanıttırmamak gibi neticeler doğuracağı Mustafa Sabri'ye göre açık bir şekilde ortadaydı. Onun anlayamadığı nokta; Mısır âlimlerinin bütün bu gerçekler meydana dayken hilâfetin hükümetten ayrılma konusunu şeriatı uydurmak için harıl harıl çalışmaları ve tarihteki halifelerden örnek bulma çabalarıydı. Bu durum karşısında şimdiki zamanla o zamanlar arasında dağlar kadar fark olduğunu söyleyen Mustafa Sabri, zayıf halifeler devrinde meydana gelen hilâfetin kuvvet ve hükümet etmekten ayıran zorlama hareketlerin örnek alınmayacağını, o zamanlar halifelerden hilâfet kuvvetini üzerine alanların maksatlarının hilâfetle hükümeti birbirinden ayırmak olmadığından bahsetmektedir. Mustafa Sabri, o zamanlar yapılan uygulamaların amacının; hilâfet sıfatını beğenmedikleri ve peygamber mevkisinin şerefine inanmadıkları ya da bu sıfat olunca şeriat kanunlarının hükümet uygulamalarında kullanılmasının gerektiği düşünülerek, Ankara hükümeti gibi önce hilâfeti hükümetten ayırmak daha sonra da mevsimi gelince büsbütün ortadan kaldırmak için ayrı bir tarafa koymak gibi bir düşüncede olmadıklarını ifade etmektedir.<sup>24</sup>

Mustafa Sabri'nin bu sert eleştirilerini değerlendiren Jaschke'ye göre, onun Türk hükümetini dinden sapma ve dinsizlik ile suçlamasının arka plânında, halifelüğün elinden şeriat hukukuna göre sahip olduğu devlet kudretinin alınması yatmaktadır.<sup>25</sup>

Esasında Mustafa Sabri'nin bu tavrı, Seyyid Bey'in hilâfeti sadece anane ve siyâsî bir mesele olarak telâkki etmesi, olayın dinî boyutunu görmemesine bir tepki ve hükümetle iç içe olan bir hilâfetin ona dinî bir renk ve şeref vereceği, hatta gücünü arttıracığı düşüncesine dayanmaktadır. Bu sebeple Mustafa Sabri hükümetle hilâfetin birbirinden ayrılamayacağı inancındaydı.

## B- HİLÂFETİN KALDIRILMASI

### Seyyid Bey'in Meclis Konuşması

#### *a- Hilâfete Dünyevî Bir Mesele Olarak Yaklaşım*

Seyyid Bey hilâfetin kaldırılması ile ilgili görüşmelerin yapıldığı gün meclis kürsüsünde yaptığı konuşmada, sözlerine hilâfetin kaldırılmasının İslâm tarihinde hatta dünya tarihinde o zamana kadar görülmemiş büyük bir inkılâp olduğunu vurgulayarak başlamıştı. İnkılâbın büyüklüğü karşısında herkesin tereddüt içinde

23 *Yarın*, S. 31, İskeçe 26 Teşrinievvel 1928, s. 2.

24 *Yarın*, S. 32, İskeçe 9 Teşrinisani 1928, s. 2.

25 Jaschke, *age.*, s.20.

bulduğunu, meclisin, hilâfet meselesinin şer'î ve siyasî mahiyetini bilerek mi yoksa bilmeyerek mi bu kararı aldığını, inkılâbın büyüklüğü karşısında meselenin tam olarak anlaşılması ve zihinlerde, düşüncelerde şüphe ve tereddütlerin bulunmaması ve meselenin gerek siyasî gerekse dinî yönünün iyice bilinmesi gerektiğini ifade ederek sözlerini sürdürmüştür. Meselenin dinî yönünü izah etmenin kendi görevi olduğunu bildiren Seyyid Bey, siyasî yönün izahını meclise bırakmıştır.<sup>26</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi Seyyid Bey hilâfet meselesine dinî olmaktan daha çok dünyevî bir mesele olarak yaklaşmakta ve zamanla bu konu etrafında birçok hurafeler ve yanlış fikirlerin oluştuğunu ifade etmektedir. Seyyid Bey'e göre hilâfet hükümet demektir. Konu milletin kendi işidir; zamana, ihtiyaçlara bağlı olarak yeniden düzenlenir. Kur'an-ı Kerim'de hilâfet şekli hakkında âyet olmaması sebebiyle Kur'an'da geçen iki âyetten hareket ederek hükümetin nasıl idare edilmesi gerektiğini izah etmektedir: Bunlardan biri meşveretle iş görmek diğeri de ulu'l-emre itaat etmektir. Meşveretle iş görmeyi fertlerin hukukunu düzenlemede ve memleketin selâmetini sağlamada en iyi yönetim şekli olarak kabul edildiğini belirten Seyyid Bey, Allah'a, Peygamber'e ve emir sahiplerine itaatin de anarşi ve hükümeteşizliği önlediğini söylemektedir.<sup>27</sup>

Hz. Peygamber'in hilâfet konusunu tamamen ümmetine terk etmesinden ve mezhepler arasında bu konuda birlik olmamasından hareket eden Seyyid Bey, dört halife dönemi hariç Emevî ve Abbasî halifelerini hakikatte halife olarak değil, sultan ve padişah olarak nitelemektedir. Onların halifeliklerini milletin kendi arzu ve seçimine göre değil de zor kullanarak bunu elde etmeleri sebebiyle onlara halife denmesini bir çeşit örf bağlar. Geçerli olan nitelik değil, göreceliktir. Bütün İslâm âlimlerinin İslâm hilâfetinin ne demek olduğunu gayet iyi bildiklerini ve bu sebeple hiçbirinin Osmanlı padişahlarını halife olarak görmediklerini, hatta Osmanlı âlimlerinin bile kendi padişahlarına halife demediklerini vurgulamaktadır.<sup>28</sup>

### ***b- Hilâfet Yerine Meşveret Tezi***

Seyyid Bey, şeriat nazarında hilâfetten maksat Kur'an'ın da emrettiği gibi meşveretle iş gören âdil bir hükümet kurmaktır. Kendilerinin de kurmak istedikleri hükümetin meşveretle iş görecektir yönetim şekli olduğunu ve bunu da başarıklarını, bu sebeple başta heyulâ gibi bir padişah buldurmanın bir anlamı olmadığını işaret etmektedir.<sup>29</sup>

Seyyid Bey, söylediği sözlerin kendi şahsî kanaati olduğunu beyanla, hilâfet meselesinin siyasî yönü üzerinde çok düşündüğünü ifade etmektedir. Hilâfeti

26 *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, s. 3-4.

27 *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, s. 4-7.

28 *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, s. 11-16.

29 *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, s. 29-30.

kaldırdıkları takdirde birçok İslâm ülkesinden tepki alınacağı fikrine katılmayan Seyyid Bey, hilâfetin kaldırılmasının İslâm âleminde hiçbir tesir yaratmayacağını, çünkü daha önce de ifade ettiği gibi İslâm âlimlerinin kimin halife olacağı ve nasıl halife olunacağı konusunu kendilerinden daha iyi bildiklerini söylemektedir. Bu sözlerinin doğruluğu için vaktiyle İstanbul'da cihat fetvası verildiğinde İslâm âleminden hiçbir olumlu sesin çıkmamasını ve hilâfetin başkenti sayılan İstanbul'un işgalinde de İslâm âleminin bu olaya duyarsızlığını hatta işgal orduları arasında Müslüman Hint askerlerinin bulunmasını örnek vermektedir. Bu yüzden hakikatin olduğu gibi görülmesinin ve gösterilmesi için çalışılmasını, bütün Müslümanların, başlarında halife ismiyle heyulâ gibi bir makamda oturmasından dolayı değil de Kur'an'da geçen "Mü'minler birbirinin kardeşidir" buyruğuna uyarak birbirine yardım etmesi gerektiğine işaret etmektedir. İslâm'da Hıristiyanlık'ta olduğu gibi insanları kutsama ve ruhanî hükümet olmadığını, İslâm'ın yalnız hakları kutsal olarak kabul ettiğini, kutsiyet verilmiş bir takım kişilerin, halife olarak tapılırcasına başta oturmasına izin verilmediğine işaret eder. Ona göre böyle bir düşünce, sultanların yapmış oldukları zulümleri örtmek isteyen bir takım cahil insanlar ile bu sultanların etrafındaki riyakâr kişilerin uydurmalarından doğmuş ve zamanla umumî bir fikir haline gelmiş hurafeden başka bir şey değildir.<sup>30</sup>

Seyyid Bey'in saltanatın hilâfetten ayrılması konusunda vekâletle ilgili fikirlerini incelerken, sınırlandırılmış hilâfette milletin halifeyi bazı kayıt ve şartlara tabi tuttuğunu, bu durumda hükümetin de sınırlandırılmış olduğunu belirtmiştik. Seyyid Bey bu düşüncesini bir adım daha ileri götürerek, milletin hiçbir şahsa vekâlet vermeyip, halife ya da bir imam seçmemesi durumunda hilâfeti yok sayar. Bunu da cumhuriyet olarak kabul eder. Yani millet kendi işini kendim göreceğim, vekile ihtiyacım yok, en iyi yönetim şekli olan cumhuriyet ve meşveretle kendi işimi halledeceğim derse, buna kimse engel olamaz. Çünkü bu hak millete aittir. Bu durumda meseleyi büyütmeye, masallar ve hurafeler uydurmaya gerek yoktur.<sup>31</sup>

### ***c- Geri Kalmışlık Sebebi: Hilâfet***

Seyyid Bey, İslâm'ın yüce, ilmi ve gelişmeyi seven bir din olduğunu, yeryüzünde İslâm dini kadar hürriyetperver ve ilerlemeyi seven bir din bulunmadığını söyler. Başlangıçta İslâm medeniyetinin parlak dönemler yaşadığını, ancak işin içine cahil, körü körüne taklitçilik yapan ve hurafelere dayanan bir zihniyet girince her şeyin tersine dönerek, sonuçta garip bir İslâm medeniyetinin ortaya çıktığını anlatır. Seyyid Bey, düşüncelerinin 20-30 yıllık uzun ve yorucu bir çalışmaya dayandığını, söylediklerinde aslâ riyakârlık ve gizli bir amacının bulunmadığını, maksadının İslâm'ın gerçeklerini aktarmak olduğunu vurgular. Bu söylediklerinin de halka anlatılmasını bir görev kabul eder. Halkın bu gerçekleri bilmemesinin

30 *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, s. 30-32.

31 *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, s. 44-45.

kabahatini de bu konularda halkı yeterince aydınlatmayanlara yükler. Hilâfet, hilâfet deyip dururken batılı ülkeler gelişip ilerlemiş, memleketimiz yoksulluk içinde kalmıştır. Artık hilâfetin bir kenara bırakılarak gelişme yolunda hızlı adımlarla ilerleyen diğer ülkeler gibi Müslümanların da hızla kalkınmaları gerekir. Neticede hilâfetle ilgili kendi kanaatlerini bütün samimiyetiyle ifade ettiğini arz eden Seyyid Bey, hilâfetin kaldırılma kararının da artık meclisin takdirine kaldığını bildirerek sözlerine son verir.<sup>32</sup>

Hilâfet örfî bir kavramdır. Önemli olan yönetim biçimidir. Hilâfet diye ısrar etmek yerine çağın şartlarına uygun bir yönetim biçimiyle halkı temsil etmeli ve el birliğiyle memleketin kalkınması sağlanmalıdır. Şekil değil önemli olan muhtevadır. Ne var ki Seyyid Bey, böyle bir düşünceye başlangıçta sahip değildi. Ya da bunu sarahaten dile getirmemişti. Saltanatın hilâfetten ayrılması meselesinde; hilâfetten bahsetmenin anlamsız olduğu fikrini taşıdığını, hilâfet meselesinin an'ane ve siyâsî bir mesele olduğunu, TBMM'nin de bu siyaseti takdir ettiği için hilâfeti kaldırmayıp onu kimseye zarar vermeyecek bir konuma getirdiği şeklindeki düşüncelerini nakletmiştik. Bu durumda, Seyyid Bey'in hilâfetin saltanattan ayrılması ve daha sonra kaldırılması konusunda iki farklı görüş serdetmesi Seyyid Bey'in bir kafa karışıklığı içinde olduğu iddialarıyla soru işaretlerine sebep olmuştur.

## 2. Mustafa Sabri'nin Tepkisi

### *a- "Kurtarılması Vaad Edilen" Bir Makam Yıkılıyor*

Mustafa Sabri, Mustafa Kemal'in millî mücadeleye padişahın aldığı فرمانla başladığını, Anadolu'da nüfuz kazandıktan sonra emanete ihanet edip hem padişahı hem arkadaşlarını hem de kendine güvenenleri aldattığını belirtmektedir. Hilâfeti kurtarmak amacıyla başlatılan bir hareketin hilâfeti ilgasıyla neticelendiğini bildiren Mustafa Sabri, Sultan Vahdettin'den ziyade Abdülmecid Efendi'nin bu konuda bir kabahatinin olmadığını, kıyamete kadar devamı temenni edilen bir makamın sonradan sebepsiz bir şekilde kaldırılmasına ise bir mana veremediğini söyler. Çünkü Hintli Ağa Han'ın Abdülmecid Efendi'ye istifa etmemesi mahiyetinde yazdığı mektup Mustafa Sabri'ye göre koskoca İslâm hilâfetinin kaldırılmasına sebep olamaz. Kaldı ki istifa dedikodusunu da mektup olayından önce Mustafa Kemal'in adamları çıkarmıştır.<sup>33</sup>

Kurtarılması vaat edilen hilâfet makamı bugün nerededir? Kimlerin eliyle yıkılmıştır? Hilâfetin varlığının nedeni şer'î hükümlerin icrâsı manasına geldiği halde şeriat kanunlarını ilga ederek yerine yabancı kanunlarını, İsviçre kanunlarını tatbik edenler kimlerdir? diye soran Mustafa Sabri, Müslümanlardan bu uy-

32 Bkz. *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi*, s. 52-63.

33 *Yarın*, S. 40, İskeçe 8 Mart 1929, s. 2.



gulamaları yapanları iyi bilmelerini istemektedir. Çünkü Mustafa Sabri'ye göre, halifenin hilâfetinin sonsuza kadar devam etmesi için dua eden ve hilâfet makamı için fetva alıp fetva verenler ikiyüzlülük ve sahtekârlık yaparak hilâfeti kaldırmışlardır.<sup>34</sup>

Mustafa Sabri, hilâfetin kaldırılması ve halife ile erkânının Türkiye'den çıkarılmasına kadar uzanan olayları anlatırken, bunu daha önceden yapılan plânın uygulaması şeklinde değerlendirmektedir. Bu olay vuku buluncaya kadar Ankara hükümetinin bütün icraatlarını onaylayan İslâm âleminin yaygaraya başlaması, Mustafa Sabri'ye göre bir değer ifade etmemiştir. Çünkü hilâfet makamının hükümetten soyutlanarak bütün işlevlerinden uzaklaştırıldığı zaman İslâm âleminin buna rıza göstermesinden sonra hiçbir işi ve yetkisi kalmayan halifenin İstanbul'da oturması ile yurtdışında oturması arasında bir fark görmemiştir. İslâm âlemi tarafından, hükümetten ayrılan hilâfet makamına yetkisiz bir şekilde Abdülmecid Efendi'nin getirilmesi olayının aslında daha o zaman hilâfetin kaldırılması olarak telâkkî edilmesi gerektiğini ifade eden Mustafa Sabri, İslâm âleminin acizliğinden bunun farkına varamadığını söylemektedir. Abdülmecid Efendi'nin de hükümetten soyutlanmış hilâfet makamına yetkisiz bir şekilde oturmayı kabul etmesini de hata olarak kabul eden Mustafa Sabri, Abdülmecid Efendi'nin yurt dışına çıkarılmak için kapısına polis geldikten sonra olayın farkına vardığını ve bir buçuk sene oturduğu makamın aslında hilâfet olmadığını anladığından bahsetmektedir. Kendisinin bütün bunları önceden gördüğünü hatta Sultan Vahdetin tahttan indirilerek hilâfetle hükümet birbirinden ayrıldığı zaman bu olayın yalnız halifenin şahsının değil hilâfetin kaldırılması anlamına geldiğini Mısır gazetelerinde yazdığını, fakat ciddiye alınmadığından yakınmaktadır.<sup>35</sup>

Mustafa Sabri'ye göre, hilâfetle hükümeti ayıranlar, hilâfetin kaldırılması için de halkı bu olaya hazırlamaya çalışmışlardır! Şer'î hükümleri uygulamakla yükümlü bir hükümet başkanı ve Hz. Peygamber'in halifesi ve vekili olan kişiden hükümet alınırsa o kişi Hz. Peygamber'in nesine vekâlet edecek diyen Mustafa Sabri, Abdülmecid Efendi'nin hükümeteşiz hilâfeti için, "Hilâfet hükümeteşiz olur. Hem daha parlak olur." diye tuturanlara ve bu olayı doğru olarak göstermeye çalışanlara, Abdülmecid Efendi'nin hilâfetinin örümcek yuvasından daha çürük olduğu cevabıyla karşılık verir. Din ve dünya işlerinde Hz. Peygamber'e vekâletten ibaret olan hilâfetin, önce hükümetten ayrılması daha sonra da kaldırılması Mustafa Sabri'ye göre Ankara hükümetinin lâikliğe giden yoldaki ilk adımlarıdır.<sup>36</sup>

Mustafa Sabri kendisinin İslâm âlemine anlatmaya çalıştığı fakat başaramadığı gerçeğini; nasıl hükümetten ayrılmış meşrutiyet veya cumhuriyetin varlığın-

34 *Yarın*, S. 26, İskeçe 3 Ağustos 1928, s. 3.

35 *Yarın*, S. 33, İskeçe 23 Teşrinisani 1928, s. 2; *Yarın*, S. 34, İskeçe 7 Kanunuevvel 1928, s. 2.

36 *Yarın*, S. 34, İskeçe 7 Kanunuevvel 1928, s. 2.

dan söz etmek mümkün değilse hükümetten ayrılmış hilâfetin de mümkün olamayacağından ibaretti. Mustafa Kemal'in hükümetten ayrılarak şer'î mahiyetini yok ettiği hilâfet için bir Fransız muhabirine verdiği beyanatta, "Hükümetten mücerret hilâfet olamaz, belki hilâfet hükümetten ibarettir." demesini hem hilâfetle hem de bütün İslâm âlemiyle alay etmek olarak kabul eder. Mustafa Sabri, Ankara hükümetinin hilâfeti hükümetten ayırmasının üstünden çok geçmeden hilâfeti tamamen kaldırarak, halifenin kendisini ve bütün ailesini yurtdışına çıkarmakla yetinmeyerek şer'î mahkemeleri ve İslâmî medreseleri de ilga etmesini dinî hayatı yoketme çabaları olarak telâkki eder.<sup>37</sup>

Mustafa Sabri hilâfetin kaldırılmasını Müslümanlığa karşı işlenen en büyük cinayet olduğunu iddia eder. Hilâfetin lüzumunda şüphe ve tereddüt gösterenleri hem akıllı hem de Müslüman olarak kabul etmez. Ona göre, Hz. Peygamber'i hakıyla temsil edecek bir kişi ister bulunsun ister bulunmasın İslâm hükümetinin bulunacak olması ve bu hükümet başkanının Hz. Peygamber'in yolundan gidecek olması ve Müslümanların da bunu kabul etmesi hilâfetin lüzumundaki şüpheleri kaldırmaktadır. Hilâfete ehil adam yoksa hükümet başkanlığına da ehil adam yok demektir. Hükümet ve hükümet başkanlığının boş bırakılmayacağını, mümkün mertebeye ehil birisinin bulunması gerektiğine işaret eder. Çünkü ona göre şer'î hükümler tatil edilemez, Müslümanlar için hükümet ne kadar gerekliyse hilâfet de o kadar gereklidir. Ankara hükümetinin hilâfeti ilga ederek "Bundan sonra Türkiye hükümeti ve hiçbir hükümet Peygamber'e vekâlet ve ahkâm-ı şer'îyeye tabiiyet etmeyecek, böyle kayıtlarla mukayyet olmayacak." demesine aklının erdiği izah eden Mustafa Sabri, Mansura Kadısı Abdurrâzık, Seyyid Bey, Mısırlı şair Şevki ve Sebilü'r-Reşad yazarlarından Ömer Rıza gibi Müslümanlık davasında bulunanların hilâfet meselesinde Ankara hükümetinin hareketini desteklemelerini ise anlayamadığını ifade etmektedir. Bu adamların İslâm hükümetlerinde İslâm şeriatının kaldırılmasını mı istediklerini anlayamayan Mustafa Sabri, hilâfeti kaldıran Ankara hükümetinin Türkiye'de ulaştığı neticenin bu olduğunu söyler. Ona göre Mustafa Kemal hilâfeti, Hz. Peygamber'in hilâfetine ehil insan bulmadığından değil, belki hilâfete gerek görmediğinden, ayet ve hadislere dayanan şeriat kanunlarının bu asırda kıymetinin olmadığını düşündüğü için kaldırdı ki bu da İslâm'ın bu asırda kıymetinin olmayacağını söylemekten farklı bir şey değildir. Bu da Ankara hükümetinin Türkiye inkılabı adına bütün icrâatı ve önde gelenlerinin söyledikleri bütün bunlara tanıklık etmektedir.<sup>38</sup>

Bundan sonra Mustafa Sabri, Mustafa Kemal'in hilâfet tamamen ortadan kaldırılana kadar İslâm âlemi tarafından "İslâm kahramanı" unvanıyla alkışlanmasını ve halifenin lânetlenmesini de bu devrin Müslümanları üzerinden silinemeyecek tarihî bir leke olarak görmektedir.<sup>39</sup>

37 *Yarın*, S. 34, İskeçe 7 Kanunuevvel 1928, s. 2.

38 *Yarın*, S. 35, İskeçe 12 Kanunuevvel 1928, s. 2; *Yarın*, S. 36, İskeçe 4 Kanunusani 1929, s. 3.

39 *Yarın*, S.39, İskeçe 22 Şubat 1929, s. 2.

Mustafa Sabri hilâfetin kaldırılmasını bir kişinin kötülüğüne bağlanamayacağından hareketle, bu durumda hilâfet kaldırılıyorsa hükümetin de görevden uzaklaştırılması gerektiğine işaret etmektedir. Bu sonuca gelinmesinde Vahdettin'in kabahati varsayılsa bile Abdülmecid Efendi'nin ne kabahati vardı, diyen Mustafa Sabri, eğer Hintli Ağa Han'ın Abdülmecid Efendi'ye yazdığı hilâfetten istifa etmemesini tavsiye eden mektup bahane olarak kabul ediliyorsa, dünyada böyle saçma bir olay olmadığını, hatta istifa dedikodusunun da Kemalciler tarafından ortaya atıldığını ifade etmektedir. Mısır âlimlerinin dediği gibi hilâfetin sultadan ve hükümetten mücerret olduğunu kabul eden Abdülmecid Efendi'nin böyle bir hilâfet makamına bile oturması Mustafa Sabri'ye göre çok büyük bir kabahatti ve yalnız kendisinin bunu kabul ettiği için Abdülmecid Efendi'yi suçlamaya hakkı vardı.<sup>40</sup>

Görüldüğü gibi Mustafa Sabri hem hilâfetin hükümetten ayrılmasına hem de kaldırılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Hilâfetin hükümetten ayrıldığı zamanda bile bunu hilâfetin ilgası olarak değerlendirdiğini kendi ifadelerinden anlıyoruz. Bütün bu olayların sorumluluğunu da İslâm âlemine yükleyen Mustafa Sabri, hilâfetin hükümetten ayrılması ve kaldırılmasına ses çıkarmayan İslâm âlemini hilâfet katili olarak değerlendirecek kadar aşırı fikirler serdetmektedir.

### *c- Ankara Hükümetinin Savunması*

Mustafa Sabri, Ankara hükümetinin şer'î hükümlerle mukayyet olmamak için hilâfetin birinci çeşidini de ikincisi ile birlikte ilga ettiğini, daha doğrusu Müslüman hükümetlerinin aralarında paylaşmadığı hilâfetin siyasî yönü galip olan ikinci çeşidi olduğu halde Mustafa Kemal'in en fazla istemediği ve ilga etmek istediği hilâfet çeşidinin dinî ön plâna çıkararak birinci çeşidi olduğuna işaret eder. Mustafa Sabri'ye göre Ankara hükümetinin istemediği yön dinî noktadır. Çünkü hilâfetin siyasî yönü öne çıkan ikinci çeşidinde Ankara hükümetinin istemeyeceği ve rağbet etmeyeceği bir yön bulunmamaktadır. İstemedikleri ve düşünman oldukları yön dindar hükümet olmaktır.<sup>41</sup>

Mustafa Sabri, Ankara hükümetinin hilâfeti hükümetten ayırarak Vahdettin'i tahttan uzaklaştırıp yerine Abdülmecid Efendi'yi getirmelerine, hilâfeti kaldırıp Abdülmecid Efendi'yi Türkiye'den uzaklaştırmalarına kadar varan olaylarda kendilerini haklı gösterecek çareleri düşündüklerini de ifade etmektedir. Bu yolda, ilk plânda Seyyid Bey'in mecliste yaptığı konuşmasını kitap şeklinde bastırarak dağıttırdıklarını, daha sonra Hulefa-i Raşidin'in hilâfetlerini de inkâr eden bir Mısır lının kitabına sarıldıklarını söyler. Ankara hükümetinin bu tür işlerle uğraşacağına Hz. Peygamber'in peygamberliğinin aslı yoktu deyip işin içinden çıkılmalarını, daha doğrusu asıl maksatlarının bu olduğunu söylemelerini ister. Çünkü Ankara

40 *Yarın*, S. 40, İskeçe 8 Mart 1929, s. 2.

41 *Yarın*, S. 41, İskeçe 22 Mart 1929, s. 2.

hükümetinin asıl maksadının bu olduğunu, hilâfeti hükümetten ayırarak halifenin kuvvetini elinden aldıktan sonra hilâfeti ilga etmenin kolaylaşacağı gibi, buna bağlı olarak dini siyasetten ve dünyevî kuvvetten ayırarak hilâfetin kaldırıldığını ilân etmek Mustafa Sabri'ye göre pratik sonuç açısından daha elverişli olmuştur.<sup>42</sup>

## SONUÇ

Birçok defa belirttiğimiz gibi hilâfet meselesi İslâm tarihinde, ilk halife Hz. Ebu Bekir'le başlayan ve son halife Abdülmecit zamanına kadar gelen tarihî süreç içinde sürekli tartışılan bir konu olmuştur. Hatta tartışmalar hilâfetin resmen kaldırıldığı 3 Mart 1924 yılından sonra da devam edegelmiştir. Hilâfet kaldırıldıktan sonra tartışmaların devam etmesini geleneksel şekliyle hilâfet makamını Müslümanların bir varlık sebebi olarak benimsemelerine bağlayabiliriz. Hilâfetle dillendirilen İslâm'ın hâkimiyetiydi. O bir semboldü, ama çoğu kez İslâmiyet'in hâkimiyet sembolüydü. Zaten yapılan itirazlarda; halifenin mutlaka olması, hem dinî hem de dünyevî konularda söz hakkının bulunması gerektiği yönündeydi. Bu yüzden İslâm tarihiyle özdeşleşerek gelenekselleşmiş hilâfet makamının kaldırılması, yetki ve sorumluluklarından soyutlanarak başka şekillere sokulması düşü-nülemezdi bile.

Başka bir tartışma konusu da dinî veya dünyevî bir makam olup olmaması noktasındadır. Hilâfetin dinî konuları kapsadığının yanısıra dünyevî bir mesele olduğunu savunanlar kadar her iki alana da şamil bir makam olarak kabul edenler vardır. Bu tartışmanın kaynağında İslâm'da din-dünya ayırımı meselesi yatmaktadır.

Hilâfet tartışmalarının odaklandığı noktalardan biri de şudur: Eğer hilâfetle ilgili herhangi bir ayet olmuş olsaydı veya bu konuda Hz. Peygamber yerine geçecek şahsı belirlemiş, işi ümmetine bırakmamış olsaydı bütün bu tartışmalar olmayacaktı.

Ne var ki bu tartışma ve yaklaşım biçimlerinin yanında bizzat olgunun kendisinde de zamanla çeşitli sapmalar, anlam ve mahiyet kaymaları meydana gelmiş, hatta bir kutsallık nosyonuna büründürülmüştür.

Araştırmamıza esas konu olan iki isimden Mustafa Sabri, gelenekçi hilâfet taraftarı din âlimlerinden yana tavır belirlerken, Seyyid Bey ise modernist İslâm âlimleri kategorisine dâhil edilmektedir. Bu iki âlimin mukayeseli olarak karşılaştırdığımız fikirleri sayesinde gelenekçi-modernist açıdan hilâfet meselesinin nasıl algılandığının ortaya çıktığı kanaatindeyiz. Mustafa Sabri'ye göre İslâm tarihinde gelenek haline gelmiş hilâfet kurumunun kaldırılması Müslümanlara karşı işlenmiş bir cinayet olarak değerlendirilirken, Seyyid Bey'e göre ise Osmanlı'nın geri kalmasına ve halkın fakirlik içinde kıvrınmasına sebep olan bir makamın yaşatılması daha büyük cinayet olarak telâkki edilmiştir.

42 *Yarın*, S. 61, İskeçe 29 Mart 1930, s. 2.

Seyyid Bey'in hilafetle ilgili görüşleri ve bu makama yaklaşımı kaleme aldığı eserlerinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan o, *Medhalin* hilâfet bahsinde *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* adlı eserinde ve hilâfetin kaldırılması esnasında *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi* adı altında TBMM'de yaptığı uzun konuşmada hilâfetle ilgili görüşlerini açıkça belirtmiştir. Özellikle meclis kürsüsünde yaptığı konuşmayla hilâfetin kaldırılmasını istemeyenlerin muhalefetini kıldığı bilinmektedir.

Seyyid Bey, saltanatın hilâfetten ayrılması meselesinde; hilâfetten bahsetmenin anlamsızlığına, meselenin an'ane ve siyasî bir mesele olduğuna, TBMM'nin de bu siyaseti takdir ettiği için hilâfeti kaldırmayıp onu kimseye zarar vermeyecek bir konuma getirdiğine dikkatleri çekmiştir. Aynı Seyyid Bey hilâfetin kaldırılması sırasında mecliste yaptığı konuşmada da, batılı ülkelerin gelişip ilerlediği bir dünyada hilâfet diye ısrar etmek yerine çağın şartlarına uygun bir yönetim biçimiyle halkın temsil edilmesi ve el birliğiyle memleketin kalkınmasının sağlanmasına işaret etmiştir. Bu durum, Seyyid Bey hakkında hilafetin saltanattan ayrılması ve daha sonra kaldırılması konusunda iki farklı görüş serdettiği tartışmalarının peşisıra, onun bir kafa karışıklığı içinde olduğu iddialarını ve soru işaretlerini beraberinde getirmiştir.

Seyyid Bey hakkındaki bu tür iddia ve soru işaretlerinin en büyük dayanağı olarak da; daha önce işaret ettiğimiz gibi, onun hilâfetin kaldırılması esnasında mecliste yaptığı konuşma sırasında Atatürk'ün Falih Rıfkı Atay'a hitaben, Seyyid Bey'in bu konuşmayla son görevini yaptığı şeklindeki sözleri gösterilmektedir.

Mustafa Sabri cephesine gelince; konu ile ilgili görüşlerini Osmanlı Türkçesiyle neşredilen *Yarın* gazetesinde "İslâm'da İmâm-et-i Kübrâ: Yani Hilâfet-i Muazzamâ-i İslâmiye" başlığı altında tefrika ettiğini belirtmiştik. Sert bir üslûp taşıyan yazılarında yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin hilâfetle ve dinî konularla ilgili yaptığı uygulamalar eleştirilmiştir. Aynı eleştiri, mecliste yaptığı konuşma ile hilâfet taraftarlarının muhalefetini kıran ve o zaman hayatta olmayan Seyyid Bey'e de yapılmıştı. Eleştirilerine hedef olan bir başka kitle ise Ankara hükümetinin icraatlarını yazılılarıyla tasvip eden Mısır âlimleriyle bu konuda sessiz kalan bütün İslâm âlemiydi.

Saltanatın hilâfetten ayrılması ve saltanatın kaldırılmasıyla başlayan, hilâfetin ilgasıyla devam eden süreci Mustafa Sabri, Ankara hükümetinin Türkiye'de pozitivist ve seküler bir toplum yaratma çabası olarak değerlendirmiştir.

Ona göre, hem dinî hem de dünyevî görevleri bulunan hilâfet makamı ilga edilmemeliydi. Çünkü bu makam ilk halife döneminden beri yaşatılmış ve gelekselleşmişti. Ayrıca bu makamda bulunan halifenin dinî ve dünyevî işlerde Hz. Peygamber'e vekâlet etmesi bu makamın önemini daha da arttırmaktaydı. Uygulamalardaki yanlışlıklar ıslâhını gerektirir, ama ilgasını gerektirmezdi.

Hırslı ve katı bir kişiliğe sahip olan Mustafa Sabri'nin yetişme tarzı ve Şeyhülislâmlık gibi bir görevi ifa etmesi, düşüncemize göre onun fikir yapısına hayli tesir etmiştir. O kadar hırslıydı ki padişaha Damad Ferit Paşa'nın ülke meselelerini halledemediğini beyanla kendisinin sadrazam yapılması halinde bütün problemleri çözeceğini söyleyebilecek kadar... O kadar sert ve katıydı ki hilâfet makamına ve padişaha bağlılığı yüzünden Anadolu'da başlayan millî mücadeleyi tasvip etmeyip desteklemediğini ve bu mücadelenin sona erdirilmesi için sert tedbirler alınması gerektiğini ifade edecek kadar...

Mustafa Sabri, gelenekçi katı tutumu ve fikirleri yüzünden Türkiye'de tutunamayacağını anladığı için yurt dışına çıkmak zorunda kalmıştır. Ülkeden uzak olması, onu hem Türkiye'deki hem de başta Mısır olmak üzere diğer İslâm ülkelerindeki siyasi ve dinî konulardaki gelişmeleri takip etmekten alıkoymamış, bilâkis *Yarın* gazetesindeki genelde eleştiri üslubuyla yazdığı yazılarıyla gelişmeleri yakından takip ettiğini göstermiştir. Özellikle Ankara hükümetinin Türkiye'de takip ettiği siyaseti ve dinî uygulamaları -tabîî buna hilâfetin kaldırılması dâhildir- sürekli eleştirmesi kendisinin 150'likler listesine alınmasına sebep olmuştur.

Bizim Mustafa Sabri ile ilgili buraya kadar yaptığımız değerlendirmelerden çıkardığımız sonuç şudur: Gelenekçi tutumundan hiçbir zaman taviz vermeyen Mustafa Sabri, doğru bildiğini her zaman ve her yerde söylemekten kaçınmadığı gibi yanlış bulduğunu o nispette de eleştirmekten çekinmemiştir. Hilâfet meselesi konusunda takındığı tavrı buna dayanak olarak gösterebiliriz. Hayatını eleştiri üzerine kurduğunu söyleyebileceğimiz Mustafa Sabri'nin, hilâfetin kaldırılmasına bu kadar karşı çıkmasını ve tepki göstermesini, Şeyhülislâmlığı dolayısıyla bu makama duyduğu hissî yakınlık ve yeni Türkiye'de böyle bir imkânın olmayışı kadar İslâm tarihiyle özdeşleşen ve gelenekselleşen bu makamın, kendi ifadesiyle önce yetki ve sorumluluklarından arındırılarak işe yaramaz bir hale ardından da zamanı gelince kaldırılmasını bir çeşit hazmedemeyişle açıklayabiliriz.

Bir çok defa belirttiğimiz gibi Sünnî Müslümanlar için önem taşıyan bir makam olan hilâfet, İslâm tarihi boyunca tartışılan ve uğrunda çok kan dökülen bir makam olmuştur. Tartışmalar ilk halife ile başlamış son halife ile de bitmemiştir. Bu tartışmalarda, bizce ilginç olan Seyyid Bey gibi *hukukçu* bir şahsiyetin hilâfetin ilgasından yana düşünce ve tavır sergilerken *dinî* bir nosyonu benimsemesi, Mustafa Sabri gibi *dinî* bir şahsiyetin ise hilâfetin devamından yana mücadele verirken *siyasi* bir tavrı öne çıkarmasıdır.

## TANRI ve ANALOJİ

Ali ÇETİN\*

### Abstract God and Analogy

The concept of analogy has been examined in two ways in our article. The first of those researches is linguistically. It is difficult to answer that question: How do we talk about God or how do we have to talk about God? In this context the fundamental problem for theologians is the theological Language used by them. Univocal Language slides into anthropomorphism and can't be used about God. Equivocal Language is meaningless and does not give us information about God. Analogy may help to the theologian. But it has dilemmas in terms of linguistic and logic. The other research is about the analogy between human and God productions. This analogy is based on very strong basis in the context of the design proof. However, this kind of the analogies has also certain limits.

**Keywords:** God, Analogy, Design, Proof, Language, Logic.

### 1. İki Tür Analoji

İnsan, her savın rasyonel bir açıklamasını araştırmakta ve inançlarını bu açıklama çerçevesinde ortaya koyduğu temellere dayandırmaktadır. Aynı düzlemde bir Tanrı'nın varlığına dair sorgulamalar ve edinilen inançlar da benzer süreçlerin dışında değildir. "Tanrı'nın varlığına neden inanıyorsun?" biçimindeki soru tümcesi "Tanrı'nın varlığına inanıyorum" tümcesi kadar haklı bir nedene dayanmaktadır. Bu noktada bir teistin, inançlarını geçerli yöntemlere başvurarak açıklaması ya da düşüncelerini haklı çıkaracak gerekçeleri üretmesi gerekmektedir. Bu bağlamda teizm, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için geleneksel olarak; ontolojik, kozmolojik, tasarım (*teleolojik*) ve ahlak kanıtlarını ortaya koymuştur.<sup>1</sup> Her düşünsel üretimde olduğu gibi teistik kanıtlamada da mantığa dayalı bir çıkarım süreci söz konusu olacaktır.

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, alicetinr@gmail.com

1 C. Stephen Evans, Philosophy of Religion: Thinking About Faith, InterVarsity Press, Illinois ve İngiltere, 1985, s. 45.

Sokaktan gelen kuş sesinin bir serçeye ait olduğunu söylediğimizde deneyimlerimize dayalı bir çıkarımda bulunmuş oluruz. Suyun deniz seviyesinde yüz derecede kaynadığına yönelik bulgu da deneyime dayalı olarak ortaya konulmuştur. İlk çıkarım örneği günlük hayatta sıklıkla kullandığımız genellemelerden biridir. İkinci örnek ise bilimsel niteliği olan bir çıkarımdır. Her iki anlamda da aklın yaptığı eylem bir tümevarımdır. Bu örneklerden yola çıkarak tümevarımın *benzer örneklerin* bir araya getirilmesiyle oluşturulduğunu kabul edebiliriz. Benzetme yani analogi (*analogy*), temel özelliği bakımından tümdengelim ve tümevarımın bir karışımıdır. Analogide de tekil önermelerden yola çıkılmaktadır. Fakat tümevarımın temel özelliği, tekil olgu, olay ve nesnelere için geçerli olan niteliğin, diğer olgu, olay ve nesnelere bütünü için de geçerli sayılması yani bir genellemeye gidilmiş olmasıdır.<sup>2</sup> Analogide ise bir genellemeye gidilmemektedir. Analogide akıl, kimi olgu, olay ya da nesnelere hareket ederek başka olgu, olay veya nesnelere ulaşır. Analogiyi tikellik olgusuyla sınırlamak da doğru değildir. Genel bir yargıdan, başka bir genel yargıya götürebilecek olan analogik akıl yürütmeler de bulunmaktadır. Bu çerçevede tümevarımı, tikelden tümele, analogiyi ise genel olarak tikelden tikele götüren bir süreç olarak betimleyebiliriz.

Analogide bulunan tümdengelimsel yönü ise aşağıdaki örnekle ortaya koyabiliriz:

Antalyalılar ve Mersinliler Akdenizlidir.

Antalyalılar sıcakkanlıdırlar.

O halde, Mersinliler de sıcakkanlıdırlar.

Bu örnekteki Akdenizli terimi, Antalyalılar ve Mersinliler için düşünülebi-  
lecek tüm özellikleri içermektedir. Dolayısıyla, Antalyalıların bir özelliği olan sıcakkanlılık Mersinliler için de düşünülmektedir. Bu çerçevede terimler arasındaki benzerlik yoluyla çıkarım yapma olanağı ortaya çıkmaktadır.

Tasarım kanıtına göre sonsuz güç sahibi, akıllı bir varlık evreni mevcut biçimiyle yaratmıştır. Bu bağlamda üretilen kanıtların bir bölümü analogiye başvuru olarak ortaya konulan akıl yürütme yöntemiyle ilgilidir. Bu düzlemde karşımıza aynı konu hakkında iki farklı sorgulama alanı çıkmaktadır.

Öncelikle Tanrı hakkındaki ifadelerin farklı bir çerçevede değerlendirilmesi gerekmektedir. Örneğin tek anlamlı (*univocal*) teolojik bir dil çerçevesinde yapılan çıkarımlarda antropomorfizm söz konusu olacaktır. Dolayısıyla bu dil yoluyla Tanrı hakkında bir çıkarımda bulunmak doğru olmayacaktır. Fakat kullanılan teolojik dil, müphem (*equivocal*) bir dil niteliğinde olabilir. Bu dil çerçevesindeki teolojik kullanımlar teisti agnostisizme götürecektir ve Tanrı hakkında da ona

2 Doğan Özlem, Mantık, İnkılap Yay., Genişletilmiş 6. Baskı, İstanbul, 1999, s. 43.



doğru konuşma olanağı sağlamayacaktır.<sup>3</sup> Tanrı hakkında konuştuğumuz zaman kaçınılmaz olarak *sıradan* bir dili kullanmak durumunda kalmaktayız. Ancak belirttiğimiz gibi bu dilin alışıldık anlamıyla Tanrı hakkındaki çıkarımlarda kullanılamayacağı ortadadır.<sup>4</sup> Temel teolojik önermeler arasındaki çatışmanın ortadan kaldırılması için teistin *orta bir yol* bulması zorunludur. Bu bağlamda söz konusu sorunların çözümü için aynı terimin benzer ya da ilişkili bir anlamda kullanımı olan analogiye dayalı dile başvurulabilir.<sup>5</sup> Helenistik düşünceye göre, en yüksek varlık *basit* olarak anlaşılmalıdır ve zorunlu olarak kavrayışının ötesindedir. Bununla birlikte o, bütün anlamın üstün bir kaynağıdır.<sup>6</sup> Hıristiyan teolojisi bu kavramları kutsal kitaba uygun biçimde yorumlamak istemiştir. Öncelikle İncil'in ve filozofların ortak bir Tanrı'sı olacaksa o, bütün varlıklardan kesin olarak ayrı düşünülmelidir.<sup>7</sup> Buna göre teologlar, tek anlamlı olmayacak bir şekilde Tanrı'ya nitelik atfetme beyanlarından kaçınmalıydılar. Çünkü yükleme ait terimler, bizzat söz konusu şekilde gelirse, diğer şartlar altında da aynı anlama ya da aynı kullanıma sahip olamayacaktır. Bu durumda Tanrı'nın bilinebileceğine dair savlar ciddi sorunlarla karşılaşacaktır. Diğer taraftan teistler Tanrı'nın bilinebileceği konusunda olumlu yargılara ulaşmak istemektedirler. Çünkü bir teiste göre Tanrı, kendini çeşitli yollarla insana "açmışsa" Tanrı tamamıyla anlaşılmaz olmayacaktır.<sup>8</sup> Aquinas ve Cajetan'ın biçimlendirmelerine göre teolojide iki tür analogi yöntemi bulunmaktadır ki bunlar; orantı analogisi (*analogy of proportionality*) ve atıf analogisi (*analogy of attribution*) dir.<sup>9</sup>

Öncelikle teolojik bir dildeki analogi iki önerme arasındaki benzerliğe dayanmaktadır. Bu orantı analogisinde iki terimin benzerliği mecazi olmayan bir benzerliktir. Fakat terimlerden her biri analogiye kendi neliği oranında katılır. Söz gelimi gökyüzünün ve insan gözünün maviliği arasında bir orantı analogisi kurabiliriz. Burada iki terim aynı niteliğe biçimsel olarak sahiptir fakat onların mavilikleri kendi neliklerine özgüdür. Teist için orantı analogisi, kapalı ve tek anlamlı dil arasında bir orta yol bulmasını sağlayabilir. Ferre'ye göre söz konusu analogi

3 Frederick Ferre, *Language, Logic and God*, Harper & Row Publishers, New York, 1961, s. 69.

4 Evans, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, s. 154.

5 Evans, a.g.e., s. 154; Frederick Ferre, "Analogy in Theology", *The Encyclopedia of Philosophy*, Edit. Paul Edwards, The Macmillan Company & Free Press, C. 1, 1967, s. 94; Ferre, *Language, Logic and God*, s. 69.

6 Ferre, "Analogy in Theology" s. 94

7 Thomas Aquinas, "God's Simplesness", *Philosophy of Religion*, Edit. Brian Davis, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 50 vd.

8 Ferre, "Analogy in Theology", s. 94.

9 Julie K. Ward, *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, Cambridge University Press, 2008, s. 2, 80; Evans, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, s. 155; Ferre, "Analogy in Theology", s. 94; Ferre, *Language, Logic and God*, s. 70

şunu önerir gibi görünmektedir: “Amaç, Tanrı ve yaratımları arasındaki doğrudan bir benzerlikten kaçınarak, literal farklılıkları göz önünde bulundurup, Tanrı ve yaratımlarının nitelikleri arasındaki rasyonel ilişkileri ortaya koymaktır.”<sup>10</sup> Kökleri Grek matematiğinde olan bu yöntemden hareketle orantı analojisi şöyle sembolize edilebilir:

Tanrı'nın nitelikleri                      Yaratıkların nitelikleri

---

Tanrı'nın Doğası Yaratıkların Doğası. <sup>11</sup>

Ferre'ye göre bu orantılılık, Tanrı'nın hiçbir şeye benzemezliği gerçeğini ihlal etmiyor gibi görünmektedir.<sup>12</sup>

Atıf analojisi ise birbirinden büyük ölçüde farklı iki benzer arasındaki ilişkiye dayanır.<sup>13</sup> Benzerlerden biri (ilk benzer-*prime analogate*), kendine biçimsel olarak yeni, tümüyle özel ve gerçek anlamda yüklenen niteliğe sahiptir; fakat aynı nitelik diğer benzeyene göreceli veya türemiş bir anlamda yüklenmiştir.<sup>14</sup> Söz gelimi sağlık niteliği, hem insanlara hem de örneğin bir kaplıca tesisine yüklenebilir. Tesis türemiş bir anlamda “sağlıklıdır”, çünkü tesis oraya giden insanlar (ilk benzerler) teriminin biçimsel anlamda “sağlıklı” olmasına katkıda bulunur.<sup>15</sup> Buna göre, Tanrı ve dünya arasındaki analogi açısından bazen Tanrı ilk benzer (*prime analogate*) olarak alınır. Söz gelimi iyilik ve hikmet nitelikleri en ileri düzeyde Tanrı'ya atfedilebilir. Dolayısıyla her iki nitelik, anılan anlamla karşılaştırıldığında insanlara yalnızca Tanrı'nın eylemine uygun bir bağlamda ve belli düzeyde atfedilebilir.<sup>16</sup> Böylece varlıklar, çeşitli nitelikler çerçevesinde Tanrı'ya benzetilir veya onunla ilişkilendirilir.

Analojik değerlendirmeler, nitelikler bağlamında benzer yönlerin arasındaki bir neden olarak ortaya konulmaz. Söz gelimi Swinburne'e göre analogi, A'ya benzeyen Ax'te A'ya benzeyen olguyu ortaya koymasını beklediği bir nedeni iddia eder.<sup>17</sup> Modern tasarım kanıtlarının erken dönem örneklerinden sayılabilecek olan William Paley'in saat analojisi söz konusu çıkarımlara uygundur. Paley'e

10 Ferre, “Analogy in Theology”, s. 94

11 Ferre, “Analogy in Theology”, s. 94

12 Ferre, a.g.m., s. 94.

13 Atıf analojisinin kökenleri Aristoteles'in eşadlı (homonymy) kavramına dayandırılabilir. Bkz. Aristo, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 1996, s. 191 (Gamma 2); Ward, Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science, s. 2

14 Ferre, Language, Logic and God, s. 70

15 Ferre, “Analogy in Theology”, s. 94.

16 Ferre, a.g.m., s. 96.

17 Ayrıntılı bilgi için bkz. Richard Swinburne, Revelation: From Metaphor to Analogy, Oxford University Press, 2007, s. 39 vd.

göre saat, her yönüyle bir amaca yönelik tasarımıdır. Evren de saat gibi bir amaca yönelik tasarımıdır. Her tarafımızı kaplayan düzenli varlık, saatin ustasını gösterdiği gibi, bize sonsuz güç ve bilgi sahibi bir ustayı yani yaratıcıyı gösterir.<sup>18</sup>

Özellikle Hume'un konuşturduğu Cleanthes ve Paley'in, analogik değerlendirmeleri birbirine benzemektedir. Bu çerçevede iki temel sınıflandırma yapılmaktadır. Bu sınıflandırmada; makineler gibi insan yapımları veya doğal organizmalar ya da göz gibi organlar ortaya konulmuştur. Bu her iki sınıftaki unsurlar dikkat çekici biçimde bir bütünün, amacını ya da onun bir takım işlevlerine yönlenmiş parçalarının karmaşık uyumlarını göstermektedir. Paley'in deyişiyle, hem doğal nesnelere hem de insan yapımları görev ve amaçlarına uygun olarak üretilmiştir. Bu tür analogiler biçimsel olarak şöyle ortaya konulabilir:

1. İnsan yapımı makineler bir amaç için işlevsel açıdan uyum sergilemektedir. Bunlar insan kaynaklı akıllı tasarımın göstergeleridir.

2. Organizmalar, organlar hatta bir bütün olarak doğa, insan yapımı makinelere benzer. Bir amaca ulaşma ve işlevsellik açısından doğadaki varlıklar daha karmaşık ve üstündürler.

3. Öyleyse doğal varlıklar da aynı biçimde akıllı bir tasarımın ürünü olmalıdır.

4. Sonuç olarak, insandan üstün olan, mutlak bilgi ve güç sahibi bir varlık doğayı yaratmıştır.

## 2. Analoginin Eleştirisi

Teolojik dilin sınırları çerçevesinde analogiye çeşitli eleştiriler yöneltilir. Öncelikle, orantı analogisi Tanrı'nın niteliklerine dair herhangi bir bilgiye kaynaklık etmek için uygun görünmemektedir. Genel anlamda biçimsel yapıya uygun olan terimler bağımsız bir şekilde açıklanmalıdır. Eğer Tanrı'nın sonsuz olarak ortaya konan doğası, yukarıda aktardığımız formülasyonda değişebilirliğe uygun niteliklerse analogi kurulabilir. Fakat bu özellik söz konusu formülasyon içerisinde uygun niteliğe sahip değildir. İkinci olarak, orantıyı oluşturan iki doğrudan benzerlik arasındaki ilişkinin kesin karakterini belirtme girişimlerinin sonucunda bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bu iki orantı ya bir denklik işaretiyle bağlanır ya da bağlanmaz. Eğer ilk alternatif seçilirse, bu iki orantı arasındaki ilişki özdeşlik ilişkisi olacaktır ve söz gelimi insanın iyiliğinin insana ait olması gibi, Tanrı'nın iyiliği de Tanrı'ya ait olacaktır. Bu ilişkideki özdeşlik tek anlamlılığı ortadan kal-

18 William Paley, "The Watch and The Watchmaker", *Philosophy of Religion*, Edit. Lois P. Pojman, Wards Worth Publishing Company, New York, 2003, s. 50-52. Tasarım kanıtının benzer örneklerinden bir diğerini de David Hume dile getirmiştir. Bkz. David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, Edit. Dorothy Coleman, Cambridge University Press 2007.

dırır ve Tanrı'nın özgeliğini tehdit eder. Diğer taraftan eğer eşitlik işareti, oranlar arasındaki diğer bazı bağlarla yer değiştirirse analogi kesinliğini kaybeder ve kullanışsız hale gelir. Bunlardan ayrı ve daha önemli bir eleştiriye göre, varlıklar arası ilişkilerle Tanrı'ya atfedilen "ilişkiler" in karşılaştırılması teolojik sorunlara kapı aralayacaktır. Söz gelimi Tanrı'nın geleneksel olarak bütünüyle basit olduğu varsayılabılır ve tam basitlik kavramı çerçevesindeki ilişkiler anlamsızdır. Tanrı'nın bir anlamda varlıkla bağlantılı (Tanrı'nın oğlu İsa inancı ya da Tanrı'nın kendi "ruhundan" insana üflemesi hakkında yapılan yorumlar gibi) olduğu iddia edildiğinde formülasyondaki eşitlik bozulacaktır. Bu durumda varlıklar arası ilişkilerle, Tanrı'nın basitlik ilkesi bağlamında hiçbir şeyle ilişkili olmaması arasında bir benzerlik kurmak olanaksızdır.<sup>19</sup>

Atıf analogisine de eleştiri yöneltilebilir. Örneğin atıf analogisi, analogi terimlerinden birinin biçimsel neliği konusunda bilgi edinmemizi sağlamamaktadır. Oysa analogideki amaç, Tanrı'nın belli biçimsel niteliklerinden söz edebilmek ve onları konu edinen dili açıklayacak durumda olmaktır. Fakat atıf analogisi bize yalnızca daha önce bildiğimiz şeyleri verir. Söz gelimi Tanrı'nın ve Hz. Muhammet'in iyi olduklarını ve her ikisinin de var olduklarını söylediğimizi varsayalım. Buna göre onların iyi ya da var olduklarını söylerken, temelde bu yargıların içeriklerini, yaratılanların iyiliklerine veya onların hayatlarına dair aktarılan bilgilere dayanarak oluşturmaktayız. Paralel olarak burada Tanrı'nın, iyiliğe ve var oluşa, onları yaratılanlarda meydana getirebilecek bir biçimde sahip olduğu düşünülmektedir. Mascall'a göre bu, yaratılanlarda çeşitli anlamlarda biçimsel olarak bulduğumuz yetkinliklerin asıllarının Tanrı'da bulunduğunu, yani Tanrı'nın yaratılanlara iyilik yapabilme niteliğini verdiğini kabul etmektir.<sup>20</sup> Fakat doğrudan Tanrı'nın bu yetilere biçimsel olarak sahip olması, hiç de zorunlu değildir. Bu durumda atıf analogisi, Tanrı'nın sahip olduğu niteliklere başvurarak bilgi veriyorsa anlamsız bir uğraş olacaktır. Oysa bir analoginin doğruluğu, aydınlattığı ilişkinin gerçekliğine bağlıdır. Bu çerçevede ilişkinin var oluşu analogik bir kanıtlamayla gösterilemez; çünkü bu türden bir ilişki, diğer açıklamaların onun varlığını temellendirmeye izin verdiği ölçüde analogik olarak biçimlendirilebilir.<sup>21</sup>

Eleştiriler oldukça önemli sorunlara işaret etmektedir. Analogi mantığının teolojide kullanımını tartışmalara kapı aralamaktadır. Ferre, eleştirileri haklı bulmakta ve analogiyi farklı bir bağlamda kullanmayı önermektedir. Ona göre analogi, gündelik dilin kullanımını teolojik bağlama yerleştirmenin bir aracı olarak kabul edilirse, değeri maddi plandan çok biçimsel planda araştırılacağından, teistler için oldukça yararlı olacaktır.<sup>22</sup> Fakat Ferre'nin önerisi analogiyi geleneksel kullanım-

19 Eleştiriler için bkz. Ferre, "Analogy in Theology", s. 95 vd.

20 Ferre, Language, Logic and God, s. 72.

21 Ferre, a.g.e., s. s. 72.

22 Ferre, a.g.e., s.76

dan uzaklaştıracak unsurları içermektedir. Çünkü onun önerisi doğrultusunda analoginin işlevi bilgi vermek değil; yalnızca dilin kullanımını teizmin geleneksel savları çerçevesinde sınırlamak olacaktır.

Tasarım kanıtında kullanıldığı biçimiyle analogiye en önemli eleştiri David Hume'dan gelmiştir. *Dialogues concerning Natural Religion* adlı eserinde Hume, kurgusal karakter Philo'nun dilinden kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Hume'a göre doğanın yapıları, tasarım kanıtının ileri sürdüğü gibi insan ürünlerine benze-memektedir. Dolayısıyla doğa ve insanın yapımları arasında kurulan analogi haklı nedenlere dayanmamaktadır. Hume, tasarımı savunanların, analoginin temel ku-rallarını göz ardı ettiklerini dile getirmektedir. Hume'a göre özellikle, hiç bir bü-tün parçasına benzemez ve analogik bir değerlendirmeyi yeterince desteklemez.<sup>23</sup> Fakat Hume'un parçadan bütüne geçişle ilgili çıkarıma yönelik eleştirisi sorgula-maya açıktır; çünkü sıradan insanlar da bu çeşit çıkarımları sık sık yapmaktadır-lar. Söz gelimi bir kasabada yapılan gözlemler sonucu sadece tek katlı evler gören birisi, mantıksal olarak tüm kasabanın tek katlı evlerden oluştuğunu düşünebilir. Bu bağlamda olasılıkları göz ardı ederek, parçadan bütün hakkında çıkarım yapı-lamayacağını söylemek yanlış olacaktır.<sup>24</sup> Bu çerçevede Hume'un belirttiği gibi iki yapı arasında farklılıklar vardır, fakat onun yargısına karşıt olarak benzerlik-lerin daha fazla olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İnsan yapımı makineler düzenli, karmaşık, ince ayarlı, belli amaçlar için bir araya getirilmiş ve uyumlu parçalara sahiptir. Evrende de aynı özelliklere sahip varlıkların bulunduğu göz-lemlemektedir. Dembski'ye göre, akıllı unsurlar etkinlik gösterdiklerinde geride kendi belirtilerini taşıyan bir "iz" bırakırlar.<sup>25</sup> Her iki yapım arasında bu türden bir ilişkinin varlığı savunulabilir. Bu karşıt itirazın gücü oranında Hume'un eleş-tirisi etkisiz kalacaktır. Hume'un bir başka önemli eleştirisine göre; eğer bir şey türünün tek örneği ise analogi kurulamaz ve ona göre evren türünün tek örneğidir. Dolayısıyla bir bütün olarak evrenin düzenlilik özelliği hakkında bir yargıya var-ılamaz.<sup>26</sup> Leslie bu eleştiriye şu yanıtı vermektedir: "Evet bizim tecrübe edebil-diğimiz tek evren olmasına rağmen, onun bizim tecrübe ettiğimiz pek çok olguy-la ortak noktaları vardır. Örneğin karmaşık bir yapı tasarımının sonucu olabilir."<sup>27</sup> Leslie, evrenin bütün olarak değil daha çok yapısal parçaları açısından ele alın-masını önermektedir. Teistlerin analogiyi kullanımı da genelde bu doğrultudadır. Oldukça kapalı olan evren kavramına dayanan bir analogi söz konusu değildir. Bu bağlamda Hume'un eleştirisi haklı nedenlere dayanmamaktadır.

23 Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, s. 19

24 Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1975, s. 98 vd.

25 William A. Dembski, *Intelligent Design: The Bridge Between Science & Theology*, Inter Varsity Press, Illinois, 1999, s. 127 vd.

26 Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, s. 20 vd.

27 John Leslie, "God and Scientific Verifiability", *Philosophy*, C. 53, 1978, s. 72.

Bir başka eleştiriye göre, analogi kolaylıkla anti teizmin hipotezleri doğrultusunda ortaya konulabilir. Teistik sava göre evren rastgele ortaya çıkmaz tersine o, akıllı bir tasarımın ürünüdür. Bu sava, karşıt bir analogiyle yanıt verilebilir. Örneğin insan hayatında ve evrenin fiziksel tarihinde gerçekleşen olaylar arasında farklı bir analogi kurulabilir. Evrenin tarihsel akışı içerisinde düşük olasılıklı pek çok olayın gerçekleştiğini teistler kabul etmektedirler. Bu durum insanların gündelik yaşamlarında da gerçekleşmektedir. Söz gelimi “eski bir okul arkadaşımızla farklı bir şehirde kalabalık bir yerde karşılaştığımız olmuştur ya da yüksek katımlı bir piyango çekilişinde düşük olasılığa rağmen kazanan numaralar bizim biletimizde çıkmıştır.”<sup>28</sup> Dolayısıyla evrensel düzenliliğin, analogi yoluyla zorunlu olarak akıllı bir tasarımcıya dayandırılması doğru değildir. Fakat bu karşı çıkış çerçevesindeki analogi başarısız görünüyor. Verilen örneklerde anılan iki olgu arasında yeterli bir benzerliğin bulunmadığı ilk bakışta anlaşılmaktadır. Bir insanın ummadığı bir yerde ve zamanda eski arkadaşıyla karşılaşması ya da bir kere olsun büyük ikramiyeyi kazanması beklenmedik bir şey değildir. Evrensel ölçekte ve zamansal akışta olasılık dışı olaylar, tasarım taraftarlarının savlarına uygun olarak, oldukça fazla miktarda ve ince ayarlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Ancak evrende gerçekleşen düşük olasılıklı ve büyük bölümü olasılık dışı olaylarla, insan hayatında yer alan göreceli olarak yüksek olasılıklı durumlar arasında benzerlik kurmak ve buna dayanarak analogiyle tasarım hakkında şans etkenini varsaymak olanaklı görünmüyor.

Benzer bir karşıt analogi denemesi Dawkins’ten gelmektedir. Dawkins’e göre “Çakıl taşlarıyla dolu bir kumsalda yürüdüğümüzde çakılların gelişi güzel dağılmadığını fark ederiz... Çakıl taşları büyüklüklerine göre ayrı ayrı düzenli kuşaklar oluşturmuştur... Şöyle bir mitik söylem uydurulabilir; belki de tertipli bir zihne ve düzen duygusuna sahip büyük bir ruh taşları sıralamıştır... Aslında çakılları sıralayan amaçsız fiziksel kuvvetler yani dalgaların etkisidir... Düzensizlikten bir miktar düzen ortaya çıkmış ve bu hiç bir zihin tarafından tasarlanmamıştır.”<sup>29</sup> Dawkins’in bu analogisi de yeterince haklı nedenlere dayanmamaktadır. Dawkins’in belirttiği gibi çakıl taşları dalgaların etkisiyle düzenli bir duruma gelebilir. Dalgalar da hava durumuna göre değişebilir. Bilimsel bir bulgu olarak kabul edilir ki doğa olayları son derece düzenlidir ve belirttiğimiz gibi taşlar, yasalara bağlı olarak cari olan nedenlerin etkisiyle sahil boyunca düzenli halde dağılmıştır. Evrensel düzenin oldukça karmaşık yapılara dayandığını ve çakıl taşlarının sergilediği kadar basit bir yapısının bulunmadığını göz önünde bulundurursak Dawkins’in karşı çıkışı mantıksal bir temele dayanmamaktadır.

28 Anthony O’Hear, *Experience, Explanation and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Routledge & Kegan Paul, London, 1984, s. 139.

29 Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, Çev. Feryal Halatçı, Tübitak Popüler Bilimler Kitaplığı, Ankara, 2002, s. 56.

### 3. Analoginin Yeni Biçimleri

Geleneksel olarak analogide, insan ürünleri ve evrensel yapılar arasında kurulan benzerlik temel hareket noktası olarak alınmaktadır. Modern yaklaşımlara göre benzerlik önemli olmakla birlikte, iki yapım arasındaki ilişkilere yapılan vurgular daha önemli görülmektedir. Bu bağlamda, dünya bir bütün olarak özellikle modern fiziğin ilgi alanları açısından, insan ürünlerine benzemektedir. Burada üründen anlaşılan şey, birbiriyle ilişkili fakat birbirinden bağımsız parçaların ince dengede bir araya getirildiği için bir uygunluk sergilemesidir. Söz gelimi, bunlar bilgisayarlar ya da Dede Efendi'nin bestelerindeki gibi karmaşık ve ince yapılar olabilir. Modern fizikçe ortaya konulan evren de düzenli yasalarıyla, bilinçli hayatı ortaya çıkarmasıyla ince ayarlanmış parçalardan oluşmuştur. Açıkçası bütün bunlar bir tasarım gibi görünmektedir. Buradan hareketle teist, evrenin bir bütün olarak akıllı tasarımın ürünü olduğunu iddia edebilir.<sup>30</sup> Davis'in bu çıkarımı klasik analoginin ötesinde fakat kozmolojik verilerin ışığında teistik savların güçlü bir onayı gibi görünmektedir.

Farklı analogi denemeleri de bulunmaktadır. Taylor'a göre, bizim duygusal ve zihinsel yeteneklerimiz tek başına önemli değildir. Bunların, gerçeğin keşfedilmesi için bize bakan yönleri de vardır.<sup>31</sup> Taylor şöyle bir örnek veriyor. "Farz edin ki trende gidiyorsunuz ve pencereden yaklaştığınız istasyonu görüyorsunuz... Bir sürü küçük taş, tepeciğe dağıtılmış şöyle bir şeyi ifade ediyor: *İngiliz Demir Yolları: Galler'e Hoş geldiniz*. Taşların rastgele bu şekli ortaya çıkarmak için bir araya geldiğini düşünmezsiniz aksine taşların yolculara bir mesaj vermek için düzenlendiğini bilirsiniz. Aynı zamanda bu düzenin bilinçli bir varlığın işi olduğunu anlarsınız..." Taylor bu örnekten zihinsel ve duygusal yeteneklerimize yönelir. "Taşlar bize Galler'e geldiğimizi gösterir... Herhangi bir kimse rasyonel olarak hem taşların doğal ve amaçsız olduğunu hem de taşların kendinden başka bir gerçeği gösterdiğini söyleyebilir mi?" Bu bağlamda Taylor'a göre bir insan rasyonel olarak bu iki şeye aynı anda inanamaz.<sup>32</sup> Ona göre, duygularımız ve aklımız bize gerçeğin ne olduğunu gösterir. Örnekteki gibi, bunların anlamsız ve rastgele var olduğunu fakat bir anlamı bize gösterdiğini düşünmek yanlış olacaktır. Bununla birlikte analogideki şekliyle, duyular ve doğal kökenleri olan zihinsel özelliklerden hareketle, onların bazı gerçekleri ortaya çıkarması savı çok açık değildir. Şeylerin kökeni ve onların güvenilirliği arasındaki ilişkiyi göstermek kolay görünmemektedir. Bu eleştiriye göre zihinsel yetilerin ve duyguların kökenlerinin doğru açıklamasını belirlemede onların doğruluk derecesi tam olarak bilinemeyebilir. Sonuç olarak Taylor'ın yorumları ilginç noktalar içerse de onun yaklaşımı klasik analogiye benzemektedir.

30 John Jefferson Davis, "The Design Argument Cosmic "Fine-Tuning" and Anthropic Principle", *International Journal for Philosophy of Religion*, C. 22, 1987, s. 147.

31 Richard Taylor, *Metaphysics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1992, s. 111.

32 Taylor, *Metaphysics*, s. 114.

## Sonuç

Tanrı'ya inanan 'sıradan' bir kişinin zorunlu olarak inancını rasyonel yollarla açıklaması ya da inancını haklı çıkaracak kanıtları üretmesi gerekmemektedir. Yine bir teologun Tanrı düşüncesini bütünüyle rasyonel olan yöntemlerle açıklaması da beklenmemektedir. Bununla birlikte Tanrı hakkında ortaya konulacak her türlü bilgisel içeriğin doğru ya da geçerli olması, bunların belli koşullara sahip olmasıyla olanaklıdır. Bu çerçevede Tanrı hakkında ortaya konulan analogik çıkarımların, öncelikle dilsel açıdan değerlendirildiğinde, mantıksal süreçler olarak yeterince sağlam temellere dayanıp dayanmadığı sorgulanmalıdır. Yine bu temellerden hareketle ortaya konulacak yargıların doğruluğunun araştırılması da gerekmektedir. Bu sorgulama, ön kabullerin ya da sonradan belli nedenlerle edinilen inançların sağlam temellere oturması açısından önemlidir.

İlk sorgulama bağlamında ele aldığımız analoginin, insan dilinin salt sınırlı kapsamından hareketle Tanrı hakkında bilgi edinilemeyeceği gerçeği karşısında başvurulacak bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz. Böylece Tanrısal dil kapsamında insanı, insani dil kapsamında da Tanrı'yı sınırlandırma yanlışı ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Orta Çağ teologlarından bu yana dizgeleştirilen analogik yöntemin zayıf noktaları bulunmaktadır. Dile getirdiğimiz gibi hem atıf hem de orantı analogisi dilsel sınırlılıkların yanı sıra insan bilgisinin ve deneyiminin yetersizliğinden dolayı gündelik hayatta bütünüyle işlevsiz olmamakla birlikte istenilen doğrultuda yeterince güvenilir değildir. Bununla birlikte teizm mantığı açısından analogik çıkarımların bir açıdan haklı nedenlere dayandığını da söyleyebiliriz. Eğer teistlerin iddia ettikleri gibi kutsal metinler mutlak bir Tanrı tarafından gönderilmişse, onlardaki tüm bilgisel içerik doğru olarak kabul edilecektir ve söz konusu doğruluk da insanların bunlara dayalı olarak yaptıkları çıkarımların doğruluğu için haklı nedenleri sağlayacaktır. Söz gelimi Kur'an'da Tanrı'nın arşa istiva ettiği belirtilmiştir.<sup>33</sup> Eğer bu ayete göre Tanrı, evren üzerinde kesin bir egemenlik kurmuşsa, bir teist bu yorumdan hareketle Tanrı'nın insan hayatına ilişkin alanlarda da kesin bir egemenliğinin bulunduğunu analogi yoluyla savunabilir. Tanrı dışındaki varlıklardan hareketle *dikey yönlü* bir analogi de kurulabilir. Söz gelimi Kur'an, Hz. Musa'nın karşılaştığı gizemli kişinin geleceği bildiğini dile getirir.<sup>34</sup> Bir teist buradan hareketle, haklı olarak, Tanrı'nın da geleceği bildiğini çıkarsayabilir. Ancak kurulacak analogide verilerin oldukça dikkatli yorumlanması ve doğrudan ilgisiz bir kavramın çıkarım süreci dışında tutulması gerekmektedir. Aksi takdirde insani olan Tanrısal olana karışacaktır ve teolojik söylem kendi *mantığına* yabancılaşacaktır.

İkinci sorgulama bağlamında, tasarım kanıtının fiziksel ve biyolojik açıdan analogiyi kullanma biçimi oldukça başarılıdır. Evrenin ince ayarlı yapısı ve belli bir amaca uygun olarak deviniyor görünmesi teizmin savları için haklı nedenleri sunmaktadır. Teist, söz konusu olgulara dayanarak analogi kurabilir ve bir Tanrı'nın varlığını, niteliklerini ortaya koyabilir. Bununla birlikte ortaya konulan analogik değerlendirmelere dayanan yargıların haklılığı, bilimsel verilerin onaylanmasına bağlı olarak değişkenlik gösterecektir.

33 7 Araf 54.

34 18 Kehf 66-82.



**POZİTİVİZM GÖLGESİNDE METAFİZİK ALGININ DÖNÜŞÜMÜNE  
BİR ÖRNEK:  
ABDÜLHAK HÂMİD TARHAN**

**Kenan MERMER\***

**Abstract**

**An Example for the Transformation of Metaphysic Perception under the  
Shadow of Positivism: Abdülhak Hâmid Tarhan**

Positivism follows a paradoxical method by craving an alternative method which will satisfy psychic, spiritual, and emotional features as well as being eager to feel physically real and concrete ones. This philosophy or the new religion of humanity which is fed on from long and complicated methods, social and political adventures, scientific and hypothetical dominations reaches into the higher ranks of the Ottoman Empire since early times. Because of his official duty in and travels to different regions, such as from Iran to Paris, Berlin to London, Poti to Istanbul (Asitane), Abdülhak Hâmid Tarhan is a figure who had a possibility to get familiar with and particularly was affected by the effects of Westernization beginning with military failures and rising over bureaucratic sanctions in time, and the philosophical transformations in that period.

**Key terms:** Positivism, Metaphysics, Literature, Divinity

**Giriş**

Bir fikrin sıçrama yapması yahut akli bir hareketin ekolleşme eğilimi göstermesi bilinçli bir tasarıma dayanmaktan çok; olağandışı bir yol izleme eğilimi gösterebilmektedir. Tuvale yansıyan renkler, bazen zihnin izlemek istediğı rotayı kaybedip, fırçanın aziz bir yanlışlığıyla, belki de ani bir irkilmeye yeni bir resmin/fikrin varoluşuna imkân tanırılar. Tasarlanan şey yerine, biranda yeni bir imaj, garip ve hayalî bir silsileyle yeni oluşumların, düşünüşlerin, dönüşümlerin kaderini tayin ediverir. Bu sebepten olsa gerek, hareket/ekol olmak için ehven bir zemin ve zaman aidiyeti taşıyan fikir, kendine yol bulamazken; bu derdi pek de gütmeyen bir söylem dallanıp budaklanarak okullaşabilir. İşte bu noktada Hâmid, bir manifesto ortaya koyan, bir manifestoya riayet eden kişi olmadığı gibi, böyle bir derdi de hayatı boyunca gütmeyen biri olmuştur. Babası ve ağabeyi Mason locala-

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı. Türk-İslâm Edebiyatı

rının toplantılarına gider fakat Hâmid bu localar hakkında fikir sahibi olmadığını ifade eder. Yeni kafiye tarzlarını ve o dönem için garip addedilebilecek temaları kullanır, ne var ki bir ekol yaratacak etkiye sahip olmamış yahut olmak istemiştir. Bununla beraber basit ve önemsiz duran detaylar, bir *kelebek etkisi* gibi, küllî oluşumu derinden sarsabilecek yeteneğe ulaşabilmektedir. Öyleyse, Hâmid ile *Servet-i Fünûn*, *Fecr-i Âti*, *Nev-Yunaniler* ve hatta *İkinci Yeni* arasında bir bağ kurmak dahi mümkün hâle gelmektedir. Hatta Hâmid ile Fütürizm arasında bağ kuranlar olmuştur: “... *Osmanlı aruzunda onun kadar geniş ve çeşitli bir şekilde şiir yazmış kimse yoktur. Dili onun kadar zengin olan gene yok. O, Osmanlı şiirini son dereceye kadar tekemmül ettirmiş, şekil ve ruh itibarıyla sembolizmi çoktan geçmiş, Fütürizm’e kadar dayanmıştır.*”<sup>1</sup> Bu bağlamda bizim kuracağımız bağ, Pozitivizm felsefesi ve inancı ile Hâmid arasında olacaktır. Peki, bir manifestoya, ekole, geleneğe tam olarak aidiyet göstermeyen bu şair ile Pozitivizm arasındaki bağ ne kadar gerçektir? İşte bu gerçekliğin peşine düşmek, bu makalenin ödevidir.

Bu ödev algısı mihverinde, Pozitivizm’in kısa tarihçesini kısmen de olsa serimleyebilmek ve bu harita içerisinde Abdülhak Hâmid Tarhan’ın izlediği çizgiyi kavramak temel meselemizdir. Öncelikle şairin hayatı ve eğitim biçimi göz önünde bulundurulacak, ardından Pozitivizm’in temel esaslarıyla, Hâmid’in eserlerindeki ifadeler arasındaki paralellik gösterilmeye çalışılacaktır. Bir anlamda tanrısal bir makama oturmak gayretindeki insanoğlunun macerasını dillendiren Pozitivizm, gerçek ve somut bir hakikati elleriyle kavramak hevesinde olduğu kadar; psişik, ruhanî ve duygusal yönlerini tatmin edebilecek alternatif bir yolun da özlemini duymaktadır. Uzun ve çetrefilli yollardan, siyasal ve toplumsal maceralardan, bilimsel ve farazî hükmedişlerden beslenen bu felsefe yahut bu yeni insanlık dini, Devlet-i Aliyye’nin üst makamlarına kadar çok erken bir zamanda kollarını uzatmıştır. Auguste Comte ile Tanzimat Fermanı’nın mimarı, döneminin mühim adamı ve paşası Mustafa Reşit Paşa arasındaki mektuplaşma, bunun bir delili olarak kabul edilebilir. Auguste Comte, Mustafa Reşit Paşa’ya yazdığı samimi mektupta, paşanın takip ettiği yolun üniversal çizgiye uygun olduğu ifade etmiştir: “... *Sizin yönetiminiz burada yenilikçi bir sultanın cesûrâne ilk defa yaptığı teşebbüsü akıllıca devam ettirerek şerefli bir pay alıyor... Gerçek bir filozofu, Doğu’da da Batı’dakinden daha az beklemeyen zihinsel ve toplumsal yenileştirmenin sistematik teklifini size arz etmeye karar verdiren özel sebepler bunlardır.*”<sup>2</sup> Seküler dönüşümün ve deyim yerindeyse pastayı masanın ortasına çekmenin bir tarihsel izdüşümü olarak Fransız devrimi, her ne kadar birçok şey

1 Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi)*, Edebiyat Yayınevi, Ankara, 1964, s. 668.

2 Murtaza Korlaeçli, “Bazı Tanzîmâtçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri”, *Tanzîmat*’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1994, s. 31-32.

için bir milat gibi duruyorsa da, kadîm Hint'ten eski Yunan'a doğru çekilebilecek mazi ufkunda da bu felsefenin ve benzerlerinin nüvelerine rastlamak mümkündür. Abdülhak Hâmid Tarhan, askerî başarısızlıklarla başlayıp, zaman ilerledikçe bürokratik yaptırımlar üzerinde yükselen Batılılaşmanın etkilerini, o dönemdeki felsefî dönüşümleri; İran'dan Paris'e, Berlin'den Londra'ya, Poti'den Asitane'ye uzanan memuriyetleri ve seyahatleri sebebiyle tanıma fırsatını da bulmuş ve bunlardan kısmen etkilenmiş bir şahsiyettir.

### I. Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Hayat Hikâyesine Genel Bir Bakış

Hâmid'in neredeyse onunla ilgili bütün eserlerde vurgulanan bir özelliği, *tezatların şairi* olmasıdır. Bu bakımdan biz de makalemizde onun hayatı ve sanatına dair maddelerimizi bu çift başlı düzende anlamaya gayret edeceğiz. Dedesi Abdülhak Molla'nın zeki ve muzip karakteri ile annesinin mûnis duruşu arasında gergin bir hat, bizce onun sözel dünyasının nereleri kurcalayacağına dair izler taşımaktadır. Zaten bu meselenin, yani iki farklı kültürün ortasında yetişmenin, farkındalığını yaşayan Hâmid, hayat sergüzeştini şöyle özetler:

“Birinin nâm u şânı bir târih  
 Birinin hânedânı efsâne  
 Oğlun nesli pür-fer ü zîver  
 Ufku bir harîk-i dûrâdûr  
 Kızın ecdâdı hâk ü hâkister  
 O oğul vâlidim, o kız da ninem  
 Birinin aslı bir geniş mâzi  
 Birinin aslı bir büyük nisyân!”<sup>3</sup>

Annesi Münchâ Nasib Hanım ile babası tarihçi Hayrullah Efendi'nin beş çocuğu vardır. Çocuklar arasında, eli kalem tutan yalnız Hâmid olmamasına rağmen; annesinin hayatını bir tek o anlatmak istemiştir. Bu çocuklar sırasıyla Fatma Hayrunnisa, Abdülhâlık Nasuhî, Neyyirunnisa, Abdülhak Hâmid ve Mihrunnisa'dır. Bu çocuklardan Neyyirunnisa küçük yaşta vefat etmiştir.<sup>4</sup> “*Pek iyi bilmiyorum ama benim tabiatım galiba sâhil-i bahrden ziyâde şâti-i nehrden hazzediyor*”<sup>5</sup> diyen Hâmid, beş çocuğun içindeki en zigzaglı karakterdir, denilebilir. Kavgasını en çok kendi içinde veren Hâmid'i bu genetik çerçevede anlam-

3 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Bütün Şiirleri II (Validem)*, Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, s. 203.

4 İhsan Sâfi, *Altın Suyuna Batırılmış Bir Hayat: Abdülhak Hâmid Tarhan*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 38.

5 İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid'in Mektupları II*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995, s. 626.

landırırken, bize farklı gelen mühim bir yönü, tezatlı düşünüşünden çok; tezadın içinden çıkan bir üçüncü ve daha karmaşık bir yolu gösterir gibi olmasındır. Dede-baba-oğul dizgesinde *Batı*'ya gittikçe yaklaşan bireyler, okumalarıyla ve söylem biçimleriyle de birbirinden ayrılmaktadırlar. Şöyle ki bu zamansal süreç çerçevesinde, Tanzimat'ın ilk kuşağında *Batı*'nın örnek olan tarafı daima teknik bir zâviyeden okunurken, Hâmid'in –kuşağı ve meslekleri itibariyle- *Batı*'yla senerce içli-dışlı olması, bir bakıma Hâmid'e, oraların yumuşak karnını da görmek fırsatını sunmuştur. Bu süreç çerçevesinde bir tarafı tam okumak/*Batı*'yı daha iyi anlamak ve tarafgîr olabilmek mümkün olacakken, Hâmid bahsettiğimiz ilgisizliğiyle kendine ait, husûsî bir mecrâ izler. Belki de bunun sebebi Tanpınar'ın ifade ettiği gibi haddinden fazla şeyi izlemiş olmasıdır: “*Abdülazîz'in intihârını, Çerkes Hasan'ın vakasını, Murat V.'in delirmesini, Abdülhamid'in tahta çıkmasını, Mithat Paşa'nın sadrazamlığını, Kânûn-ı Esâsî'nin ilânını, Abdülhamid'in hürriyet taraftarlarına karşı açtığı sinsî ve zâlim mücadeleyi, Mithat Paşa'nın nefyini, 1877 harbinin fecî sahnelerini hep sahnenin dışından takip etmeye mecbur kaldı.*”<sup>6</sup>

Bunca önemli hadiseyi kâh yakından kâh da uzaktan seyreden Hâmid'in eğitimi de onun hakkında önemli ayrıntılar barındırmaktadır. Hususî eğitiminin genel itibarla üç isim merkezli okunduğunu görüyoruz: “*Evliya Hoca, Bahaeddin Efendi ve Hoca Tahsin Efendi, Hâmid'e yalıda özel ders verdiler*”<sup>7</sup>; “... Fakat Hâmid'i asıl okutanlar ona hususî ders verenlerdir. *Bahaeddin Efendi, Selim Sâbit Efendi ve babasıyla beraber Tahran'a gittiği zaman orada bulunduğu sefâret münşisi Mirzâ Hasan Şevket...*”<sup>8</sup>; “... *Meşhur Hoca Tahsin Efendi'den, Nâfia Nezâreti mümeyyizlerinden Bahaeddin Efendi'den ve diğer zevâtтан ulûm-ı ibtidâiyeyi tederrüs eyledi.*”<sup>9</sup> Yazarların ifadelerini bir araya getirdiğimiz fragmanlarda iki yahut üç hocasının ismi zikredilmekle beraber; Hâmid kendini yetiştiren isimleri sayarken, listeyi aile büyükleri ve Hoca Tahsin'den<sup>10</sup> başlatmakla beraber,

6 Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 502.

7 Gündüz Akıncı, Abdülhak Hâmid Tarhan, Hayatı, Sanatı ve Eserleri, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1954, s. 11.

8 İbrahim Necmi Dilmen, Abdülhak Hâmid ve Eserleri, Neşr. Kanaat Kütüphanesi, Sanayi-i Nefise Matbaası, İstanbul, 1932, s. 11.

9 İbnülemin Mahmut Kemâl İnal, Son Asır Türk Şairleri, Öz Türk Matbaası, İstanbul, 1932, s. 544.

10 Hâmid Tahsin Efendi'nin devri içerisindeki üstünlüğünü, hocasının vefatı üzerine yazdığı mersiyede belirtir:

“Devrimiz, devr-i zâyiât mıdır?

Hoca Tahsin Efendi de gitmiş!

Kümmeliyyet de mahvolup bitmiş,

Bu da, yâ Rab, nedir, hayat mıdır? Tarhan, Bütün Şiirleri III (Hep yahut Hiç), Haz. İnci Engin, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, s. 54-59.

Şinâsî'den Nâmık Kemâl'e oradan Suavî'ye, Jön Türklerin öncül isimlerinden Reşat Nuri ve Agâh Beylerden Mahmud Celaleddin Paşa'ya, Maliye Mühimme Mektupçu Odası mümeyyizi Şeref Efendi'den Yusuf Kâmil Paşa'ya, Veysî ve Nergisi'den Nâbî'ye oradan Şeyh Gâlib'e ve ileriye doğru bir ok çıkarak Hüseyin Câhid'den, günü birlik nikâhlısı Nâciye Hanım'a ve hatta Walter Scott, Dumas, Hugo, Shakespeare, Tolstoy, Mevlânâ ve Efgânî'ye kadar uzanan devâsâ bir liste ortaya koyar.<sup>11</sup> Bu listenin önemli isimlerinden ağabeyi Nasuhî Bey'in<sup>12</sup> Hâmid üzerindeki etkisi hakkında, Gündüz Akıncı mühim bir noktayı işaret eder. Arapça, Farsça, İtalyanca, Almanca ve Fransızca bildiğini ifade ettiği Nasuhî Bey'in Vaulney'e ait "*Tedmir Harabeleri*"ni Türkçe'ye çevirisinin, Hâmid üzerindeki tesirinin büyük olduğunu belirtir.<sup>13</sup>

Hâmid'in bu uzun üstadlar, hocalar ve mülhemler listesinin en başlarında yer bulan Hoca Tahsin (1811-1881), hem devri içindeki duruşu hem de geleneksel olandan zamanın seyri içinde kopuşuyla, sanıyoruz Hâmid'in üzerinde mühim rolü olan bir şahsiyettir. Dârü'l-fünûn'un ilk müdürü olan Hoca Tahsin,<sup>14</sup> Mühendishâne, Harbiye gibi resmî mekteplerde, Bâbîâlî vesâir yerlerden eğitim maksadıyla Avrupa'ya gönderilen öğrencilere, Arapça, Farsça ve dinî bilgiler üzerine ders vermekle mükellef biridir. Hatta Hâmid'in bir diğer hocası Selim Sâbit ile beraber, Avrupa'daki Türk öğrencilerine ders vermek amacıyla Paris'e beraber gönderilmeleri de gayet manidardır. Çünkü bu iki adam da kendi zamanlarının olağan akışının ürettiği bilgi türünü ya reddeden ya da yenilemek isteyen bir profil çizler. Selim Sâbit (1829-1911) riyazî ilimlerde, Hoca Tahsin ise tabî'î ilimlerde dersler vermektedir. Hâmid'in bu iki hocasının, hem duruş hem de ilmî metodoloji açısından, kendi devirlerinden ayrıldıkları görülür. Zahirî gelenekten ayrılan bir duruş örneği olarak –aslında çok da derin bir mesele olmasa da- Hoca Tahsin'in hasır şapka giymesi bile zikredilebilir. Paris Sefâret imamı görevini ifa eden Hoca Tahsin, bir aralık sarığını çıkarmış, onun yerine hasır bir şapka giymiştir. Bu sebeple o, "Mösyö Tahsin" yahut "Gâvur Tahsin" denilerek bazılarına tahkir edilmiştir. Duruş bağlamında bu örnek çok kaba ve sathî dursa da, bir imamın pozitif bilimlerde âlim oluşu, felsefî şiirler karalaması ve aynı zamanda Dârü'l-fünûn müdürlüğü yapması, her ne kadar bir yükselişi simgelese de, bir şapka üzerinden kimliğinin okunması devir açısından gayet ilgi çekicidir. Hâmid bu ilgi çekiciliğin merkezindeki bir hocanın talebesi olmuştur. İlmî metodoloji ek-

11 İnci Enginün, Abdülhak Hâmid'in Hatıraları, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1994, s. 48-50.

12 "Büyük biraderim, Nasuhî Bey, zi-fünûn ve aynı zamanda şahib-i zünûn bir zât idi" Enginün, a.g.e., s. 40.

13 Gündüz Akıncı, Abdülhak Hâmid Tarhan, Hayatı, Sanatı ve Eserleri, s. 8.

14 Hoca Tahsin'in hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Akün, "Hoca Tahsin", DİA, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, XVIII/198-206.

seninde ise, Selim Sâbit Efendi'nin kendi zamanından ayrıldığını ifade etmiştik. Yine Avrupa'daki talebelere ders vermekle beraber, Hristyan tabadakilere Türkçe öğreten Selim Sâbit Efendi, “*İstanbul'dan İmparatorluğun diğer şehirlerine yayılmaya başlayan ve “usûl-i cedîde” diye adlandırılan çağdaş pedagoji hareketinin öncüsü oldu.*”<sup>15</sup> Böylece Hâmid'in çatallaşan hayat hikâyesi ve sanat görüşünün, tedrisat noktasında referansları da az çok tablodaki yerini almış oluyor.

Anlıyoruz ki, Hâmid'in hoca silsilesi geniş bir coğrafyaya ve farklı nüanslara sahiptir. Bu minvalde onun seyahatlerini takip etmek, tedrisâtını takip etmenin bir yoludur. Arapların meşhur sözü, “*Seyahat azaptandır*” der. Hâmid'in ilk seyahati ve ailesinden iftirâkı 1863 senesine rastlar ve Hâmid henüz on yaşındadır. Robert College'e girmezden önceki bu bir buçuk senelik seyahati,<sup>16</sup> Arapların sözünün aksine; belki o gün için, bir heyecandan ibaretti. Fakat *Hatırat*'ında bu heyecanı yeniden yorumlayarak meşhur meselin yönüne döner. Bu noktada ilginç bir ayrıntı da fırtınaya tutulan vapurun- Messageries kumpanyasından Sidnos nâmında bir vapur- insanlara yaşattığı telaş ve korkuya rağmen; Hâmid, garip bir psikolojiyle son derece meclûb ve me'lûf olduğu halası Rabia Hanım'ı ve dadısı Mânende Kalfa'yı hayal etmektedir.<sup>17</sup> Ölümün kıyısında, özlediği kadınları tasavvur etmek, şairin ruhsal zigzaglarının, ilk gençlik zamanlarına kadar gittiğine delâlet etmektedir. Hâmid'de dikkat çeken bir hususu bu noktada ifade etmek mânidar olacaktır. Hâmid geleneksel din ve yerleşmiş ahlâkî normları zihnen destekleyen bir üslubu daima okuyucuya hissettirir; fakat bununla beraber genelden ayrılan bir tavır geliştirir. Garip yahut kötü addedilebilecek eylemlerini günah çıkarma psikolojisiyle durmadan dile getirerek, kendini rahatlatmak ister: Daima mahallenin yaramaz çocuğudur; yapar ama tescil etmez.

Hâmid her ne kadar hocalar ve üstadlar silsilesini Shakespeare'den Hâfız'a, Namık Kemâl'den karısı Fatma Hanım'a kadar genişletse de, edebiyat tarihi açısından genel bir itibarla, Tanzimat Edebiyatı'nın farazî ikinci kuşağında kabul edilir. Hâmid-Ekrem-Sezaî diye bilinen bu farazî üçleme, II. Abdülhamit devrinin savunmacı ve içe kapalı; şüpheci ve dirayetli siyasî durumu çerçevesinde, sözün, edebiyatın izdüşümünü küllî âlemden –bir bakıma idealize edilen evrenden- insanın detaylandırılabilir karanlıklarına döndürmüştür: “*Sanatın pratik yarara yönelik bir araç olarak kullanılmasına pek taraftar olmayan bu nesil, pratik ve teorik bağlamda Avrupaî tarzda bir edebiyat yaratmak isterler. Her ne kadar Talîm-i Edebiyat merkezli teorik çalışmalarıyla R. M. Ekrem, şiir ve oyunlarıyla Hâmid,*

15 Selim Sabit Efendi'nin hayatı ve temsilcisi olduğu yeni usûl hakkında bilgi için bkz. Cemil Öztürk, “Selim Sâbit Efendi”, DİA, İstanbul, 2009, XXVI/429-430.

16 İ. Necmi Dilmen, Abdülhak Hâmid ve Eserleri, s. 11; İnci Enginün, “Abdülhak Hâmid Tarhan”, DİA, İstanbul, 1988, I/207.

17 Enginün, Abdülhak Hâmid'in Hatıraları, s. 26-27.

roman ve öykü denemeleriyle Sami Paşa-zâde Sezaî, Avrupaîleşme yolunda epey çaba sarf etseler de Türk edebiyatı bu anlamdaki ilk meyvelerini Servet-i Fünûn<sup>18</sup> döneminde verecektir.”<sup>19</sup> Bu meyveler, çağın kendine özel durumu, Batı’nın önlenemez yükselişi cenderesinde yenilenecek -bir bakıma da yenik düşerek- bir başka şeye dönüştürülen ürünleri kabul edilebilir. Bunu bir yeniliş değil de iki retoriği birbirine mezcetmek olarak yorumlamak da mümkündür. Misâlen Ebu’z-ziyâ Tefvik, Şinasî ve Nâmık Kemâl’i bu zâviyeden yorumlar: “Şinasî «Asya’nın akl-ı pîrânesini Avrupa’nın bîkr-i fikriyle izdivaç ettirerek» şimdiki tarz-ı inşâmızı î’lâda sâ’î olmuş idi. Kemâl ise merhûmun zâde-i ictihâdî olan tarz-ı cedîdin asrımızın atvâr-ı müceddidânesi nisbetinde perver-şiyâb-ı kemâl olmasına hîdmet etmiş ve muvaffak olmuştur. Onun zuhûruna kadar lisân-ı edebîmiz ebkem hükümünde idi. Binâen aleyh Kemâl, lisânımızda arzu ettiği inkılâbî icrâyâ muvaffakiyetle bu gün bize bir üslûb-ı beyân yadigâr eylemiştir.”<sup>20</sup> Bu noktada eklemeliyiz ki, edebiyatçılar deyim yerindeyse böyle bir dönüşümün ilk öğrencileri olmuş, sonra da kendi coğrafyalarında bu dönüşümün ilk öğretmenliğini yapmışlardır.<sup>21</sup> Hâmid’de bu acemi öğretmenlerden biridir. Tiyatrolarındaki vaaız andıran uzun tiradları, konuyu defaatle dağıtarak, kadın-erkek eşitliği, okuma-yazma bilmeyen kadının aşığılanması yahut Batı’nın ışıklı caddelerinin bir anda gündem olması bu acemiliği ve aceleci tavrı gösterir niteliktedir.

18 Servet-i Fünûn Dergisi, 27 Mart 1891’de Ahmet İhsan (Tokgöz)’ün çabaları ve Servet Gazetesi sahibi D. Nikolaidi’nin desteğiyle bir gazete eki olarak yazın hayatına başlamıştır. Hâmid’in şiirlerinde ve devrin metafizik algısında boy gösteren tabiat aşkı ve pozitif bilimlerdeki gelişmeleri aktaran dergi, ufak ufak edebiyat alanına doğru kulaç atmaya başlar. Elbette ki edebiyatla ilgili yazılar Fransız yazarların –A. Dumas, Alphonse Daudet, François Coppée... gibi- çevirisinden oluşmaktadır. Zamanla evrenini genişleten dergi, şiir, hikâye, roman, edebî tenkit, tercüme faaliyetleriyle tam sanat-edebiyat dergisi hüviyetine kavuşur. Zamanla yazarlar arasındaki çekişmeler ve polemikler yüzünden gücünü yitirir fakat yine de 1908’e kadar bir şekilde varlığını devam ettirir. Editörler: İnci Enginün-Ömer F. Huyugüzel-Bilge Ercilasun-Mustafa Özbalcı-Alaattin Karaca, “Giriş”, Servet-i Fünûn Edebiyatı, Akçağ Yayınları, Ankara, 2006, s. 9.

19 Ramazan Korkmaz, “Servet-i Fünûn Topluluğu (1876-1901)”, Türk Edebiyatı Tarihi, Editörler: Talât Sait Halman-Osman Horata, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2006, III/103.

20 Ebu’z-Ziyâ Tefvik, Numûne-i Edebiyât-ı Osmâniyye, Matbaa-i Ebu’z-Ziyâ, Konstantiniyye Matbaası, Temsil-i Sâdis, 1329/1911, s. 327.

21 Ayrıca R. Korkmaz’ın yorumu da bu bağlamda zikredilebilir: “Yaklaşık kırk yıllık bir Batılılaşma sürecinin çoğu zaman birbiriyle çelişen insicamsız düşünceleriyle beslenen Servet-i Fünûn; köklü, sistematik, düşünsel bir altyapısı olmak yerine; parçalanma sürecindeki imparatorluk aydınının Batılı düşünceye yönelik ikinci elden edindiği bilgi kırıntıları, devrin yönetimince uygulanan sansürler, sürgünler ve daha çok baskı atmosferinin besleyip büyüttüğü kötümser mizaçlarla yönetilen bir edebî toplama hareketidir denilebilir.” Korkmaz, “a.g.m.”, III/103.

## II. Pozitivizm'in Kısa Tarihi ve Hâmid'in Bu Felsefeye Yönelişleri

Milyonlarca yıl önce koca gökte salınan sıcak bir gaz bulutu ve onun soğuma süreci hayatı kurgulayan bir başlangıç olarak kabul edilirse; sudaki hücrenin/cellule macerası; okyanusa taşınan kaya parçalarının oluşturduğu tuzlu çözeltide gelişen organizmadan, büyük bölümü proteinlerden oluşan canlı özdeğ/protoplazmaya uzanan gelişimiyle, bütün varlık âleminin hücreleri dokunmuştur: “Yaşam bir özdeğin (maddenin) başka bir özdekten bir şeyler alması ve başka özdeklere bir şeyler vermesiyle gerçekleşiyor. Canlanma, böylesine bir alışverişle başlamaktadır. Bu alışverişi sağlayan da doğanın yansıma (in 'ikâs, reflexion) özelliğidir. Doğada her nesne başka nesnelere yansır ve başka nesnelere yansır.”<sup>22</sup> Pasif yansımaları kendi içsel yeteneği ve gittikçe özelleşen sınırları aracılığıyla, nesnel gerçeklere ulaşan insan/bu gelişmiş hayvan, ünlü bilim adamı Darwin'e göre, yaşam kasırgasında, gücü sayesinde ayakta ve doğal seçimden (selection naturelle) sonra hayatta kalandır. *Neanderthalensis*'ten (Dördüncü buz çağı adamı) daha gelişkin *Homo sapiens sapiens* adı verilen gerçek insan formuna giden değişim ve terakkî serüveni, ilk insan ırkı cemaati kabul edilen *Cro-Magnon*'lara ulaşır: “Zaman içindeki bu tarihsel serüveninden de anlaşılacağı gibi insan, doğanın ürünüdür ve yaşambilimsel evrimin sonucudur. Yaşambilimsel evrimden insansal tarihe geçiş emek'le başlamıştır. İnsansal emeği, hayvansal çabadan ayıran, bu emeğin bilinç'li oluşudur. Emek ve bilinç, birbirlerinin koşulu olarak, insana özgü bir diyalektik ikileşmedir.”<sup>23</sup>

Tek başına değil; toplumsal bir varoluşu takip eden insan, çevresine uyamayacak kadar güçsüz olduğundan, çevresini kendisine uydurabilmek için akıllanmak zorunda kalmıştır. Maymun kıllanarak soğuğa karşı kendini korurken, insan kıllanamadığından maymunun derisini yüzüp üzerine geçirmiştir. Çevreye göre organların özelleşmesi durumu (*specialisation*) hayvanda yüksek bir seviyede gerçekleşirken –ki bu onu çevreye bağımlı kılmaktadır– ; insan organlarının özelleşememesi yüzünden çevresine karşı özgürleşmiştir ki bu özgürlüğünü aslında hiçbir canlının kendisi kadar mükemmel kuramadığı *beyin-el* koordinasyonuna borçludur. Ve zamanla dilsel zekâsını geliştiren insan artık tam bir egemenlikle doğanın üst değeri hâline gelmiştir. Peki, öyleyse onu Tanrı inancına götüren şey, pozitif ve özdekçi bir dizgede ne olmuştur? Bu algılayış mihverinde, elbette ki insanın korkuları, kafasındaki Tanrı'ları yaratmıştır. Kendisinden aşağıda olanlardan ürkmemeyi öğrenen bu ilk insan, kendinden yukarda olana karşı garip hislerle doludur. Gökler gürledikçe, şimşekler çaktıkça korkusunu perçinleyen insan, göğe mecburen saygı duymak zorunda kalmıştır. Korktuğu şeyle uzlaşmak isteyen insan, gelişmeye devam eden ve ihtiyaç zincirlerinden kurtuldukça daha derin

22 Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 12.

23 Hançerlioğlu, a.g.e., s. 15.



anlamalara/istidlâllere giden zihinsel seyahatinde, soyut bilgi üretmeye başlamış ve özet bir ifadeyle kendisine inanabileceği şeyler yaratmıştır.<sup>24</sup> *Bati* paradigmasının inanç dışı evrende kurduğu yaşam düzeneği genel hatlarıyla bu çizgiyi takip etmekte ve Tanrı inancını neredeyse bir yanılısamayla açıklamaktadır.

Diğer taraftan, İslâmî çizgide –imparatorluğun genel dinî algısı bağlamında-insanın varoluşu demek, onun Allah tarafından yaratılışı demektir. Kara balçıktan/çamurdan başlatılan bir hareketle/emirle, *Esmâ*'yı öğrenen yahut bir şeyleri öğrenebilme potansiyeline sahip ve günah işleme özgürlüğüyle/yasak elmayı yeme bahtıyla donatılmış en yüce varlık olarak insan, hayvandan bir dönüşümün eseri değildir; fakat bununla beraber onun birçok evreden geçtiği de âşikârdır. Esasında evrim yahut tekâmül, imparatorluğun yahut İslâmî kültürün yabancı olduğu bir fikir de değildir. Özellikle sembolik anlamda devreden dünya, tedavül eden zafer ve mağlubiyetler, hâlden hâle devrilişler Kur'ânî mesajın vurgularındandır. Bu mesaj çerçevesinde, insanın var olma süreci Darwin'in sudaki canlısıyla değil; çamur/kara balçık (tyn) denilen ve nihâî anlamda karbon elementi olarak yorumlanan maddeden bir tekâmül süreci olarak da anlaşılabilir. Bu insanın biyolojik menşesindeki elementel basitliğine bir gönderme, aynı zamanda insan varlığının –başka terkipler ya da başka elementer biçimlenmeler içinde olsa bile- toprakta ya da toprağın üstünde var olan organik ve inorganik muhtelif unsurlardan kompoze edilmiş olduğu gerçeğine işaret etmektedir.<sup>25</sup>

XIX. yy. *Bati*'ya dönük bir anlam örgüsünü daima ön plâna çıkardığından, biz de bu rotada yürüyerek –*özellikle Pozitivizm algısını yaratan filozofları ve düşünürleri kronolojik bir çizgide takip ederek*- Hâmîd'in tablodaki yerini belirlemeye çalışacağız. Bir muayyen zamanda yaşayan insan, o zamanın bir azası olarak önündeki manzarayla göğüs göğüse gelip, çağının zihinsel şemaları çerçevesinde okumalar yapmaktadır. Bu aynı zamanda efkâr seyahatinin duraksız-bitimsiz olduğunu simgeler mâhiyette bir olgu olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda Darwin ile A. Comte; Her şeyin ölçüsü insandır, diyen Protogoras ile Darwin arasında gidip gelen anlam paslaşmaları söz konusudur. Hıristiyanlığın Tanrı ve ruhbanlık öğretisinde oluşan çatallaşma, A. Comte'un zihinsel aktivasyonlarını elbette etkilemiştir. Auguste François Xavier Comte'un (ö. 1857) *Teolojik-Metafizik-Pozitif* sıralamasıyla üçlü bir evrene oturttuğu insanın zihinsel ve tinsel gelişim evreleriyle, birden üç çıkaran Hıristiyan öğretisi yahut Hegel'in *Geist*'i ara-

24 Pozitivizm'in Kısa Tarihçesi isimli konu başlığından bu noktaya kadar, Orhan Hançerlioğlu'nun, *Düşünce Tarihi* isimli eserinden mülhem olarak evrimsel teorinin insan ve onun kendi inancını yaratması düşüncesi ekseninde, “Gök Boşluğunda Bir Dünya”, “Suda Bir Hücre”, “Yaşamak”, “Yeryüzünde Bir İnsan”, “İnsanda Bir Korku” ve “Korkuda Bir Kavram” isimli parçalardan (s. 11-29) genel anlamda faydalanılmıştır.

25 Muhammed Esed, *Kuran Mesajı (Meal-Tefsir)*, Çev. C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 2002, s. 15/516: 24. Dipnot.

sında da anlamsal bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki yalnızca kendi coğrafyası üzerinde hâkim değildir. Devlet-i Aliyye’de bu fikirlerle çok erken tanışır. A. Comte’dan M. Reşit Paşa’ya gelen mektup bunun en önemli göstergesidir. Bir insanlık dini için bütün akl-ı selim insanları ortak bir çalışma için beklemekte olan Comte, bu meyanda Reşit Paşa’dan umutludur. Bu yakınlaşmalar zamanla daha da derinlere doğru ilerlerken dünyaya gelen Hâmid, Pozitivist öğretiyeye sadakatle hizmet eden bir talebe olmadığı gibi, okuduklarının altını çizerek mistik hayâller peşinde koşan bir şâkirt de değildir. Elbette fikirler ve vakalar peynir dilimleri gibi kesin hatlarla birbirlerinden ayrılamazlar. Yaşamak, anlamak, kavramsallaştırma-sınıflama-sınırlama bir zihin hareketidir ve sanıyoruz hayatın bütün detaylarını yakalamaya muktedir bir eylem de sayılamaz. Yine de bazı hislenişler ve yönelişler bağlamında Hâmid ve onun sanatı, bu yeni fikirlerden pay almışlardır:

“Hayli milletlerde seyrettim ki ben

Hâlık’ı mahlûktur halk eyleyen.”<sup>26</sup>

Yahut “*Hayy u lâ-yemût insan!*”<sup>27</sup> ifadeleri Tanrı’sını yaratan insan gerçeğini işaret eder. Hatta bu kabul bazen medet ummaya doğru kayma yapar:

“Bir ferdinim, ey büyük cemaat

senden dilerim bu gün şefaati!”<sup>28</sup>

Bu üç ifadenin merkez noktası insandır ve o insan artık ilâhî bir lütfun bahsettiği hayat içerisinde aslı kaynağına dönmek arzusunu taşıyan şey değil; gerçekliğini bizzat kendi varoluşundan hareketle tanımlayan, dolayısıyla kendi ırkına yatırım yaparak, sonsuzluğunu, ırkının genetik dizgesinde bir vücut olarak devam etmesinde arayan kişidir. İnsan ölür lakin insanlık, bâkî bir hüviyet kazanmıştır.<sup>29</sup> Böylece insan diridir, ölümsüzdür, sonsuz bir kulübün seçkin bir azasıdır ve kendi Tanrı’sını kendi yaratmaktadır. Tanrı kavramına ulaşması sadece zihinsel hareketliliğinden kaynaklanmaktadır. Ne var ki Hâmid yazdığı şeyi rasyonel bir tarzda detaylandırarak kadar vakti olmayan kişidir. Çoktan yeni bir şey karalamak yolunda yeni heyecanlarla/ıstıraplarla cedelleşmektedir. Bir anda Allah’a bir Münâcât yazarak affını diler. Kendi itiraflarından mülhem olarak o, günahkârlık

26 Abdülhak Hâmid Tarhan, Bütün Şiirleri IV (Garam), Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002, s. 147.

27 Tarhan, Bütün Şiirleri III (Hep yahut Hiç), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, s. 222.

28 Tarhan, a.g.e., s. 329.

29 Bu anlayış A. Comte’un meşhur aforizmasını hatırlatmaktadır: “İnsanlık, geçici hizmetlerini asla unutmaksızın nihâî olarak Tanrının yerine geçiyor.” (En un mot, l’Humanité se substitue définitivement à Dieu, sans oublier jamais ses services provisoires.) e-kitap: A. Comte’un ana mantığını kavramak için bkz. A. Comte, Catechisme Positiviste ou Sommaire Exposition De La Religion En Treize En Tretiens Systématiques Entre Une Femme Et Un Prétetre De L’Humanité, Paris, 1874, s. 378.

psikolojisini asla yenemez. Belki de Hâmid'i güçlü kılan şey de bu olmuştur. Mükedder-Mübeşşer dünyasında dar kapının önünde af dileyen dervişken, insanı Tanrı kılan ve olguyu –elle tuttuğunu- tek gerçek addeden bir pozitivist üslubuyla da konuşabilmektedir. Hâmid tam bir pozitivist söylem geliştirecek ve böyle bir şeyle dertlenecek kişi olmamıştır. Bu tavrın doğal bir sonucu olarak, reddedişe varamayan lakin tapılan şeyi farklılaştıran, mesela onu vicdanla özetleyen bir anlayış biçimi gösterebilmektedir. Vicdanın Tanrısallaşması yahut vicdanî bir sesin Allah'tan mülhem olduğu fikri, insanlık düşünüşü için elbette yeni bir hamle değildir. Pozitivist fikirleri yerine, onun için yönelik ifadesini kullanmamızın temel sebebi, Hâmid'in bir fikri tam olarak yansıtmamasından; daha çok yansımanın yansımalarını göstermesi bakımından anlam taşımaktadır:

“Hâlık'ı belledim, fakat özümü

Bilmeğe mazhar olmadım hâlâ.”<sup>30</sup>

Pozitif inancın kronolojik takibine geri dönecek olursak, zikredilmesi gereken isimlerden biri *Francis Bacon*'dur. O tecrübeye dayanmayan bilgiyi önemsiz, işitilerek öğrenilenleri saçmalık olarak kabul edip, aynı zamanda, ancak lâıykıyla âlim olmakla Tanrı'ya yaklaşılabileceğini ifade etmektedir. Londra'daki skolâstik tartışmaların boğucu havası içinde bir hukukçu olarak bu yargıya varır. Bu bağlamda *Kepler*, evrensel çekim kanununa yolu açacak olan *Harmonice Mundi* (Dünya'nın Uyumu) isimli eseriyle gezegenlerin güneş çevresindeki hareketleriyle ilgili mühim saptamalar ortaya koyar. Alman astronomun bu kanunlaştırıcı saptamaları Galilée de “*Eppor si mouve (Her şeye rağmen dünya dönüyor)*”ye dönüşür. Matematikçi *Descartes*, âdeta cebirsel bir metafiziğin peşine düşerek *Kant*'a kadar uzatılabilecek bir anlam evrenini kurgular. Kendinin farkına varan – *Cogito ergo sum*- birey, mükemmeliyet duygusu doğrultusunda bir yaratıcıya ulaşabilmektedir.<sup>31</sup> Bu düşünüş dizgesi Tanrısal bir algıyı takip ederken; maddiyûn/materyalist akım öncekinden daha sert hamlelerine başlar. Bu hamleler yalnızca felsefî cümleler serd etmez, fabrikaların bacalarını da çoğaltır. İşte Hâmid bundan pek hoşlanmaz. Topraklarını gittikçe yitiren bir milletin azası olarak acı gerçeği kavrar:

“O ticaretgeh-i düvelde bu gün

hükmeden şirket-i menâfi'dir.

İştirâk-i menâfi'-i akvâm

düşmanı dost ve dostu düşman eder.”<sup>32</sup>

30 Abdülhak Hâmid Tarhan, Bütün Şiirleri I (Sahra), Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991, s. 60.

31 Murtaza Korlaeçli, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, Hece Yayınları, Ankara, 2002, s. 13-50.

32 Tarhan, Bütün Şiirleri II (Vâlidem), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, s. 216.

Bir şeyi değiştirmek, birçok açıdan bakıldığında iktidarı/gücü ele geçirmekle mümkün olabilmektedir. *Aydınlanma* neferleri İskoç-İngiliz-Fransız sacayağında rotalarını çizerken; kilisenin öğretisini düzenlemek –ve belki tahrip etmek- için yeni bir aksiyom geliştirilmesi gerektiğinin farkındaydı. Bu noktada âdeta felsefe ve siyaset ikiz kardeşler olarak, sistematiği oturmuş bir toplumbilim kuramı imar etmek için yola çıkmıştır. *Aydınlanma* çizgisindeki materyalist-mistik-agnostik-bilimsel tavrı merkeze koyarak yeni bir şey söylemek, artık tahrip edici yönü kuvvetlice hissedilen bir şey söylemektir: “*Başta Kant olmak üzere bütün aydınlanma düşünürleri, gerçek aydınlanmanın vahye veya imanın sırlarına müracaat etmekten ziyade, bireysel, sosyal ve politik hayatın problemlerine akli ve felsefi yöntemleri uygulamak anlamına geldiğini söyler.*”<sup>33</sup> Bu noktada belirtmeliyiz ki, Hâmid’de kendi inancıyla çıplak olarak bir yüzleşme yahut geleneği toptan bir reddediş değil; her defasında bir sarkaç salınımı misali, tarafını değiştiren agnostik/bilinemezci veya fideist/salt imancı diyebileceğimiz ikili bir tavır daima su üzerine çıkar:

“... Ben bir aralık  
pek akîdesiz olmuştum. Sonra ümmiyet  
imdadıma yetişti, kalbime emniyet  
getirdi. Beşeriyet ve bütün kâinat  
ilham ile hareket, ilham ile sebat  
ediyor, bildim, iman ettim. Peygamberler,  
dâhiler hep mülhem; verdikleri haberler  
hep ilham. Emin oldum. Her yıldız bir âyet  
her hâdise bir hadîs. Ve semâ bir râyet  
ki Allah açmış! Delil-i ebediyettir.  
Kâinat bir cemiyet-i ahaddiyettir  
*ki ben de onun âzâsındanım.*”<sup>34</sup>

Hâmid’in metafizik algısıyla, Aydınlanma felsefesi arasında paralel öğeler ve anlayışlar olduğu kanaatimizi belirtmiştik. Bu kanaati en çok destekleyen argümanlar ölüm ve ölüm sonrasındaki hayat hakkında ifşa olmaktadır. Zira Hâmid, ölümü bir facia, Ahiret’i ise bir asıl âlem olarak değil; aslın flu bir uzantısı olarak görür. Ölümden defalarca dem vurur çünkü o duyguyu yenmek istemektedir.

33 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2008, s. 13.

34 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Bütün Tiyatroları II (Cünün-ı Aşk)*, Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, s. 261.

Hâmid kendisini yutacak, tüketecek ölüme karşı merhametsizce saldırır. Ne ki maçın galibi baştan bellidir.<sup>35</sup> Hâmid'in bu yıkıcı ve merhametsiz tavrının dibinde, Aydınlanma'nın temel saiklerinden sayabileceğimiz, mutlak bir kritik etme eylemi, Tanrı'nın insan eylemlerine müdahalesinin ve inayetinin reddi, bilimsel bir düzlemde güzel bir dünya yaratmak ideası gibi algılar ve ilhamlar göze çarpar.<sup>36</sup> Bu tabloda insan, kendini insan kılandır ve artık semadaki prologun muhabtabı olan şerefli bir varlık olarak sahnede değildir. Aydınlanma dizgesinde konuşacak olursak, J. Locke (1632-1704) bütün düşünce dünyasının temelini oturttuğu deneyim ile dış dünyanın verilerini işleyerek kavramsallaştıran ki bu noktada, fikri, eylemin sonuçlarıyla realize eden -tabula rasa/ (boş levha)- bir duruş inşa ederken; Aydınlanma'nın karakteristiğinde var olan mistik Tanrı'cılık, ikili ve karmaşık bir yolu takip eder: "*Tanrının olduğunu kesinlikle bilebiliriz. Tanrı bize kendisi üzerine doğuştan ideler vermemiş ve zihinlerimize kendi varlığını okuyabileceğimiz yazılar basmamış olmakla birlikte, bize zihinlerimizi donatan o yetileri sağladığına göre, kendini tanıksız bırakmış sayılamaz; çünkü duyularımız, algularımız ve usumuz olduğuna göre, kendi kendimize kaldığımız zaman onun açık bir kanıtından yoksun olamayız.*"<sup>37</sup> Burada dikkatimizi çeken garip bir hassasiyet söz konusudur. Bir aşk, tutuşan bir iman, yakarışların, âhların üzerinde yükselen bir Tanrı inancı değil; akıl oyunları çerçevesinde nihayet kendisini kabul ettiren ve bu noktada insana pek şans tanımayan bir Tanrı fikri söz konusu edilmektedir. Öyleyse Tanrı'ya giden yolda, bir Simurg arayışı, bizzat hayatı kendisine zemin edinen diri/Hayy bir yaratıcı değil; felsefi, zihnî izahların kendisini kavramak zorunda kaldığı ve pek da aşağıya/esfele tenezzül etmeyen bir ilkesel güç olarak önümüzde durur. Bu ilkesel güç, en büyük silahıyla insanları hizalamaktadır. Hâmid düpedüz ölüme toslar:

*" ... Bütün ümitler hebâ,  
bütün ibadetler heder! Bence en elîm,  
en cahimî ve en meotâî hayat, teslim  
ederim; ademden fena değil. Âdemden  
evlâdır!"<sup>38</sup>*

35 Ahiret ve Aydınlanma bağlamında hafızayı reddeden Hobbes(1588-1679) zikredilebilir. O, ahlâkı doğrudan pragmatik bir kanala izole eder. Böylece iyi ve kötü birer izafe edisten başka bir şey değildir: "Ayrıca Hobbes'tan d'Alembert'e (1717-1783), d'Alembert'ten A. Comte'a bir fikir silsilesi vardır." O hâlde mutlak bir Tanrısal öğe mesela Âhiret nasıl yorumlanmalıdır? Zaten yorumlamaların ötesinde, ölüm bir hakikat olarak sınır taşını diki-verir. Onun dışındakiler zihinsel spekülasyonlar olarak göze çarparlar. Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Gelişi, s. 51.

36 Ahmet Cevzici, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 23-37.

37 John Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, 1996, s. 353.

38 Abdülhak Hâmid Tarhan, Bütün Tiyatroları II (Cünûn-ı Aşk), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, s. 236-237.

Tanrı fikrinin ve inancının, aşk ve iman dizgesinden ayrılarak, matematiksel bir cazibeyle anlaşılması ve bu inancın, peyder pey hayattan çıkarılması, diyebiliriz ki pozitif dinin finalini yazdığı uzun bir tiraddır. Tanrı'nın kendisini matematiksel evrende kabul ettirşi ve bu noktada insanın karşısına büyük bir şuur/akıl olarak konumlandırılışı, *Aydınlanma*'nın merkez şahsiyetlerinden Sir İsaac Newton (1642-1727)'da daha bir kesinlik kazanır. Bu tarz konumlandırılan bir Tanrı anlayışında fiziksel itaat/nüsükün pek bir kıymeti kalmamaktadır. O Tanrı akılı büyüleyen en büyük akıl olarak kendi anlam çemberini ibadetten çok iman üzerine koymuştur: “*Güneşin, gezegenlerin, kuyruklu yıldızların, hayran kalınacak şekilde düzenlenmesi ancak ve ancak büyük bir zekânın eseridir. Dünya'nunkine benzer bir sistemin merkezi olan her sabit yıldızın aynı plâna sahip olması şüphesiz tek bir varlığa bağlı olduklarını gösterir. Bu ebedî varlık her şeyi, dünyanın ruhu olarak değil, fakat her şeyin sahibi olarak yönetir. Hakiki Allah yaşayan, zeki ve çok güçlü olan Allah'tır...*”<sup>39</sup>

Zeki bir Yaratıcı ile Tanrı'sız evren arasında sallanan zihinleri bir uzlaştırma gayreti olarak Leibniz (1646-1716) ve onun cevher/öz anlayışı bu noktada zikredilmelidir. Cevherlerin her biri kendi şahsında bir *birlik/monade* taşır. Dış dünyaya kapalı olan *monadlar*, kendine yeten ve bütün kâinatın nüvelerini/özlerini ihtiva eden bir duruş gösterirler. Ne var ki, *monade* nihaî noktada yaratılmış bir şeydir. O hâlde bir de monadların monadı, izafî ve fanî olmayan mutlak bir monad olmak zorundadır. Elbette ki bu Tanrı'dır. Aklın en ulvî eylemi bu monadı kavramak olacaktır. *Apolojistleri* andıran ve adeta o dönemin zekice bir güncellemesini yapan Leibniz, felsefe ile vahyi uzlaştırarak şüpheli-bilinemezci duruşu yıkmak istemektedir.<sup>40</sup> Bu uzlaştırma gayreti zamanla azalacak ve *Aydınlanma* çizgisinde daha sert bir maddecilik gündem olacaktır. *Condillac* (1714-1780)'in entelektüel haritasını-bir manada insanlığını- inşâ ettiği yegâne kaynak olan *duyum*<sup>41</sup> ve onun doğal reaksiyonları olarak iradesini ortaya koyan, duyumsal verileri sınıflayıp/sınırlayıp kategorize ederek soyut kavramlara ulaşan insan fikriyle –Condercet'in değimiyle *Heykel Adam/The Sculpture Man*- kaskatı bir hakikat tablosu çizer.<sup>42</sup> Yine bu dizgede, yani duyusal gerçeği yüceltmek bâbında, tıbbî materyalizm sınıfı altında değerlendirilen *La Mettrie* (1709-1751), geleneksel olarak tanımla-

39 Murtaza Korlaeçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Gelişi, s. 55.

40 Geniş bilgi için bkz. Karl Vorlander, Felsefe Tarihi, Çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, Günümüz diline aktaran: Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, 2008, İstanbul, s. 434-437.

41 Condillac duyum'un önemine dair şöyle bir açıklama getirir: “Mecaz yoluyla merâmımızı ifade etmek gerekirse, ister göklere kadar yükselelim, isterse de uçurumların dibine kadar inelim, kendimizin dışına hiçbir vakit çıkmış olmayız. Dolayısıyla da kendi düşünümüzden başka hiçbir şeyi hiçbir vakit kavrayamayız.” E. B. De Condillac, İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Bir Deneme, Çev. M. Katırcıoğlu, MEB, 1992, s. 18.

42 Ahmet Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 193-199.

nagelmış ruh-madde, maddî-manevî ikiliğini, kökten bir eleştirisi sonucunda reddeder ve hiçbir tinsel tözün olamayacağını ileri sürer. İnsanın yegâne kılavuzları deney ve gözlemdir, diyen *La Mettrie*, Spiritüalist diye çağırdığı *Descartes*'e bir gönderme yapar: *Ben bedenim, düşünüyorum*, der. Etikasında en yüksek hazları dahi, özleri itibariyle maddî ya da bedensel hazlar olarak açıklar: “*İyiler de kötüler de aynı zevk yolunu izlerler. Afyonun verdiği sarhoşluk, fizikî bir yolla bütün felsefe incelemelerinin verebileceğinden çok daha büyük bir rahatlık ve mutluluk duygusu verir.*”<sup>43</sup>

Böylece insan sanki bir demir yığını ya da düzenli işleyen bir makineye dönüştürülür: *Makine insan/The Machine Man!* Hâmid bu algılamaların karargâh kurduğu kişi de olabilmiştir: “*Ya ben seg-i esvaktan niçin âlâ olayım ki, bir köpek ekmeğin gösterildiği yere gider, ben ekmeğin olduğu yerden ayrılamıyorum. Taayyüşçe fikrim, hayâlîm bir para etmiyor, zaruret bizi istediği tarafa çekiyor. Mide-miz gönlümüzden daha muhterem, maddiyetimiz maneviyetimizden daha mühim! Bazı kere en ruhanî güzelliği bir makine addedeceğim geliyor. İnsanlar düşünür birer hayâl, ses verir birer gölge, gezip tozan birer toprak parçası değil midir ey Salâhî?*”<sup>44</sup> Hâmid yazılarını kaleme alırken *gayeci* olmaktan çok; anlık yaratımın önünü açan apolitik bir söylemin peşine düşer. Şurası var ki, *Batı*'nın madde-mânâ diyalektiğinde ürettiği pozitif bilim ve dinin etki alanına girmiş şahsiyetlerle, bazı cemiyetlerde kadeh tokuşturmuştur. Fuzûlî'de “âşık” sevdiğinin mahallesinin köpeklerine dahi özenerek hayvânî bir kimliği normalleştirir. Böylece âşık, aşk adına böyle ağır bir kabullenışı, tevazuun gölgesinde dinlendirir. Fakat Fuzûlî'nin kafayı taktığı köpekler hayâlîdir, değişmecelidir. Hâmid ise gerçek bir köpek üzerinden fikir yürütür ve bu konuda şaka yapıyor da sayılamaz. Maişet davası için memleket memleket gezmiş biri olarak, bu kaygıyla, kendisini kuşatan çevreyi kötü bir dekor ve o çevreyi dolduran insanları birer makineden ibaret görür. Bu ikircikli ve sorunlu bir algılama biçimidir. Kara bir kargayla yahut uyuz bir köpekle eşleştirdiği fizyolojik varoluşu aşığalar; fakat bir taraftan da en ulvî duygulardan biri kabul edilen aşkın peşine düşer.

Bu bağlamda aynı dilemmayı yansıtan A. Comte'un pozitif dinine giden yolda üç isim daha zikretmeliyiz: *Berkeley-Hume-Saint Simon*. İngiliz Aydınlanması'nın mühim isimlerinden biri olan *Berkeley* (1685-1753), *Locke*'un keskin deneyciliğinden hareketle bir çeşit *özel idealizme* ulaşmıştır. Doğal nedenlerden önce eşyânın gâî nedenleri üzerinde durmak gerekliliğine işaret eden *Berkeley*, matematiğin kesin hatlarını küçümseyerek, metafizik bilgeliliğin peşine düşmüştür. *Mevcudiyeti değil maddeyi* inkâr ettiğini ifade eden *Berkeley* için esas olan ruhtur, mânâdır. Hayrete düşürerek, insanı büyüleyerek ve rayından çıkara-

43 A. Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 185-192.

44 İnci Enginün, Abdülhak Hâmid'in Mektupları II, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995, s. 285.

rarak değil; onun aklını ikna ederek anlam bulan bir Tanrı anlayışı geliştirir. Bir mânâda maddeciliğin hızlanan serüvenine bir müddet onlarla yürüdükten sonra, bir üst alana/metafizığe çıkarak reaksiyon göstermektedir. Oysa *D. Hume* (1711-1776) için, bu üst olan/metafizik, asılsız bir safsata, komik bir zandır. Metafizik, *İzlenimin/impressions* silik hatıralarından, duyuların tekrarlanıp duran zihinsel tasavvurundan başka bir şey değildir. *D. Hume* için Allah fikri diğer birçok soyut şey gibi, insanî özelliklerin estetik bir tarzda süslenmesinden ibarettir. Bu noktada gözlem ve deneyimin terasisine çıkamayan ne varsa anlamsız laf kalabalığıdır. Kişi mütevazı bir açıdan bakarak matematiğin ve deneyin yargılarıyla bir söylem geliştirmelidir.<sup>45</sup> Görüldüğü üzere *felsefi sarkaç* iki uç arasında salınımına devam etmektedir. Deneysel veriler ışığında matematiksel bir evreni inşâ eden Tanrı yahut bütün övgüleri toplayan fakat ibadet beklemeyen bilinemez yüce bir Ruh. Bu bağlamda Hâmid'in şu mısraları zikredilebilir:

*"Ki gelip nefk-i bâd ile vecde*

*Hazret-i ftrate eder secde*

...

*Tâ'at-ı Hak derûna âiddir*

*Mâ'bed ü iktidâ zevâiddir"*<sup>46</sup>

Anlıyoruz ki Hâmid için de ibadet, kulluk borcunu ifa yahut mütemadiyen acziyet inkişâf ettirmekten çok; insanın doğal yürüyüşüyle ya da varoluşsal bir çaba göstermesiyle ilgili olmaktadır. Bu noktada ahlâkî eylemin temel dayanağı, bir Yaratıcı'ya hesap vermekle ilgili olmaktan ziyade; insanların birbirine duydukları ihtiyacın sonucunda ortaya çıkan yükümlülükleriyle ilişkilendirilebilir. Ünlü Fransız ansiklopedist/matematikçi d'Alembert (1717-1778) Diderot'la birlikte çıkardıkları ünlü ansiklopedide, bir noktada Fransız aydınlamasının da ana damarları belirir. d'Alembert Prusya kralına yazdığı mektupta bilimsel ve etik algılamasını şöyle çizer: "*Ahlâkın ve mutluluğun gerçek kaynağı, kendi hakiki çıkarımızla yükümlülüklerimizi yerine getirme arasındaki yakın ve sıkı bağdır; kendimize beslediğimiz aydınlanmış aşk ve bütün ahlâkî fedakârlıkların ilkesidir.*"<sup>47</sup> d'Alembert için felsefe hayallerin değil, olguların bilimi, kendi tabiriyle *ruhun deneysel fiziği* olması gereken şeydir. Diderot bu algıyı daha kesin bir dille ifade eder: "*Ey Allah'ım var olduğunu bilmiyorum, fakat niyetim ve amelim bakımından sanki sen düşüncemi ve amelimi görüyormuşsun gibi hareket ederim.*"<sup>48</sup>

45 Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 461-466 ve s. 467-474.

46 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Bütün Şiirleri I (Sahra)*, s. 45.

47 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 222

48 Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 492.



Biricik varlık kabul edilen evren, kendi kendine çalınan bir piyanodur ve âlemin bizzat bir Tanrı'yla işi yoktur. Bu algılar, A. Comte'un sosyal gerçek evreni/insanlık algılaması ve Tanrı'sız evrendeki boşluğu doldurmak istediği *sevgi* doktrininin işaretleri kabul edilebilir.

Hâmid'de bu *sevgi* merkezli pozitif ve sosyal dinin söylemi, baştan beridir ifade ettiğimiz veçhile, duru bir şekilde değil; bulanık bir suda görünür: “*Mezhebim bana herkesi bir bildirir. Her dini her mezhebi müsâvî görürüm... Ben bir adamın zâtını tecrübe ettiğim zaman din ve mezhebini aramağı iltizâm etmem. Ahlâkını; fezâilini öğrenmeğı merâm ederim*”<sup>49</sup> diyen Hâmid, Hindistanlı kız kahramanı *Surucuyi*'nin ağzından kendi inanç biçimini de bir noktada hulasa etmektedir. Yahut “*İnsaniyet bir milletten ibâret olsa o millet de bir din ile mükellef bulunsa muharebe olmayacak*”<sup>50</sup> diyerek Saint Simon ve A. Comte bağlamında sosyal dine dair hislenişler dile getirir. Düzenli bir toplumun maddî ve manevî güçlere dayandığını ifade eden S. Simon, manevî gücü rahiplerden, maddî gücü maceracı askerlerin/savaşçıların elinden alarak; manevî gücü bilginlere, maddî gücü ise kendi icadı olan *Endüstriyel Sınıf*'a bırakmak ister. Mesele kelime ve fikirlerin uçucu insicâmını yakalamak değil; Fransa'nın ve Avrupa'nın yaşadığı buhrana reçeteler sunmaktır.<sup>51</sup> A. Comte âdeta hocasının sözel hikâyesinden kendince bir anlam bularak –bir noktada durumdan vazife çıkararak- sistematik bir yaklaşım sergiler.

A. Comte'un üç hâl yasasına değinmezden önce, N. Kemal'in bir sözüyle yeni bir anlam dünyası kurmak istiyoruz. N. Kemal, Tanzimat ekseninde *Batı* yönündeki kırılışı yaratan kuvvetlere değinirken şöyle bir yorum yapar: “*Bir devlette iki kuvvet vardır. Biri yukarıdan, biri aşağıdan gelir. Bizim memlekette yukarıdan gelen kuvvet cümlemizi eziyor. Aşağıdan ise, bir kuvvet hâsıl etmeye imkân yoktur. Bunun için pabuççu muştası gibi yandan bir kuvvet kullanmaya muhtacız. O kuvvetler de sefâretlerdir.*”<sup>52</sup> Bu açıdan bir yorum geliştirmek mümkündür. Hâmid'in yeni vezin arayışları, Fârisî bir kelimeyle bir Fransız parkının ismini kafiyelemek, evrensel bir din arayışı iması uyandırmak, varoluşu/yaratılışı maddesel bağlamda *fosfor* üzerinden okumak, özetle farklı tabandaki algılamaların ürettiği kelime hazinelerini kendisinde mezcedişinin bizce en mühim kaynağı, bir manada *sefâret*

49 Abdülhak Hâmid Tarhan, Bütün Tiyatroları III (Duhter-i Hindü), Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 54.

50 Tarhan, Bütün Tiyatroları V (İbn Musa yahut Zâtu'l-Cemâl), Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002, s. 151.

51 Cemil Meriç, Saint-Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist, Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 53-54.

52 Muzaffer Turan, “Tanzimat'ın Dış Etkenleri”, *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1994, s. 153.

*duyumu* diyebileceğimiz şeydir. Temsil yeteneği taşımak, bir bakıma çağın hay u huyunu seri bir takip kabiliyetine borçludur. Hâmid'in meclis adamı oluşu, onun birçok şeyi önceden fark etmesine, en azından duymasını sağlamaktadır:

“*Herkes cihanda olmalı tâbi’ diyânete*

*ondan tarakkub etmeli mâ ‘nî sıyânete*”<sup>53</sup> diyen Hâmid'in, önünde duran toplumu radikal –bir bakıma da romantik- bir özlemlerle, yeniden örgütlenme hül-yası, A. Comte'un toplumu yargılayan bir öngörüyle yapmak istediği devrimin en nahif bir formuna benzer. A. Comte, Katolikliğin sarsılmaz ilkeleri/dogmaları yerine insanın kendiyile ve yaşadığı evrenle arasında kuracağı ilişkiden mürekkep *öznel yöntemle*, proletaryanın hizmetine sunulacak tinsel bir doktrin peşine düşer: “*Sosyoloji'nin yöntemi tarihsel yöntemdir. Biyoloji tarafından belirlenmiş insan doğası tipine uygun olması gerekecek yasaların saptanmasını sağlar. Böylece tarihsel saptamalar, pozitif psikolojinin verileri ile uyumlarıyla doğrulanır.*”<sup>54</sup> Medeniyeti, insan zekâsının gelişmesi olarak yorumlayan Comte, medeniyet tarihini basamaklara ayırır:

- 1) *Teolojik/İlahiyatçı-Kurgul Hâl*
- 2) *Metafizik-Soyut Hâl*
- 3) *İlmî-Sanayi, Pozitif Çağ*

Böylece bütün efkârını tabiat-üstü bir kaynağa bağlayarak şekillendiren in-sanoğlu, sistematik olarak korku ve güçsüzlüğü sebebiyle emeklediği bir dönem-dedir. Bu evrede âdeta korkularını tabiatüstü bir güce bağlayarak, çoklu Tanrı-cılıktan daha güçlü bir felsefesi olan tek Tanrıcılığa kadar ilerler. İkinci dönem bir ara dönemdir. Metafizik dönemdeki tabiat-üstü kuvvetler yerini gerçek tözler kabul edilen soyut kuvvetlere bırakır. Böylece âlemi düzenleyen yüce varlık, in-sansı/antropomorfik bir şey değil; bir prensip, bir kuvvet olarak kabul edilir. Bu aşamada ulaşılabilecek son noktayı yorumlarken, teolojik dönemde «*bağımsız kut-sallıklar oyununun*» zirvesine ulaşan tek Tanrı, metafizik dönemde Doğa/Tabiat olarak unvanlandırılır. Son evre kabul edilen pozitif evrede insan önce şunu kabul etmelidir ki, zekânın kudreti mutlak varlığı bulamayacak mâhiyettedir. *Niçin'*le-rin yorucu dünyası terk edilerek, gözlem ve rasyonel düşünce yoluyla evrenin değişmez kanunlarının peşine düşülür.

Bilimsel bakış zamanla, önceden anlaşılamayan –belki de bu yüzden iman edilen-, öznel olayları kâğıda geçirerek yani bir formülasyona tabi tutarak, onları sistematize edip genel kanunlara bağlayacaktır. M. Reşid Paşa'ya yazdığı mektu-bunda, *Doğu* ve *Batı* insanların büyük bir iştiyakla evrensel bir dini aradıklarını,

53 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Bütün Tiyatroları VI (Ruhlar)*, Haz. İnci Enginün, s. 274.

54 A. Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, s. 14.

bunun da insanlığa büyük hizmetleri olan İslâm dininin Allah'ı yerine; insanlık ülküsünün konmasıyla mümkün olacağını söyleyen *A. Comte*, kendince daha en baştan sonuca ulaşmıştır. İntiharın eşiğinden dönen ve *Clotilde*'nin hayranı olan *Comte*, Katolik Fransa iktidarının karşısına “*Biz aslında eşitiz/égalité*” demek için çıkar. Hafife alınamayacak bir kurguda fikirlerini sistemleştirir ve ondan sonra gelen devrin zirve Materyalizm'i bir bakıma ondan hız alır.

Bu bapta Hâmid, şüpheyeye yatkın karakteri ve romantik hislenişleri sebebiyle, herkesin barış içinde yaşayacağı savaşızsız bir evren arzular lakin bunu pek de inandırıcı bulmaz. Yine belirtmeliyiz ki, bir şüpheyi sonuna kadar takip edemeyeceğinden yahut yetiştirildiği kültürel kodların zorlayıcı doğasına boyun eğerek, daima günahkâr bir duyguyla Allah'ın divanına koştuğu da gözden kaçırılmamalıdır. Hâmid için, Allah olmazsa olmaz bir varlıktır, mutlak hakikattir. Bununla birlikte ahlâkî öğretiler, tâat ve nüsük ona hep ağır gelmiştir. Devrin kaosu paralelinde ve art arda yeni algıların yarattığı taze ilgilerin oluşturduğu ışıklı büfeden alelacele alışverişini yapan bir adam tabiatıyla yahut yenildiği varlığı kutsallaştıran bir hâlet-i ruhiyeyeyle; kâh bir kinik kâh bir agnostik kâh da bir pozitivist olarak, defaatle yerini ve yönünü değiştirmiştir. İşte bu karmaşa, her iman edişten sonra; emniyetsizliği, korkuyu ve şüpheyi yeniden çağırılmaktadır:

*“Bir lahza için asrını lâyük mı unutmak?*

*Ben istiyorum belki bugün Hâlık'ı yutmak!”<sup>55</sup>*

## SONUÇ

Düşüncenin tabiatı kurmacalı bir manzarayla önümüze çıkar; kesinliklerden ziyade değişkenlerle anamlanır. Fikrî bir seyahatin toslayacağı duvar yoktur; ancak teslim olacağı bir yer mutlaka gelir. Kilise babalarının siyasal ve dinî tahakkümünden sıyrılmak demek, yalnızca bir şeyi yerinden kaldırmak demek değildir. Aynı zamanda, o söktüğünüz şeyi bir başka yere koyacağınızdan, o şeyin yeni varoluş biçimine bir şekilde izin verdiğinizi de belgelersiniz. Ayrıca söktüğünüz şeyin ağırlığıyla oluşan çukurlara, vadilere de bir şeyler ikame etmelisinizdir ki, o şeyin yokluğu başınızı ağrıtmayın. Pozitivizm'in kısa tarihçesinde fark ettik ki, insanı kazanan yahut kaybeden bir makine kılmak; tekillere dönüşen bütüne hizmetini ibadet saymak, Tanrı'nın olmadığını düşündüğünüz bir evrende aşkı kutsallaştırmak çocuksu bir yüzle bize gülümsüyor. Tanzimat ve dünyevileşme bağlamında bakacak olursa, yaşadığımız çevre, etrafımızı saran kültür ve hızla değişebilen psikolojilerimiz bizi, yeni yeni arayışlara götürebilmektedir. Devlet-i Aliyye'nin Batılılaşma yahut dünyevileşme süreci çerçevesinde; farklı arayışlar,

55 Tarhan, Bütün Tiyatroları II (Yabancı Dostlar), Haz. İnci Enginün, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 332.

farklı inanışlar kâh geri kalmışlığın insan üzerinde bıraktığı dominant etkisiyle kâh edebiyat üzerinden Romantizm tesirleriyle kâh da sosyoloji-felsefe üzerinden Pozitivizm ile yapılan dirsek temaslarını anlamlı kılmaktadır. Neredeyse bir seyahat kadar memleket gezen Abdülhak Hâmid Tarhan, yetiştiği konak kültürünün ve kendi tabiatının karşıya yani Batı'ya olan tutkusu sebebiyle, bu etkilenişlerin neredeyse tamamını gösteren bir sanatkâr olarak önümüze çıkar. Onun düşünsel sarkacı, ölümün huzursuz edici rüzgârlarından hız alarak salınımına başlar. Bu salınımında, bir imana bir şüpheye yahut bir teslimiyete bir bilinemezliğe doğru art arda salvolar yapar.

## SÜNNET'TE İSTİŞÂRE ve HZ. PEYGAMBER'İN İSTİŞARE ANLAYIŞININ HULEFA-İ RAŞİDİN'İN HAYATINA YANSIMALARI (İstişare uygulamaları)

**Tuğrul TEZCAN\***

### **Abstract**

As the most important principle in human life the position of consultation was stated again by the time divine revelation was revealed to the Last Prophet Muhammad.

Looking at Prophet Muhammad's fulfilling prophecy it has been seen that consultation was considered as a necessary institution which forced to apply to have information from experts in the field of social issues such as war. With regard to family and personal relationship the consultations is also considered such an advice which is not far from to be useful. Hence its aim is to give recommendation about what is truthful and useful.

If we investigated the reflections of consultation in the life of guided successors (Caliphs) whom are the closest source to the Prophet we see that they fulfilled consultation in the state issues, juridical matters and in the issues that are not applied by nass (religious text). They also benefited from the consultation on the solution of any juridical, administrative and Islamic law (feqh) on the one hand. However, it seems that if they are self sufficient about their own ideas they give up the consultation on the other hand. Abstract

Nevertheless neither during the period of the Prophet Muhammad nor the period of the Caliphs the consultation was considered as certain principles of an institutional structure.

Key words: the Prophet, consultation, counsel, Caliphs,

### **Giriş**

Kur'an'ın kendinden sonraki ilk müfessiri olan Hz. Muhammed (sav), Kur'an ayetlerini hem sözlü hem de fiili sünnetinde yorumlayarak İslam dininin ümmet tarafından kolaylıkla algılanmasına yardımcı olmuştur. Ancak aradan geçen asırlar Kur'an ve hadis metinlerinin anlaşılmasında bir çok problemi de beraberinde getirmiştir. Metnin anlaşılması ve yorumlanması başlı başına bir problem alanı oluşturmakla beraber bir de yorumcuların zahmet gerektiren incelemeleri

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

terk ederek, kısa yoldan sonuca ulaşma istekleri, sorun alanlarının yoğunluğunu artırmaktadır.

İşte bu makalede özellikle modern tefsirlerde karşımıza çıkan kolaycı yaklaşım tarzının ürünü olan istişare/şûra yorumlarına yönelik eleştirilerimize dayanak teşkil edecek, alan araştırması mahiyetinde, istişare/şûranın fiili ve kavli sünnette nasıl ifade edildiği, nüzul dönemine ve Hz. Peygamber'e erişen nesil (Hulefa-i Raşidin) tarafından nasıl algılandığı meselelerine dair bir araştırma yapmak istiyoruz. Önce alanla ilgili rivayetler incelenecek sonra da *istişare/şûra* hakkında o döneme yönelik bir saptamada bulunulacaktır.

## A. SÜNNET'TE İSTİŞARE

### a-Kavli Sünnet'te istişare

'Kavlî Sünnet'te istişare maddesinde sahabeye isnad edilen rivayetlerden ziyade bizzat Hz. Peygamber'den nakledilen hadisleri inceleyeceğiz. Halifelerden nakledilen rivayetleri ise halifelerin istişare algılamaları kısmında değerlendirmek istiyoruz. Hz.Peygamber'den nakledilen istişare ile ilgili rivayetler sınırlı sayıda olmakla birlikte rivayetleri basit bir tasnife tabi tutacak olursak:

- 1-İstişarenin önemini belirten hadisler
- 2-İstişare sonucunun uygulanmasını ifade eden hadisler
- 3-Müsteşarda bulunması gereken vasıfları belirten hadisler
- 4-Yöneticilerin/ hüküm verenlerin şûra ile karar vermelerine değinen hadisler şeklinde maddeleştirebiliriz. Şimdi bu maddeleri inceleyelim.

#### 1. İstişarenin önemini belirten hadisler

İstişarenin isabetli karar almak ve neticesinde mutluluğu yakalamak için gerekliliğine değinen rivayetler şöyledir:

Ebu Hureyre r.a'dan gelen bir rivayette Hz.Peygamber şöyle buyurmuşlardır: "Emirleriniz sizin hayırlılarınız zenginleriniz de cömertleriniz, işleriniz de aranızda şûra ile olursa arzın yüzü içinden sizlere daha hayırlıdır. Emirleriniz şerhleriniz, zenginleriniz de cimrileriniz ise arzın içi sizin için yüzünden daha hayırlıdır."<sup>1</sup>

Resulullah sav. "Allah'a imandan sonra aklın başı insanları sevmek ve meşveretten müstağni kalmamaktır. Çünkü dünya'da ehli maruf Ahiret'te de ehli marufur; Dünya'da ehli münker Ahiret'te de ehli münkerdir"<sup>2</sup> buyurmuştur.

- 1 Tirmizi, Ebu İsa, *Sünen*, Tah. Ahmet Muhammed Şakir, Dar-u İhyai't-Türasi'l-Arabiyyi, Beyrut, IV, 529, Ebû İsa (Tirmizi) bu hadisin garib olduğunu kendisinin bu hadisi sadece Salih el-Meriyi nakliyle bildiğini dolayısıyla bu rivayetin ravi yönüyle tek kaldığını söylemiştir.Şeyh el-Elbânî de hadisin zayıf olduğunu nakletmiştir.Tirmizi, a.e. a.yer
- 2 El-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed ibn el-Huseyn ibn Ali, *Sünenü'l-Kübra ve Fî Zeylihi el-Cevheru'n-Nakıyyu*, el-Cevheru'n-Nakıyyu'nun müellifi, Alauddin Ali ibn Osman el-Mardîni, Meclis-ü dairati'l-Mearifi'n-Nizamiyyeti'l-Kâineti fi'l-Hindi, haydarabad, X,109; es-Suyuti, Celaleddin, *Camiul-Ehadis*, XIII, 60, Bab-u harfi 'ra'

Hız. Pegamber'den şu söz nakledilir: “Meşveret eden kimse asla mutsuz olmaz, bir görüşle yetinen kimse de mutlu olmaz.”<sup>3</sup>

Yine Allah Resulü; “Müşavere eden kavim ancak işlerinin en doğrusuna erişirler”<sup>4</sup>buyurmuşlardır.

## 2- İstişare sonucunun uygulanmasını ifade eden hadisler

İstişareden maksad sadece doğru bilgi sahibi olmak değildir. Elde edilen doğru bilginin uygulanması da gereklidir. Zira ancak o zaman istişarenin semeresi alınmış olur. İşte bu durumu ifade eden bir nakil şu şekildedir.

Halid İbn Ma'den Resulullah'ın şöyle buyurduğunu nakleder: “Bir adam Hız. Peygamber'e “feiza azemte fe tevekkel ale'llah” ayetindeki “azm”ın ne anlam geldiğini sordu. Hız. Peygamber ona “ehli rey ile müşavere etmen sonra da ona tabi olmandır” diye cevapladı.<sup>5</sup>

## 3-Müşteşâr'da bulunması gereken vasıflardan bahseden hadisler

İstişare edilen danışmanların bilgi, dürüstlük ve ahlaki yönlerden güven veren kişiler olmaları gerektiği kabul edilen bir gerçekliktir.

Danışılan görüş sahibi kişilerin (müşteşar) emin güvenilir kişiler olduğunu/ olması gerektiğini İbn Hureyre'den nakledilen rivayette Hız. Peygamber şöyle ifade etmiştir:“el- Müşteşâru mu'temenun” yani müşteşâr (kendisiyle istişare edilen): Kendisine güvenilen kimsedir.”<sup>6</sup>

Kendisiyle istişare edilen kimsenin güvenilen kimse olmasının adeta bir zorunluluk olduğunu, aksinin ise hainlik olduğunu Allah Resul'ü şöyle ifade eder:“İstişare etmek isteyen kimseye doğrudan başka bir şeyi tavsiye eden, kardeşine hainlik etmiştir.<sup>7</sup> Doğru olmayan bir şeyi fetva olarak söylemişse, onun günahı fetva verenedir<sup>8</sup> buyurmuştur.”

3 El-Kudâi, Muhammed İbn Sellame İbn Ca'fer İbn Abdillâh , Müsnedü's-Şihab, Müessesetür-Risale , Beyrut, 1986, tah. Hamdî İbn Abdül-Mecid es-Selefi, II,6

4 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VI, 207, Buhari , *Edebü'l-Müfred*, ( Ahlak Hadisleri) Ter. ve Şerh: Fikri Yavuz, Sönmez Neş. İst, 1979, I, 271-275

5 Suyuti, *Ed-Dürü'l-Mensur*, II, 90, el-Beyhaki, a.e. X,112

6 İbn Kesir, *Tefsir-u İbn Kesir*, I, 332, Daru'l-Kalem, Tah: Muhammed Ali Sabuni, Lübnan; el-Beyhaki, a.e.X.112

7 El-Beyhaki. a.e. , a.yer, Tahavi, *Müşkilül-Asar*, IX, 313, Babü“el-müşteşaru mutemenun” 3649. Rivayet, Begavi, a.g.e, I, 849, Bab-ı Meşveret; Buhari , *Edebül-Müferd*, I, 100, Darul-Beşair, Beyrut, 1989

8 Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 29.bab, XVIII, 30, El-Hakim En-Nisaburi, *Müstedrek*, I, 132, Kitabu'l-İlim, I, 183, (Zehebi'nin telhis hakkındaki talikatı ile beraber), Darul-kutubil-İlmiyye, Beyrut, 1990, İshak İbn Rahuye, *Müsned*, I, 341, Mektebetül- İman, Medinei Münevvere, 1991

4-Yönetici/hakimlerin şûra ile hüküm vermelerinin lüzumunu ifade eden hadisler

Hüküm verme pozisyonunda bulunan kişilerin, kendilerine intikal eden sorunun çözümünde Kitap ve Sünnet'te bir nass bulamadıklarında şûra ile karar vermeleri gerektiğini ifade eden rivayetlerdir.

Hız Ali'nin Allah Resulu s.ye senden sonra, hakkında vahiy inmemiş, sende bir şey işitilmemiş meselelerin kendilerine gelmesi halinde nasıl davranması gerektiğini sorması üzerine O'nun, "ümmetimden abid/alim olanları toplayın ve aranızda şûra yapın, bir kişinin görüşüyle hükmetmeyin" buyurduğu, rivayet edilir.<sup>9</sup>

Görüldüğü üzere bu rivayet, hakkında Kur'an ve Sünnet'te hüküm bulunmayan durumlarda meselelerin icma ve şura yöntemiyle çözülmesine, bir görüşle hüküm verilmemesi gerektiğine işaret etmektedir.

Başka rivayetlerde ise her idarecinin iyi ve kötü olmak üzere istişare yapacağı iki kişiye sahip olduğu, hayırlı yardımcının istişaresinin tercih edilmesi gerektiğine işaret edilmektedir.

Ebî saîd el-Hudri'den nakledilen bir hadiste Hz Peygamber'in ifadeleriyle bu durum şöyle dile getirilmiştir: "Allah Teâla bir Peygamber göndermesin veya (ondan sonra) bir halife tayin etmemiş olsun ki o Peygamber ve halifenin iki tane yardımcısı olmasın. Bir yardımcısı ona hayrı emreder ve ona teşvik ederken diğer yardımcısı şerri emreder ve ona teşvik eder. Masum olan Allah'ın kendisini koruduğu kimsedir"<sup>10</sup> buyurmuştur.

Kasım b. Muhammed'in Hz Aişe'nin halasından işittiğini söylediği rivayette ise Hz. Peygamber, "sizden birisi bir vazife üslendiğinde Allah onun hayrını murad ederse ona salih bir yardımcı verir. Unuttuğunda ona hatırlatır, hatırladığında ona yardım eder"<sup>11</sup> buyurmuştur

1. Sonuç olarak, istişare ile ilgili olarak Kavli Sünnet kapsamında ele aldığımız rivayetleri değerlendirdiğimizde;
2. İstişarenin öneminin belirtildiği rivayetlerde, şûra, meşveret, müşavere, istişare kavramlarının kullanıldığı görülmüştür. Bu kavramlara yükle-

9 Suyuti, *ed-Dürü'l-Mensur*, X, 6 el-Müttekî el-Hindî,Alauddin ali ibn Husameddin, *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Efal ve'l-Ekvâl*, (h.ö.975) Tahk. Bekrî Hayyanî, Saffet es-Sekâ, Müessesetür-Risale, 1981, II 340, ibn Abdilber, bu hadisin İmam Malik'e ait olduğu bilinmiyor, senedindeki ravilerin de onun ravileri olmadığını ifade ederek hadisin zayıf olduğunu belirtiyor. El-Müttaki el-Hindi, a.e.a.yer.

10 El- Beyhaki, a.g.e. X,111

11 El-Beyhaki, X,111



nen anlam da ‘bir konuda bir görüşle yetinmemek, ehil kimselerin görüşlerine müracaat ederek karar vermek’ şeklindedir

3. Fe izâ azemte .... ifadesinden önce geçen müşavere emrinin (veşâvirhum fi'l-emr, Al-i İmran 3/15) birilerinin görüşlerine müracaat etmek anlamına geldiğini, özellikle Uhud harbi sonrasında Hz. Peygamberden ashabıyla müşavere'ye devam etmesinin istendiği bilinmektedir.<sup>12</sup> Bu emirden sonra gelen ‘azm’in ise, müşavere sonucuna tabi olmak olduğunu Hz. Peygamber açıklar. Dolayısıyla burada ifade edilen müşavere yine terim anlamını kapsamaktadır.
4. Bu madde de incelenen rivayetlerde kendisiyle istişare edilmek istenen kişi (müsteşar) de bulunması gereken vasıflar ifade edilirken rivayetlerde istişarenin nasihat formunda (birinin aklından/görüşünden istifade etme) olduğunu daha ziyade ikili (müsteşar-müsteşir) olarak cereyan ettiğini söyleyebiliriz. Temiz bir niyetle istişare etmek istenen kişinin doğruya yönlendirilmesi gerektiği belirtilirken, aksi halde o şahsa ihanet etmek anlamına geleceği vurgulanmıştır. Bu rivayetlerde belirtilen istişare Kur'an'ın Şûra 42/38. ayette ifade ettiği ‘sosyal hayatta istişareye örnek gösterilebilir.

Bu maddede nakledilen rivayetlerde toplumu yönetmekle sorumlu kişiler veya toplumun sorunlarını çözmekle mükellef kişilerin, Kur'an ve Sünnet'te çözüm için delil bulamadıklarında sorunu ehil kişilerle istişare yaparak çözmeleri gerektiği üzerinde durulur. Yine söz konusu edilen istişarenin özel bir anlam ifade etmek için kullanılmadığını belirtelim.

b-Fiili Sünnet'te istişare ( İlk Dönem Uygulamaları)

Hz Peygamber Ebu Hureyre'nin ifade ettiği gibi <sup>13</sup> ashabıyla çok istişare eden bir Peygamberdi. Hz. Peygamber'in çok istişare yapmasıyla ilgili olarak çok yorum yapılmıştır. Biz şimdi bu yorumlardan ziyade olayı bizlere nakleden rivayetleri incelemek ve Hz. Peygamber'in şûra algısını fiili örneklerden hareketle tesbit etmek istiyoruz. İlk Örneğimiz, Bedir Savaşı şûralarıdır.

### 1. Bedir savaşı örneği:

Kaynakların bize verdiği bilgilere göre Hz. Peygamber Bedir gazvesi sebebiyle ashabıyla üç defa ashabıyla müşavere yapmıştır. Birincisi Bedir kuyuları

12 Er-Razi, *Tefsir-u Kebir*, I , 1291; Taberi, Muhammed ibn Cerir (224-310), *Camiu'l-Beyan*, Tah. Ahmet Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, 2000, VII, 344,

13 El-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed ibn el-Huseyn ibn Ali, *Sünenü'l-Kübra ve Fî Zeylihi el-Cevheru'n-Nakiyyu*, el-Cevheru'n-Nakiyyu'nun müellifi, Alauddin Ali ibn Osman el-Mardîni, Meclis-ü dairati'l-Mearifi'n-Nizamiyyeti'l-Kâineti fi'l-Hindi, Haydarabad, V, 47,

civarından geçmekte olan Kureyş kervanlarına saldırıp/saldırmama konusuna da-  
 irdir.<sup>14</sup> Kureyşliler tarafından Kervan emniyete alındığında durumun seyri de-  
 ğişmiş, kervandan mallarını almak için yola çıkan müslümanlar savaşa yüzyüze  
 kalmışlardır. İşte bu esnada Allah Resûl'ü ashabının savaşa gönüllü olup olma-  
 dıklarını öğrenmek, bağlılıklarını ölçmek için onlarla ilk müşaveresini yapmış-  
 tır- ikincisi ise savaş esnasında mevzi seçimi hakkındadır.<sup>15</sup> Üçüncüsü de Bedir  
 esirlerine dairdir.

#### a) Savaşın evvelinde yapılan istişare:

Resulullah ashabıyla kureyş kervanlarının yolunu kesip Mekke'deki el ko-  
 nulan mallarını geri almak için harekete geçtiğinde Bedir'e henüz varmamışken  
 kureyşin kervanı korumak için yola çıktığı haberi gelir. Resulullah ve beraberin-  
 dekiler Şam'dan gelecek kervanı ele geçirmek için acele ediyorlardı, Ebu Süf-  
 yan müslümanların niyetinden haberdar olunca Bedir'den vazgeçip sahil yolunu  
 tercih etti ve kervanı güvenceye kavuşturdu. Kureyş, kervanlarının emniyette  
 olduğunu öğrendi, ancak geri dönmekten vazgeçtiler ve Bedir'e ulaşmaya yemin  
 ettiler. Hz Peygamber de hemen ashabıyla müşavere yaptı. Muhacirlerden Ebube-  
 kir, Ömer ve Mikdad bin Amr söz aldılar ve güzel sözler söylediler. Nebi s. onları  
 hayra davet etti, fakat sözlerini bitirmedi, "*esiru aleyye eyühen-nas*" buyurarak  
 Ensar'dan da görüş bildirmeleri beklentisi içindeydi. Çünkü Ensar'ın Resulullah'ı  
 kendi nefislerini, çocuklarını korur gibi koruyacaklarına dair sözleri vardı. Sad  
 bin Muaz kalktı ve Ensar adına ben cevap vereyim, zira sanki bizi istiyorsun ey  
 Allah'ın Resulu dedi. Nebi s. evet dedi. Sad, umulur ki sen aldığın bir vahiyle  
 yola çıktın, biz sana iman ettik ve seni tasdik ettik. Getirdiğin şeyin hak olduğuna  
 da şahit olduk. Biz sana işitmek ve itaat etmek üzere ahdimizi ve anlaşmamızı  
 sunduk. Artık dilediğini yap, seni hak olarak gönderene andolsun ki, bu denizi  
 bize sunsan ve sen ona cesaretle dalsan biz de seninle dalarız. Bizden bir kişi bile  
 geri kalmaz. Bizden dilediğinle ilişki kur dilediğinle ilişkini kes. Dilediğin kadar  
 malımızdan al. Malımızdan aldıkların bıraktıklarından bizler için daha hayırlıdır.  
 Nefsim elinde olana yemin ederim ki, ben bu yola asla girmezdim. Bunun hak-  
 kında da bilgi sahibi de değilim. Düşmanla karşılaşmayı kerih görmem. Biz harb  
 anında elbette sabırlıyızdır. Düşmanla karşılaşma anında söz doğrulandı. Umu-  
 lurki Allah bizden senin gözünü ağartacak kimseleri sana gösterir. Artık Allah'ın  
 bereketi üzerine yürü. Sa'd'ın sözlerine Resulullah s. sevindi. Yüzünde güneş  
 doğdu. Sonra kavme şöyle seslendi: " Yürüyünüz ve müjdeleyiniz, muhakkak ki

14 İbn Hişam, Abdü'l-Melik (h.ö213), *es-Siratün-Nebeviyye*, Tah.Taha Abdurrauf Sa'd,  
 Daru'l-Cil, Beyrut, 1411

15 el-Hakemi, Hafız ibn Muhammed Abdillah, *Merviyyatü Gazveti Hudeybiye*,  
 Cem', Tahric , Dirase, Matabiu Camiat-i İslamiyye, el-Medinetü'l- Münnevvera  
 el- Memleket-ü Arabiyytü's-Suuudiyye, 1406, I, 276

bana Allah iki taifeden birisini vaat etti. Fakat ben şu anda kavmin kaynaklarına bakıyorum...”<sup>16</sup>

Makrizi'nin naklettiği bir rivayette Sad bin Muaz şöyle söyler:

“ Biz öyle bir kavmin halefiyiz ki, seni sevmede onlardan daha şiddetli değiliz, sana itaat etmede onlardan daha itaatkar değiliz. Onlarda cihat hususunda müthiş bir arzu ve istek var. Bilselerdi ki Resulullah düşmanla karşılaşacak asla arkada kalmazlardı. Onlar düşmanla karşılaşmanın daha sonra olacağını, şu an develerin bakımının yapıldığını, nebinin çadırı için uğraşıldığını zannediyorlardı. Eğer Allah bizi aziz kılar düşmana karşı muzaffer ederse, işte sevdiğimiz budur. Diğeri olursa sen devene oturursun ve arkadan bize katılırsın dedi. Nebi, Allah hayırlı olanı versin diye dua etti. Yine Sa'd'a Allah bundan daha iyisiyle hükmetsin ey Muaz dedi. Sad müşavereden ayrıldığında “siru ala bereketillah..”buyurdu.<sup>17</sup>

Resulullah s. savaş alanında ashabıyla yaptığı istişare müslümanların imanlarını, inançlarının sağlamlığını denemek, savaş için kabiliyetlerinin ölçüsünü görmek ve Allah yolunda olanlara katlanıp katlamayacaklarını sınamak içindi.<sup>18</sup> Her birisi bu imtihanı başarıyla verdiler. Müşaverenin umumiyetle herkesi ilgilendirmesi sebebiyle müşavere de herkesin katılımıyla, ancak temsilciler aracılığıyla gerçekleşmişti. Müşaverenin sonucunda herkesin sonuna kadar savaşacaklarına ve bağlılıklarına dair görüşler alındığında savaş kararı ortaya çıktı ve uygulamaya geçildi.

Fakat savaşta konuşulacak yerin tesbiti konusunda tecrübeli olanlardan ve Bedir kuyularını iyi bilen birisi olan Hubab'ın itirazı hemen dikkate alınmış, onun tavsiye ettiği yer tercih edilmiş, Allah Resulü kendi görüşünde ısrarcı olmamıştı.

## **b) Savaş öncesi konum belirleme için yapılan ikinci istişare**

Resulullah muharibler için savaş esnasında bulunulacak bir mevkiyi ihtar etti. Hubab ibn Münzir kalktı ve Ya Resulallah o yer Allah'ın seni yerleştiği bir yer mi yoksa rey ve taktik gereği takdiriniz mi? diye sordu. Resulullah, bilakis kendi görüşüm ve takdirim gereğidir, dedi. Hubab, burası mevzi için uygun değildir. Bizimle müşriklerin en yakınındaki suya gel. Çünkü ben orayı ve kuyuyu iyi bilirim. Orada suyu tatlı olan kuyular var. Ve suyu da boldur, kurumaz.

16 İbn Hişam, *Siratü'n-Nebi*, II,254.; el- Cevzi, İbn Kayyim, *Zâdü'l-Mead fi Hedy-i Hayri'l-İbad*, III,171-173; El-Gamidi, *Fıkhuş-Şura*, 125 ; Beyhaki, *Sünenü'l-Kübra*, X,109

17 El-Makrizi, *İmtau'l-Esma*, I, 175, Ahmed ibn Hanbel, *Müsned*, III, 105; Muhammed Hamidullah , *İslam Peygamberi*, Beyan Yay. İst. 2004, 192, Vakıdî (h.ö.207), Kitabu'l-Megazi, Tah. Marsdan Cons,Alemü'l- Kütüp, Beyrut, I,49

18 Hasan Ziyauddin, *Eş-Şura fi davi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Daru'l-Buhus Li'd-Diraseti'l-İslamiyye, 2001, 68

Sonra kuyunun üzerine bir havuz yapalım, su kaplarımızı içine bırakalım. Hem suyumuzu içeriz, hem savaşıyoruz. Kuyulardan kalanlarını da kapatırız. Resulullah s. doğru görüşe işaret ettin ey Hubab dedi.<sup>19</sup> Resulullah, muhariblerle beraber Bedir kuyularına indi. Hz. Peygamber, geceyi bir hurma kütüğünde dua ederek sabahladı. Ramazan'ın on yedinci gecesi Cuma gecesi idi. Hubab'ın işaret ettiği şeyler yapıldı.<sup>20</sup>

Savaş için ikinci görüşme, tavsiye nitelikli, işin ehlerinden gelen bir itirazı değerlendirilmek şeklinde olmuştur. Hubab'ın görüşüne Allah Resulü ve ashab katılmasaydı, uygulanmayabilirdi. Ancak bölgeyi çok iyi bilen birisi olması sebebiyle görüşü kabul edilmiş ve hemen uygulanmıştır.

### c) Bedir esirleri hakkında

Yine Bedir günü esirlerin akıbeti konusunda kendi adetine (Sünnet'ine) uygun olarak ashabından ileri gelenlerle istişare yaptığını<sup>21</sup> İbn Abbas nakleder. Hz. Peygamber esirler hakkında ne düşündüğünü Hz. Ebubekir'e sormuş, o da görüşünü şöyle açıklamıştır:

“Ya Resulallah bunların (savaş esirleri) her biri senin amca oğulların, aşıretinin çocuklarıdır. Bu sebeble ben kendilerinden fidye almanız taraftarıyım. Bu sayede müşriklere karşı kuvvet kazanmış oluruz. Allah'da bir gün onların İslam'la hidayet bulmalarını sağlar ve Müslümanlara yardımcı güç oluverirler. Hz. Ömer'e sorduğunda ise, Hz. Ebubekir'in düşündüğünden farklı bir şey düşünmediğini ifade etmiş ancak küfrün önderleri ve cesurları olmaları sebebiyle boyunlarının vurulmasını önermiştir. Resulullah Hz. Ebubekir'in görüşünü benimsedi. Ve onlardan fidye alınmasına karar verdi.<sup>22</sup>

19 İbn Hişam (h.213), *Siratü'n-Nebeviyyeti li- ibn Hişam*, Tah. Taha Abdurrauf sa'd, Dar'ul-Cil, Beyrut,1411 III,168, Tirmizi, *Camii's-Sahih* (Sünen), Kitabü'l-Cihad, Babu Ma cae fi'l- Meşveret, IV, 213

20 İbn Hişam, *Siratü ibn Hişam*, II, 202, Makrizi, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *İmtaul-Esma'*, Tahkik ve Talik, Muhammed Abdülhamid en-Nemisi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, I, 77

21 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Beyan Yay. İst. 2004, 192

22 Beyhaki Müslim'in Sahih'inde İkrime bin Ammar'ın hadisinden tahrir ettiği rivayeti nakleder. Bkz. Beyhaki, Sünenü'l-Kübra, X, 109, Bedir esirleri konusunu dini bir konu gibi değerlendiren bazı düşünürler, Hz Peygamberin bu konuda ashabıyla müşavere yapmasından hareketle, dini konularda da müşavere yapılabileceğini belirtmişlerdir. Müşavereyi sadece dünyevi işlere hasreden de olmuştur. Dolayısıyla bu iki görüş de aşırıdır. Doğru olan ise hakkında nass bulunmayan konularda, dini mahiyette de olsa müşavereyi yapılabilmektedir. Hz Peygamber esirler konusunda her hangi bir nass bulunmadığından dolayı ashabıyla istişare yapmış, son kararı müşavereye bırakmıştır. Bu hadiseden hareketle bazı usul bilginleri Hz. Peygamberin de bazen rey ve içtihadında yanılabilirliğini söylemişlerdir. Bk. Söylemez, Abidin, *Şürâ ve Resulullahın Müşaveresi*, 177

Bedir savaşı çerçevesinde yapılan müşavereleri değerlendirdiğimizde şu sonuçlara ulaşırız:

Toplumun tamamını ilgilendiren ve de varlık/yokluk mücadelesi gibi değerlendirilebilecek olan savaşın ashab tarafından onaylandığından emin olmak için, nabız yoklama mahiyetinde onların görüşlerine müracaat edildiği görülmüştür.<sup>23</sup> Çünkü O Peygamber olmasının yanında savaşlarda askerlerini sevk ve idare eden, onların psikolojilerini vereceği kararlarda dikkate alan bir komutandır.

Bedir’de uygun mevzilerin seçimi konusunda itiraz eden sahabenin görüşlerine değer verip gereğini uygulaması, ehil kişilerle istişarenin önemini ifade eden bir yaklaşımdır. Savaş esirlerine ne yapılacağı konusunda da henüz herhangi bir nass yokken ashabıyla müşavere yapması, bir komutanın sergilemesi gereken yerinde bir tavidir. Bu üç müşavere şekli şûra’nın mahiyetini farklı değerlendirmeye imkan vermeyecek şekilde klasik şûra tanımına uyacak niteliktedir.

## 2. İstışari kararlara saygı örneği

Hız. Peygamber, kendisi istışareye önem verirken, başkasının istışare ile verdiği kararlara uygulama noktasında da saygılı olmuştur. Abdurrahman bin Ganem’den nakledilen bir rivayette Resulullah’ın Beni Kurayza oğulları ziyaretine Sa’d bin Ubadenin hediye ettiği kübbeyle gitmesinin daha iyi olacağına karar veren Ebubekir ve Ömer’e Hız. Peygamber’in olumlu cevap verdiği “Ve Allah’a yemin ederim ki şayet siz ikiniz benimle ilgili bir şey üzerinde ittifak etseniz ben meşveret hususunda ebediyen size muhalefet etmem buyurduğu<sup>24</sup> ifade edilir.

İstışare kararlara saygı bağlamında hatırlanması gereken en önemli örnek Uhud savaşı öncesinde yapılan müşavere neticesine kendi görüşünün aksine bir görüş olmasına rağmen karşı gelmemesi gösterilmelidir. Ashabın Bedir’e katılmayan gençleri, hata yaptıklarını, Allah Resulü’nü kendi arzularını istikametinde zorladıklarını hissettiklerinde özür dilemişler, ancak Hız Peygamber azimle müşavere kararını uygulamayı tercih ederek istışare sonucuna saygısını göstermiştir.

## 3. Uhud savaşı örneği

Bedir’in intikamını almak isteyen müşriklerin Uhud dağı yakınlarına kadar yaklaştığını haber alan Hız Peygamber hemen ashabıyla istışare etti. Ashabın

23 Buradaki şûra, Neml süresinde anlatılan Belkıs’ın danışmanlarıyla yaptığı istışareye benzemektedir. Bk.Neml 27/32

24 Es-Suyuti, Ebubekir, *el-Hasaisü'l-Kübra*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, II, 346, el-Halebi (975-1044), Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1400, II, 448, Ali ibn Burhanneddin, *es-Siratü'l-Halebiyye fi Sirati'l-Emini'l-Me'mun*, el-Hindi, Müttaki, *Kenz*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, XXXV, 317

büyükleri müdâfaa-savunma savaşı yapılmasını tavsiye ettiler.<sup>25</sup>Kadınlar ve çocuklar kalelerin yüksek yerlerinde korunacaklar ve oradan savaşıacaklar, erkekler ise geçit bölgelerini muhafaza edeceklerdi. Ve Medine de birbirine kenetlenmiş binalarla çevrili idi. Bu haliyle korunaklı idi. Nebi as. da bu bu görüşe meyilli idi. Fakat şehadeti özleyen bazı hamasi gençler ki Bedir’de muharebe şerefinden mahrum olmuşlardı, düşmana karşı çıkılmasını talep ettiler ve de ısrarcı oldular. Resulullah sa. Cuma günü ikinci namazını kıldığında insanları cihada ve hazırlık yapmaya teşvik etti. Fakat iki görüşten hangisini seçtiğini ashab bilmiyordu. Ebubekir ve Ömer ve insanlar birlikte saf olmuş vaziyette Resulullah’ın kararını bekliyordu. Nebi as. zırhını giymiş bir şekilde karşılarına çıktı. Ashabdan bazıları ya Resulallah seni çıkmaya zorlamış olabiliriz. Sen kendin için uygun olanı yap dediler. Resulullah s. “Ben sizi şu görüşe davet ettim ancak siz yüz çevirdiniz. Bir Peygamber’e zırhını giydiğinde onunla düşmanları arasında hüküm verilmeye kadar çıkarması uygun değildir. Sonra da size emrettiğim şeye bakınız ve ona tabi olunuz, Allah’ın ismiyle yerine getiriniz. Sabrederseniz, zafer sizindir”<sup>26</sup> buyurdu.

Allah Resulü s. Uhud savaşı hakkında ashabıyla müşavere yaptığında onların çoğunluğunun Medine dışında, savaş meydanında çarpışmaya istekli olduğunu görmüş, kendi görüşü olan Medine’de savunma savaşı yapma düşüncesinden vazgeçmişti. Allah Resulü’nün ashabıyla yaptığı müşavere bir nevi nabız yoklama, meyillerini ölçme ve ona göre karar verme amacını taşıyordu. Yapılan müşavere neticesinde çoğunluğun kararı dikkate alınmış ve meşveret kararı bizzat Hz. Peygamber tarafından uygulamaya konulmuştur. Savaştan sonra da Ali İmran 3/158. ayette belirtildiği üzere, savaştan dönen ve de savaştaki yenilgiden payı olduğunu düşünen, ruh dünyalarında tahribat oluşan ashab ile müşavere yapılması, onların affedilmesi, gönüllerinin alınması istenmiştir. Savaş sonrası yapılması istenen müşavere ile bir anlamda ashab ile Hz. Peygamber arasındaki yıkılmak üzere olan köprülerin tamir edilmesi, kopan iletişimin tekrar tesis edilmesi amaçlanmıştır.

25 Hz. Peygamber, ilk kez burada İbn Selul ile de istişare yaptı. İbn Selul Medinede kalma düşüncesini savundu, fakat Süddi’den nakledilen rivayette İbn Selul’un şehir dışına çıkılmasını savunduğu ifade edilmiştir. Bu durum Resulullah’ı da şartlandırmıştır, ayrıntılı bilgi için bkz.Taberi, *Tarihu'l-Umem Vel-Muluk*, II, 58-60, Darul Kutubil İlmiye, Beyrut, 1407; Abdulah ibn Übey ve arkadaşlarıyla istişare etmenin şu neticeleri olabilir. Onların durumlarını ve samimiyetlerini ortaya çıkarmak, böylece İslam’a karşı ya muhlis olurlar veya nifakları ziyadeleşir. Ve gelecekte de öne sürecekleri bahanelerin önü tıkanmış olur. İbn Aşur, *Et-Tahrir, Vet-Tenvir*, II, 361

26 Taberi, *Tarihu Taberi*, II, 58-60 ; İbn Hacer El- Askalani, *Fethu'l-Bari, Bi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, Kitabu'l-İ'tisam, XV,282-83, 28. Bab, Buhari, *Camius-Sahih'i'l-Muhtasar*, Tahkik: Musatafa Dib El-Bega, Daru-İbn Kesir, Yemame, Beyrut, 1987, VI, 2681

Dolayısıyla Bedir ve Uhud savaşlarında yapılan müşavereler, görüş alış-ve-rişi olmalarının yanında ashabın moral değerlerini yükselten önemli bir unsur olmuştur.

#### 4. Hendek savaşı örneği

##### a) Hendek kazılması hakkında istişare

Yahudilerden bir grup, Hz Peygamber'e karşı savaş açmayı ve onu ortadan kaldırmayı planlamış, bu planlarına Yahudi kabilelerini ve Mekke'li müşrikleri de dahil etmek istemişlerdir. Mekke'li müşriklerle görüşmek için Mekke'ye gelmişler, onları Hz Muhammed ve ashabıyla savaşmaya çağırmışlar, amaçlarının Müslümanların kökünü kazımak ve tamamen yok etmek olduğunu ifade etmişlerdir. Müşrikler, onlara ehli kitap oldukları için Kureyş'in Hz Muhammed ve o'nun dini hakkındaki düşüncelerini kabul edip etmediklerini sormuşlar, onlar da hakka daha yakın olanın Kureyş'liler olduğunu, dinlerinin Hz Muhammed'in dininden daha hayırlı olduğunu söyleyerek onlarla aynı fikirde olduklarını söylemişlerdir. Kureyş bu daveti kabul etmiştir. Sonra aynı grup Gatafan Yahudilerini davet etmiş, Kureyş'in de kendileriyle beraber olduğunu ifade etmiş, onları da ikna etmişlerdir. Birlikte karar alan bu guruplar harekete geçmişlerdir. Onların haberini alan Peygamber a. hemen ashabıyla Medine'de müdafaa savaşı veya Medine dışında düşmanı karşılamak şeklinde iki alternatifini görüşmek üzere istişare yapmışlardır.<sup>27</sup>

Selman el Farisi Medine'nin çevresine hendek kazılmasını teklif etmiş, kendi kavmi olan Farisilerin bu metoddan istifade ettiğini, muhasara edildiklerinde şehrin etrafına hendek kazdıklarını söylemiştir. Selman'ın bu görüşü isabetli bulunmuş, Allah Resulü tarafından hendek kazılmasını emredilmiş, kendisi de hendeğin kazılmasında bizzat çalışmıştır. Bir savaş stratejisi olarak Hendeğin kazılması, meşveret sonucu gündeme gelmiştir.<sup>28</sup>Hendek fikri savaş tecrübelerinin bir meyvesidir. Farisilerin kullandığı bu savaş usulü isabetli bir yöntem olarak görülmüş ve uygulatılmıştır. Bu savaşta da görüldüğü üzere savaş konusunda özel bilgi ve becerisi olanlardan istişare ile istifade edilmiştir.

##### b) Hendek Gazvesi esnasında istişare

Allah Resulü, Hendek muhasarası esnasında, Medineli bazı Yahudi kabileleriyle Medine'nin hurma hasılatının üçte biri karşılığında müşriklerle birlikte olmaktan vazgeçmeleri konusunda anlaşma yapılabileceğini ashabtan bazılarıyla istişare etmek istedi. Evs ve Hazrecin iki önemli temsilcisi olan Sad b. Muaz

27 İbn Hişam, *Siret*, III, 170

28 Taberi, *Tarihul Umem Vel Muluk*, II, 90-91 İbn hacet, *Fethu'l-Bari*, VIII, 395

ve Sa'd b.Übade, bu teklife karşı çıktılar, onlara verecek şeyimiz, sadece kılıçlarımızdır dediler ve tekliften vazgeçildi.<sup>29</sup>Hz.Peygamber'in makul gördüğü bir fikre sahabeden bazılarının karşı çıkması ve bu görüşten vazgeçilmesi, Hz. Peygamber'in sabit fikirli bir peygamber olmadığını, başkalarının görüşlerine değer verdiğini göstermesi bakımından önemlidir.

### 5. Hudeybiye örneği

Hudeybiyede Hz. Peygamber'in iki istişaresi olmuştur. Birisi ashabıyla diğeri eşi Ümmü Seleme ile. İkinci istişaresi diğerlerinden muhteva yönünden değil, kendisiyle istişare edilen kimse yönüyle farklıdır. Çünkü bu defa kendisine danışılan kimse bir kadındır. Yani mü'minlerin anneleri olan Ümmü Seleme'dir.

Hz Peygamber umre ziyaretinde bulunmak üzere Mekke'ye çıkmayı ashabıyla istişare etmiş ve umre için çıkış kararı verilmişti.<sup>30</sup> Eğer Kureyş engellemeye kalkarsa onlarla savaşılacaktı. Fakat Allah Teala onlar için hayırlı olanı istedi. Uzun bir görüşmenin ardından Kureyş ve Hz Muhammed s. arasında sulh yapıldı. Bu müslümanlar hakkında hayırlı oldu. Allah Teala Yakın bir fethi de müjdeledi. Sahabe Kureyş'in engellemesinden o yıl umre yapılmadan geri dönülmesinden, ancak gelecek yıl umre yapılabilmesi üzerine taraflar arasında gerçekleşen anlaşma maddelerinden etkilenmişti.

Hz Peygamber'in kurbanını kesmesi, başını traş etmesi veya saçını kısaltması gerekiyordu. Resulullah ashabına emrettiğinde ve bu emrini üç defa tekrar etmiş olmasına rağmen hiç kimse emri yerine getirmedi. Bu durum Resul'e sa. ağır geldi. Hemen Ümmü Seleme'nin yanına geldi, karşılaştığı durumu anlattı. Ümmü Seleme ya Resulullah onları kınama, onlar sulh işi hususunda büyük bir meşakkat altına girdiler, onların fetih olmaksızın dönmeleri onlara ağır gelmiştir. Sonra Ümmü Seleme Hz Peygambere sahabenin yanına çıkmasını hiç kimseyle konuşmadan kurbanını kesmesini ve başını traş etmesini işaret etti. Resulullah aynen dediğini yaptı. Resulullah'ı gören sahabeler de kurbanlarını kestiler, birbirlerini traş ettiler. Üzüntüden neredeyse birbirlerini katledeceklerdi.<sup>31</sup>

29 es-Sanâni, Abdürrezzak İbn Hümam, *Musannef-ü Abdürrezzak*, Tah. Habiburrahman el-A'zamî, Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, 1403, 1972, V, 368

30 es-Sanâni, *Musannef-ü Abdürrezzak*, V, 330

31 Taberi, a.e, II,124 (Mervan b. Hakem'in Hudeybiye kıssası hakkındaki rivayeti), Gami-di, Hz Peygamber'in Ümmü Seleme ile müşaveresinin kadının mecliste vekil veya şura meclisinde erkekler arasında üye olabileceğine delil olmayacağı görüşündedir. Fakat kadından sadır olmuş semereli bir görüşün Ümmü Seleme örneğinde olduğu gibi, baş ve göz üstünde yeri vardır. İstişare edilerek görüşü alınmalıdır. Bkz. *Fikhu's-Şura*, 132 Biz Gâmidî'nin görüşüne katılmıyoruz. Meclis görüşlerin paylaşıldığı, halkın temsil edildiği yerdir. Eğer bir kadın toplumu için faydalı görüşler sunabileceğine inanıyorsa, toplum da bunu kabullenmişse kadının mecliste temsilini engelleyecek hiçbir sebep yok demektir.



Hudeybiye Gazvesinin ilk istişaresi savaşlarda gerçekleşen şuranın benzeridir. Hz Peygamberin Ümmü Seleme ile yaptığı istişare ilginçtir. Bu istişare öncesinde ashabın durumu istişare yapmaya elverişli değildir. Çünkü büyük bir beklenti ile çıktıkları umre ziyaretini yapamadan geri dönmeleri söz konusudur. Bir de zahiri yönüyle tahammülü zor bir anlaşma imzalanmıştır. İşte böyle bir buhran esnasında Hz. Peygamberin çağrılarına bile kulak veremeyen ashab, müşavere yapabilecek akıl duruluğuna o anda sahip değildi. Ümmü Seleme bu ağır psikolojik durumdan çıkışta adeta emniyet sübabı oldu. Sunduğu görüş Hz. Peygamber tarafından uyguladığında hemen sonuç alınmıştır. Ümmü Seleme istişare esnasında ruhsal dinginliği ve akıl duruluğuyla adeta Hz. Peygambere rehberlik ve danışmanlık yapmıştır.

Diğer bir hususta, kesin bir delille sabit olmuş bu olay, Resulullah'ın toplumu ilgilendiren bir meselede Ümmü Seleme ile istişare yapması, ümmetin kadına bakış açısını değiştirmede önemli bir katkı sağlayacak, kadını değersiz bir varlık gibi tanımlayan rivayetlerin sağlamlığı konusunda da tekrar düşünme fırsatı sunacaktır.

## 6. İfk hadisesi örneği

İfk hadisesi zuhur ettiğinde Hz Aişe için söylenen iftiralar sebebiyle Resulullah ciddi manada rahatsız olmuştu. Olayın ayrıntılarını öğrenmek için güvendiği kimselerle istişare yapıyordu. Bu manada önemli iki kişi ile yani Ali ibni Ebi talib ve Üsame bin Zeyd ile de istişare yaptı. Onların istişareleri Hz Aişe'nin ifadeleriyle şöyle cereyan etti:

“Resulullah Ali ibn Ebi Talip ve Üsame ibni Zeydi yanına çağırılmıştı. Vahiy gecikince ehli ile iftirakı hususunda bunlarla istişare etmişti. Üsame, ehli beyt için nefsinde bilip gönlünde beslediği muhabbeti Resul-ü Ekrem'e tavsiye ve işaret etti de: Ya Resulallah, zevcat-ı tahiratınız iffetli ve zatınıza layık ehlinizdir. Biz Aişe hakkında hayırdan başka bir şey bilmeyiz, dedi.

Ali bin Ebi Talibe gelince o da :

Ya Resulallah! Allah cc. sana dünyayı dar etmemiştir. Aişe'den başka kadın yoktur. Mamafih Aişe'nin cariyesi Berire'ye de sorunuz. O doğrusunu size söyler demişti. Resulullah Beriye'yi çağırıp :

Ey Berire hanımında sana şüphe veren bir şey gördün mü? Diye sordu. Berire:

“Hayır Ya Resulallah , görmedim. Sizi hak peygamber olarak gönderen Allah'a yemin ederim ki ben hanımımın asla ayıp olarak sadır olmuş şundan büyük bir şey görmedim. Aişe henüz küçük yaşta idi. Hamur yuğururken uyurdu da evin besli koyunu gelir, hamuru yedi demiş.<sup>32</sup>

32 Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi*, Ter. Kamil Miras, İfk Hadisesi, Dib Yay, Ank,1987, VIII, 84

Diğer istişare mescidde gerçekleşmiştir. Peygamber a. insanları mescide topladı, onlara hitap etti. Allah'a hamd ve sena ile sözlerine başladı. Şöyle devam etti. "Aileme söven, iftira eden topluluk hakkında görüşünüz nedir? Ben ailem hakkında asla kötü bir şey işitmedim." Bu genel istişarede Evs ve Hazrec kabilelerinin önderleri Hz Peygamber'e yardım edeceklerine dair kalkıp konuşmuşlar ise de aralarında sürtüşme meydana gelmiş, Resulullah hemen minberden inmiş ve iki tarafı da yatıştırmıştır. Artık Peygamber a. için müminlerin annesi Hz Aişe'nin beraatini müjdeleyecek vahyi beklemekten başka çare kalmamıştır.

Bunun üzerine Resulullah vahyin gelmesini beklemiş, nihayet müfterilere celde cezasını uygun gören vahiy gelmiş ve Nebi a. bir daha onların aralarındaki tartışmalara yönelmemiştir.<sup>33</sup>

İfk hadisesi sebebiyle Hz Peygamber birkaç kişiyle özel istişare, bir de toplumun görüşünü almak üzere mescidde toplu istişare yapmıştır. Kişilerle özel istişaresinde kendisini tamamen rahatlatacak bir sonuca ulaşamamıştır. Toplum ile şurasının da verimli geçtiği söylenemez. Neticede Hz. Aişe'yi bir süreliğine ailesinin yanına göndermek durumunda kalmıştır. Olayı aydınlatacak vahyi beklemenin en doğru karar olduğu ortaya çıkmıştır.

İstişare, mahiyetini bilmediğimiz bir konuda fikir danışmak, ortaya konulan fikirlerden en uygun olanı benimsemek ve uygulamak, sonucunu da Allah'a bırakmak yani tevekkül etmek ise bu olay neticesinde yapılan istişarelerde ortaya net bir görüş koyulamaması, çözümün insan iradesini aşan bir durum haline gelmesindedir. Ortada hadise ile ilgili kesin ve sağlam bilgiye dayanan bir görüş olmadığı için istişare ile belirtilen görüşler yeterli olmamıştır. Hz. Peygamber de vahyi beklemenin en doğru düşünce olduğuna inanmış, Hz. Aişe'nin iffetini tescilleyen vahiyle rahatlamıştır. Bu hadiseden ötürü Allah Resülü'nün istişarelerinin fayda vermediğini düşünmek hatalı olacaktır. Çünkü istişare ettiği kimselerden menfi anlamda görüş beyan eden olmamıştır. Bunun Hz. Peygamber'i kısmen de olsa rahatlattığı düşünülebilir. Yani İstişare her halükarda faydadan hâli olmayan bir durumdur.

Netice olarak Allah Resülü'nün hayatında dönüm noktası sayılabilecek olaylar karşısında sergilediği tavrın belirleyici unsuru olan şûra ile ilgili algılamalarını O'nun müşaverelelerinden elde ettiğimiz veriler ışığında şöyle sıralayabiliriz.

1. Savaş gibi toplumu ilgilendiren sorunlarla ilgili istişarelerde çoğunluğun görüşünü uygulamaya özen göstermiştir.
2. Savaş gibi toplumun tamamını etkileyen durumlarda alanın mütehassısı olan kişilerin mantıklı görüşlerini derhal uygulamaya koymuştur.
3. Hiçbir zaman İstişare yapmaksızın kendi görüşünü dayatarak iş yapmamıştır.

33 İbn Hacer, *Fethul-Bari*, Kitabal-İtisam, XV, 283

4. Hakkında nass bulunmayan dini bir konuda da istişare yapmış, insiyatifi büyük oranda müşavere heyetine bırakmıştır.
5. Umuma ait meselelerde istişareyi heyetlerin temsilcileri vasıtasıyla yapmıştır. Sadece İfk hadisesinde mescidde toplu halde görüş almak istemiş, kargaşa ve curcuna oluşmuş, derhal minberden inerek müşavereyi sonlandırmıştır.
6. Ailevi meseleler de dahi güvendiği kişilerle istişare yapmış, yalnız karar vermemiş, peşin hükümde bulunmamış, müşaverelerinde vicdanen rahat olmadığı sonuçları aldığıında nihai hükmün verilmesi konusunda vahyi beklemiştir.
7. Eşlerinin görüşlerini almaktan çekinmemiş, onların mantıklı fikirlerini uygulamaktan geri durmamıştır.

Hız Peygamberin sünnetinde, istişare, şura, meşveret, müşavere kavramlarının kullanılma durumlarına baktığımızda bu kavramlardan şura, meşveret ve müşavere'nin genel mahiyette, umuma ait meselelerin görüşüldüğü meclisler için kullanıldığını görmekteyiz.

Hız Peygamber dönemi meşveret meclislerini oluşturan heyetin, genellikle kabilelerin, ashabın, ileri gelenlerinden bazen de Hız Peygamber'in sürekli müşavere yaptığı az sayıdaki kişilerden oluştuğunu gördük. Savaş konularında ise meclisin kapsamı daha da genişletilmiş, askerlerin genel kanaatini almaya yönelik görüşmeler yapılmıştır.

Hız Peygamber döneminde de şekli şemali belirlenmiş, üyeleri belli olan, üye seçimleri yapılan bir meşveret sisteminden bahsedilemez. İhtiyaç anında ashabın ileri gelenleriyle oluşturulan pratik bir danışma durumu söz konusudur.

İstişare kavramının ise daha ziyade ikili görüşmelerde, ilim ve ahlak yönünden güvenilen kişilerin fikirlerini almaya yönelik olarak kullanıldığına şahid olduk. Birisinin nasihatinden istifade etmek için görüşüne müracaat etmek de istişare kavramıyla dile getirilmiştir. Bu istişare ile nasihatın birbirinden bağımsız durumlar olmadığı gerçeğini ifade ettiği anlamına gelir. Yani her istişare aynı zamanda bir nasihat olmaktadır. Hız Peygamber'in "danışan kişilerin doğruya yönlendirilmesi gerektiği, aksi halde kardeşe ihanet edilmiş olacağı" uyarısını yaptığı rivayet, istişarenin aynı zamanda nasihat olduğunun bir delilidir.

İstişare (şura, müşavere, meşveret) ehil kişilere müracaat edilerek yapılmalı, görüşmeden elde edilen sonuca da azmedilmelidir. Özellikle umumi konularda yapılan istişarelerin neticeleri mutlaka uygulanmalıdır. İkili ilişkilerde ise nasihat ön planda olduğu için istişare sonucuna boyun eğmenin tavsiye edildiği görülür.

Şimdi ise Hız Peygamber'in din ve ahlak eğitiminden en fazla istifade etme imkanını elde etmiş olan Raşid Halife'lerin hayatında istişare nasıl yer etmiş, Peygamber'in istişare anlayışı onların fikir ve düşünce dünyalarında nasıl makes bulmuş, idari icraatlarında yansımaları ne şekilde olmuş bunları incelemek istiyoruz.

## HZ. PEYGAMBER'İN İSTİŞARE ANLAYIŞININ HULEFA-İ RAŞİDİN'İN HAYATINA YANSIMALARI (İstişare uygulamaları)

### 1. Hz. Ebubekir'in istişare algılaması

İlk Halife Hz. Ebubekir'in problemleri meselelerin çözümünde şûra'yı kullandığını, o döneme ait rivayetler ışığında görebiliyoruz. Kurumsal bir şûranın varlığından söz edilmemekle beraber, Ensar ve Muhacirden, Ömer, Osman, Ali, Abdurrahman b. Avf, Muaz b. Cebel, Ubey b. Ka'b ve Zeyd b. Sabit gibi rey ehli ve fıkıh ehli şahıslarla görüşmüş ve onların fetvalarından istifade ederek kararlar vermiştir.<sup>34</sup> Hatta bu şahıslardan bazılarını özellikle savaş gibi hallerde bile yanından ayırmamıştır.<sup>35</sup> Raşid Halifelerin yönetim anlayışlarında Kur'an ve Sünnet'e problem arz edilmeden meşveret arayışına gidilmediği, ortak bir kanaattir. Hz. Ebubekir'le alakalı olarak Beyhaki'nin naklettiği rivayet bunu açıklar. "Hz. Ebubekir kendisine bir iş getirildiğinde Allah'ın kitabına bakar, eğer orada bulursa onunla aralarında hükmeder, eğer Resulullah'ın sünnetinde bulursa onu uygular, onda da bulamazsa çıkar konuyla ilgili bir sünnet olup olmadığını müslümanlara sorar. Eğer sonuç alamazsa müslümanların önde gelenlerini, ve bilginlerini çağırır ve onlarla istişare ederdi."<sup>36</sup> Bu anlayışın pratikte örneğini ise, babasından kalan mirası isteyen Hz. Fatıma'ya Hz. Ebubekir'in Peygamber'lerin miras bırakmayacağına dair hadisi okuyarak karşılık vermesidir.<sup>37</sup> Bu hadis açık ve net<sup>38</sup> olduğu için Hz. Ebubekir müşavere etmeyi gerekli görmemiştir.

Şimdi somut verilerden hareketle Hz. Ebubekir'in istişare anlayışını resmetmeye çalışmak istiyoruz. Ancak istişare uygulamalarını yansıtan rivayetler uzun olduğunda muhtevaları nakledilerek değerlendirmesi yapılacaktır.

Hz. Ebubekir'in istişare uygulamalarını aşağıdaki madde başlıkları altında değerlendirebiliriz.

#### a) Nass'ın var olduğu yer ve zamanlarda meşveretten uzak durması

Bu başlıkta karşımıza ilk çıkan uygulama, Hz. Peygamberin, vefatından sonra nereye defnedileceği hususudur. Ashab, görüş bildirmiş olmasına rağmen Hz.

34 el-Hindi, Müttaki, *Kenzül Ummal*, 5/627, Muhammed Said Ramazan El-Buti, "*eş-Şûrâ fil-İslam*", Halifeler Döneminde Şûrâ, 115, el Mecmeul- Mülki Li Buhusi Hadaratil-İslamiyyeti, Amman, 1989

35 Hz. Ebubekir, Üsâme ordusu hazırlanırken, Hz. Ömer'in yanında kalmasını Üsâme'den istemiş, O da müsaade etmiştir. Bk. Taberi, *Tarihu'r-Rusul*, 3-226, Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407, II, 245

36 Beyhaki, *Sünen*, X, 114

37 Bu rivayet daha teferruatlı olarak İbn Sa'd'ın Tabakatında yer almaktadır. Bkz İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 316; Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, II, 236

38 Bu rivayetten daha açık bir ifade de Ebu Hureyre tarafından nakledilmiştir: "“Bıraktığım şey dinar olarak bölüşülmez. Eşlerimin nafakasından, işçimin rızkından geriye kalan sadakadır.” Daha fazla bilgi için bk. Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, II, 236

Peygamberden “ hiçbir Nebi yoktur ki vefat ettiği yere defnedilmemiş olsun”<sup>39</sup> sözünü işittiğini söyleyerek, istişareye aldırılmadan hadisin gereğini yerine getirmişdir.

Yine Üsame ordusunun irtidat eden Araplara yönlendirilmesi konusunda ısrar eden ashaba Hz. Peygamber’in takdir ettiği bir durum hakkında tasarrufta bulunamayacağını söyleyerek karşı çıkması, onun kararlarında nassa tabii olduğunu gösteren başka bir örnektir.<sup>40</sup>

Hz. Peygamber’in kararlarına o vefat ettikten sonra bile uyma noktasında hassasiyet göstermiştir. Nassa tabii oluşunu bu zaviyeden gösteren örnek ise, Hz. Peygamber’in atadığı Üsame’nin yerine o genç olduğu için daha yaşlı ve tecrübeli birisinin geçmesini isteyen Hz. Ömer’e sert bir tavırla karşı çıkması ve bu talebi reddetmesidir.<sup>41</sup>

Hz. Ebubekir kendisine intikal eden fıkhi meselelerde de önce nass’a müracaat etmiştir. İmam Malik’in Muvatta’ında ninenin mirası ile ilgili nakledilen rivayette, Hz.Ebubekir’in önce nassın olmadığını düşünerek ninenin mirastan pay alamayacağını söylediği, ardından Mugire b. Şube’nin nineye altıda bir hisse verileceğine dair sunduğu delil ve bu delili tasdikleyen bir başka sahabenin olması sebebiyle bu karardan vazgeçerek ninenin payının verilmesini emrettiği<sup>42</sup> ifade edilir.

Bir başka örnek ise, iki erkeğin aile hayatı yaşamasına dairdir. Halid b. Velid’in haber vermesi üzerine istişare etmek için ashabın ileri gelenlerini toplamış onlara görüşlerini sormuştur. Hz. Ali’nin de içinde bulunduğu grubun görüşlerinden sert bir cevap olmasına rağmen Hz. Alinin o şahısların yakılması yönündeki görüşünü kararına mesned yaparak Halid b. Velid’e kararını mektupla bildirmiştir.<sup>43</sup>

Hz. Ebubekir, fıkıhla ilgili olan bu konuyu müşavere etmiş ve Hz. Ali’nin Lut kavmine kıyasen verdiği fetvayı dikkate alarak kararını bildirmiştir. Hz. Ali ise görüşünü Hz. Peygamber’den nakledilen “ Lut kavminin işlediğini işleyen evli olsun olmasın recmedilir,<sup>44</sup>hadisine dayandırmıştır.

Görüldüğü üzere Hz. Ebubekir’in bu konudaki kararına dayanak oluşturan

39 Suyuti, *Tarihu’l- Hulefa* , 68

40 Daha fazla bilgi için bk. İbn Kesir, *el-Bidaye ven-Nihaye*, VI, 305

41 Bk. Taberi, *Tarihur-Rusul*, II, 128

42 Malik b.Enes, *El-Muvatta*, Tah. Muhammed Mustafa el-Azami, Müesseset-ü Zayed b. Sultan Al-i Nihyân, 2004

43 el-Hindi (h.975), Alauddin Ali İbn Hüsameddin el-Müttaki el-Bürhan Fûri, Tah. Bekri Hayyani, *Kenzu’l- Ummal Fi Süneni’l-Ekval ve’l-Efal* , Safvet es-Seka, Müessesetü’r-Risale, 1981, V, 469

44 El-Hindi, *Kenzül Ummal*, V,470,

şey, Hz. Ali ile meşvereti değil, Hz. Peygamber'in hadisidir. Dolayısıyla fihhi meselelerde kararlarında nass'a müracaatı öncelendiği söylenebilir.

Hz. Ebubekir'in hukuki (kadai) işlerde de yaklaşımının değişmediği görülür.

### b) Hukuki işlerde istişaresi

Hz. Ebubekir, gerek devlet işlerinde (atama, azl -görevden alma, vb.) gerekse ferdi hakların korunması konularında istişareye önem vermiştir. Eban ibn Said'in Bahreyn'e vali tayin edilmesiyle ilgili olarak ashabıyla istişare yapan Ebubekir, Ömer'in muhalefetine rağmen ashabın uygun ve yerinde bir tayin olacağını belirtmesi üzerine onların görüşlerine göre Eban'ı vali tayin etmiştir.<sup>45</sup>

Rahatsızlığının artması sebebiyle kendisinden sonra halifenin kim olacağını Abdurrahman ibn Avf, Osman bin Affan, Said ibn Zeyd, Useyd bin Hudayr gibi Ensar ve Muhacir'in ileri gelenleriyle istişare eden Hz. Ebubekir, Ömer'in halife olması konusunda görüşlerin birleştiğini görmüş, sonuç itibarıyla halife olmasına icma ile karar vermişlerdir.<sup>46</sup>

Hz. Ebubekir emirlerine yazdığı mektuplarında, kendi reyleri ile istibdat etmemelerini, istişare ile karar vermelerini öncelikli olarak tavsiye etmiştir. Amr b. el-As'a ve Şurahbil b. Haseneye gönderdiği mektuplar<sup>47</sup> bunun örnekleridir.

Hz. Ebubekir, halifeliği döneminde fihhi işlerde olduğu kadar devlet işlerinde de Hz. Ali'nin görüşlerini önemsiyordu. Mesela bir sefer esnasında iken, Hz. Ali'nin, seferi terk edip devletin başında bulunması gerektiğini ifade eden görüşünü yerinde bularak derhal devlet idaresine dönmüştür.<sup>48</sup>

Hz. Ebubekir'in şûrayı nassın varolduğu yerde terk ettiğini diğer durumlarda ise devlet işlerinde veya dini- hukuki konularda istişareye müracaat ederek karar verdiğini genel anlamda tesbit ettik. Fakat o müşavere ettiği durumlarda her zaman müşavere sonucuna göre mi yoksa kendi görüşü ile mi hüküm verirdi? Bu sorunun cevabı için ilgili rivayetleri inceleyeceğiz.

Ebubekir'in bazen kendi görüşünde ısrarcı olduğunu gösteren rivayetler vardır. Hz. Ömer'in itirazına rağmen Halid b. Velid'i, Malik b. Nevirate'nin hanımıyla evlenmek için öldürmesinden dolayı azletmemekte ısrar etmesi, olayı hüsnü kasd ve tevil ile bay-pass edip geçiştirmesi örnek olarak gösterilebilir.<sup>49</sup>

45 el-Hindi, Müttaki, *Kenzül Ummal*, V, 620

46 İbn Sa'd, *Tabakat*, IV, 200

47 İbn Sa'd, *Tabakat*, IV, 98 ;el-Hindi, a.e. V,625

48 Daha fazla bilgi için bk. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VI, 315, Suyuti de *Tarihul-Hulefa*'da bu durumdan bahseder. Bk. 70

49 Daha fazla bilgi için bk. Taberi, *Tarihur-Rusul*, 124-125

Hangi sebeble olursa olsun haksızlığın taraftarı olmak, haksızlığa kulak tıkamak, görmemezlikten gelmek, sorunu meşveret ortamından kaçırarak kendi rey ile karar vermek, Peygamber halife'si olan birisi için eleştiri konusu olmaya yetecek bir durumdur.

H. Ebubekir'in şahsi kararlarına örnek bir başka olay da Ebu Ubeyd (h.224-838) in *Emval*' isimli eserinde nakledilir. Bu rivayette H. Ebubekir'in Talha b. Abdillah'a kimseyle istişare yapmadan Beytülmal'e ait bir araziden hisse verdiği, Talha'nın hisseyi onaylatmak için H. Ömer'e müracaat ettiği, o'nun talebinin, başkalarının da bu arazide hakları olduğu gerekçesiyle H. Ömer tarafından geri çevrildiği ifade edilir.<sup>50</sup>

Bu örnekler, H. Ebubekir'in bazı durumlarda istişaresiz hareket ettiğini göstermekle beraber, sonuç itibariyle Ebubekir'in bu durumdan rahatsız olduğunu da H. Ömer'in itirazları karşısında sessiz kalmasından anlamaktayız. Netice itibariyle birkaç olumsuz örnek dışında icraatlarında istişareyi uyguladığı görülmüştür. Zaten H. Ebubekir ve H. Ömer'in halife olarak göreve başladıklarında halka karşı yaptıkları konuşmaları "halka rağmen bir hatayı bile bile işlemeyecekleri yönündedir. Onların reylerine muhtaç olduklarını, hata yaptıklarında kendilerine müdahil olmalarını dile getirmişlerdir."<sup>51</sup>

## 2. Ömer ibn Hattab'ın istişare algılaması

H. Ömer'in şura anlayışını H. Ebubekir'in onun hakkında söylediği söz çok güzel ifade etmektedir. "İnsanlar bir konuda ihtilafa düştükleri vakit Ömer'in nasıl davrandığına baksınlar, o sormadan ve danışmadan hiçbir iş yapmazdı."<sup>52</sup>

H. Ömer'in tavır ve davranışlarının istişare merkezli oluşu onun şurayı nasıl özümlediğini gösterir. Ona ait sözler de H. Ömer'in istişare anlayışı konusunda bir kanaatin oluşmasına yeterlidir. O "şurasız verilmiş kararda hayır yoktur"<sup>53</sup> derken her işte şûraya yer verilmesi gerektiğine işaret etmiş, şûranın müslümanlar üzerine yüklenmiş bir sorumluluk olduğunu belirtmekten çekinmemiştir. Şûranın kimlerle yapılması gerektiği konusunda da fikrini açıklayan Ömer, hain insanların yanlış yönlendirmelerinden kaçınmak için şunları tavsiye etmiştir:

"Seni endişelendiren konularda düşmanına açılma, ondan uzak dur. Kendine güvenilir bir dost bul. Çünkü bir toplumdaki çıkmış emin bir kimseyi, hiçbir şey

50 Ebu Ubeyd, *Kitabü'l-Emval*, Ter: Cemaleddin Saylık, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1981, 276

51 Hizmetli, Sabri, "*Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri*", 9

52 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VI, 207

53 El-Mehami, Hamed Muhammed Samed, *Nizamul-Hukm Fi Ahdi'l-Hulefair-Raşidin*, Müessesetül-Camiyye, 1994, 115

adil olmaktan uzaklaştıramaz. Facir kişiyi kendine arkadaş edinme, sana günahlarını öğretir. Ona sırrını ifşa etme. Allah'tan korkan kimselerle dinin hususunda istişare et.<sup>54</sup> Onun güven ve doğru bilgi konusundaki ikazları Hz. Peygamber'in, "müsteşar, güvenilen kimsedir" sözünden mülhemdir.

Hz. Ebubekir gibi O da özellikle devlet işlerinde şûrayı uygulamaya özen göstermiş, çalışanlarına, tayin ettiği emir ve valilere hararetle tavsiye etmiştir. Bu meyanda Irak'a gönderdiği Ebu Ubeyde es-Sekafiye ; Ashab-ı Resul'u dinle, emr hususunda kararlarına onları ortak et, hızlı içtihad etme, çünkü sorunları harb değil fırsatları değerlendirmeyi bilen idareci çözer, diye tavsiyelerde bulunmuştur.<sup>55</sup>

Kendisi devlet yönetimini Kitap ve Sünneti kaynak kabul ederek ve selefinin icraatını örnek alarak yürütmeye çalışmış, müslüman toplumu ilgilendiren işleri, kamu hizmetlerini şura meclisi ile istişare ederek yürütmüş, çok önemli konularda Muhacir ve Ensar'dan oluşan genel kurulu toplantıya çağırılmış ve görüşlerine başvurmuştur. Ayrıca Hz. Ömer zamanında Mescid-i Nebevi'de toplanılarak günlük olayları müzakere eden, Muhacir ve Ensar'dan müteşekkil bir meclis vardı. Her gün devlete bağlı vilayetlerden ve eyaletlerden (emsar) gelen haberler ve şikayetler Hz. Ömer tarafından bu meclise gönderilir, meclis onları müzakere eder ve karara bağlardı. Üstelik halkın yönetim üzerinde doğrudan etkisi vardı.<sup>56</sup>

Hz. Ömer hakkında çalışma yapan Muhammed et-Temmavi, onun halifelîği zamanında halkın üç şekilde devlet ile işbirliğine (müşavere) girdiğini ifade eder.

- 1-Kur'an ve Sünnetten sağlam şeri hükme varabilmek için,
- 2- Hükümdeki hataları keşfetme ve hakimi tashih etmek için,
- 3-En hayırlı sonuca varabilmek için,<sup>57</sup>

İbnü'l-Cevzi, Yusuf ibn el-Mâcişun'dan naklettiği rivayette Hz.Ömer'in içinden çıkılmaz işler kendisini yorduğunda zeki çocuklarla istişare ettiği, kadınlarla istişare etmekten çekinmediği belirtilir.<sup>58</sup>

Hz Ömer, kadınların durumlarıyla ilgili işlerin hükümlerini Hz Aişe'den aldığı bililir.<sup>59</sup> Yine bilinen bir gerçektir ki, kocanın karısından uzaklaştığı sürenin ne kadar olması gerektiği ile ilgili olarak Hafsa ile istişare etmiş, en fazla üç ay bir kadın sabredebilir, sonra sabrını yitirir şeklindeki Hafsa'nın görüşünü gazveye çıkan kocanın karısından ayrı kalabileceği en uzun müddet olarak tesbit etmiş ve uygulamaya koymuştur.<sup>60</sup>

54 Beyhaki, Sünenü'l-Kübra, a.yer

55 El-Mehami, a.g.e. 116

56 Hizmetli, a.g.m.36

57 Et-Temmavi, *Muhammed, Hz Ömer ve Modern Sistemler*, Kayıhan Yay. Kahire 1998, Üçüncü Kısım

58 İbn Cevzi, *Tarihu Ömer*, 101

59 Said el-Efgani, *Aişe ve s-Siyaset*, Beyrut, 1971, 22

60 İbnül Cevzi, a.g.e ,101; es-Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, I, 57



Fakat genelde Hz.Ömer, mütekaddimundan olan rey ve ilim ehli Osman, Ali, Abdurrahman bin Avf, Muaz bin Cebel, Ubey bin Kaab, Zeyd ibn Sabit gibi Hz. Ebubekir'in istişare ettiği bu şahısların şûrâda bulunmaları konusunda ısrarcı davranırdı. Bunlardan birisi olmadığında derhal haber göndererek, nerde olursa olsun şûraya katılmaları için çağrıda bulunuyordu.<sup>61</sup>

Hz. Ömer çok acil karar verilmesi gereken işlerde bazen bir kişinin getirdiği nassa itibar etmiş, onunla hüküm vermiştir. Cenin diyeti konusunda Haml b. Malik b.Nabiga'nın eşine dikkatsizlik sonucu vurması ve çocuğun düşmesi nedeniyle Hz. Peygamber tarafından "Öşrün yarısının (1/20) diyet olarak verilmesi"ne dair hadis, Hz. Ömer tarafından diyetin miktarının tesbitinde yeterli görülmüştür.<sup>62</sup>

Fakat fihki bir problemin çözümünde sunulan nass'ın, özellikle sünnetin mu-teber olmasına itina göstermiştir. Tek bir kişiden gelen rivayetlerde, rivayeti bilen başka birinin olup olmadığını sormuş, yoksa itibar etmemiştir. Fatuma binti Kays el-Mervi'nin Ebu Musa el-Eşari kanalıyla Hz. Peygamberden naklettiği haberi önce reddetmiş sonra Said el-Hudri'nin habere şahitlik etmesiyle kabul etmiştir.<sup>63</sup>

Bu rivayetler onun fihki konularda Nass'a itibar ettiğinin, Nass'ın olduğu yerde istişareyi gerekli görmediğinin delili olmuştur. Onun kararlarında Nass'a öncelik verdiğinin göstergeleri çoktur. Onlardan birkaç tanesini incelemek istiyoruz.

### a) Hz .Ömer'in nassın olduğu yerde istişareyi terk etmesi

Hz.Ebubekir'de de gördüğümüz bu hassasiyetin Hz. Ömer'in hayatındaki örnekleri şöyledir. Kıtlik senesinde el kesme cezasını tatbik etmemiştir. Buna sebeb ise "Hadleri şüphe sebebiyle kaldırıңыз"<sup>64</sup> ve Hz Aişe'den mevkuf olarak nakledilen "hadleri müslümanlardan gücünüz yettiğince kaldırın, bir müslüman için bir çıkış yolu bulursanız, o yolu açın çünkü af konusunda hata yapan imam, ceza konusunda hata yapandan daha hayırlıdır,"<sup>65</sup>şeklindeki Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlerdir.

61 Fikhî konularda kendilerinden görüş aldığı şahısların, *Yakubî Tarihi'*nde , "Ali B. Ebi Talib, Abdullah İbn Mesud, Ubey b.Ka'b , Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sabit, Ebu Musa El Eşari, Ebu'd-Derda, Ebu Said El- Hudri, Abdullah b, Abbas" oldukları İfade Edilmiştir. Ya'kübi, I, 170

62 Eş-şafii, *el-Ümm*, VI, 115

63 Hz. Ömer, Fatıma b. Kays'ın boşandığını etrafa yayması sebebiyle Hz. Peygamber'in nafaka ve süknâ vermediğini bildiği için onun Hz. Peygamber'den naklettiği ""O, üç defa kocasına dönmek için izin ister, üçüncüde şayet izin verirse karısı geri döner" hadisine itibar etmez. Ancak Said el-Hudri bu hadise şahit olunca onu kabul eder. Bkz.En-Nevevi, *El-Minhac Şerh-u Sahihi Müslim İbn Haccac*,V, 240

64 Ebu Ubeyd, *el-Emval*, 559 ; Suyuti, *Camiu'l-Ehadis*, II, 94

65 Mubarekfuri, *Tuhvetü'l-Ahvezi*, Daru'l -Kütüb'il- İlmiyye, Beyrut , IV, 573

En meşhur örneklerden birisi de Hz.Ömer'in Şam seferinde Serğ denilen yere vardığında Şam'da veba salgının olduğu haberini alınca gösterdiği tepkidir. Durumu askerleriyle istişare etmiş, askerlerinin bir kısmı yola devam etmesini bir kısmı ise geri dönmelerini tavsiye ettiğinde kararsız kalmış, sonradan istişareye katılan Abdurrahman b. Avfın, Resulullah'tan "taun bulunan bölgeye girilmemesi, girildiyse oradan çıkılmaması gerektiğini" belirten sözleri işittiğinde bir daha istişareye dönmeden derhal oradan askerleriyle birlikte ayrılmıştır.<sup>66</sup>

Yine sana halkının bir kişinin ölümüne sebep olmaları sebebiyle topluca katil ilan edilmeleri konusunda Hz. Ömer kimseye danışmamıştı. Onun bu hükmünün dayanağı "*Hür ile hür, köle ile köle, kadına kadın...*" Bakara 2/178.ayet ile "*O kitabın içinde onlara nefse nefis... yazdık*" Maide 5/45.ayetlerdi. Hz.Ömer'in istişaresiz verdiği bu hükmünde isabetli olmadığı ifade edilir.<sup>67</sup> Fakat burada dikkati çeken şey, görüşüne dayanak olarak ayetleri göstermesidir, ki bu durumda istişareden uzak durması mantıklıdır.

İbn Cevzi "Hz. Ömer'in karar verirken bilinen şekliyle önce Kitap ve Sünnete müracaat ettiğini hüküm yoksa ashab-ı Resülû toplayıp şûrayı icra ettiğini"<sup>68</sup>bildirir. Hz. Ömer'in istişareyi icra ettiği sorunları iki kategoriye ayırmış, sorunun durumuna göre karar verme sürecini belirlediğini ifade etmiştir.

- 1.Kendi içtihadıyla çözmeye çalıştığı özel sorunlar,
- 2.Toplumun hayır ve maslahatını hedef alan sorunlar,

Hz. Ömer birinci tür sorunları kendi içtihatlarıyla çözmeye çalışmıştır. Mesela, acem (arap olmayan) bir kadınla evlenen Huzeyfe'yi o kadın boşamaya zorlamıştır. Onun kararına gösterdiği gerekçe Müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınların cazibesine kapılıp kendi eşlerini ihmal edecekleri korkusudur. Yine Nasr b.Haccac'ın yüz güzelliği ve zengin oluşu gibi özelliklerinden ötürü Medine'li kadınların kendisine ilgi duyacağını düşünerek Medine'de yaşamasına izin vermemiş, onu Basra'ya sürmüştür.<sup>69</sup>

66 İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XI, 332

67 Kısasta müsavat şartından dolayı bir cemaat bir kişinin ölümüne sebebiyet vermişse hepsi öldürülmez, bu husus ta Hz Ömer'in gözünden kaçmıştır. Bkz, İbn Arabi, *Ahkamü'l-Kur'an*, I, 120

68 el-Cevzi, İbn Kayyim, *İlamu'l-Muvakkun*, Tah: Taha Abdurrauf Sad , Darul-Cil, Beyrut, 1973, I, 84

69 İbn Manzur, *Muhtasar Tarihi Dimeşk'* adlı eserinde bu konuda şunları söyler: " Hz Ömer'in Nasr b. Haccac'ı Medine dışına göndermesi, şiirleri ve yüzünü güzelleştirmek için yaptığı şeyleri Halife tarafından hoş karşılanmaması sebebiyledir. Bu haliyle bazı kadınların da ilgi odağı olmuştur. Bir kadının söylediği beyit bu durumu açıklamaktadır. "Yol İçeceğim içkiye mi ? yoksa Nasr b. Haccac'a mı gider ? " Halife sabah olunca, şiir söylemeyi bırakmasını, yüzünü güzelleştirmeye çalışmamasını emretmiş, emrini dinleme-

Bu iki rivayet Hz. Ömer'in istişaresiz verdiği kararlara örnek teşkil ederken, kararlarının isabetli olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylememiz mümkün değildir. Ancak onun toplumun maslahatı gereği zarar verici kötü örneklerin önünü kesmek gibi bir gaye ile hareket ettiği söylenebilir.<sup>70</sup>

İkinci madde ile ilgili örnekler çoktur. Mesela Hz.Ömer dönemi önemli olaylarından olan Kudus'un fethi ile ilgili olay örnek gösterilebilir. Kudus'un teslim olmasının halifenin bizatihi oraya gelmesiyle mümkün olacağını bildiren haber, Hz. Osman ve Hz.Ali'nin görüşlerine sunulmuş, Hz. Ali'nin görüşü tercih edilmiş Kudus'un anahtarını bizzat Halife oraya giderek teslim almıştır.<sup>71</sup> Yine Nihavent'te toplanıp her yöne doğru hareket eden Farisi'lere karşı nasıl mukavemet edileceği konusunda müşavere yapılmış, Hz.Ömer'in görüşüne yakın olan Hz. Ali'nin görüşü benimsenerek hareket edilmiştir.<sup>72</sup>

Bazen önemli bir meselede ashabin görüşlerine başvurmuş, ashab görüş ayrılığına düşmüş, fakat konuyla alakalı bir nassın varlığını fark ettiğinde onu ashaba sunmuş ve icmaen karar almıştır. Sevad arazisinin beytül male bırakılması ile ilgili durum onun tam da bu türlü şûra yaklaşımına örnek teşkil eder.<sup>73</sup>

Hz. Ömer, bazen de konu ile alakalı nassa sonradan vakıf olmasına rağmen, hüküm vermekte zorlandığı zamanlar olmuştur. Böyle zamanlarda nassı ashabin görüşüne sunar onların yorumlarıyla hareket ederdi. İlk muhacirlerden birisinin Maide 5/93. ayete <sup>74</sup>istinaden sarhoş olduğu halde kendisine ceza verilmesinin doğru olmadığını söylemesi üzerine Hz. Ömer bu sorunun cevabını Hz. Aliye sormuş, O ise Maide 5/ 90. ayete<sup>75</sup> meseleyi dayandırarak cevap vermiş, iftira ve içki cezalarını birleştirerek seksen celde vurulmasını söylemiş, Hz.Ömer de aynen uygulamıştır.<sup>76</sup>

---

mesi sebebiyle de kendisiyle Nasr'ın aynı şchirde bir arada yaşamasının mümkün olmadığını belirterek onu Basra'ya sürmüştür." VIII, 13-14

70 Birinci madde ile ilgili verdiğimiz iki örnek, ikinci maddeye de örnek olabilir niteliktedir.

71 Daha fazla bilgi için bk. Taberi, *Tarihur-Rusul*, III, 608; İbn Kesir, *el-Bidaye ven-Nihaye*, VII,55

72 İbnü'l-Esir, a.yer; İbn Kesir, Ebi'l-Fida İsmail, , *El-Bidaye ve'n-Nihaye* Tah. Ted. Ali Şîrî, Dar-u İhyai't-Türasi'l-Arabiyyi, 1988, VII,107

73 Ebu Ubeyd, a.e, 60-61

74 **"İman edip Salih amel işleyenlere, Allaha karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve Salih amel işledikleri, sonra Allaha karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allaha karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur. Allah iyilik edenleri sever."** Maide 5/93

75 **"Ey iman edenler ve Salih amel işleyenler, içki kumar dikili taşlar ve fal okları ancak şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz"** Maide 5/90

76 Daha fazla bilgi için bk. Enes, b. Malik, *Muvatta*, II, 842

Hız. Ömer'de selefi Hız. Ebubekir gibi bazen şahsi kararlar vermiştir. Mesela Irak seriyyesinin komutanlığına ebu Abid b. Mesud'u ahabın itirazlarına rağmen tayin etmesi;<sup>77</sup>yönetimi altındaki beldeleri dolaşmaya nereden başlayacağı konusunda istişare yapması, çoğunluk Irak'tan başlaması doğrultusunda fikir beyan ederken onun Amvas'ta veba sebebiyle vefat etmiş olanların miras payları sebebiyle ziyaretine Şam'dan başlamaya karar vermesi, Beyt-i Makdis'e gitmesi tavsiye edilmezken, bizatihi gitmesi gibi durumlar onun İstişare sonucunun zıddına hükmettiği şahsi kararlarına örnek gösterilebilir.

Hız. Ömer Halife olduğu dönemlerde şûrayı baş tacı ettiği gibi, son demlerinde verdiği kararlarında da şûraya yönlendirmelerde bulunmuştur. Kendisinden sonra halifenin kim olacağı konusunda bir alamet bırakmamış bu sorumluluğu şûra ehline bırakmıştır.<sup>78</sup>

Hız. Ömer'in istişare anlayışını değerlendirecek olursak onu şöyle tarif edebiliriz: Toplumunu ilgilendiren meselelerde ahabın ileri gelenlerine, kendilerinden ilim aldığı büyük sahabilere danışan, Kur'an ve Sünnette açık ve net delil bulunduğunda şûra'ya gerek duymadan nassa göre karar veren, delillerde kapalılık bulunduğunda, şûra ehlinin delil hakkındaki görüşlerini alan, toplumun maslahatı söz konusu olduğunda yer yer insiyatif kullanarak kendi içtihadıyla karar veren, buna rağmen şûrayı müslümanlar arasında her alanda tabi olunması gereken bir prensip ve "rey sahibi kimselerle meşverette bulunmayı müslümanlar üzerine yüklenmiş bir sorumluluk" olarak gören bir kimsedir.

İlke ve prensip anlamında veya şûrayı kurumsal bir yapıya kavuşturma adına Hız. Peygamber döneminde olanlara kendi dönemlerinde de bir ilave yapılmadığı, mevcut anlayışın korunduğu söylenebilir. Ancak kendisinden sonraki halifenin belirlenme işini kendisinin belirlediği altı kişilik şûra ekibine bırakması, sonraki dönemlerde ümmetin devlet başkanını seçme hususunda oluşturacağı yeni sistemlere ilham verdiği belirtilmelidir.

### 3. Hız.Osman'ın şûrâ algılaması

Hız.Osman, Hız. Ömer'in tayin ettiği şûra ehlinin ciddi çalışmaları sonucu O'nun vefatını takip eden üç gün içinde yine şûra ehlinin temayülüne göre belirlenmiş bir halifedir.<sup>79</sup> Yani halifeligi şûrâ kararıyla gerçekleşmiştir. Kendisi şûra

77 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*,VII, 26

78 Hız Ömer'in kendisinden sonra gelecek halifeyi vasiyet etmemesini eleştirenlere İbn Hal-dun, Hız Ömer'in Halifeyi vasiyet etme veya etmemesi halinde selefine muhalif hareket etmemiş olacağını Hız Ömer'e ait bir sözle cevap verir : " Hız Ömer vasiyet ettiğinde selefi Hız. Ebubekir'in de vasiyet ettiğini, vasiyet etmediğinde de Hız. Peygamber'in vasiyet etmediğini söyleyerek benzer iki durumda da hatalı davranmamış olacağını belirtmiştir. *Mukaddime*, I, 539

79 İbnül'l-Esir, a.g.e, II,221; Suyuti, a.g.e, 161

konusunda nasıl bir anlayışa sahiptir? Bu sorunun cevabını onun uygulamalarından almaya çalışalım.

Hiz. Osman'ın halifeliğinde en çok eleştiriler atamaları konusunda olmuştur. İbn Kesir'in naklettiği kufe halkının ayaklanmasının gerekçesi de Beni Ümeyye'den olan Said b. el-As'ın Kufe'ye vali tayin edilmesidir. Hiz. Osman valileriyle istişare ederek hatasından dönmüş azlettiği valilerini tekrar görev yerlerine geri döndürmüştür.<sup>80</sup>

Hiz. Osman şûra ehlinden olanların istişarelerine ve onların tavsiyelerine önem vermiştir. Bunun en önemli misali İbn Kesir ve Taberi'nin Vakidi'den birlikte naklettikleri şu olaydır. "Hiz. Osman'ı icraatları yönüyle eleştiren bir grup sahabe çocuğu, halkı Osman aleyhine kışkırtıyordu. Bunu fark eden meşhur münafik Abdullah ibn Sebe Mısır'da fesad çıkarmak için yola koyuldu. Çalışmalarını hızlandırdı. Görünürde umre yapmak, ancak gerçek niyeti Osman'ı halifelikten indirmek olan altı yüz kişilik bir kuvveti Kufe'den Medine'ye gönderdi. Hiz. Ali, Hiz. Osman'ı azletmek isteyen bu doldurulmuş insanları Cuhfe'de karşıladı ve onları ikna etti. Hiz. Osman'a da yakınları konusunda ortaya çıkan olaylar nedeniyle halkın huzurunda özür mahiyetinde bir konuşma yapmasını, bundan böyle tövbekar olduğuna halkı şahit tutmasını tavsiye etti. Hiz. Osman, Hiz. Ali'nin bu tavsiyelerine harfiyen uydu."<sup>81</sup>

Hiz. Osman hukuki işlerde hüküm verirken istişare etmeyi ihmal etmemiştir. Hiz. Ömer'i katleden Eba Lü'lü'e'den intikam almak için Hürmüzan, Cufeyne ve Eba Lü'lü'e'nin kızını öldüren Hiz. Ömerin oğlu Ubeydullah hakkında karar verirken istişare yapmış, Ubeydullah'ın öldürülmesi veya öldürülmemesi gerektiği konusunda ihtilaf-ı rey ortaya çıktığında insiyatif kullanarak onun fidye karşılığında serbest kalmasına hükmetmiştir. Fidyeyi de kendisi ödemiştir.<sup>82</sup>

Hiz. Osman, Ubeydullah lehine görüş beyan eden tarafı destekleyip istişareyi neticelendirirken toplumun maslahatını düşünmüştür. Belki de sonradan önu alınamaz kan davalarına sebep olacak bir meseleyi bu kararıyla sona erdirmiştir.

Bazen de istişaresiz verdiği karardan istemeyerek de olsa döndüğü olmuştur. Mesela temettu haccı yapanların hac ve umreyi birbirine birleştirmekten men etmişti. Hiz. Ali durumdan haberdar edildiğinde "İebbeyk hac ve umre beraberdir" diyerek karşı çıkmış, bunun Resulullah'ın sünneti olduğunu söyleyerek Hiz. Osman'ı ikna etmiştir.<sup>83</sup>

Muhalefet olmadığında uygulamaktan geri durmadığı şahsi kararları da vardır. Cuma namazı öncesinde ezan için karar vermesi buna örnektir.

80 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VII, 167, Taberi, *Tarihu'r-Rusul*, IV, 333

81 İbn Kesir, *el-Bidaye ven-Nihaye*, VII, 171, Taberi, *Tarihur-Rusul*, IV, 361

82 Beyhaki, *Sünen*, VIII, 62, ibn Kesir, *el-Bidaye ven-Nihaye*, VII, 148

83 Bkz, Beyhaki, *Sünen*, V, 22, İmam Malik, *Muvatta*, I, 336

İbn Ebi Zi'b'in Zühri'den, Saib ibn Yezid'den naklettiği rivayetinde Cuma günü ilk nida (ezan) Nebi s. döneminde imam minbere çıkıp oturduğunda okunurdu. Ebubekir ve Ömer zamanında da böyle idi. Osman, insanlar çoğaldığı için nidayı artırdı, "üçüncü nidayı"<sup>84</sup> da -çarşındaki-ziyaretçiler için okunmasını emretti.<sup>85</sup>

Sahabeden hiçbir kimsenin Hz. Osman'a bu kararıyla ilgili itiraz ettiğine ve onu kabul etmediğine dair bir şey bilinmemektedir.

Netice olarak Hz. Osman'a göre istişare : "Sadece delilden hükmü almak için kendisine müracaat edilen bir karar mercii değildir veya sadece onun vasıtasıyla hüküm çıkarmak zorunluluğu yoktur. O, bir iş hususunda ehli ictihad olan bir kimsenin kendi ictihadlarına itminan için sığındığı bir limandır. Başkalarının görüşlerine müracaat ve onlarla müşaverenin gerekliliği, hâkimin ictihad için kudretinin yeterliliğine ve nazari ufkunun ve tercih alanının genişliğine bağlanmıştır. Bu şu anlama gelmektedir: Eğer hakimin bilgisi, tecrübesi o mesele hakkında yeterli ise şûra'ya müracaat etmeyebilir.

Yine Hz.Osman selefi olan diğer iki halife gibi şûrâyı kendisini bağlayan yüce bir zorunluluk olarak görmemiştir. Fakat kendi kanaati konusunda başkalarının görüşlerine bazen döndüğünü bazen de dönmediğini görebilmekteyiz. Kureyşli birisinin livatası konusunda Hz. Ali'nin fetvasıyla karar vermesi,<sup>86</sup> Hz. Ali'nin yeğeni Abdullah ibn Cafer'in yaptığı bir ticaretten dolayı sürgün edilmesini isteyen Hz.Ali'ye Hz. Osman'ın yaptığı inceleme neticesinde ticari bir tercihten dolayı bu şahsı ülke dışına süremeyeceğini ifade ederek istişare neticesine bağlı kalmayıp kendi görüşüyle amel etmesi<sup>87</sup> onun iki şekilde de hareket ettiğinin göstergeleridir.

Yine, h.29 yılında hacca gelen Hz. Osman, Mina'da namazını dört rekât olarak kılmış, bu namazı kısaltması konusunda kendisiyle istişare edenler, Resulullah'ın emrini de hatırlatmış olmalarına rağmen istişareye iltifat etmemiş, Beyhaki'nin rivayetini delil getirerek namazını dört rekât olarak kılmış ve insanlar namazın iki rekât olduğunu zannetmemeleri, namazın aslında dört rekât olduğunu insanlara hatırlatmak için bu şekilde kıldığını söylemiştir.<sup>88</sup>

84 Hz Osman'ın cuma namazı için okunmasını emrettiği 'üçüncü ezan'ın ilk ezan mı yoksa ikinci ezan mı oluşu ile ilgili olarak "İbn Ebi Zi'b'den nakleden Vekîf, rivayetinde: "Osman ilk ezanı emretti" der. Şafii'nin de bu manada rivayeti vardır. Aralarında zıtlık yoktur. İkinci bir ezana ilave olması sebebiyle üçüncü ezan diye isimlendirilmiştir. Ezan ve ikamete mukaddime olması yönüyle de ilk ezan diye isimlendirilmiştir. Ukayl'in rivayetinde de ikinci ezan diye ifade edilmiştir. "Osman ikinci ezanı emretti" şeklinde isimlendirilmesi bakış açısını ikamete değil, ezanı hakikiye yönlendirmesinden dolayıdır. Askalani, *Fethul-Bari*, Kitabul-Cumati, Babu'l-Ezani Yevme'l-Cumati, III, 54-55

85 el-Askalani, İbn Hacer, *Fethu'l-Bari Bi Şerh-i Sahihi'l-Buhari*, Babu'l-Ezani Yevme'l-Cumati, Kitabu'l-Cum'ati, III, 53

86 El-Hindi, Müttaki, *Kenz*, V, 496

87 El-Buti, a.g.m. 159

88 İmam Malik, *Muvatta*, I, 402

Hâsılı Osman (r.a) için istişare, selefinin tavrı gibi, imam ve hâkim için kendisinden kurtuluşun mümkün olmadığı şer'i bir delil değildir. Allah'ın hükmünü araştırma noktasında mücerret bir yardım amelîyesidir. Bu durum ehli meşverete iltica etmenin veya onlara müracaat etmeden kendi içtihadıyla karar vermenin değerini düşürmez.

İstişare ortamlarının vazgeçilmez danışmanı, rey ehli, fakih ve bilge insan Hz.Ali acaba halifelîği döneminde istişareye nasıl bir mevki kazandırmış, onu nasıl uygulamış, şimdi bunları incelemek için onun icraatlarına bakalım.

#### 4. Hz.Ali'nin istişare anlayışı

Hz. Ali çok sıkıntılı bir dönemde halife olmuştur. Halifelîği emirliğe tercih etmediğini belirtmesine rağmen,<sup>89</sup> isyancıların baskılarıyla halifelîğe yönelmiş, ancak bir şart ile bu arzularını yerine getireceğini belirtmiştir. Bu isteği, "Ashab-ı Bedir'in istişareleriyle karar verdikleri kişiye herkesin biat etmesi"dir.<sup>90</sup> Neticede dört gün sonra kendisine biat etmeyenler bulunmakla beraber, Hz. Peygamber'in mescidinde kendisine biat edilerek halife olmuştur.<sup>91</sup>

Hz. Ali'nin hilafet hayatı ümmet arasında vuku bulan ihtilafları ortadan kaldırmak için çalışmakla geçti. Ne var ki bu kargaşa ortamını ortadan kaldırmadan hayatı nihayete erdi.<sup>92</sup>

Hz. Ali zamanı siyasi problemlerin gün yüzüne çıktığı çok karışık bir dönem olması sebebiyle onun kazai ve fikhî konularda hüküm verirken nasıl bir yol izlediğine, istişare ile alakalı müzakerelerine dair fazlaca nakle sahip değiliz. Hz. Osman'ın kanını dökenlerden hesap sorulması, fitneleri bastırmak için Beni Ümeyye'den biat etmeyen ummalin görevlerinden azledilmeleri için seferler düzenlenmesi<sup>93</sup> gibi sebebler onu kazai ve fikhî konularla ilgilenmekten alıkoymuştur. Buna rağmen sahip olduğumuz verilerden hareketle O'nun istişare algılamasını tesbit etmek istiyoruz.

Hz. Ali (r.a) "nuhbe" diye isimlendirilen, ehli şûrâ olarak bilinen seçkin kişilerin vefat etmeleri, kendi zamanında bu kişilerden kimse kalmaması sebebiyle ehl-i şûrâdan boşalan bu yerleri sahabenin ileri gelenleri ile doldurmuştur. Ehl-i şûrânın eski üyelerinden kalan sahabenin büyükleri şunlardı: Abdullah ibn Abbas, Ebu Musa el-Eş'ari, çoğu da şarihleri olarak Hz. Ali'nin kadılarıyla. İş ciddi-

89 İbnü'l-Esir, a.g.e. II, 320

90 Mesûdi, a.g.e, II, 359

91 Makdisi, Mutahhar b. Tahir, *el-Bed' ve't-Tarih*, Haz. Der. Halil İmran el-Mansur, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 1997/1417, I, 325

92 Taberi, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk*, IV, 442

93 İbn'ü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, Dar-u Sadır, Beyrut , 1979, III, 201

leştiginde insanlara hitab eder, onlarla istişare ederdi. İstişarelerinde kadın -erkek ayırımı yaptığı bilinmemektedir.<sup>94</sup>

Şimdi onun Üç açıdan (kazai-fikhi-siyasi) istişaresi ile ilgili misalleri aktarmak istiyoruz:

Beyhaki Sünen’inde naklediyor: “Bir kadın Hz. Ali’ye geliyor. Kocasının kendisini boşadığını ve bir ayda üç defa hayız gördüğünü iddia ediyor. Ali (r.a) şarihine, cevabını veya görüşünü soruyor. Şarih: “Eğer kadın aile çevresinden dinine ve emanetine güvenilen birisinden bir ayda üç defa hayız gördüğüne dair delil getirirse her temizlik döneminde temizdir ve namaz kılar. O zaman o kadın doğrudur. Aksi halde yalancıdır. Ali de ona isabet ettin dedi.”<sup>95</sup>Görüldüğü gibi, Hz. Ali Aslında cevabını bildiği fikhi bir hükmü kadısına sorup onun da görüşünü alarak cevap vermiştir.

Kazai bir iş hakkında istişare etmesine rağmen, kendi kararını uygulamıştır. İbn Ebi Şeybe’nin (h159-235) Musannef’inde nakledilen bir olay buna örnek gösterilebilir: “Bir kısım insanlar vardı, müslümanlardan görünüp hediye ve yiyeceklerden alıyorlar, müslümanlarla beraber hareket ediyorlar, fakat gizli gizli de putlara ibadet ediyorlardı. Bunlar Hz. Ali’nin huzuruna getirildi. Onları mescidde veya hapishanede topladı. Sonra da insanlara “Ey insanlar! Bu topluluk hakkında ne düşünüyorsunuz” diye sordu. “Onların hepsini öldür” dediler. “Hayır” dedi. “Onlara babamız İbrahim’e yaptıkları gibi yapacağım” dedi ve onları ateşte yakıtı.<sup>96</sup>

Hz. Ali bu olay hakkındaki kararını geçmişte, İbrahim a.s.’a reva görülen cezaya kıyasen vermiştir.

Siyasi konularda yaptığı istişaresine Sıffin savaşı öncesinde yaşananlar örnek verilebilir. İstişare ile uzlaşlamıyan hariciler Hz. Ali’yi savaşta yalnız bırakla kalmamış, Hz. Osman’a yapılanın bir benzerini ona uygulayacaklarını söyleyerek tehdid etmişlerdir.<sup>97</sup>

Fikir ve inanç dünyasında bozulmalar yaşayan bir topluluk olan haricilerle yapılan istişare sonuçsuz kalmıştır. Çünkü istişarelerde asıl olan, halis bir niyet ve doğruya ulaşma arzusudur.

Şûra algılamalarını incelediğimiz şahıslar öncelikle hükmeden konumunda bulunan halifelerdir. Öyleyse hâkim için şûrâ gerekli midir/değil midir? sorusuna

94 El-Buti, a.g.m. 162

95 Beyhaki , *Sünen*, VII, 418

96 İbn Ebi Şeybe , Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim , *El-Kitâbü’l-Musannef Fi’l-Ehâdis Ve’l-Asar*, haz. Kemâl Yûsuf el-Hût, Dârü’t-Tac, Beyrut, 1989, VI, 586

97 İbn Kesir, *el-Bidaye ven- Nihaye*, VII, 302, 303



Hız. Ali'nin halifelik uygulamalarından hareketle cevap aradığımızda onun üç halifenin görüşünden farklı bir görüşe sahip olmadığı görülmüştür. Şartlar bir halifeyi başkalarıyla meşverete, onların görüşlerini dinlemeye itse de onların görüşlerine tabi olma zorunluluğu yoktur. Onlar icma da etseler, ihtilaf da etseler fark etmez. Bunun en bariz örneğini, müslümanlar arasında bulunup onların ganimet paylarından istifade etmeyi arzu eden, bununla birlikte gizli gizli puta tapmaktan geri durmayan kavme Hız. Ali'nin istişare ettiği topluluğun görüşüne tâbi olmadan kararını vermesi teşkil eder.

Yine istişare ettiği kişinin görüşüne tâbi olmanın zorunlu olmadığına en güzel misal, Sıffin savaşında Hız. Ali'yi tahkimi kabul etmeye zorlamaları, buna mecbur bırakmaları, tahkimi kabul etmezse öldürmekle tehdit etmeleri durumunda, ashabi ile arasında fitne çıkmasından korktuğu ve belayı defetmek istemesi sebebiyle ashabıyla istişaresinin neticesinin zıddı bir kararla, kerhen onların isteklerine boyun eğmiştir. Sonra tahkim olayının siyasi bir hile olduğu ortaya çıkmıştır.

Buradan şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür. İstişare sonucu ortaya çıkan sonuç her zaman doğru- isabetli olmayabilir. Siyaset ve yönetim işlerini iyi bilen basiretli müçtehidin bir yönetici olması durumunda vereceği münferit kararlar da her zaman batıl değildir.

### **Sonuç:**

Halifelerin istişare anlayışına Hız. Peygamberin Şûra anlayışından ne kadarı yansımış? Sorusunun cevabını aradığımız bu bölümde incelememiz şu hususlarda odaklaşmıştır.

- a. Bir yönetici kendisine arz edilen işten dolayı sıkıntıya düştüğünde; Allah'ın hükmünün o işte ne o olduğunun bilinmesinde kalbi itminana ulaşamaması durumunda; vereceği kararla Müslümanlar için genel bir maslahatın ortaya çıkmayacağı endişesine kapıldığında, yöneticinin ilim sahibi âlimlerin meşveretine dönmesinin zorunlu olduğu düşüncesi hâkimdir.
- b. Hulefa-i Raşidin'in imametinin gerçekleşmesini sağlayan yolların çokluğu- na, şûrâ, istihlaf ve ahd şeklinde çeşitlenmesine rağmen, bu yolların hepsinin şûrâ esası üzerine kaim olan biat ile olması konusunda, hilafetin istikrarı için de vazgeçilmez görülerek üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu ittifak fiili olarak da derinlik kazanmıştır. Hiç bir halife döneminde de ihmal edilmemiştir. Bu durumun modern dönem müfessirlerin görüşlerinde de görüldüğü üzere devlet başkanının seçim usulüyle belirlenmesi fikrine (cumhuriyet) zemin hazırladığı söylenebilir.
- c. Halifeler kendilerine her arz edilen konuda hemen istişareye yönelmeyi kendilerine zorunlu kabul etmemişlerdir. Eğer kendi görüşleri tercih edilebile-

cek ise onu almışlar yok değilse başkalarının görüşüne yönelmeye istekli davranmışlardır.

- d. Raşid halifeler şûrâ'dan uzak istibdadi bir tavırla halifelik yapmamışlardır. Siyasi, fıkhi, kadai meselelerin çözümünde meşvereti ihmal etmemişlerdir. Ancak istişare neticesinde elde ettikleri görüşleri aynen uyguladıkları söylenemez. Maslahat gereği bazen kendi icthadlarıyla hükmetmişlerdir. Halifelerin istişareye yönelme, istişare kararlarına tabi olma konusunda Hz.Peygamber'in gösterdiği ısrarı ve ihtimamı tam olarak yansıttıkları söylenemez. Hatta bu konuda daha rahat hareket ettikleri söylenebilir. Bu rahatlıkları eleştiri konusu bile olmuştur.
- e. Halifelerin hiçbirisi yönetimlerinde kendilerini sadece yönetici olarak görmemişlerdir. Onlar kendilerini, hem bir kadı, hem bir devlet başkanı, hem de bir komutan olarak görmüşlerdir. Diğer bir ifadeyle yasama, yürütme, yargı erklerini tek elde bulunduran bir devlet başkanı konumundadırlar. Yargı konusunda da sadece hukuki işlerde değil fıkhi meselelerde de çözüm üretmek için kafa yormuşlardır. Dolayısıyla Dini sorunların çözümünde bireysel kararları sözkonusu olmuşsa da toplumu ilgilendiren yargı ve siyaset işlerinde müşavereyi ihmal etmemeye çalışmışlardır.

Halifeler döneminde Şuranın kurumsallaşmadığı, Hz ömer'in tayin ettiği altı kişilik şura heyetinin, devlet içinde bir kurum olarak temsil edilmediği, icab ettiğinde görüşlerine başvurulduğu, bu heyetin de sonradan çeşitli sebeplerle dağıldığı gözlenmektedir.

Muaviye döneminde şûrâ'nın kurumsal hale geldiği, ancak işlevini de yitirdiği bilinmektedir. Daha sonraki modern dönemlerde yönetime fikri destek sağlayan ayrı kurumlar, danışmanlık sistemlerinin ihdas edilmiştir. Bunun gibi dini konularda da toplumun ihtiyacını karşılayan kurumlar oluşturulmuştur.

## MİNKÂRİZÂDE DEDE EFENDİ’NİN SİYÂSET-NÂMESİ

Talip AYAR\*

### Abstract Minkarizade Dede Efendi’s Siyasatname

Artifacts such as siyasatname drawn up with the point of view of guiding to managers for the achieving of fair politics. Although prophet Muhammed’s period claimed to be incidence of siyasatname tradition, same sort of artifacts also encountered before Islam period with different names. Point of views, propounded in political treatises after Islam period were supported with verses, hadiths and remarks of scholars. By this way it was claimed that things good and worse by means of religion also are good and worse in political field. In this framework artifact of Dede Efendi reflects common language of siyasatname propounded after Islam period. However, Dede Efendi in his siyasatname discussed problems mostly with Islamic law in theoretical manner. And this method gave an identity to the artifact a sort of Islamic law book. Siyasatname of Dede Efendi differentiate from classical siyasatname tradition by this characteristic.

**Key Words:** Dede Efendi, Siyasatname, Fair Politics, Manager.

### GİRİŞ

İnsan hangi zaman diliminde yaşarsa yaşasın geriye dönük elde etmiş olduğu bilgi ve tecrübelerden hareketle geleceğine ışık tutmak ister. Geçmişe yönelik bilgilenme ihtiyacını ise, zaman içerisinde birçok alanda kaleme alınan kaynak eserlerden ve bu eserler üzerine yapılan ilmî çalışmalarından temin eder. Biz de bu çalışmamızda, bilgilenme ihtiyacının karşılanmasına katkıda bulunma ve siyâset-nâme geleneği içerisinde Dede Efendi’nin “Siyâset-nâme”sinin yerini tespit etme düşüncesiyle, söz konusu eseri tahlil etmeye çalışacağız. İki ana başlıktan müteşekkil olan çalışmamızın birinci kısmında, genel hatlarıyla siyâset-nâmeler hakkında bilgiler verdikten sonra ikinci kısımda, Dede Efendi’nin “Siyâset-nâme”sinin tahlilini yapmaya çalışacağız.

\* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi.

## SIYÂSET-NÂMELER

Lügat manası itibariyle, bir işi bir nesneyi dikkatle gözetmek anlamına gelen “siyâset” genel olarak, halka ait işleri usulüne uygun bir şekilde yürütmek, bu yolda gereken tedbirleri almak, devleti akıllıca yönetmek amacıyla vali ve hakim olmak, kişiyi suçuna bağlı olarak cezalandırmak, hükümet işleri, politika, diplomasi şeklinde tanımlanır.<sup>1</sup> Siyâset başlığı altındaki faaliyetler, toplumun faydasına olan hükümleri ihtiva eden “*siyâset-i âmmе*” ve menfaatlerin korunmasında direnenlerin davranış tarzlarını tanımlamak için kullanılan “*siyâset-i hâssa*” diye ikiye de ayrılmaktadır.<sup>2</sup>

### 1. Siyâset-nâmelerin Konusu ve İçeriği:

Siyâsî, ahlâkî ve idârî tavsiyeleri ihtivâ eden siyâset-nâmeler yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiyi düzenlemek, adaletin tesisini sağlamak, devlet adamlarına yol göstermek gayesiyle yazılmıştır. Siyâset-nâmeler muhteva ve yazılış gayeleri ve takdim edildikleri şahıslara göre üç ana grupta toplanır. Birinci grupta hükümdarlar, ikinci grupta vezîr-i âzamlar için yazılan siyâset-nâmeler ve üçüncü grupta da genel konuları ihtiva edenler gelir.<sup>3</sup>

Siyâset-nâmelerin temel konusu devlet yönetimidir. Yönetim erk ve yetkisi hükümdarın elinde bulunduğundan, bu eserler genel itibari ile hükümdarlar için yazılmıştır. Siyâset-nâmelerde ağırlıklı olarak hükümdarlarda ve devlet yöneticilerinde bulunması gereken vasıflar, en uygun yönetim şeklinin nasıl olması gerektiği ve bu amaca hangi yollarla ulaşılacağı konu edilmektedir. Bu bağlamda halkın durumu, toplum yapısı anlatılarak hükümdarlara öğütler verilir ve kötü yönetimin sonuçları açıklanır. Bu eserler genellikle, Nasîhatü'l-Mülûk, Tuhfetü'l-Mülûk, Âdâbü'l-Mülûk, Ahlâku'l-Mülûk, Enîsü'l-Mülûk, Nasîhatü's-Selâtin gibi isimlerle anılır.<sup>4</sup>

1 *el-Müncid fi'l-Lugati ve'l-A'lâm*, Beyrut 1986, s-v-s maddesi; Dede Efendi, *Siyâset-nâme*, çev: Mehmed Ârif, İstanbul 1859, s. 4; Agâh Sırrı Levend, “Siyâset-nâmeler”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, Ankara 1962, sy: 217, s. 167-168; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004, III, 240; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1996; İsmet Binark, “Devlet-i Ebed Müddet”, *Yeni Türkiye*, Ankara 1997, sy:14, s. 1348; Coşkun Yılmaz, “Siyâset-nâmelere Göre Siyâsetin Yozlaşması ve Temiz Siyâset İlkeleri”, *Yeni Türkiye*, Ankara 1997, sy: 14, s.1366. Siyâset kavramının İslam literatüründeki ele alınmış biçimleri hakkında bkz: Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 294-299.

2 Ayrıntılı bilgi için bkz; Levend, “Siyâset-nâmeler”, s. 168; Pakalın, *a.g.e.*, III, 240.

3 Coşkun Yılmaz, “Siyâset-nâmeler ve Osmanlılarda Sosyal Tabakalaşma”, *Osmanlı*, Ankara 1999, IV, 69.

4 Hasan Hüseyin Adaloğlu, “Siyâsetnâme”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 304.

Vezirler için kaleme alınan eserlerde ise, vezirlerde ve devlet adamlarında bulunması ve bulunmaması gereken vasıflar, vezirlerin davranışları ve memleket yönetimindeki tutumları, devlet adamlarının padişahlara karşı görevleri gibi ilkeler belirtilir. Bu tür eserler genellikle, Nasihatü'l-Vüzerâ, Tuhfetü'l-Vüzerâ, Hadîkatü'l-Vüzerâ gibi isimlerle anılır. Devlet başkanları ve vezirler için yazılan siyâset-nâmelerin yanı sıra, siyâset sanatı, ibadet, tasavvuf, âlemin yaratılışı, teşrifat, insan grupları, adalet, rüşvet gibi değişik konuları ihtiva eden siyâset-nâmeler de kaleme alınmıştır.<sup>5</sup>

## 2. Siyâset-nâmelerin Temel Özellikleri ve Kaynağı:

Siyâset-nâmeler, temel özellikleri bakımından ahlâkî eserler<sup>6</sup> arasında yer alır. İlk ve orta çağlarda ahlâkın temeli dînî olduğu için siyâset-nâmeler de dînî esaslara dayanır. Bu eserlerin kaynakları arasında, âyet ve hadisler, kelimâ-ı kibarlar, İslâm öncesine ve sonrasına ait vakalar, kıssa ve menkıbeler, adalet, ilim ve takvâ ile temeyyüz etmiş ashâb, yönetici ve âlimlerin hayatlarından kesitler, atasözleri ve şiirler zikredilebilir. Nitekim gerek dînî gerek ahlâkî eserlerin çoğunda adâlet, şecaat, cesaret, cömertlik ayrı birer bahis olarak yer alır ve yazar yeri geldikçe bu konuda padişahlarla vezirlere öğütler verir.<sup>7</sup>

## 3. Siyâset-nâme Geleneği ve İlk Örnekler:

İnsanoğlu var olduğundan beri gerek yazılı ve gerekse sözlü kaynaklarda, halkın mutluluğunu sağlayacak bir yönetimin ve devlet adamının hangi özellikleri taşıması gerektiğine dair fikirlere rastlamak mümkündür. Buna uygun olarak ideal devlet idaresinin ve ideal hükümdarın nasıl olması gerektiğine ilişkin kitap ve risalelerin uzunca bir geçmişi vardır. Bu konuda Mısır, Çin, Hint, İran ve Yunan kültürlerinde yazılmış çok sayıda eserler mevcuttur. M.Ö. 2500 yılında Mısır Kralı Merikane'nin ve yine Mısır'da 12. hanedanın kurucusu olan Kral Amenemhat'ın öğülları için yazmış oldukları öğütler, siyâset-nâme geleneğinin ilk örnekleri olarak değerlendirilebilir. Çinli büyük düşünür Konfüçyüs'ün, hükümdarların ahlakına dair sözlerini yine bu çerçevede ele alabiliriz.<sup>8</sup> Hindistan'da miladi 300 yılında hükümdarlara hikmet dersi vermek amacıyla yazılmış ve Arapça'ya *Kelile ve*

5 Adalıoğlu, *a.g.m.*, s. 304; Levend, "Siyâset-nâmeler", s. 168-172; Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâset-nâmeleri*, İstanbul 2001, s.4; Yılmaz, "Siyâset-nâmelere Göre Siyâsetin Yozlaşması ve Temiz Siyâset İlkeleri", s. 1366-1367.

6 Ahlâk eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlak Kitaplarımız", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, Ankara 1963, sy: 234, s. 89-115.

7 Levend, "Siyâset-nâmeler", s. 171; Uğur, *a.g.e.*, s. 4-7; Yılmaz, "Siyâset-nâmeler ve Osmanlılarda Sosyal Tabakalaşma", s. 69.

8 Uğur, *a.g.e.*, s. 39-40.

*Dimne* ismiyle çevrilmiş olan *Pançatantra* da bu türün ilk örneklerinden biridir.<sup>9</sup> İslam öncesi İran geleneğinde de *Andarznâme* veya *Pendnâme* ismiyle yayımlanmış çok sayıda esere rastlanmaktadır. Tansar'ın mektubu ve *Buzurcmihr Risalesi* bunlara örnek olarak verilebilir.<sup>10</sup> Yine Yunan kültüründe tarihçiler ve düşünürler, bu konuda önemli eserler vermişlerdir. Eski Yunan'daki devlet şekilleri ve hükümet sistemleri hakkında bilgiler içeren Eflâton'un ve Aristo'nun bazı eserleri bunlara örnek olarak gösterilebilir.<sup>11</sup>

Köklü bir geleneğe sahip olan siyâset-nâmelerin İslâm dünyasında ortaya çıkışını Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine kadar götürmek mümkündür. Hz. Peygamber'in yöneticilere tavsiyeleri, Hz. Ömer ve Hz. Ali (r.a.)'nin emir-nâmeleri, devlet adamlarına öğütleri bu türün İslâm dünyasındaki ilk örnekleri sadedinde değerlendirilebilir. Müstakil siyâset-nâme olarak değerlendiremeyeceğimiz bu örnekler dışında, ilk dönemlerden itibaren gerek tercüme ve gerekse telif olarak müstakil siyâset-nâme ürünleri de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunların başında 750 yıllarında İbn Mukaffâ'nın Sanskritçe'den çevirdiği *Kelile ve Dimne* gelmektedir.<sup>12</sup> Yine Feridüddin Attar'ın *Pendnamesi* ilk dönem telif çalışmalarına örnek olarak verilebilir.<sup>13</sup> Ancak ilk dönem çalışmaları içerisinde en önemli vurguyu Maverdî'nin *Ahkâmu's-Sultaniye* isimli eseri üzerine yapmak gerekecektir. Zira o, eserinde Kur'an ve sünnete dayanan bir siyâset teorisi geliştirmeye çalışmış, bu prensipler ışığında müesseseler yeniden yorumlanmıştır. İslam hukuk teorisi bu yorumlamada başat rol oynamıştır. Bu yöntemsel tercih sebebiyle Maverdî'nin eseri diğer siyâset-nâmelerden farklılık arz etmektedir. Çünkü diğer siyâset-nâmeler genellikle nasihat ve tavsiyelerden oluşmaktadır. Ancak Maverdî'nin eseri takip ettiği yöntemin bir sonucu olarak nasihat ve tavsiyelerden ziyade fikhî hükümler üzerine bina edilmiştir.<sup>14</sup> O, kendisinden sonra takip edilecek bir geleneğin de ilk temsilcisi olmuştur. İbn-i Teymiye, *es-Siyâsetü 'ş-Şer'iyye fî Islahi 'r-Râ'i ve 'r-Ra'iyye*, İbnü'l-Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in ve et-*

9 Adnan Karaismailoğlu, "Kelile ve Dimne", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 210; C. Brockelmann; "Kelile ve Dimne", *İA.*, Eskişehir 1997, VI, 552-558.

10 Halil İnalçık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyâset Nazariye ve Gelenekleri", *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*, İstanbul 2000, s. 13.

11 Levend, "Siyâset-nâmeler", s. 173-189. Eflaton'un Devlet isimli eseri Eski Yunan kültüründe ideal devlet ve siyâset hakkındaki görüşleri içeren müstakil bir eser olması sebebiyle, bir siyâset-nâme örneği olarak değerlendirebiliriz. Bkz: Eflaton, *Devlet*, çev: Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul 1999.

12 Bkz: C. Brockelmann; "Kelile ve Dimne", *İA.*, Eskişehir 1997, VI, 552-558.

13 Bkz: Feridüddin Attar, *Pendnâme*, çev: Ahmet Metin Şahin, İstanbul 2006.

14 Bkz: Ebu'l-Hasan Habib el-Maverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, çev: Ali Şafak, İstanbul 1994.

*Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Şihâbüddin Ahmed bin İdris el-Karafi *el-Furûk*, Alâaddin Ali bin Halil et-Trablusî *Muînü'l-Hükkâm* adlı eserlerinde Maverdî'nin çizgisini devam ettirmişlerdir.<sup>15</sup>

Müslüman düşünürler, pek çok konuda olduğu gibi siyâset ve ahlak konusunda da, Eflâtun ve Aristo'nun fikirlerinden etkilenmişlerdir. Bu etkinin somut bir örneği olarak Fârâbî, yazmış olduğu eserde Eflâtun ile Aristo'nun siyâset konusundaki fikirlerini uzlaştırmaya çalışmış ve yeni bir sentez çabasına girişmiştir.<sup>16</sup> Fârâbî'yi başka İslâm düşünürleri izlemiş ve Eflâtun ile Aristo'nun siyâsetle ilgili fikirleri pek çok eserde işlenmiştir.<sup>17</sup>

İslâm medeniyetinin önemli unsurlarından biri olan Türklerde de siyâset-nâme örneklerine, erken dönemlerden itibaren rastlanmaktadır. Türk kültüründe yazılmış siyâset-nâmeler temel olarak Hint-İran kültüründen etkilenmiştir. Buna paralel olarak XI. yüzyılda Yusuf Has Hâcib tarafından yazılan ve Müslüman Türklerin yazmış oldukları ilk siyâset-nâme olan *Kutadgu Bilig*, Hint-İran siyâset-nâme geleneğinin temel özelliklerini taşımaktadır.<sup>18</sup> Bu ilk örnekten itibaren Türk-İslâm kültüründe yazılmış çok sayıda siyâset-nâmeye rastlamak mümkündür. Selçuklu Devleti'nden Osmanlı İmparatorluğu'na kadar, Uygur Türk Devleti dâhil, çeşitli Türk-İslâm ülkelerinde genellikle “nasihat kitabı”, “siyerü'l-mülûk”, “siyâset-nâme” adlarıyla anılan bu eserler, büyük bir yekûn oluşturmaktadır.<sup>19</sup> Selçuklu Devleti'nin meşhur devlet adamlarından olan Nizâmü'l-Mülk'ün, XI. asrın ikinci yarısında kaleme aldığı “Siyâset-nâme” veya “Siyerü'l-Mülûk” bunların en meşhurlarından birisidir.<sup>20</sup>

#### 4. Osmanlılarda Siyâset-nâmeler:

Türklerdeki siyâset-nâme geleneği Osmanlılar döneminde de yoğun olarak sürdürülmüştür. Bu eserler konu ve yöntem bakımından, İslâm dünyasında telif edilmiş imparatorluk öncesi siyâset-nâmelerle benzerlik gösterir. Bu çalışmalarda temel amaç, devrin idare ve yöneticilerine ışık tutma, nasihat etme ve yol göster-

15 Ahmet Akgündüz, “Osmanlı Hukuku-Kanunnâmeler ve Şeri'at”, Köprü Dergisi, sy: 65, s.y., www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=406, 17.06.2011.

16 Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev: Ahmet Arslan, Ankara 1990.

17 Levend, “Siyâset-nâmeler”, s. 173-189.

18 Bkz: Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev: Reşit Rahmetî Arat, Ankara 1998.

19 İbrahim Kafesoğlu; “Büyük Selçuklu Veziri Nizâmü'l-Mülk'ün Eseri Siyâset-nâme ve Türkçe Tercümesi”, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1955, XII, 231.

20 Bkz: Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-nâme*, haz: Mehmet Altay Köymen, Ankara 1999. Anadolu Selçuklu döneminde yazılmış bir siyâset-nâme örneği olarak bkz: Ahmed b. Sa'd b. Mehdî b. Abdî's-Samed el-Osmânî ez-Zencânî, *el-Letâifü'l-Alâiyye fi'l-Fedâilî's-Seniyye*, haz: H. Hüseyin Adalıoğlu, İstanbul 2005.

medir. Amaca ulaşmak için serdedilen görüşler âyet ve hadislerle desteklenmeye çalışılmıştır. Devletin işleyişindeki mekanizmaların şer'ce uygun olması istenir. Siyâsî istikrarsızlıkların sebebi olarak bu uygunsuzluk gösterilir. Dînî hayatta, iyi ya da kötü kabul edilen şeylerin siyâsî hayatta da iyi ya da kötü kabul edilmesi gerektiği genel bir tutumdur.<sup>21</sup>

Genellikle Osmanlı siyâsî düşünürleri, kendilerinden üç dört asır önce, daha farklı ve değişik siyâsî şartların ürünü olan, klasik İslâm müelliflerinin eserlerindeki fikir ve yargıları, hemen hemen hiçbir tenkide tabi tutmadan ve kendi zamanlarının şartlarını çok fazla dikkate almadan tekrarlamakla yetinmişlerdir. Buna bağlı olarak, Osmanlı siyâsî düşüncesinin ürünü olan eserler geleneğin bir devamı niteliğinde olup, şekil ve yöntem itibariyle özgünlük içermemektedir.<sup>22</sup>

Osmanlı siyâsî düşüncesinin ürünü olan eserler; siyâset-nâme, nasihat-nâme ve ıslahat-nâme olmak üzere başlıca üç türe ayrılabilir. Lütfî Paşa'nın "Âsaf-nâmesi" birinci türe; Âlî'nin "Nushatü's-Selâtîn"i veya Defterdâr Sarı Mehmed Paşa'nın "Naşâyihu'l-Vüzerâ"ı ikinci türe; Kâtib Çelebi'nin "Düstûru'l-Amel"i, Koçî Bey'in "Telhîsât"ı üçüncü türe iyi birer örneklerdir.<sup>23</sup>

Siyâset-nâmelerin sayısında, XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren ciddi bir artış gerçekleşmiştir. Bursalı Mehmed Tahir "Siyâsete Mütcellik Âsâr-ı İslâmiyye" adlı eserinin mukaddimesinde, siyâset-nâme sayılabilecek 172 eserden bahseder.<sup>24</sup> Bu eserlerin çoğunluğu söz konusu tarihten sonra yazılmıştır. Bu tarihten itibaren siyâset-nâmelerin sayısında görülen artış, devlet kurumlarının işleyişiyle yakından alakalıdır. Zira, Osmanlı İmparatorluğu'nda XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar kurumsal anlamda ciddi bir sorunla karşılaşmamıştır. Fakat XVI. yüzyıldan sonra tedricen, kurumlar bozulmuş, rüşvet devletin birçok kademisine girmiş, orduda ve idârede disiplin kalmamış ve masraflar çoğalıp gelirler azalmıştır. Bu yapısal sorunlar doğal olarak çözüm çabalarının da artmasına yol açmıştır.<sup>25</sup>

XVI. yüzyılda kaleme alınan siyâset-nâmelerde Kânûnî devrini model alma arzusu ağır bastığı halde, III. Selim'den sonra (1789-1807) sunulan lâyihalarda Batı'yı örnek alma isteği açıkça ortaya çıkmıştır.<sup>26</sup> Model alma arzusu farklılık gösterse de, bürokrasiye terbiyeli, akıllı, adaletli ve cesur kimselerin tekrar geti-

21 Uğur, *a.g.e.*, s. 77-78.

22 Ahmet Yaşar Ocak, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1999, I, 169.

23 Ocak, *a.g.m.* s. 169. Bu eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Yılmaz, "Siyâset-nâmeler ve Osmanlılarda Sosyal Tabakalaşma", s. 70-74.

24 Bursalı Mehmed Tahir, *Siyâsete Mütcellik Âsâr-ı İslâmiyye*, İstanbul 1330. Ayrıca Osmanlı siyâset-nâmeleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Uğur, *a.g.e.*, s. 53-82.

25 Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Ankara 1988, s. IX-XV.

26 Uğur, *a.g.e.*, s. 128.



rilmesi söylemi her seferinde yinelenmiş ve böylece siyâset-nâme kültüründe var olduğu farz edilen “altın çağ”a ulaşılacağı vurgulanmıştır.<sup>27</sup>

## II- DEDE EFENDİ’NİN SİYÂSET-NÂMESİ<sup>28</sup>

### 1. Eserin Dil ve Üslubu:

Dede Efendi (ö. 975/1567) Siyâset-nâme’sini Arapça olarak kaleme almıştır. Dede Efendi’nin eseri Meşreb-zâde Mehmed Arif Efendi<sup>29</sup> tarafından Türkçeye

27 Kemal Çiçek, “Siyâset-nâme Kültürümüze Göre Siyâsetteki Yozlaşma ve İdeal Siyâset”, *Yeni Türkiye*, Ankara 1997, sy: 14, s. 1387.

28 Eserin tahlilini yaparken, Şeyhülislam Mehmed Ârif Efendi’nin tercümesinden istifade edeceğiz. Dede Efendi, *Tercüme-i Siyâset-nâme*, çev: Mehmed Ârif, Takvimhâne-i Âmire Matbaası, İstanbul 1859. Eserin aslı, [“*es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, nşr: Fuâd Abdülmün’im, Müessesetü Şebâbi’l-Câmia, İskenderiye 1411/1991”] adıyla neşredilmiştir (Şükrü Özen, “Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi(Türk Hukuk Tarihi Sayısı)*, c. III, sy. 5, 2005, s. 296 (131 nolu dipnot)]. Ayrıca eserin Mehmed Arif tarafından tercüme edilen nüshası günümüz harfleriyle yayımlanmıştır. Bkz: Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, İstanbul 1992, c. IV, s. 127-173. Eserin diğer nüshalarından birkaçı için bkz: Bayezid Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr: 2144(yazma); Millet Ktp., Ali Emiri, nr: 398(yazma), nr: 399, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1275; İstanbul Müftülüğü Ktp., nr: 2226(yazma); İsam Ktp., nr: 22478, Takvimhâne-i Âmire, İstanbul 1275. Müellifin tam ismi İbrahim Kemaleddin’dir. “Kara Dede” veya Dede Cöngî” adıyla meşhur olmuştur. Ayrıca müellifin hayatı hakkında geniş bilgi için Bkz: Nevzâde Atâullah b. Yahya, *Hadâiku’l-Hakâyık fî Tekmileti’ş-Şakâyık*, y.y. 1278, I, 119-120; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 305; Ahmet Akgündüz, “Dede Cöngî”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 76-77.

29 1206/1791-1792’de İstanbul’da doğmuştur. Müderris Şatır-zâde Emin Efendi’nin oğludur. Devrin tanınmış alimlerinden ders alarak, 1232/1817’de girdiği müderrislik imtihanında başarı gösterdi ve ibtidâ-i hâriç derecesi ile müderris oldu. 1236/1820 yılında Şeyhülislam yardımcılığı ile Muhallefât Kassamlığı’na, bir müddet sonra da Evkaf Müfettişliği’ne atandı. 1245/1829’da nüfus sayımı göreviyle Rumeli illerinden Dobrice ve Rademir’e gönderildi. Bu görevleri sırasındaki üstün başarısından dolayı Galata Kadılığı payesini, “Câmiu’l-İcâreteyn” isimli eser üzerine yapmış olduğu çalışmayı II. Mahmud’a sunması ve beğeni kazanması sebebiyle de 1252/1836’da Mekke Kadılığı payesini elde etti. İslam hukukundaki yetkinliği, iki defa Fetva Eminliği görevine getirilmesini sağladı. Daha sonra İstanbul Kadılığı ve Anadolu Kazaskerliği payelerine yükseltildi. Bu arada bizzat padişah tarafından, Kudüs Kamâme Mâbedi meselesinin halledilmesi [BOA, HAT., d.no: 772, g.no: 36199, (13 Rebiulahir 1254)], Anadolu teftişi [BOA, İ.DH., d.no:26, g.no:1248, (29 Ramazan 1256)] gibi geçici görevlerle görevlendirildi. 1262/1845’de Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye azalığına, 1263/1846’da Anadolu Kazaskerliği’ne, 1268/1851’de Rumeli Kazaskerliği’ne tayin edildi. Bu sırada şeyhülislamın isteğiyle Emvâl-i Eytam Müdürlüğü’nü kurdu. 21 Mart 1854’te şeyhülislamlık makamına getirildi. 27 Aralık 1858’de vefat etti ve Edirnekapı dışında Mustafa Paşa Dergâhi haziresine defnedildi. Dede Efendi’nin Siyâset-nâme isimli eserinin tercümesi ile Câmiu’l-İcâreteyn isimli eseri bulunmaktadır (Ahmed Refik, “Osmanlı Şeyhülislamlarının Terâcim-i Ahvâli”, *İlmiyye Salnâmesi*, Dârülhilâfetilaliyye 1334, s. 591-592; Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972, s. 190-191; Mehmet İpşirli, “Arif Efendi, Meşrepzâde”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 365).

tercüme edilmiştir. Eserin orijinalinin oldukça ağıdalı bir Arapça ile kaleme alınmış olması, Türkçe'ye tercümesinin sebebi olarak öne sürülmektedir. Mütercim Arif Efendi, bu yönüyle eserden istifadenin zorluğundan bahsederek tercüme faaliyetine giriştiğini söylemektedir. O, tercümede oldukça esnek hareket etmiştir. Bunu bizzat kendisi dile getirmekte, dil ve üsluptaki kapalılığı gidermek için tercüme esnasında manaya sadık kalmak kaydıyla, takdim ve tehirlerde bulunduğu, bazı konularda -“mütercim-i fakîr der ki” şeklinde kendi görüşü olduğunu belirtmiştir- ve özellikle eserin en son konusu olan rüşvet başlığına da açıklamalar ilave ettiğini belirtmektedir.<sup>30</sup>

Dede Efendi'nin siyâset-nâmesi, alışlagelmiş bir şekilde padişaha, vezirlerle ve devlet adamlarına öğütleri içeren siyâset-nâme türlerinin özelliklerini tam manasıyla taşımamaktadır. Bu farklılık esas itibarıyla ele almış olduğu konularda ortaya çıkmaktadır. Eser temel olarak, siyâset kavramının tarifi, adil bir siyâsetin nasıl tesis edileceği, ehl-i örf ve ehl-i şer'in uygulayıcıları olan vali ve kadıların yetki kullanımı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Konuları ele alış biçimi fikhî perspektifi merkeze alarak yapılmaktadır. Eserde klasik siyâset-nâme kitaplarında rastlanmayacak derecede fikhî açıklamalar ve görüşler serdedilmektedir. Bu itibarla onun çalışmasının metod olarak Maverdî'nin ilk örneğini ortaya koyduğu fikhî merkezli çizgiyi takip ettiğini söylemek gerekecektir. Bu özelliği sebebi ile Osmanlı kanunnâmeleri oluşturulurken esere başvurulma ihtiyacı hissedilmiştir. Hatta Osmanlı kanunnâmelerinin meşruiyet zemini Dede Efendi'nin Siyâset-nâmesi'ne dayandırılmıştır.<sup>31</sup>

Dede Efendi eserinde bir konudan bahsederken, o konu ile ilgili âyetlere, hadislere, sahabe uygulamalarından örneklere, fikhî kitaplarından alıntılara yer vermektedir. Ağırlıklı olarak Hanefî fikhî kitaplarından örnekler verse de, diğer mezheplerin fikhî kitaplarından da alıntılar yapmıştır. Toplumun huzur ve mutluluğunun sağlanması, fitne ve fesadın ortadan kaldırılması için şer'î hükümlerin tavizsiz bir şekilde uygulanması gerektiğini sıkça vurgulamıştır. Ancak şer'î hükümlerin uygulanmasında yetki sahibi olan sultanın zulüm ve adaletsizlikten uzak durması, şer'î kanunlarda hükmü belirtilmeyen hususlarda insanların maslahatını gözetmek suretiyle çözümler üretmesi gerektiğini ifade etmiştir. Sorunların ortadan kaldırılmasında siyâseten cezalandırmaların ön plana çıkarılması gerektiğine ve toplumun huzurunun sağlanmasında cezalandırmanın etkili olacağına işaret etmiştir. Bunların yanı sıra kesin nass bulunmayan konularda, her vilâyette geçerli olan genel ve özel hususlar göz önünde bulundurulmak suretiyle örften yararlanılmasının isabetli olacağını belirtmiştir.

30 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 2-4.

31 Akgündüz, “Osmanlı Hukuku-Kanunnâmeler ve Şeri'at”, s.y.

XVI. asırdan itibaren Osmanlı hukuk sisteminde<sup>32</sup> var olduğu ifade edilen, ehl-i şer' ve ehl-i örf arasındaki mücadelenin izlerine eserde rastlanmaktadır. Dede Efendi, bu iki gücün yetki kullanımı ve uygulamalarına örnek olması açısından, vali ve kadıların olaylar karşısındaki tutumunu fıkıh kitaplarından alıntılar yapmak suretiyle uzunca değerlendirmeye tabi tutmuştur.

## 2. Eserin İçeriği:

Eser 8+66 sayfadan oluşmaktadır. Öncelikle eserin başında, mütercim Arif Efendi'nin hayatından bahsedilen kısım yer almaktadır.<sup>33</sup> Mukaddimeden önce mütercim; Dede Efendi'nin Siyâset-nâme'sini kaleme alırken, muteber kaynaklardan istifade ettiğini dile getirmiş, ayrıca kendisinin tercüme sırasında takip ettiği yöntemi kısaca belirtmiştir. Eser mukaddime dışında beş fasıl ve bir hatimeden oluşmaktadır. Ancak fasıllar içinde konuların ele alınışında sistematik bir yapının var olmadığı gözlenmektedir. Örneğin, suç ve ceza konusu işlenirken<sup>34</sup> siyâsetin tarifi ve kısımlarına geçilmiş<sup>35</sup> ve tekrar ceza konusuna dönülmüş,<sup>36</sup> siyâsette genişliği gerektiren hususlardan bahsedilirken,<sup>37</sup> adaletin ortadan kalktığı dönemlerde kimlerin vali, hakim olması gerektiğine değinilerek<sup>38</sup> tekrar siyâsette genişlik konusuna dönülmüş,<sup>39</sup> bozgunculuğun ortadan kaldırılmasına yönelik önerilerde bulunulurken,<sup>40</sup> zan ile suç isnadında bulunulan kimsenin ikrarı konusuna<sup>41</sup> yer verilip sonra tekrar öneriler kısmına geçilmiştir. Ayrıca aynı konunun diğer başlıklar altında tekrar tekrar işlendiği de olmuştur. Özetle eser, siyâsetin tarifi ve kısımları, kötülüğü engellemede uygulanacak yöntemler ve cezalandırma, siyâsette genişliği gerektiren durumlar, idarecilerin en kabul gören görüşle amel etmesi, adil bir siyâsetin tesisi ve bozgunculuk yapanların etkinliğini kaldırmak, vali ve kadının yetki kullanımı ve rüşvet konuları çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Bizde, tekrara düşmemek ve olabildiğince daha iyi istifade edilebilmesini sağlamak adına, eserdeki başlıkları esas almaktan çok yoğunlaşılacak konuları merkeze alarak tahlil yapmaya çalışacağız.

32 Osmanlıda hukuk sistemi ile ilgili bilgi için bkz: M. Âkif Aydın, "Osmanlıda Hukuk", *Osmanlı Devleti Tarihi*, ed: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1999, II, 375-438.

33 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 2-6.

34 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 4-6.

35 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 7-9.

36 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 10.

37 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 12.

38 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 18.

39 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 19.

40 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 23.

41 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 39.

Dede Efendi mukaddime bölümünde, önce siyâsetin tarifini yapmıştır. Hırâset vezninde bir kelime olan “siyâset” lügatte, bir nesneye dikkat etmek, iyiliğine özen göstermek olup, insanların işini muhafaza için vali, hâkim olmak manasında kullanılmıştır. Siyâset, insanları dünya ve ahirette kurtuluşa ermeleri için doğru yola sevk edip, durumlarını koruyup gözetmekten ibarettir.<sup>42</sup> Aynı zamanda siyâset, suçu ortadan kaldırmak için şer’-i şerîfte hükmü sabit ve açık olan hususların uygulanmasıdır. O, siyâset-i şer’iyyenin amacını, insanların dînî işlerini, dünyevî maslahatlarını tamamlamak ve mükemmele erdirmek olarak tanımlar. Siyâsetin bu rolünü görmezden gelenleri cehalet ve hata içinde bulunmakla itham eder. Bu cehalet ve hatalı hareket etmenin sonucunun ne olacağını ise şu cümlelerle ifade etmiştir: “Eğer siyâset bu şekilde terk ve ihmal edilirse insanların hakları, hukukları zayi olur ve bu durum kötü fiillerde bulunan insanları cesaretlendirir. Halbuki “işlerin en hayırlısı orta yolu tutmaktır” sözü gereğince, fazlalık ve eksiklikten uzak olan adil siyâsete yönelmekle ancak insanların hakkı korunur ve zalimlere engel olunur. Siyâset-i şer’iyye, şer’î kâidelere zıt değildir. Siyâset-i şer’iyyeyi inkâr demek, Allah korusun şer’î nasları yok saymak, Hulefâ-i Râşidîn’e hata ve kusur nispet etmek demektir”.<sup>43</sup>

### 2.1. İdarecilerin Kötülüğü Engellemede Uygulayacağı Yöntemler ve Cezalandırma:

Dede Efendi, siyâsetin tariflerinden esinlenerek, her zaman gözetilmesi gereken hususun insanların maslahatı olması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü şer’î kaidelerin asıl amacı, insanların refah ve huzurunu sağlamak, bunun tesisinde uygulanacak yöntemleri belirlemektir. Siyâsî ilkeler de şer’î kaidelere paralel bir şekilde neşet ettiğine göre, siyâset aygıtıyla uygulamalar yerine getirilirken asıl amaç, toplumun huzurunu sağlamak olmalıdır. Bunu ortadan kaldıracabilecek eğilimler daha ortaya çıkmadan gerekli tedbirler alınarak önlenmelidir. Alınacak tedbirler arasında siyâseten cezalandırma olabileceğini vurgulayarak toplumun huzurunu sağlamada en önemli rolü cezalandırmaya verdiğini ihsas eder. Ancak cezalandırmada asla adaletsizlik olmaması gerektiğini vurgulamayı da ihmal etmez.

Dede Efendi, İmâm-ı Müslimîn’in kötülükleri engellemede siyâseten ceza verme yetkisinin olduğunu ifade etmiştir. “Meydana gelmeden önce bir fesadı defetmek, meydana geldikten sonra defetmekten daha kolaydır” ilkesini benimseyip, bir padişah, bidatçinin bidatini yaymadan önce bunu vehmederse, değişik yöntemlerle caydırıcı önlemler alabileceğini bildirmiştir. Ancak ilk aşamada hemen ceza verme eğiliminde olmayıp bu sonuca tedricen gidilmesi daha uygun bir yöntem olacaktır. Her şeyden önce idareci, kötü bir davranışta bulunan kişinin

42 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 4

43 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 7-9.

bu hareketi hata ile yaptığını düşünerek, kişinin hatadan pişmanlık duyup özür dilemesi şartıyla ilk seferde affedilmesi gerektiğini vurgular. Cezalandırma ancak hatanın süreklilik kazanması halinde uygulanmalıdır. Eğer davranışlarında düzelme olmaz ise, böyle davrananlara ibret olacak nitelikte tazir<sup>44</sup> cezası ile idareci kişiyi cezalandırabilir. Dede Efendi, “Sultanın kılıç ve ceza ile kötülöklere, kötü alışkanlıkların yayılmasına engel olması, Kur’ân’ın nasihatle engel olmasından daha etkilidir” sözünü ifade etmek suretiyle, kötölüğün engellenmesinde cezanın etkili olacağı düşüncesini teyit etmektedir.<sup>45</sup>

Dede Efendi, kötölüğün engellenmesinde uygulanabilecek cezaların neler olabileceğini belirtirken, özellikle ateşle ceza verme örneğini işlemiştir. Mu’înü’l-Hukkâm isimli eseri kaynak göstererek Hz. Peygamber’in “kim boğarak öldürürse bizde onu boğarak öldürürüz, kim yakarak öldürürse bizde onu yakarak öldürürüz”<sup>46</sup> hadisinin siyâseten bir ceza olarak uygulanabileceğini belirtmiştir.<sup>47</sup> Hatta “Ateşle ancak Allah azap eder”<sup>48</sup> hadisinin olduğunu belirtmesine rağmen, Hz. Ali’nin kendisini ilah edinenleri ateşle cezalandırmasından hareketle, İmâm-ı Müslimîn’in ateşle cezalandırmasının bile yöntem olarak kullanılabilceğini ifade eder.<sup>49</sup> Görülmektedir ki Dede Efendi, kötölüğün engellenmesinde en uç sayılabilecek cezaların bile uygulanmasından kaçınmamaktadır. Bu, toplumun huzurunu sağlamada cezalandırmaya verdiği önemi göstermesi açısından dikkate şayandır.

## 2.2. Siyâsette Genişliği/Esnekliği Gerektiren Durumlar:

Osmanlı Devleti İslâm hukukunu uygularken zamanın gerektirdiği düzenlemeleri ve ilaveleri yapmaktan geri durmamıştır. Klasik fıkıh kitapları içinde yer alan ve geçmiş dönemlerde devletin müdahalesinden bağımsız olarak oluşan hukuka şer’î hukuk, padişahların emir ve fermanıyla oluşan hukuka da örfî hukuk

44 Tazir; çevirmek, reddetmek, menetmek ve tedîb eylemek manalarında kullanılır. İstilahta ise, hakkında had ve kefarete bulunan suç ve günahlara ek olarak, cezası vahiy yoluyla belirlenmemiş bulunan suç ve günahlara ise karşılık olarak, Allah veya kul hakkı çerçevesinde icrâsı gerekli bulunan, miktar ve keyfiyetinin belirlenmesi ümmete bırakılan cezadır (Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1999, I, 197).

45 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 5-7.

46 Beyhakî, *Sünenü’l-Kübrâ*, tahkik: Muhammed Abdulkadir Atâ, Mekke 1414, VIII, 43, h.no: 15771.

47 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 9-10.

48 Buhâri, *Câmiu’s-Sahîh*, Beyrut 1407, III, 1079, h.no: 2795.

49 Fakat mütercim, İmâm Muhammed’in Siyer-i Kebir’de ki: “Peygamberimiz ‘ateşle ancak Allah azap eder’ hadis-i şerifiyle, yakmak suretiyle cezalandırmayı nehyetmiştir. Bu maksatla ilk zikredilen hadisin ve Hz. Ali olayının hemen zahirine bakarak, İmâm-ı Müslimîn’e bu hakkı vermek yanlıştır” görüşünü belirtmek suretiyle, Mu’înü’l-Hukkâm’ın dolayısıyla müellifin bu konudaki ifadelerinin yanlış olduğunu zikretmiştir (Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 10-11).

adı verilmiştir. Yani şer'î hukukun tanıdığı yetki çerçevesinde veya bu hukukun düzenlememiş bulunduğu alanlarda padişahın hüküm koyması söz konusu olmuştur. Şer'î hukukun daha çok husûsî hukuk sahasını ayrıntılı bir biçimde düzenlediği, kamu hukuku alanının, özellikle teşkilat hukuku sahasının hususi hukuk kadar teferruatlı düzenlenmediği gerçeğinden hareketle, idari erk tarafından siyâsî alanda şer'î hukuka ters düşmemek kaydıyla örfî hukuk adı altında düzenlemeler yapılmıştır.<sup>50</sup>

Dede Efendi, idarecilerin siyâsî alanda muhayyer olabileceğini ifade ederek bir takım düzenlemeler yapabileceğini belirtmiştir. Onun bu vurgusunu örfî hukuka bir alan açma çabası olarak algılamak gerekir. Mu'înü'l-Hukkâm isimli eserinde: “Saltanat-ı seniyye tarafından belirlenen hükümlerin valiler ve hakimler tarafından genişletilmesi, şer'-i şerîfe muhalefet etmek değildir” şeklinde belirtilen görüşü Dede Efendi de benimseyerek, bunun nasıl olması gerektiği ile ilgili izahlarda bulunmuştur.

Dede Efendi'ye göre öncelikle “İslâm'da zarar vermek de yoktur, zarara zararlar karşılık vermek de yoktur”<sup>51</sup> ilkesi temel prensip olmalıdır. Bu prensip üzerine birçok yorum yapılmasına rağmen ortak kanı mutlak suretle insanoğluna zulmedilmeyeceği yönündedir. Asıl amacı insanın huzurunu sağlamak olan siyâset mekanizması, şer'î hükümlere uygun düşen ahkâm-ı siyâsiyye kanunlarının çizdiği sınırlar içerisinde yürütülmelidir. Eğer bu sınırlar göz ardı edilerek, siyâset mekanizması sınır tanımaz bir şekilde işletilmeye çalışılırsa, işte o zaman hadisle nehyedilen zarar siyâset vasıtasıyla ortaya çıkmış olur.<sup>52</sup>

Âlimlerin çoğunun hüküm vermede kullandığı metotlardan biri olan mesâlih-i mürsele,<sup>53</sup> siyâsî alanda genişlik sağlarken de başvurulacak yöntemlerdendir. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i halife tayin etmesi, Hz. Ömer'in altı kişi belirleyerek iştişâre ile aralarında halife tayin etmelerini istemesi buna örnek gösterilebilir. Çünkü burada siyâsî açıdan boşluk meydana gelerek birçok yönüyle toplumun sıkıntıya düşmesinin engellenmesi istenmiştir. Diğer taraftan Hz. Osman'ın, insanların farklı mushaflara itibar etmelerini engellemek amacıyla, kendi nüshası dışındaki mushafları yakması mesâlih-i mürseleden hareketle

50 Aydın, *a.g.m.*, s. 378, 384, 390-391.

51 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire (trs), I, 313.

52 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 13.

53 Mesâlih-i mürsele; hükmün kendisine bağlanması ve üzerine hüküm bina edilmesi, insanlara bir fayda sağlayan veya onlardan bir zararı gideren, fakat muteber veya geçersiz sayıldığına dair belirli bir delil bulunmayan durumlardır. Mesâlih-i mürsele sadece, şârî'in hükmünü açıklamadığı, kendisine kıyas edilebilecek nassla yahut icma ile sabit bir hüküm bulunmadığı durumlarda söz konusu olabilir [Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev: İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1999, s. 170].

yapılmıştır.<sup>54</sup> Yani mesâlih-i mürsele metot olarak selefin kullandığı bir yoldur ve siyâsetçiler de onlara uyararak bu yolu kullanabilirler.

Siyâsî meselelerde genişlik sağlamaya çalışılırken, şüpheye mahal bırakacak bir tutum izlenmemelidir. Yapılan düzenlemeler net bir şekilde ortaya koyulmalıdır. Örneğin, İslâm hukukunda ödünç alıp verme ve borçlanma ile ilgili yapılan akitlerde, akdi şahitlerle kuvvetlendirme yoluna gidilmiştir. Buna uygun olarak siyâsî alanda yapılan düzenlemelerde, icraatın insanların güvenini kazanmış sağlam bir delile dayandığına dikkat edilmelidir.<sup>55</sup> Şöyle ki, daha önce ifade edildiği gibi, ahkâm-ı siyâsiyyede mevcut olan her bir hüküm, ya direkt olarak kesin bir nassa dayanmış ya da kıyas yoluyla şer'î bir delile dayandırılmıştır. İdarecilerde, bu ilkelere ters düşmemek kaydıyla, insanların maslahatı için yeni yollar aramalıdır. Ancak insanların maslahatı için buldukları yolların şer'î ilkelere ters düşmemesi önemlidir. Çünkü Allah'ın koyduğu ilkelerin bizatihi kendisi insanların maslahatını sağlamak için indirilmiştir. Doğal olarak insanların maslahatı için yeni yollar ararken Allah'ın hükümleri çerçevesi her zaman için gözetilmelidir. Kur'an'daki bazı hükümlere baktığımızda, bu hükümlerin insanların maslahatını gerçekleştirme amacına yönelik olduğunu görebiliriz. Örnek vermek gerekirse şunları sıralayabiliriz:

1. Beşerin mevcudiyetini/varlığını korumak için, insanın nefesine veya uzuvlarına uygulanan yaptırım kısastır ki: “Kısasta sizin için hayat vardır”<sup>56</sup>, “Tevrat'ta onlara şöyle yazdık. Cana can...”<sup>57</sup> Bu gibi hükümler uygulandığında, haksız yere kan akıtma ve yaralamalar gerçekleşmeden engellenebilir.

2. Zina yapana uygulanan had cezası ki: “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun”<sup>58</sup> hükmü uygulandığında, neslin ve insanlığın korunması sağlanmış olur.

3. Hadd-i kazif cezası ki: “Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun”<sup>59</sup> hükmü uygulandığında, iftira engellenmiş ve insanların onuruna saygı gösterilmiş olur.

4. Hırsızlığa uygulanan had cezası ki: “Hırsızlık eden erkek ve kadının (yaptıklarına karşılık bir ceza olarak) ellerini kesin.”<sup>60</sup> Bu hükümle de insanların malları korunmuş olur.

54 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 13-14.

55 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 15-16.

56 Bakara Sûresi 2/179.

57 Mâide Sûresi 5/45.

58 Nur Sûresi 24/2.

59 Nur Sûresi 24/4.

60 Mâide Sûresi 5/38.

5. İçki yasağı ki: “Şarap, kumar(dan)...uzak durun.”<sup>61</sup> Bununla da insanların akıl ve idrakleri korunmuş olur.

Yukarıdaki örneklerden Dede Efendi'nin çıkardığı sonuç şudur: Ahkâm-ı siyâsiyyenin temel olarak Kur'ân'a, hadise veya sahabe uygulamalarına dayanması gerekir. Bu şekilde koymuş olduğu emir ve yasaklar şer'î bir delile dayanan ahkâm-ı siyâsiyyedeki genişlik, ancak şer'î kaidelerin müsaadesi ölçüsünde olur. Zaman içerisinde uygulanan bir takım hükümler, daha sonra şer'-i şerîf tarafından kolaylaştırılmıştır. Mesela, elbisesine necaset bulaşan kimsenin o kısmı kesip atması gibi. Siyâsî alanda da zamanın şartları doğrultusunda kolaylık sağlanabilir.<sup>62</sup> Görüldüğü gibi Dede Efendi, şer'î kâidelere aykırı olmamak ve adaletten taviz vermemek kaydıyla şer'î hükümlerin genişletilmesinden yanadır.

### 2.3. İdarecilerin En Kabul Gören Görüşle Amel Etmesi:

Kesin bir bilgi ve belgeye dayandırılmayan, dolayısıyla hakikati net bir şekilde bilinmeyen meselelerde karar verilirken sultanın/idarecilerin görüşü doğrultusunda hareket etme usul olarak uygulanabilmektedir. Bu durum idarecilere sağlanan muhayyerliğin bir sonucudur. Çünkü böyle durumlarda zann-ı gâlib/kanaat ihtiyaten hakikat mesabesinde görülür. Sözgelimi, bir kimseye hırsızlık isnat edilse ve o da bunu inkâr etse, bu durumda sultanın görüşüyle hareket edilir. Suç isnat edilen kimsenin kendi durumu, birlikte oturup-kalktığı insanların durumu, davranış ve yaşayış tarzları göz önünde bulundurulur. Sultan tarafından gerekli görüldüğü takdirde bu kimseye yaptırımlar uygulanabilir. Burada asıl amaç, hem kişiyi suç işlemekten caydırmak, hem de onun çevreye kötü örnek olmasının önüne geçmektir. Dede Efendi, sultanın vereceği cezayı, suçlu suçunu itiraf edene kadar siyâseten dövülebileceğine kadar götürmüştür.<sup>63</sup>

### 2.4. Adil Bir Siyâsetin Tesisi ve Bozgunculuk Yapanların Etkinliğini Kaldırmak İçin İzlenecek Yollar:

Dede Efendi adil bir siyâsetin tesisi ve sorunların çözümünde birçok alternatif öne sürse de, nihâî olarak baştan beri savunduğu “ceza teorisi” burada da ön plana çıkmaktadır. Daha başlangıçta “insanlar arasında sürekli fitne yayan ve kötü örnek olan bir kimse yakalanıp padişahın huzuruna getirildiğinde, ona

61 Mâide Sûresi 5/90.

62 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 17-21.

63 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 21-22. Mütercim bu konuda daha hassas olunması gerektiğini göz önünde bulundurarak “bu şekilde yanlış davranışlarda bulunanların insanlara kötü örnek teşkil etmemeleri için, sultanın görüşü doğrultusunda dövülmesi, tazir cezası verilmesi, hapis edilmeleri siyâseten caizdir. Lakin, bu hususlarda şahitlerin tavırlarına, karinelere, ithamın kuvvet ve zayıflığına da bakılmalıdır. Aksi takdirde siyâseten zulüm edilmiş olur” uyarısını yapmıştır (Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 23).



hangi cezanın verilmesi uygundur?” sorusunu tartışması bunun en açık göstergesidir. Dede Efendi, haksız yere bir başkasını boğarak öldürüp bunu alışkanlık haline getirenlerin, hırsızlığı alışkanlık haline dönüştürenlerin, insanların mallarını gasp edip yol kesenlerin, eşkıyalık yapan kimselerin, evlenmesi haram olan birisiyle nikâhlananların değişik yaptırımlarla karşı karşıya bırakılabileceğini ve nihâyetinde de siyâseten katledilebileceğini ifade etmiştir. Dede Efendi'nin bu görüşlerine karşılık, insanların arasında fesad yayan ve toplumun bozulmasına vesile olan kimselerin, sultanın görüşü doğrultusunda cezalandırılması, hapsedilmesi ve katli siyâseten caiz olsa da, bu husus da kesin bir haber olmadığını söylemek gerekir.<sup>64</sup> Bunun yanı sıra Dede Efendi, sıkıntıları ortadan kaldırmak için, çözüm arayışlarına cevap niteliğinde olabilecek tespitleri de ifade etmekten geri durmamıştır.

Umûmî bir zararı ortadan kaldırmak için, husûsî olanı tercih etmek gerekir. Mesela, savaş esnasında müşrikler ellerinde bulunan Müslüman esirleri ve çocukları kendilerine siper yapsalar, bu ilke gereğince Müslümanların tamamına dokunacak zararı ortadan kaldırmak için üzerlerine ok atmak caiz olur. Buradan hareketle, idareciler toplumun geneline zarar verecek hususlardan iki sıkıntıyla karşı karşıya kaldıklarında, hangisi en az zararlı ise onu tercih ederler.<sup>65</sup>

“Ahkâm-ı siyâsiyye ile kadıların amel edip edemeyeceği” meselesi, bozgunculuğun ortadan kaldırılması, yani adil bir yaşam tarzının ortaya konulabilmesi için önemli bir noktada durmaktadır. Aslında bu tartışmaya ilk değinen Dede Efendi değildir. Osmanlı tarihi boyunca devamlılığını yitirmeyen ehl-i şer' ve ehl-i örfün yetki alanı tartışmalarının, Dede Efendi'nin eserine yansıyan şekli olmalıdır. Ahkâm-ı siyâsiyye ile kadıların amel edip etmemesi konusu, ayrıca fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde tartışılan bir meseledir. Dede Efendi de bir nevi bu tartışmalara katılarak, hem Hanefi imamlarının “kadıların ahkâm-ı siyâsiyye ile amel etmeleri caizdir” görüşünü, hem de Mâlikî imamlarından bir kısmının “Kadı için ahkâm-ı siyâsiyyede dahil olacak bir yer yoktur. Hatta siyâset hakkında konuşmak kadıya layık değildir” yönündeki görüşlerini bir arada zikretmiştir. Bunu zikrettikten sonra vali ile kadının yetkileri arasındaki ayrıma değinerek ahkâm-ı siyâsiyyede kadılara yer olup-olmadığına işaret etmiştir.<sup>66</sup>

Ahkâm-ı şeriyyeyi uygulamakla memur olan kadılar ile ahkâm-ı siyâsiyyeyi uygulamakla memur olan valiler arasındaki, görev tanımlaması ve sınırı iyi bilinmek durumundadır. Çünkü toplumda bozgunculukların kaldırılması, toplumun huzuru ve adil bir siyâsetin tesisi açısından bu iki görev çok önemlidir. Bu çer-

64 Nitekim mütercim, Kur'ân'daki tevbe âyetlerine işaret ederek, Dede Efendi'nin kesin hükümlerine ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini belirtmiştir (Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 23-28)

65 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 28-30.

66 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 30. Bu ayrımı “Vali ve Kadıların Yetkileri” başlığı altında ele alacağız.

çevede Dede Efendi suçluları tespitinde vali ve kadının yetkileri hakkında izahlar yapmıştır.<sup>67</sup>

Adil bir siyâset izlemede önemli bir unsur, zan ile suç isnat edilen kişinin durumunun iyi tespit edilmesi gerekliliğidir. Şüphesiz suçun tespiti ve uygulanacak cezaların belirlenmesinde, töhmet altında bulunan (suç isnat edilen) kimselerin tavır ve davranışları önem arz etmektedir. Bu cümleden olarak Dede Efendi, suç isnat edilen şahısların hallerinin bilinip bilinmemesi konusunda görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

1. Suç isnat edilen bir kimse, iftira edilen suçu işleyecek kimselerden değil de, insanlar arasında dürüstlüğü ve metanetiyle bilinen bir kişiyse, sırf bu töhmetten dolayı o kimseye ceza verilmez. Çünkü birtakım insanlar belki de o kimseye iftira atmaktadır. Araştırılır ve bu durumda iftira atılan şahıs, gerçekten bu suçu işleyecek kimselerden değilse, iftira atana ta'zir cezası verilir. Eğer olayın hakikati varsa suç isnat eden kimseye bir şey gerekmez. Dolayısıyla suç isnat eden ve suç isnat edilen kişilerin karakterleri burada önemli bir rol oynamaktadır.

2. Hırsızlık, eşkıyalık, haksız yere adam öldürme, zina gibi suçlar isnat edilen kimselerde, bu tür çirkin davranışlar görüldüğünde, suçları işleyecek kişiliğe sahip olup-olmadıkları araştırılır ve bu sonuca göre kendilerine ceza verilir. Hatta suç işleyen bir kimse, tövbe edinceye ve durumunu düzeltinceye kadar hapsedilebilir. Suç isnat edilen bir şahsın, suçlu olup-olmadığına sırf yemin ettirmek suretiyle karar vermek ve onu salıvermek şer'î hükümlere aykırıdır. Suçu tespit etme noktasında hapis cezası uygulanabilecek yöntemler arasında yer almaktadır. Çünkü insanlar yapı, karakter ve bulunduğu mevki itibarıyla farklılık gösterdiğinden, uygulanacak hapis cezasının etkisi de farklı olacaktır. Örneğin, önemli bir mevkide bulunan bir kimsenin, bir saat bile hapsedilmesi onu üzüntüye sevk eder. Buna karşılık, insanların çoğu hapis cezasından dolayı üzüntüye kapılmaz veya daha az üzüntüye kapılır.<sup>68</sup>

3. Suç isnat edilen kimsenin durumu bilinmiyorsa, yani araştırıldığında suç işlemeye meyilli birisi olup olmadığı hususunda bir kanaat oluşmuyorsa; suç araştırılıp açığa çıkarılıncaya kadar o kişi hapsolunabilir.<sup>69</sup> Dede Efendi, adil bir siyâsetin sağlanması ve bozgunculuğun ortadan kaldırılması adına, uygulanabilecek birçok yönetime işaret ederken, özellikle suçlunun karakter ve yapısının araştırılmasını önemsemiştir. Çünkü sadece suç isnadını ön planda tutarak hareket etmenin, adil bir siyâsetin tesisine zarar vereceğini söylemiştir. Dede Efendi suç

67 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 37-38. Bu izaha "Suçluları Tespitte Vali ve Kadıların Yetkileri" başlığı altında yer vereceğiz.

68 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 46-54.

69 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 60.

tespitinde, bir taraftan kişinin durumunu araştırmak önemli derken, diğer taraftan bu noktada hapis cezasını önermekten de geri durmamıştır. Bu öneri de eserin geneline hakim olan cezalandırma teorisinin bir başka örneğidir.

### 2.5. Vali ve Kadıların Yetkileri:

Ehl-i şer' ve ehl-i örf arasındaki tartışmalar aslında, bu iki hukuk sistemi arasında olmaktan çok, yürütme ile yargı güçleri arasındadır ve hakimiyet alanlarını genişletmeye yöneliktir. Osmanlı Devleti'nde ehl-i örf hemen daima hem yürütme ve hem de yargı alanında dilediği gibi hareket etme, özellikle asayiş sağlamak için suçlu saydığı kimselere ağır örfî cezalar verme arzusunda olmuştur. Buna mukabil ehl-i şer' de ehl-i örfün icraatını hukuk çizgisine çekmek istemiştir.<sup>70</sup> Bu cümleden olarak Dede Efendi Mâlikî ve Şâfiî imamlarının eserlerinden alıntılar yapmak suretiyle ehl-i örfün uygulayıcısı vali ile ehl-i şer'in uygulayıcısı kadının yetkilerini belirtmiştir.

1. Valinin suçlulara karşı güç, kuvvet kullanma yetkisi varken, şer'î kaidele-re göre hüküm veren kadılar için bu yetki yoktur.

2. Vali, zalimlere karşı dilediği gibi konuşma ve onlar hakkında ihtiyar/tercihte bulunma yetkisine sahiptir. Bu esneklik/genişlik kadılar için yoktur.

3. Vali, kapalı olan hususları ortaya çıkarmak için, suç isnat edilen kimseye karşı, korkutma yöntemlerini kullanabilir. Kadılar için bu geçerli değildir.

4. Vali, zulüm yaptığı aşikâr olan bir kimseye karşı te'dîb usullerine başvurabilir. Ancak kadının böyle bir uygulamaya başvurması söz konusu değildir.

5. Vali, bir kimsenin zulüm yapıp-yapmadığı ile ilgili şüphe hasıl olduğunda, iddianın kanıtlanması için süreci uzatabilir. Kadı ise delillerle zulüm ispatlandığında hükmünü vermek durumundadır. Süreci uzatma veya tehir etme yetkisi yoktur.

6. Vali, önemsiz bir meselede iki taraf birbirine hasım olduğunda, aralarının düzeltilmesi için tek taraflı yetkisini kullanarak güvenilir kimseleri devreye sokabilir. Kadı ise, taraflar talep etmediği müddetçe böyle bir yönetim başvuramaz.

7. Birbiriyle hasım olan iki kişiden birinin, diğerinin hakkını bilerek inkar ettiği aşikâr olursa o kişinin diğeri hakkında iddiada bulunma, cezalandırma vb. konularda herhangi bir talepte bulunması söz konusu olmaz. Ancak o kişi, inkarını itiraf eder, diğeri de onu affederse, vali yetkisini kullanarak, kendisine güvenilen kişiler eşliğinde, o kimseler arasındaki nizamı ortadan kaldırabilir. Kadı ise, böyle bir uygulama yapamaz.

70 Aydın, *a.g.m.*, s. 389-390.

8. Vali, haksızlık, zulüm yapıp-yapmadığı belli olmayan kimselerin şahitliğini kabul eder. Yani şahitler üzerinde detaylı bir araştırma yapmaz. Ancak kadının, hüküm verirken şahitlerin durumu hakkında da ayrıntılı bir inceleme yapması gerekir.

9. Vali, şahitliklerinde şüphe ortaya çıkan kimselere, yalan yere şahitlik yapmadıklarına dair yemin verdirmekle yetinebilir. Kadı ise, böyle durumlarda şahitlerin yeminine başvuramaz, durumlarını araştırır.

10. Vali, zulüm yaptığına dair hakkında iddiada bulunulan kimse ile ilgili, henüz dava açılmadan şahitleri huzuruna çağırarak mesele hakkında görüşlerini sorabilir. Kadı ise, iddiada bulunan kimse, dava hakkında iddiasını kuvvetlendiren delilleri ortaya koymadığı müddetçe, şahitlere başvuramaz.<sup>71</sup>

Dede Efendi yetki kullanımını bu şekilde izah ettikten sonra, Hanefî mezhebinin görüşünü benimseyerek, yetki kullanımında kadıların da ahkâm-ı siyâsiyyenin çoğuyla amel edebileceğini ifade etmiştir. Ümit ve korku ile insanların durumlarının düzeltilmesine kadıların yardımcı olması gerektiğini belirtmiştir. Kadıların ahkâm-ı siyâsiyyedeki yerini bu şekilde ifade eden Dede Efendi, yine fıkıh kitaplarından iktibaslarla, “kadı”nın hayatında nasıl bir yaşam tarzı sergilemesi gerektiği, uygulamalarından örnekler, başvurabileceği yaptırımlar gibi konulara uzunca değinmiştir.<sup>72</sup>

## 2.6. Suçluları Tespitte Vali ve Kadıların Yetkileri:

Adil bir siyâsetin sağlanması ve sıkıntıların ortadan kaldırılması noktasında, şer’î ve örfî hukukun uygulayıcıları olan vali ve kadının bakışları önemlidir. Çünkü hukukun sağlam temellere dayanması ne kadar önemli ise, onu icra edecek olan uygulayıcıların olaya veya kişilere yaklaşımı da en az onun kadar önemlidir. Dede Efendi bu defa, Mâlikî ve Şâfiî kaynaklarından istifade etmek suretiyle, vali ve kadıların suçluları tespitinde yetkilerini şu şekilde izah etmiştir:

1. Vali, kazf cezası isnad edilen bir kimse hakkında dava henüz tahakkuk etmeden, kazf ile itham olunan şahsın iftiracılarından olup olmadığının araştırılmasında, yardımcılarının sorgulamasına itimat eder. Eğer yardımcıları, kazf ile itham olunan kişinin suçsuz olduğuna karar verirlerse, vali bu kişiyi tahliye eder. Eğer yardımcıları, suçlu olduğuna karar verirlerse, vali o kimseyi hapseder, çeşitli cezalara çarptırır. Kadılar ise bu şekilde davranamaz. Çünkü onlar bunu şer’î hükümlere uygun bir şekilde ispat etmelidir.

2. Vali, suçta delalet eden hallere dikkat, isnat olunan töhmetin kuvvet ve zayıflığına delalet eden ithamın vasıflarına riâyet eder. Kadılar için bu şekilde karîneler ve emârelerle hüküm vermek caiz değildir.

71 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 31-32.

72 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 32-37.

3. Vali, yakalanan suçluya iftira ve isnat edilen suçu araştırmak ve şüpheli ortadan kaldırmak için ihtiyaten onu hapsedebilir. Kadılar ise şer'î hükümler gerektirmedikçe kimseyi hapse atamazlar.

4. Vali, suçluya doğru konuşması için ta'zir cezası gibi yaptırımlar uygulayabilir. Kadı için böyle bir şey söz konusu değildir.

5. Had cezası ile cezalandırılmayıp, suç ve yanlış kendisinde tekrar etmiş olan kimselerin fitne ve fesadını insanların üzerinden def için, bu kişileri Beytü'l-mâldan yedirip giydirmek, ölünceye kadar hapsetmek vali için uygun görülmüştür. Kadılar için bu caiz değildir.

6. Vali, suç isnat edilen kimseyi iyice tanımak için ona yemin ettirebilir. Hatta kapsamlı bir araştırma yapmak, olayı iyice öğrenmek için, sultana biat, talak, iman gibi konular üzerine büyük yeminler ettirebilir. Kadı bir kimseye gereksiz yere yemin ettiremez. Eğer icap ederse sadece Allah adına yemin ettirir.

7. Vali, günahkâr olan kimseyi tahkir etmek suretiyle tövbesini talep eder. Yani işlediği günahtan dolayı pişmanlığını ortaya koyana kadar onu korkutup uyandır. Kadı bunları yapmaya yetkili değildir.

8. Şahitliklerinin kabulü caiz olmayan akılsız (temyiz gücü az) insanların sayısı arttığında, valinin bu kimselerin şahitliklerini kabul etmesine cevaz verilmiştir. Kadı için böyle bir şey söz konusu değildir.

9. İki kişi arasında meydana gelen mücadele ve kavga her ne kadar bir takım mâlî ve şer'î yükümlülükler gerektirmese de, bu kötü davranışlarını te'dib için valinin görüşü gerekir. Kadı ise meseleye sadece şer'î açıdan bakar.<sup>73</sup>

Dede Efendi, Mâlikî ve Şâfîî imamlarının görüşlerini bu şekilde ifade ettikten sonra, kadıların da belirtilen görüşlerden çoğuyla amel edebileceği yönündeki kanaatini, Hanefî imamlarının ekserisini referans göstererek belirtmiştir. Çünkü suçlar ve cinâyetler, itham edilenin ikrarı, adaletli kimselerin şahitliği ile şer'an sabit olursa cezaî müeyyidenin yerine getirilmesi hususunda valiler ve kadılar eşittir. Cumhuriyet görüşü bu şekildedir. Hatta bazı Hanefî âlimleri derki: "Kadılar, bu hükümleri uygulayıp uygulamama noktasında güvenilirliğiyle bilinen, adaletle vasıflanan mütedeyyin birtakım kimselere çağrıda bulunarak onlarla istişare edebilir".<sup>74</sup> Her ne kadar Dede Efendi maddeler halinde yapmış olduğu izahlarda -"Vali ve Kadıların Yetkileri"nde de olduğu gibi- valilerin yetki alanının genişliği dikkati çekse de, ahkâm-ı siyâsiyye ile ahkâm-ı şeriyye kaidelerinin paralellliği düşüncesinden hareketle, kadılara da nisbî bir yetki genişliği sağlandığı görüşünü benimsemektedir. Bununla birlikte adaletten ayrılmama ilkesinin her iki görevde bulunanlar için de vazgeçilmez bir ölçüt olması gerektiğini bir kez daha hatırlatmıştır.

73 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 37-40.

74 Dede Efendi, *a.g.e.*, s. 41-44.

### 2.7. Rüşvet:

Dede Efendi'nin yaşadığı dönemde devletin birçok kademesine rüşvetin girdiği bilgisi göz önünde bulundurulduğunda,<sup>75</sup> eserin son bölümünü rüşvet konusuna ayırması daha bir anlam kazanmaktadır. Rüşvetin tanımını yaparak, yöneticilere verilen hediyelerin rüşvet olup-olmayacağını tartışmıştır. Rüşvet lügatte, bir kimseye yapmış olduğu iş karşılığında verilen ücrettir. Örf ve ıstılahta, haramlığı kitap, sünnet ve ümmetin icmâsı ile sabit olan, bir kimsenin isteğinin gerçekleşmesi için hâkime veya bir başka kimseye vermiş olduğu şeydir. İnsanların maslahatı için, rüşvet verenlerin en şiddetli bir şekilde siyâseten cezalandırılması gerekir. Görüşünü bu şekilde ifade ettikten sonra Dede Efendi, hediye ve rüşvet değerlendirmesine geçmiştir. Hediye üç kısma ayırmış, rüşvet ve hediye arasında bir ayrıma gitmemiş ve eserini böylece bitirmiştir.<sup>76</sup>

## SONUÇ

Dede Efendi'nin Siyâset-nâme'si, İslam hukukunun argümanları ile siyasal ve toplumsal sorunlara çözüm bulmaya çalışmaktadır. Bu yöntem sebebi ile eserde fikhî görüş ve tartışmalara yoğun olarak rastlanmaktadır. Eserin tamamına yakınında Dede Efendi, söylemek istediklerini fıkıh kaynaklarının diliyle ifade etmiştir. Bu yönüyle çalışma âdetâ bir fıkıh kitabı niteliğini taşımaktadır. Hukuka dayalı argümanlar kullanması sorunların çözümünde tavsiye ve nasihatlerden ziyade, kesin hükümler öne sürmesine yol açmıştır.

Ancak klasik siyâset-nâmelerle yöntem farklılığı olması, onlarla hiçbir ortak özelliği taşımadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim âyetlerine,

75 Dönem hakkında mülkî, askerî ve malî durumlarla ilgili değerlendirmeler için bkz: Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukuât*, sad: Neşet Çağatay, Ankara 1992, III-IV, 97-142.

76 Dede Efendi, a.g.e., s. 61-62. Dede Efendi rüşveti de hediyein kısımlarından sayarak eserini bitirince, mütercim bu konuyu izahın gerekli olduğunu ifade etmiş ve eserin bu kısmından itibaren kendi görüşlerine yer vermiştir. Mütercim niyet açısından hediyein alınması ve verilmesi hususunu şu şekilde izah etmiştir:

- 1 Sevap elde etmek, aralarındaki bağı kuvvetlendirmek, muhabbeti artırmak için akraba, arkadaş veya zühd, takva ehline verilen hediyedir. Bunda hediye alan ve hediye veren kimse için bir mahzur yoktur.
- 2 Hâkimlere ve valilere verilen hediyedir. Hediye verenin amacı, belki yapmış olduğu yanlışlıkların görülmemesi veya ileride bir memuriyet talebi olabilir. Onun için bu şekilde hediye alıp-vermek haramdır.
- 3 Kendisinden zulmü defetmek veya zarar ulaşmasını kast ekmeksizin, sadece bir menfaat elde etmek için verilen hediyedir. Alan için haram olsa da, şâyet hediye verenin amacı sadece zararı defetmek içinse bu caizdir. Mütercim, zekat memurlarına hediye verilip-verilemeyeceği, din eksenli rüşvete bakışı ve rüşvet almayan müşrikin rüşvet alan Müslüman'dan daha ehven olacağını izah etmeye çalışarak eseri sona erdirmiştir (Dede Efendi, a.g.e., s. 63-66).

Hız. Peygamber'in hadislerine, kelâm-ı kibâra, ashabın uygulamalarına yer verilmesi gibi hususlar diğer siyâset-nâmelerde de rastlanan özelliklerdir.

Dede Efendi toplumun fitne ve fesattan arındırılıp, insanların maslahatı göz önünde bulundurularak siyâseten cezalar verilmesinin gerekliliğini vurgulamış, bu konuda "ateşte yakarak cezalandırmak" gibi çarpıcı sayılabilecek önerilerde bulunmuştur. Kısaca o, âdil bir siyâsetin sağlanması ve bozgunculuğun ortadan kaldırılması noktasında cezalandırmayı hakim unsur olarak hep ön planda tutmuştur.

XVI. yüzyıldan itibaren müşahede edilen ehl-i şer' ve ehl-i örf arasındaki yetki mücadelesinin bir yansıması olarak Dede Efendi, Hanefî fakihlerinin hükümleri paralelinde, valilerin yanı sıra kadınların da ahkâm-ı siyâsiyyeyi uygulayabileceği görüşünü savunur. Bütün mesele, kânûn-ı kadîmin yerli yerinde uygulanması ve toplumun içinde bulunduğu disiplinsizlikten uzaklaşmasıdır. Bunun tesisi için de gerek valiler gerekse kadınlar, şer'-i şerîfe aykırı olmamak kaydıyla hükümleri genişletebilirler. Bu cümleden olarak Dede Efendi, örf ve mesâlih-i mürseleyle ehemmiyet atfetmiştir.

Özetle bu çalışma, müellifin kendi döneminde temayüz eden kurumların bozulması, rüşvetin devletin birçok kademesine girmesi, orduda ve idârede disiplinin bozulması gibi problemler karşısında fikhî hükümler ve cezalarla sorunları çözmeye çalışmaktadır. Nasihat ve tavsiyelerin merkeze alındığı siyâset-nâmeler temelde sorunları oluşmadan çözüme anlayışına dayanmaktadır. Dede Efendi'nin siyâset-nâmesinde ise var olan sorunların ortadan kaldırılmasında tavizsiz bir cezalandırma yöntemini uygulama anlayışı hakimdir. Bu yöntemi sebebi ile olsa gerek, eser Osmanlı Devlet idaresinde iltifata mazhar olmuştur. Yöneticiler kanunnâmeler ihdas ettiklerinde, Dede Efendi'nin siyâset-nâmesinden istifade etmişler, hatta eseri Osmanlı kanunnâmelerinin temel meşruiyet kaynağı olma konumuna taşımışlardır.





## İBN SİNA'YA GÖRE ZORUNLU VE MÜMKÜN VARLIK \*

GEORGE F. HOURANI

Çev: Birgül BOZKURT \*\*

İbn Sina'nın zorunlu ve mümkün varlık analizi ve bundan doğan İlk Neden kanıtı Ortaçağ Arap ve Latin felsefesinde meşhur olduğu gibi Ortaçağ felsefesinin modern tarihçileri arasında da epeyce ilgi ve yorumu cezpt etmiştir. Fakat bunlar İbn Sina'nın kendisi tarafından ilgili konular üzerinde yazılan bütün yorumların ışığı altında pek az dikkate alınmıştır. Genellikle, Gazali, İbn Rüşd, İbn Meymûn ve Thomas Aquinas gibi Ortaçağ ilahiyatçıları görüşlerini *Şifa* ya da *Necât*'ın yorumları üzerine temellendirirken, modern bilginler kendilerine ulaşabilen metinlerden yararlanmışlardır. Genel bir anlama için bu yöntem çok kötü değildir; çünkü metinler birbirleriyle çelişmemekte ve içerik açısından önemli ölçüde örtüşmektedir. Bununla birlikte, yazar tarafından yapılan sunumun bağımsız bir çabasının sonucu olarak ve hiçbir surette başka bir yorumun kopyası olmadan, her biri, kendinden bir şey eklemektedir. Bu sebeple, İbn Sina'nın kanıtlarının daha yakın analizleri ve daha doğru eleştirileri için, başlıca yorumları bir batı dili için uygun hale getirmek ve bunları bir yayında toplamak arzu edilir bir şey olarak gözükmektedir. Bütün bir koleksiyonun kullanışlı olmasına dönük olarak İbn Sina'nın zorunlu ve mümkün konusunu tartıştığı birçok pasaj vardır.

İbn Sina'nın bu sorular üzerine yoğunlaştığı ve kanıtlarını sürekli biçimde sunduğu dört incelemeden çeviri parçaları seçtim. Aynı konuların daha dağınık bir şekilde yer aldığı diğer iki kitap bulunmaktadır: *el-İşârât* ve *Danişnâme-i âlâi*. *el-İşârât* Fransızcaya çevrildi<sup>1</sup> ve *Danişnâme*'nin bir İngilizce çevirisi bugünlerde yayımlandı.<sup>2</sup> Aşağıdaki dört metin ve *el-İşârât* Arapça, *Danişname* ise Farsça olarak yayımlandı.<sup>3</sup>

Burada metinleri kronolojik bir sırada sunmak için hiçbir girişimde bulunmadı. Alıntılanan dört kitap arasında, sadece *Şifa*'nın, *Necât* ve *Risaletu'l-*

\* Bu makale George F. Hourani'nin "İbn Sina on Necessary and Possible Existence", (The Philosophical Forum, v. IV, no. I, Boston, 1972, ss.74-86.) adlı makalesinin çevirisidir.

\*\* Dr. İslam Felsefesi, bbozkurt21@hotmail.com

1 Le Livre des Directives et Remarques, Fransızca çev. A.M. Goichon (Beyrut-Paris, 1951).

2 The Metaphysics of Avicenna, İngilizce çev. P. Morewedge (New York: Columbia University Press, 1973).

3 Arapça ve Farsça baskılar ve başka kaynaklar için bkz. A. M. Goichon, "İbn Sîna", New Encyclopaedia of Islam (Leiden, 1960).

*arşiyye*'den önce yazıldığını biliyoruz ve bana göre öğretilerde hiçbir değişim emaresi görünmemektedir. Uyulan sıralama, daha basit ve kısa olandan, daha uzun ve özenilmiş tartışmalara doğru seyreden pedagojik bir sıralamadan ibarettir.

Bu dört çeviri Arapça yazma nüshalara dayanmaktadır. Çevirilerin her birinden bahsetmeden önce söylemek gerekir ki eklenen sayfa referansları bu nüshalara verilmiştir. El yazmalarına danışılmamıştır – bu, İbn Sina'nın çalışmalarının zenginliğini görmek için daha geniş bir girişim olabilirdi. Bazı metin düzeltmeleri tahmine dayanarak yapıldı ve bu yüzden geçici olarak düşünülmalıdır.

Bu çeviriler her şeyin ötesinde kesinliği hedeflemiştir. Teknik terimleri çevirmedeki tutarlılık sürdürülmüştür. Arapçaya daha yakın olmak gerektiği yerde İngilizce stili feda edilmiştir. Bu yüzden, örneğin, *vacibu'l-vücüd* İngilizce'de kulağa hoş gelmemesine rağmen “varlığın zorunluluğu” (necessary of existence) olarak çevrilmiştir çünkü “zorunlu olarak var olan” (necessarily existent), “zorunlu varlık” (necessary being), “varoluşu zorunlu olan” (that whose existence is necessary) gibi diğer tüm çeviriler ya bir şey ekleme ya da orijinal ifadede yer alan ya da ima edilen bir şeyi çıkarma riskini çok daha fazla taşımaktadırlar.<sup>4</sup> Umudum şu ki, sözlü zarafetteki her kayıp, İbn Sina'nın mantıksal zarafetinin daha parlak bir beyanı ile telafi edilecektir.

Metne ait ya da açıklayıcı birkaç not eklenmiştir, fakat ben bu argümanların eleştiri, analiz ve genel tercüme görevlerini başkaları tarafından devam ettirilmesi için bırakıyorum.

1. Uyûnu'l-mesâil, ed. M. Cruz Hernandez, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 25-26 (1950-1951), ss. 303-323.

Bu kısa inceleme geleneksel olarak Farabi'ye atfedilirdi, fakat bu eserin şimdilerde genellikle onun stil ve içeriğine değil muhtemelen İbn Sina'nın stil ve içeriğine dayandığı düşünülüyor. Bkz. F. Rahman, *Prophecy in Islam* (London, 1958, ss.21-22). Bu eser, İbn Sina'ya ait olmasa bile, aşağıda verilen uzun parçaların argümanlarına iyi bir giriş sağlar. Aynı makalede Cruz, Domingo Gonzalez tarafından yapılan Ortaçağ Latin çevirisini de düzenlemiştir.

4 Arapça “vücüd” kavramının karşılığı İngilizcede “existence”, “mevcüd” kavramının karşılığı ise “existent” olarak yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Nitekim Hourani de bu makalenin 12. dipnotunda buna işaret etmiştir. Biz ise bu ikisi için “varlık” kavramını kullandık. Bu kavram ikisini ifade etmese de bağlam içerisinde hangisi olduğu anlaşılmalıdır. Bunun yanında biz “necessary of existence”e karşılık olarak “zorunlu varlık”, “necessity of existence”e karşılık olarak da “varlığın zorunluluğu” ifadesini; aynı şekilde “possible of existence” için “mümkün varlık”, “possibility of existence” için ise “varlığın imkânı” ifadelerini tercih ettik. Bu kullanımlarımız, Arapça orijinaline ve Türkçe literatürde yaygın olan kullanımlara daha uygun düşmektedir. Bunlara ilaveten çeviriye gerekli olmadıkça eklemelerde bulunmadık. Metin içerisinde sadece bize ait ek ifadeler {} parantezi içerisinde olanlardır. Ç.N.

*Tecrîdu risaleti 'd-daavii kalbiyye* başlıklı daha kısa biçimi *Resailu Fârâbi*' de yayımlandı (Haydarabad, 1926). Burada çevrilen parçada, içerik açısından farklar küçük ölçüdedir.

Çeviri:

[308] Biz diyoruz ki, varlıklar iki çeşittir. Bunlardan biri, bir şeyin kendisi düşünüldüğünde, onun varlığı zorunlu değildir; bu, “mümkün<sup>5</sup> varlık” (possible of existence) olarak isimlendirilir. İkincisi ise, bir şeyin kendisi düşünüldüğünde, onun varlığı zorunludur; bu da zorunlu varlık (necessary of existence) olarak isimlendirilir. Biz mümkün olan herhangi bir varlığı yok olarak düşündüğümüzde, bunu takip eden bir imkânsızlık ortaya çıkmaz, böylece o, varlığı için bir neden olmaksızın bir şey yapamaz. Ve eğer o varsa, başkasıyla zorunlu varlık olur; bu nedenle o daima, kendisiyle mümkün başkası dolayısıyla zorunlu varlık olan bir şey olur. Bu imkân, ya ebedi olanın, ya da her zaman değil de bazen var olanın sahibi olan şeydir.<sup>6</sup>

Şimdi şu kabul edilemez<sup>7</sup> ki, mümkün şeyler bir sonsuz nedenler ve etkiler zinciri veya bir ilişki dairesi içerisinde var olabilir;<sup>8</sup> onlar zorunlu bir şeyde sınırlanmalıdırlar ki o da ilk varlıktır. Böylece kendisiyle zorunlu varlığın yokluğu düşünüldüğünde bir imkânsızlık ortaya çıkar. O'nun varlığı için neden yoktur ve O'nun varlığının başkasıyla olması kabul edilemez. O, şeylerin varlığı için ilk nedendir ve bu sebeple O'nun varlığı en öncelikli varlıktır. O her türlü eksiklikten uzaktır; O'nun varlığı bu nedenle mükemmeldir. Dolayısıyla O'nun varlığı en mükemmel varlıktır, madde, form, fiil ve erek gibi nedenlerden beridir ve O'nun zorunlu varlık olmaktan başka bir özü {mahiyeti} yoktur; bu O'nun zatının doğasıdır.<sup>9</sup> Bu sebeple O'nun bir cinsi, ayırımı

5 “Mümkün” tüm bu kısa ifadelerde “mantıksal mümkün” ve “kontenjan” anlamına gelir.

6 Dikkat çekilen bu iki sınıf şey, göksellerin ebedi, değişmeyen şeyleri ve oluş dünyasının var edilen şeyleridir. Her ikisi de kullanıldığı anlamda mümkündür; hatta ebedi şeyler kontenjan (varlıktır), kendi mahiyetleri icabı herhangi bir zorunlulukla var olmazlar, dolayısıyla dışsal sebeplere ihtiyaç duyarlar.

7 “Lâ Yecûz” kelime olarak “izin verilmeyen.” demektir. “Yecûz”, şeriat (İlahi kanun) tarafından izin verilen eylemler sınıfı için İslam hukukunda kullanılmakla “yumkin”den (mümkün olan) daha geniş bir çerçeveye sahiptir.

8 Yani sebepler ve etkiler. İçinde aynı özellikteki olguların, aynı sebepsel ilişkilerde tekrar ettiği döngüler söz konusudur, yoksa içinde sebepler ve etkilerin ikisinin de aynı anlamda olması gibi, iki ve daha fazla bireysel olgunun birbiriyle bağlı olduğu bir döngü söz konusu değildir. Bkz. Necât, ss. 235-236.

9 Quiddity: Mahiyet. Individual Nature: İnniyet.

veya tanımı yoktur ve O'nun bir kanıtı yoktur ama O her şeyin kanıtıdır.<sup>10</sup> O'nun kendisiyle olan varlığı sonsuz ya da başlangıçsızdır, herhangi bir yoksunluk O'na karışmamıştır ve O'nun varlığı kuvve halinde de değildir. Bu nedenle O, var olamayacak bir mümkün değildir, O, varlığını sürdürecektir hiçbir şeye ihtiyaç duymaz ve O bir durumdan başka bir duruma dönüşmez. O, başka hiçbir şeyin sahip olmadığı bir gerçeklik anlamında birdir.

2. *Risaletü'l-arşıyye, Resailü İbn Sina* içinde, (Haydarabad, 1935), ss. 2-4.

A. J. Arberry bu bölümleri *Avicenna on Theology* (London, 1951), sayfa 25-28'de çevirmiştir, fakat İbn Sina'nın hemen hemen rasyonel olan kanıtını layıkıyla göstermek için tam olarak yeterli değildir.

Çeviri:

[2] Birinci İlke: Zorunlu Varlığın İspatı.

Bilesin ki, her varlığın varlığı için ya bir sebebi<sup>11</sup> vardır ya da yoktur. Bir varlığı zihinde varsaydığımızda gerek var olmadan önce (varlığına referansla), gerekse gerçekten var iken, eğer bir sebebi varsa o, mümkün bir şeydir; çünkü varlığı mümkün olanın varlığının imkânı, onun varlığa geçişi<sup>12</sup> nedeniyle ortadan kaldırılamaz. Eğer ne şekilde olursa olsun onun varlığının bir sebebi yoksa o, zorunlu varlıktır.

Eğer bu ilke doğru olarak kabul edilirse, ileride ifade edeceğim üzere, varlık {dünyasında} varlığı için herhangi bir sebep olmayan bir varlığın delili şudur: Bu varlık<sup>13</sup> ya mümkün varlıktır ya da zorunlu varlıktır. Eğer zorunlu

10 Onun kanıtının reddi, onun henüz kazandığı varlığının kanıtıyla çelişiyor gözükmektedir. Latince tercüme fazladan kelimeler içermektedir: Neque demonstratio super ipsum (ex causa), immo est demonstratio (et causa) omnibus rebus. "Onun (bir sebep olmak bakımından) kanıtı yoktur, ancak o, her şeyin kanıtı (ve sebebi)dir." Bu okuma çelişkiyi gidermektedir, çünkü önceki kanıt, şeylerin, ilk sebebini etkilemesi gibi bir sonuç doğurmuştur, oysa daha yukarı bir sebepten başlayan ve bir etki olarak ilk sebebe giden bir kanıt yoktur. Ya Latin mütercim bir zorlukla karşılaştı ve açıklayıcı kelimeler kullandı ya da onun Uyun ve Tecrid'in Arapça el yazması bizde eksik olan kelimeleri içermiştir.

11 Sebep, bu pasajda "illet"ten açık bir şekilde ayırt edilmemektedir. Her ikisi de "cause" (sebep/neden) olarak tercüme edilmiştir. Bkz. A. M. Goichon, *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sinâ*, (Paris, 1938), bölüm VV, sebep ve illet.

12 Duhûluhu fi: Bu aynı zamanda "inclusion in" (dahil olma) anlamındadır. Fakat İbn Sina hemen altta mümkünlerin varlığa "dahil olduğunu/girdiğini/geçtiğini" (entering into) söylemektedir. Böylece onlar var olmayandan olurlar, sırf varlığın bir varlık alanından değil. Bkz. *Risaletü'l-arşıyye*, s. 4: "varlıktan önceki mahiyetin varlığı yoktur." Bkz. Fazlurrahman, "Essence and Existence in Avicenna.", *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (Oxford, 1958), ss.1-16, ve *A History of Muslim Philosophy* içinde, (Wiesbaden, 1963-1966), I, 484-486; P. Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna*, Yorum; "Philosophical Analysis and Ibn Sinâ's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, 92 (1972), ss. 425-435.

13 el-Mevcûd, existent olarak okunur; matbu olanında: el-vucûd, existence olarak okunur.

varlık ise bununla ilgili problemimiz hemen sonuçlanır. Eğer mümkün varlık ise mümkün varlık, ancak onun varlığını yokluğuna tercih eden bir sebepten dolayı varlığa gelir<sup>14\*</sup> Diğer yandan eğer onun sebebi de mümkün varlık ise ve aynı şekilde birbirine bağımlı olan [bir] mümkünler [serisi] söz konusu olur ki, bu durumda kesinlikle hiçbir varlık olmayacaktır; çünkü [3] varsaydığımız bu varlık<sup>15\*</sup>, kendinden önce bir sonsuz varlıklar<sup>16\*</sup> [serisi] olmadıkça var olmaz, bu ise imkânsızdır. Bu yüzden mümkünler bir tür zorunlu varlığa dayanırlar.

İkinci İlke: Şanı Yüce Olan'ın Tekliği

Üçüncü İlke: O'nun Sebeplerinin Reddi.

Bu, birinci ilkenin bir sonucudur. Bil ki, zorunlu varlığın hiçbir şekilde sebebi yoktur. Sebeplerin dört çeşidi vardır: Bir şeyin varlığının kendisinden olduğu [varlığa geldiği] etkin sebep; bir şeyin uğruna varlık kazandığı ereksel ve tamamlayıcı sebep; bir şeyin kendisinde varlık kazandığı maddi sebep; ve bir şeyin varlığının kendisinde olduğu formel sebep....

[4] Öyleyse şöyle deriz: O'nun fail sebebinin olmadığı -bir açık- kanıtı şudur ki; şayet O, varlığı için bir sebebe sahip olmuş olsaydı yaratılmış bir varlık<sup>17</sup> olurdu, hâlbuki o sebep zorunlu varlıktır. Böylece O'nun fail sebebinin olmadığı ortaya konduysa, bu bizi şunu düşünmeye götürür: O'nun mahiyeti O'nun bireysel doğasıdır yani O'nun varlığıdır; ve O ne cevherdir ne de arazdır ve varlıklarını birbirinden alan, bir yönden zorunlu varlık, bir yönden de mümkün varlık olan (bu şekilde) iki varlık da olması kabul edilemez.

O'nun mahiyetinin Kendisinden ayrı olmayıp O'nun varlığı ile O'nun gerçekliğinin<sup>18</sup> aynı olduğunun bir kanıtı şudur: O'nun varlığı O'nun gerçekliğinin aynısı olmasaydı, O'nun varlığı O'nun gerçekliğinin bir ilintisi<sup>19</sup> olurdu. Ancak, ilintili olan her şey sebeplidir ve sebebi olan her şey de bir sebebe

14 11. dipnota bakınız.

15 12. dipnota bakınız.

16 12. dipnota bakınız.

17 Hâdis-en; normalde var edilmiş (generated) anlamındadır, fakat bu İbn Sina'nın tüm kozmolojisiyle çelişmektedir. Onun kozmolojisinde var edilenlerin yanı sıra sebepler de ebedi şeylere ihtiyaç duyar: Örnek olarak bkz. Uyunu'l-mesail, s. 2, üstte, 5. not. Öyleyse "hâdis-en" burada daha geniş bir anlamda yani başka bir yerde "el-hudûs ez-zâtî" "essential origination" olarak isimlendirilmiş olan şeyi içeren anlamda kullanılmış olmalıdır.

18 Himself: zâtihi (kendisi). Zât aynı zamanda "essence" (öz) anlamına da gelir. Reality: Hakikat.

19 Araz olarak okunur. Haydarabad nüshasında nefis "self" vardır ki cümleyi kendisiyle çelişir yapmaktadır. Takip eden cümle, "ilintisel her şey" burada araz'ın uygun düştüğüne ipucu vermektedir. İbn Sina diğer şeylerde varlık bir ilintidir demek istemektedir. Fakat ilinti burada özel bir anlamda anlaşılmalıdır, var olan maddelerin ilintileri olarak değil.

muhtaçtır; ve bu sebep ise ya O'nun mahiyetinin dışındadır ya da O'nun mahiyetiyle aynıdır. Eğer dışında ise, O, zorunlu varlık olamaz ve bir etkin sebepten bağımsız olamaz. Eğer sebep, mahiyet ise sebebin tam olarak var olması gerekir ki başka bir şeyin varlığı onunla var olabilsin; fakat varlıktan önceki mahiyet, varlığa sahip değildir, ve eğer o {mahiyet}, böyle bir öncelikli varlığa sahip olsaydı, ikinci bir varlığa ihtiyaç duymazdı. Bundan dolayı soru, tekrar bu [önceki] varlıkla ilgili hususa gelip dayanır: Eğer varlık mahiyete ilinti olmuşsa, bu nereden gelmiş ve nasıl ona bağlanmıştır?

Böylece zorunlu varlık olanın bireysel doğasının O'nun mahiyeti olduğu, O'nun herhangi bir etkin sebebinin olmadığı ve mahiyet diğer şeyler için ne ise varlığın zorunluluğunun da O'nun için o olduğu ortaya konmuş oldu. Buradan şu durum açıkça ortaya çıkmıştır ki, zorunlu varlık hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemez, çünkü O'nun dışındaki tüm şeylerin varlığı, (kendilerinin) mahiyetlerinden başkadır.<sup>20</sup>

3. *el-Necât*, ed. M. S. Kurdî, 2. ed. (Kahire, 1938), ss. 224-227, 235.

Bu metinlerin bölümleri, A. M. Goichon tarafından tam olarak Fransızcaya çevrildi: *Lâ Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ (Avicenna)*, (Paris, 1938), ss. 159-163, 166-167. Tam bir Latince tercümesi N. Caramé tarafından yapıldı: *Avicennae Metaphysices Compendium*, (Rome, 1926), ss. 66-70, 91-93.

Çeviri:

### [224] “Metafizik’in” İkinci Kısım.

Bölüm: Zorunlu ve Mümkün Kavramlarının Açıklanması.

Zorunlu varlık, bir imkânsızlık söz konusu olmaksızın yokluğu düşünülemeyen varlıktır. Mümkün varlık ise bir imkânsızlık söz konusu olmaksızın varlığı ya da yokluğu düşünülebilen varlıktır. Zorunlu varlık varoluşu gerektirir. Mümkün varlık, varlık ya da onun yokluğu gibi bir tür gerekliliğe sahip olmayandır. (Bu bizim bu bağlamda “mümkün varlık”la kast ettiğimiz şeydir; buna karşılık mümkün varlıkla “potansiyel halde olan” da kastedilebilir ve –daha önce “mantık” bölümünde ayrıntılı olarak verildiği gibi- “mümkün” gerçekte var olan her şeye yüklenir.)<sup>21</sup>

Sonra, zorunlu varlık, kendisiyle {zatiyla} veya kendisiyle olmadan zorunlu olabilir. Kendisiyle zorunlu varlık olan kendisi dolayısıyla olandır, başkası

20 “Mahiyeti(hi)” şeklinde okunur. Haydarabad nüshasında “mahiyeti” şeklindedir.

21 Yani Şifa'nın. Necât'ın mantık üzerine bölümü yoktur. [Ancak bugün elimizde bulunan Necât'ın mantık bölümü vardır. Bkz. İbn Sina, Necât, Neşretü'l-Mektebeti'l-Murtadaviyye, Tahran, Tarihsiz, s. 3-96; ayrıca bkz. Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafizigi, Elis yay., Ankara, 2008, s. 27. Ç.N.]

dolayısıyla değildir, yani o öyle bir şeydir ki, yokluğunun varsayılmasından bir imkânsızlık ortaya çıkar. Diğer yandan, kendisiyle zorunlu olmayan varlık, kendinden başka bir şey ön şart konursa, zorunlu varlık olur. Örneğin, 4, kendisiyle zorunlu varlık değildir, fakat 2+2'nin farz edilişinde zorunludur, ve yanma, kendisiyle zorunlu varlık değildir, ancak doğal aktif bir gücün, doğal pasif bir güç ile teması, yani yakan ile yakılanın teması farz edildiğinde zorunludur.

**Bölüm: Kendisiyle Zorunlu Olan Başka Bir Şeyle Zorunlu Olamaz. Başka Bir Şeyle Zorunlu Olan, Mümkündür.**

Bir şeyin aynı zamanda hem kendisiyle zorunlu hem de başka bir şeyden dolayı zorunlu olması kabul edilemez. Çünkü eğer diğer şey kaldırılırsa ya da varlığı dikkate alınmazsa, şüphesiz ya onun<sup>22</sup> varlığının zorunluluğu etkilenmemiş olarak kalacaktır ve bu yüzden onun varlığının zorunluluğu başka bir şeyden dolayı olmayacaktır, ya da onun varlığının zorunluluğu kalmayacak ve bu yüzden onun varlığının zorunluluğu kendisiyle olmayacaktır.

Başka bir şeyden dolayı zorunlu varlık olan her şey, kendisiyle mümkün varlıktır, çünkü başka bir şeyden dolayı zorunlu varlık olanların varlıklarının zorunluluğu bazı bağlantı ve ilişkilere dayanır ve bağlantı ve ilişkinin ele alınışı, bağlantı ve ilişkiye sahip olan tüm şeylerin ele alınışından farklıdır. Sonra, varlığın zorunluluğu ancak bu bağlantının ele alınışı ile kurulur. Bu yüzden bir şeyin tek başına ele alınışı, varlığın zorunluluğunu ya da varlığın imkânını ve yahut da varlığın imkânsızlığını gerektirmelidir. Ancak varlığın imkansızlığını gerektirmesi kabul edilemez, çünkü varlığı kendisiyle imkânsız olan her şey başka bir şeyden dolayı bile olsa var olmaz.... [226]. ...<sup>23</sup> {Aynı şekilde} varlığın (kendisiyle)<sup>24</sup> zorunluluğunu gerektiren bir varlığı da gerektiremez, çünkü daha önce söylediğimiz üzere, eğer bir şeyin varlığı kendisiyle zorunlu ise onun varlığının zorunluluğu başkasından dolayı olamaz. Bu yüzden geriye, kendisinin göz önüne alınmasıyla onun mümkün varlık olması kalmaktadır. Buna karşılık, bu başkası {denen} şeyle ilişkisinin eklenmesinin göz önünde bulundurulmasıyla, o zorunlu varlık olur, bu başkası {denen} şeyle ilişkisinin kesilmesinin göz önüne alınmasıyla o imkânsız varlık olur, fakat kendisi, kendisiyle düşünüldüğünde, koşulsuz olarak, mümkün varlık olur.

**Bölüm: Zorunlu Olmayan, Var Olmaz**

22 Yani ilk şeyin.

23 225. sayfanın son satırındaki “ve lâ en yekûne”den 226. sayfanın ikinci satırındaki “fi haddiha”ya kadarki yer editör tarafından, başka bir düzenli kanıt içinde ilgisiz ve karışık bir ilave olarak, parantez içerisine alınmıştır. Bu satırı atlayarak onu izlemiş oldum.

24 Anlamın tam olması için “bi zatihi” ifadesi eklenmelidir.

Bu yüzden açıktır ki, başka bir şeyden dolayı zorunlu olan her varlık, kendisiyle mümkün varlıktır. Bunun tersi de söylenebilir, bundan dolayı kendisiyle mümkün olan her varlık, eğer varlığı meydana gelmişse, başka bir şeyden dolayı zorunlu varlıktır; çünkü şüphesiz bu {varlık}, ya gerçekten gerçek bir varlığa sahip olmalıdır ya da gerçekten gerçek bir varlığa sahip olmamalıdır - fakat bu, gerçekten gerçek bir varlığa sahip olamaz çünkü bu durumda o, imkânsız varlık olur;-<sup>25</sup> bu yüzden geriye onun gerçekten gerçek bir varlığa sahip olması kalır. Ve bu durumda onun varlığı ya zorunludur ya da zorunlu değildir. Fakat varlığı zorunlu olmayan, hâlâ [sadece] mümkün varlıktır ve onun varlığı yokluğundan ayırt edilemez; ve onun bu durumu ile ilk durumu arasında hiçbir fark yoktur, çünkü o, varlığından önce de mümkün varlıktı ve şimdi o, önceki durumu ile aynı durumdadır. Bu yüzden, şimdi eğer onun yeniden yapıldığı varsayılırsa, bu [yenilenme] durumu ile ilgili yerinde bir soru sorulabilir: Bu, mümkün varlık mıdır yoksa zorunlu varlık mıdır? Eğer mümkün varlık olsaydı, ve bu durum önceden de şeyin [sırf] imkanında olsaydı, şimdi yeni hiçbir durum doğmazdı. Fakat eğer onun varlığı zorunluysa ve öncel bir şeyden dolayı zorunlulaştırılıyorsa, [yeni] durumun varlığı, bu öncel şeyden dolayı zorunludur ve bu durum şeyin<sup>26</sup> varlığa çıkışından başka bir şey değildir; bu yüzden onun varlığa çıkışı zorunludur.

Ayrıca, her mümkün varlık ya kendisiyle var olur ya da birtakım sebepler yüzünden var olur. Eğer kendisiyle var olmuşsa, o mümkün varlık değil, zorunlu varlıktır. Eğer bir sebepten dolayı var olmuşsa, ya onun varlığı o sebebin var olduğu her zaman zorunludur ya da sebebin varlığından önceki halinde kalır, fakat bu imkânsızdır. Bu sebeple onun varlığı sebep var olduğu müddetçe zorunludur.

[227] Bu yüzden ki kendisiyle mümkün varlık olan her şey, ancak başka bir şeyden dolayı zorunlu varlıktır.

....

[235] Bölüm: Zorunlu Varlığın İspatı

Hiç şüphe yok ki varlıklar<sup>27\*</sup> vardır ve her varlık<sup>28\*</sup> ya zorunludur ya da mümkündür. Eğer o, zorunluysa, zorunlunun varlığı aranan sonuç olarak bir

25 O, şeyin meydana gelmiş varlığının varsayılması ile gerçekte var olmaması arasında bir çelişkinin olduğunu kast etmedikçe, gerçekte varlık sahibi olmayan şeyin niçin mümkün varlık olamayacağı bana göre açık değildir. Bu noktada İbn Sina'ya yönelik daha fazla eleştiri için bkz. Goichon, *Distinction*, s. 163.

26 Yani etkinin.

27 12. dipnota bakınız.

28 12. dipnota bakınız.



kerede doğrulanır. Eğer o, mümkünse, mümkünün varlığının zorunlu varlıkta bittiğini göstereceğiz. Öncelikle, aşağıya bazı öncülleri kuracağız.

Bunlardan biri şudur ki, kendisiyle mümkün olan her şeyin, aynı zamanda kendisiyle mümkün sınırsız miktardaki sebeplerinin olması imkânsızdır. Bu, onların hepsinin, ya beraber var olmalarından ya da beraber var olmamalarından dolaydır. Eğer bunlar, aynı zamanda sonsuz miktarda beraber var değillerse, fakat geçici bir seride var oluyorsa –bunun tartışmasını sonraya bırakacağız. Eğer beraber var oluyorsa ve aralarında herhangi bir zorunlu varlık da yoksa, şüphesiz bu toplam, böyle bir toplam olarak, ister sonlu ister sonsuz olsun, ya kendisiyle zorunlu varlıktır ya da mümkün varlıktır. Öyleyse eğer o, kendisiyle zorunlu varlık olup fakat öğelerinin her biri mümkün ise, zorunlu varlık mümkün varlıkların birleşimi olur ki bu saçmadır. Eğer o, kendisiyle mümkün varlıksa, toplam, varoluş için varlığı bahşedecek bir şeye ihtiyaç duyar. Bu da toplama ya dıştan ya da içten olacaktır. Eğer içtense, ya bir öge zorunlu varlık olacaktır, hâlbuki onların her biri mümkün idi [varsayıldı], öyleyse bu saçmadır. Ya da bu öge mümkün varlık olacak ve toplamın varlığı için bir sebep olacak; halbuki toplamın sebebi, başta onun parçalarının –ki kendisi de bu öğelerden biridir- varlığı için bir sebep olur, bu durumda bu öge kendi varlığının sebebi olacaktır. Bu imkânsızdır; fakat bu doğru olsaydı bile, bir yönden istenilen sonuç olurdu; çünkü kendini var etmeye yeten her şey zorunlu varlıktır; -hâlbuki o zorunlu varlık değildi [varsayılmıyordu]- bu da saçmadır. Bundan sonra geriye kalan, toplama (varlık verenin) dışsal olmasıdır ve bunun mümkün bir sebep olması imkânsızdır, çünkü biz bu toplamda bütün nedenleri, mümkün varlıkları bir araya getirdik; bu yüzden bu {sebepler} ona dışsaldır ve kendisiyle zorunlu varlıktır. Bundan dolayı, bütün mümkünler, bir sebepte, zorunlu varlıkta sonlandırıldı ve hiçbir mümkün varlığın sınırsız sayıda mümkün sebepleri yoktur.

4. *Şifa: İlahiyat*, ed. G. C. Anawati ve diğerleri (Kahire, 1960), c. I, ss. 37-39, Birinci Risale, Altıncı Bölüm.

Bu pasaj A. Hymann tarafından (A. Hymann ve J. J. Walsh, eds., *Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1967, ss. 240-242) dikkatli bir şekilde tercüme edilmiştir. Yeni bir çevirinin temel amacı, bu ve önceki pasajlar arasında kelime uyumu sağlamaktır. Birçok yerde benim tercümem, Hymann'inkinden kelimelelerin ötesinde farklıdır.

Çeviri:

[34] Bölüm: Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık Üzerine Olan Açıklamaya Giriş; Zorunlu Varlığın Sebebi Yoktur; Mümkün Varlık Sebeplidir; Zorunlu Varlık, Varlığı Bakımından Kendisi Dışındaki Şeylere Denk Değildir ve Bu Varlık Hususunda Başka Şeylerle İlişkili Değildir.

Daha önceki konumuza dönerek deriz ki: Zorunlu varlık ve mümkün varlığın her birinin kendilerine özgü özellikleri vardır. Dolayısıyla şöyle deriz: Varlık alanına dâhil olan şeyler, akli bir ayırımla iki kısma ayrılabilirler. Bunlardan ilki, kendisi dikkate alındığında varlığında zorunlu olmayandır. Onun varlığının imkansız olmadığı da açıktır, aksi taktirde varlığa dahil olamazdı. Bu [kısım] şey, imkân sahasındadır. Diğer kısım ise kendisi dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.

Öyleyse deriz ki: Kendisiyle zorunlu varlığın sebebi yoktur, buna karşılık kendisiyle mümkün varlığın sebebi vardır. Kendisiyle zorunlu varlık, bütün yönlerinden zorunlu varlıktır. Zorunlu varlığın varlığının başka varlıkla denk olması, böylece ikisinden her birinin varlıklarının zorunluluğunda diğeriyle eşit olması ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir.<sup>29</sup> Onun {zorunlu} varlığın herhangi bir çokluğu barındırması kabul edilemez. Yine zorunlu varlığa ait olan gerçekliğin herhangi bir şekilde paylaşılması kabul edilemez. Böylece bizim bu iddialarımızdan şu sonuç ortaya çıkar; zorunlu varlık gerekli, değişebilir, çoklu değildir, ya da kendine özgü olan varlık [biçimiyle] ilgili bir paylaşımı söz konusu değildir.

[38] Zorunlu varlığın sebebinin olmadığı açıktır. Çünkü zorunlu varlığın, varlığı için bir sebebi olsaydı, varlığı bu sebepten dolayı olurdu. Fakat her ne zaman bir şeyin varlığı başka bir şeyden dolayısıyla, o, başka bir şey değil de kendisi bakımından düşünülürse, varlık onun için zorunlu olmaz; ve her ne zaman bir şey, başka bir şeyden değil de kendisi bakımından düşünülürse, varlık onun için zorunlu olmaz, o kendisiyle zorunlu varlık değildir. Bundan dolayı, şu açıktır ki, kendisiyle zorunlu varlığın bir sebebi olsaydı, o, kendisiyle zorunlu varlık olmazdı. Böylece zorunlu varlığın sebebinin olmadığı aşikâr olmuştur.

Ve bundan şu açıkça ortaya çıkmıştır ki; bir şeyin hem kendisiyle zorunlu varlık olması hem de başka bir şey dolayısıyla zorunlu varlık olması kabul edilemez. Çünkü varlığı başkası dolayısıyla zorunlu olsaydı, diğer şey olmaksızın var olması uygun olmazdı ve her ne zaman başka bir şey olmaksızın var olması uygun değilse, varlığının kendisiyle zorunlu olması imkânsızdır. [Bunun tersine], eğer o, kendisiyle zorunlu ise, o var olmuştur<sup>30</sup> ve başka

29 “Yetelâzemân”. Bkz. Goichon, Lexique, s.v. “Telâzeme”. “Zorunlu olarak birbirine eşlik eden” değil (Hyman).

30 Hasala. Kendisiyle zorunlu olanın ebedi olduğu hususunda, zamanda var etmeye yönelik bir ima yoktur.

{varlığın} zorunlu kılışı, onun varlığı üzerinde herhangi bir etkide bulunmamıştır; [oysa]<sup>31</sup> bir şeyin varlığı üzerinde, başka bir şeyin etkisi olduğu zaman, onun [sonra gelenin] varlığı kendisiyle zorunlu olamaz.

Ayrıca herhangi bir şey, kendisi dolayısıyla düşünüldüğünde o, mümkün varlıktır, onun varlığı da yokluğu da bir sebepten dolaydır. Çünkü eğer o var oluyorsa, varlık ona yokluktan ayrılmış olarak gelmiştir, ve eğer o var olmuyorsa, yokluk ona varlıktan ayrılmış olarak gelmiştir. Bu durumda kaçınılmaz şekilde bu iki durumdan<sup>32</sup> her biri, ona ya başkasından gelir ya da başkasından gelmez. Fakat eğer başkasından gelirse, o başka şey sebeptir, buna karşılık eğer başka şeyden gelmiyorsa (bu kendisiyle zorunlu varlıktır, tahmin ettiğimiz gibi kendisiyle mümkün varlık değildir.)<sup>33</sup> Böylece ortaya çıkmaktadır ki; var olmamış ve sonra var olan her şey, kendisi dışında kabul edilebilir bir şey tarafından belirlenmiştir.<sup>34</sup> Ve yokluk için de durum aynıdır.

Çünkü bu belirlenim için ya o şeyin mahiyeti yeterlidir ya da yetersizdir. Eğer onun mahiyeti iki durumdan<sup>35\*</sup> herhangi birisi için yeterli ise, o da [39] gerçekleşiyorsa, o şey kendisiyle mahiyetinde zorunludur, oysa onun zorunlu olmadığı varsayılmıştı ki bu saçmadır. Eğer onun mahiyetinin varlığı<sup>36</sup> o şey için yetersiz, ama [o] kendisinin varlığının eklendiği<sup>37</sup> bir şey ise bu durumda onun varlığı, kendisi değil başka bir şeyin varlığından dolayı olmalıdır ki bu şey onun sebebidir; bundan dolayı onun bir nedeni vardır. Öyleyse özetle, iki durumdan biri, kendisi yüzünden değil fakat bir sebepten dolayı onun

31 Sayfa 38'in 8. ve 9. satırlarında metin sıkıntılıdır. Kahire nüshasında şunlar vardır: Velew wecebe bi-zatihi, lâ hasala. Ve lâ te'sire li-icabi'l-gayri fi vücudihî'l-lezi yu'essiru gayrehu fi vücudihî... asgari olası değişikliklerle manayı tamamlamak için şu okuma ve harekeleme önerilir: Velew wecebe bi-zatihi, lâ hasala, ve lâ te'sire li-icabi'l-gayri fi vücudihî. (Ve)'l-lezi yu'essiru(hu) gayrehu fi vücudihî... Ben bu varsayıma göre tercüme ettim.

32 Yani var oluş (existence) ve var olmayış/yokluk (non-existence).

33 Muteakip tarzdaki bir cümle kanıtı tamamlamaya muhtaçtır: (fe huve vâcibu'l-vucûdi bi-zâthi, gayru mumkîni'l-vucûdi bi-zatihi kema ferednahu)

34 Tahassasa bi emrin câizin bi-gayrihî. Câizin, (admissible=kabul edilebilir) kelimesi, uygun değil gibi görünüyor. Hâricin, (external=dış) daha uygun ve yazım olarak daha yakın olmaktadır.

35 26. dipnota bakınız.

36 Metinde vucûd "existence" var. Fakat mahiyetin varlığı şeyin varlığı için yetersizdir demek yanlıştır. Vucûd yerine, "doğa" (natura) veya hususiyet (character) manasındaki bir kelimeye ihtiyaç duyulmaktadır.

37 Bel emrun yuzâfu ileyhi vucûdu zâtihi. Zât, "kendi" (self) veya "öz" (essence) anlamına gelir. Öz (essence) de burada manayı tamamlar, fakat bu pasajda zât düzenli olarak "kendî" (self) anlamında kullanılmıştır.

için zorunludur. Bildiğin üzere varlık unsuru,<sup>38</sup> bir sebep edinmektedir ki bu, varlığın sebebidir; diğer yandan yokluk unsuru da bir sebep edinmektedir ki bu, varlık unsuru için sebebin var olmamasıdır.

Biz deriz ki; [mümkünün] bir sebeple ve o sebeple bağlantılı olarak zorunlu olması gerekir. Çünkü eğer o zorunlu olmazsa, sebebin varlığı durumunda ve o sebeple bağlantılı olması durumunda, o henüz [sadece] mümkün olur, ve onun iki durumdan biriyle belirlenmiş olmadan hem var hem yok olduğu kabul edilebilirdi. Ve [hatta] sebep var olduğunda, o, yeni baştan üçüncü bir şeyin varlığına ihtiyaç duyar, bu üçüncü şeyle onun için yokluk yerine varlık veya varlık yerine yokluk belirlenirdi; öyle ki bu şey, başka bir sebep olur; ve bu kanıt sonsuza dek sürüp giderdi. Fakat sonsuza dek sürüp gitse [bile], bu {sürüp gitmeye} rağmen, onun varlığı kendisi için asla belirlenmez ve öyle ki onun için varlık asla söz konusu olmazdı. Bu da imkânsızdır; bu imkânsızlığın nedeni yalnızca sebepler zincirinin sonsuza dek sürmesi değil, (çünkü bu çerçevede, böyle bir sürüp gitmenin imkânsız olup olmadığı şüphelidir.) daha çok kendisiyle belirlenebildiği herhangi bir sürüp gitmenin var olmamasıdır; oysa onun mevcut olduğu var sayılmıştı. Dolayısıyla, bu durum doğrulamaktadır ki, varlığı mümkün olan her şey, sebebiyle ilişkili olarak zorunlu olmadıkça var olmaz.

---

38 el-Ma'na'l-vucûdî. Ma'na, (fikir=idea, kavram=concept) kelimesinin klasik anlamı burada uygun değildir, çünkü İbn Sina, bir sebebi olmak anlamında gerçek varlığa göndermede bulunmaktadır. "Attribute=nitelik" (Hyman) daha uygundur, fakat varlığın araz olup öze eklendiğini ima etmektedir. "Factor=unsur" belirsiz bir kavramdır ve öyleyse çoğunlukla ma'na demektir, özellikle de ortaçağ felsefi kullanımında.

## Düzeltilme

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2009, Cilt: 12, s. 35, ss. 7-29 da yayımlanan Abdulvahit İMAMOĞLU-Yılmaz ÇELİK' e ait "Evlilik Hayatında Kıskançlık - Dindarlık İlişikisine Psikolojik Yaklaşım" adlı makalenin kaynakçası bir baskı hatası neticesinde yayımlanmamıştır. Adı geçen makalenin kaynakçası düzeltme olarak ekte verilmiştir.

### KAYNAKÇA

- Aktosun, Yasemin Yalçın (2009), Evli misiniz Eşli misiniz?, 3. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Arıkan, N., Y. Gülderen ve T. Gülsevin (2000), Golden Dictionary, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- Arslantürk, Zeki (1997), Araştırma Metod ve Teknikleri, 3. Baskı, İFAV, İstanbul.
- Atkinson, R.,A. Richard, S. Edvard, B. Daryl ve H. Susan (2008), Psikolojiye Giriş, Çev., Yavuz, Alagon, Arkadaş Yay, Ankara.
- Baymur, Feriha (1994), Genel Psikoloji, 12. Baskı, İnkılâp Yayınevi, İstanbul.
- Blevis, Marcianne (2010), Kıskançlık, Çev., Işıl Aydın, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Carrel, Alexis (1997), İnsan Denen Meçhul, Hayat Yayınları, İstanbul.
- Cüceloğlu, Doğan (2008), İnsan ve Davranışı, 17. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Çelik, Yılmaz (2010), Genç ve Yetişkin Evlilerde Kıskançlığın Din Psikolojik Tahlili, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirtaş, Andaç (2006), "Yakın İlişkilerde Kıskançlık: Bireysel, İlişkisel ve Durumsal Değişkenler", Türk Psikiyatri Dergisi, Yıl 17, Sayı 3, s.181-191.
- -----, Andaç (2008), "Duygusal ve Cinsel Kıskançlık Açısından Temel Cinsiyet Farklılıkları: Evrimsel Yaklaşım ve Süregelen Tartışmalar", Türk Psikiyatri Dergisi, Yıl 19, Sayı 3, s.300-3009.
- Doğan, D. Mehmet (1996), Büyük Türkçe Sözlük, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Erol, Zehra ve Sağır Güdücü, Funda (2006), Takıntılı Aşklar, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Göka, Sema ve Göka, Erol (2008), Kadınlar, Erkekler, Aşklar, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Hayta, Akif (2002), "İbadetler ve Ruh Sağlığı", Editör: Hökeleklî, Hayati, Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Holm, G. Nils (2004), Din Psikolojisine Giriş, Çev., Abdülkerim Bahadır, İnsan Yay, İstanbul.
- Hökeleklî, Hayati (2002), "Kıskançlık", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.XXXV, Ankara.
- -----, Hayati (2005), Din Psikolojisi, 6. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- -----, Hayati (2008), Psikolojiye Giriş, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Karasar, Niyazi(2003), Bilimsel Araştırma Yöntemi, Nobel Yayınları, Ankara.
- Kimter, Nurten (2002), "Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutla İlişkisi Üzerine", Ed.: H. Hökeleklî, Din ve Değerler Psikolojisi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Koç, Mustafa (2002), Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köylü, Mustafa (2004), Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi, DEM Yayınları, İstanbul.
- Köknel, Ö., Ö. Kurban ve B. Güler (2007), Psikoloji, Altın Kitaplar, İstanbul.
- Kula, Naci (2001), Kimlik ve Din, Ayışığı Yayınları, İstanbul.

- Merkle, Rolf (2006), Kıskançlık , Çev., Çiğdem Gök, Sağlık Yayınları, İstanbul.
- Oleşa, Yuri (2007), Kıskançlık, Çev., Sabri Gürses, Merkez Kitaplar, İstanbul.
- Onur, Bekir (2006), Gelişim Psikolojisi, İmge Kitabevi, İstanbul.
- Osho, (Bhajwan Shree Rajneesh)(2008), Duygular, Çev. A.Sangeet, Ganj Yay., İstanbul.
- Peker, Hüseyin (2000), Din Psikolojisi, Aksiseda Matbaası, Samsun.
- Pines, Ayala Malach (2003), Aşk ve Kıskançlık, Çev., Canan Yonsel, Okyanus Yayınları, İstanbul.
- Sayar, Kemal (2008), Ruh Hali, 4. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Selçuk, Ziya (2005), Gelişim ve Öğrenme, 13. Baskı, Nobel Yayın, Ankara.
- Sungur, Mehmet Z. (2009), Sen, Ben ve Aramızdaki Her Şey, Goa Yayın, İstanbul.
- Şentepe, Ayşe (2009), Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dini Başa Çıkma, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şentürk, Habil (2008), İbadet Psikolojisi, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Tarhan, Nevzat (2009a), Kadın Psikolojisi, 45. Baskı, Nesil Yayınları, İstanbul.
- -----, Nevzat (2009b), Evlilik Psikolojisi, 6. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul.
- -----, Nevzat (2009c), İnanç Psikolojisi, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Uysal, Veysel (2006), Türkiye’de Dindarlık ve Kadın, Dem Yayınları, İstanbul.
- Yavuz, Kerim (1986), “Din Psikolojisinde Metot Meselesi ve Yeni Gelişmeler”, Atatürk Ü.İ.F.D, Sayı:7, Erzurum, 1986, s.153-185.
- Yavuzer, Haluk (2002), Çocuk Psikolojisi, 22. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Yörükoğlu, Atalay (2007), Gençlik Çağı, 13. Baskı, Özgür Yayınları, İstanbul.
- -----, Atalay (2008), Çocuk Ruh Sağlığı, 29. Baskı, Özgür Yayınları, İstanbul.

#### **İnternet Kaynakları:**

- Deniz, Nuri, “kisilik bozukluklari kaca ayrilir”, <http://www.turkcebilgi.net/cesitli/kisiselgeli-sim/7308.html> , 31. 03. 2010.
- Kaya, Nihat, “esler arasında kiskanclik” <http://www.panik-atak.com/> 15. 03.2010.
- Yavuz, Mehmet, “kiskancligin esas sebebi ne?”, [http:// www.mahmure.ekolay.net /iliski-hatalari/7754016/](http://www.mahmure.ekolay.net/iliski-hatalari/7754016/) 28.01.2011.
- <http://www.masalca.com/bayanlara-ozel/131747-kiskanclik.html>, 17.09.2010.

## Düzeltilme

Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2009, c:12 S:34, ss. 97-114 de Hasan Aslan ait “Din Psikolojisi Açısından İnsanda Yaratıcı Düşünce” adlı makalenin kaynakçası bir baskı hatası neticesinde yayınlanmıştır. Adı geçen makalenin kaynakçası düzeltilme olarak ekte verilmiştir.

### KAYNAKÇA

- Adler, Alfred, (1983), Kişilik Bozuklukları Ve Toplumsal Bütünleşme, Çev.: B. Çorakçı, Say Yay.: İstanbul.
- Adler, Alfred, (1977), İnsanı Tanıma Sanatı, Degah Yay.: İstanbul.
- Akyüz, Vecdi (1994), Bütün Yönleriyle Asr-I Saadette İslam, Beyan Yay.: İstanbul.
- Alexander, Robert. J (1964), İktisadi Kalkınmanın Esasları, Çev.: A.T. Payaşlıoğlu, Türkiye M.G.T.Yay.: Ankara.
- Arat, Melih (2006), Sıra Dışı Yaşama Becerileri, Varlık Yay.: İstanbul.
- Argyle, Michel And Hallahmi, Benjamin Beit. (1975), The Social Psychology Of Religion, Routledge: Boston.
- Arık, İ. Alev (1990), Yaratıcılık, Kültür Bakanlığı Yay.: Ankara.
- Arıkan, Semra (2004), Girişimcilik, Siyasal Kitabevi: Ankara.
- Arslan, Hasan (2008), Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum ve Davranışların Çift Yönlü Rolü, Dokuz Eylül Üni. S. B. Enstitüsü, basılmamış doktora tezi.
- Aslan, Cengiz (2008), Türk Yurdu Der. Haziran, Cilt: 28, Sayı. 250.
- Ayer, Burhan (2009), Zaman Tuneli, Akşam Gazetesi (Pazar Eki), 6 Aralık.
- Baden, Margaret A. (1994), Dimensions Of Creativity, The Mit Pres.
- Baymur, Feriha (1994), Genel Psikoloji, İnilap Yay.: İstanbul.
- Bergson, H. (1997), Gülme, M.E.B.Yay.: İstanbul.
- Bilim Ve Teknoloji Ansiklopedisi, Copyright @1991, Milliyet Yay.: İstanbul.
- Binbaşıoğlu, Cavit (1982), Eğitim Psikolojisi, Binbaşıoğlu Yay.: Ankara.
- Buscaglia, Leo 1985, Yaşamak, Sevmek Ve Öğrenmek, Çev: Kasap, Nesrin, İnkilâp Kitabevi: İstanbul.
- Celayir, Sacit (Tarihsiz), İlim Öncüleri, Arı Basımevi, Konya.
- Cüceloğlu, Doğan (2002), İçimizdeki Biz, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Davies, Philippa (2007), Evreka! Gündelik Hayatta Yaratıcı Zeka, Pegasus Yay.: İstanbul.
- De Bono, E. (1993), Serious Creativity: Using The Power Of Lateral Thinking To Create New Ideas, Harper Collins, London.
- Demirel, Süleyman (1991), İslâm Demokrasi Laiklik, Mülâkatlar: Güleçyüz, Kâzım, Yeni Asya Yay.: İstanbul.
- Diesner, Rhett (1984), The Creative Child And Adult Quarterly. Vol:1- No: 1.
- Döğen, Şaban, (1984), Müslüman Bilim Öncüleri Ansiklopedisi, Yeni Asya Yay.: İstanbul.
- Dökmen, Üstün (1996), İletişim Çatışmaları Ve Empati, Sistem Yay.: İstanbul
- Ergin, O, Nuri (2009), Şov Tv. 1 Ağustos 19 Ana Haber.
- Ersoy, Mehmet Akif (2006), Safahat, Çağrı Yay.: İstanbul.
- Fromm, Erich (1994), Sevginin Ve Şiddetin Kaynağı, Çev. Y. Salman, N. İçten, Payel Yay.: İstanbul
- Geçtan, E.,(1999), Varoluş ve Psikiyatri, Remzi Kitabevi. İstanbul.
- Gürses, İbrahim (2001), Kölelik Ve Özgürlük Arasında Din, Arasta Yay.: Bursa
- Hargraves, D. J (1977), “Sex Roles İn Divergent Thinking” Journal Of Educational Psychology. Vol: 47.

- Harlak, Hacer (2000), Önyargılar Psikososyal Bir İnceleme, Sistem Yay.: İstanbul.
- Haydar, Ali (Tarihsiz), Türklerin Deniz Harp Sanatına Hizmetleri
- Hoffer, Eric (1995), Kesin İnançlılar, İm Yay.: İstanbul.
- Hökekleli, Hayati (2009), İslâm Psikolojisi Yazıları, Dem Yay.: İstanbul.
- Isaksen, Murdoc (1993), Understanding And Recognizing Creativity, Ablex Publishing Cor.
- İkbâl, Muhammed (1984), İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Bir Yay.: İstanbul.
- İpek, Merih (2006), İstatistiğe Giriş I- Olasılık Ve Tümden Gelimci İstatistik, Betaş Yay.: İstanbul.
- Kaptan Saim (1989), Bilimsel Araştırma Ve Gözlem Teknikleri, Rehber Yay.: Ankara.
- Kayabalı, İsmail - Aslanoglu, Cemender (1973), Tarihte Türk Ordusu, T.K.D., Sayı: 130,131,132, Ankara.
- Konrapa, M. Zekai (1980), Peygamberimizin Hayatı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Köknel, Özcan (1985), Kişilik, Altın Kitap Yay.: İstanbul.
- Leonard Dorothy, C. Swap Walter, 2005, Kıvılcımlar Uçuşurken Ekip Çalışmasının Başarı Klavuzu, Çev.: İ. Bingöl, Optimist Yay.: İstanbul.
- Lıpschutz, Seymour (1990), (Schaum's Outlines) Faktöriyel: Olasılık, Çev.: H. Kutluk Öz-  
gün, Nobel Yay.: Ankara.
- Mac Kinnon, D.W (1962), "The Nature And Nurture Of Creative Talent" American Psycho-  
logist. Vol: 17.
- May, Rollo (1976), The Courage To Create, Bantom Boks.
- May, Rollo 1998, Yaratma Cesareti, Çev.: Alper Oysal, Metis Yay. İstanbul, S. 67.
- Mc Graw, Phillip C. (2004), Özbenlik, Çev.: Pınar Öcal, Altın Kitaplar Yay.: İstanbul.
- Nef, John.U (1970), Sanayileşmenin Kültür Temelleri, Çev.: Erol Güngör, M.E.B. Bsımevi: İstanbul.
- Önen, Levent ve Tüzün, Burak (2005), Motivasyon, Epsilon Yay.: İstanbul.
- Özakıncı, Cengiz (2004), İslamda Bilimin Yükselişi Ve Çöküşü, Otopsi Yay.: İstanbul.
- Özcan, Hanifi (1998), Mâtürîdîde Bilgi Problemi, Marmara Ü. İ. Fak. Vakfı Yay.: İstanbul.
- Öztuna, Yılmaz (1969), Türkiye Tarihi, C. 4, İstanbul.
- Patric, C (1955), What İs Creative Thinking, N. Y, Philosophical Lib. Inc.
- Rıza, Enver Tahir (2004), Yaratıcılığı Geliştirme Teknikleri, Birleşik Mat.: İzmir.
- Rokeach, M. (1960), The Open And Closed Mind, Basic Boks: New York.
- Runco, Mark. A (1993), "Operant Theories Of Insight, Originality And Creativity", Ameri-  
can Behavioral Scientist, Vol.37.
- Schultz, Duane. P ve Schultz, Sydney. E (2002), Modern Psikoloji Tarihi, Çev: Y. Yasemin,  
Kaknüs Yay.: İstanbul.
- Sevinç, Necdet (1985), Osmanlının Yükselişi Ve Çöküşü, Hamle Yay.: İstanbul.
- Spock, David (2000), Yaratıcı Düşünce Gücü, Çev.: E. Yıldız, Gölge Yay.: İstanbul.
- Sungur, Nuray 1992, Yaratıcı Düşünce, Özgür Yay.: İstanbul.
- Şapolyo, E. Behnan (1996), Topçuluk, T.K.D. Sayı 46, Ankara.
- Şirin, M. Ruhi, (2008), Dünyaya Gülen Adam, Kök. Yay.: Ankara.
- Titiz, Tınaz (2007), "Yaratıcılık" (Konferans), Dokuz Eylül Üni. Çalıştayı, 10 Mart, Desem.
- Torrance, E.P. (1962), Guiding Creative Talent, Englewood Cliffs Prentice-Hall, New-York
- Türkeş Günay, Umay (2002), Türk Yurdu, Der. Cilt. 22, Sayı. 182.
- Ulutürk, Veli (1995), Kur'an-I Kerim'de Yaratma Kavramı, İnsan Yay.: İstanbul.
- Wallace, O (1960), Test Of Creative Thinking And Sales Performance In A Large Depart-  
ment Store, Minneapolis Center For Continuation Study, Univ. Of Minn.
- Wilcox, Lynn (2001), Sufizm Ve Psikolojisi, Çev.: O. Orhan, İnsan Yay.: İstanbul.
- Yanbastı, Gülgün (1996), Kişilik Kuramları, Ege. Ü. Edebiyat. Fak. Yay.: İzmir.