

**TC.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI**

HASAN HANEFİ’NİN KELAM İLMİNİ YENİLEME PROJESİ

Doktora Tezi

Hilmi KARAAĞAÇ

Ankara 2008

**TC.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI**

HASAN HANEFİ’NİN KELAM İLMİNİ YENİLEME PROJESİ

Doktora Tezi

Hilmi KARAAĞAÇ

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. İlhami GÜLER**

ANKARA – 2008

TC.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

HASAN HANEFİ’NİN KELAM İLMİNİ YENİLEME PROJESİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İlhami GÜLER

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı

İmzası

Prof. Dr. İlhami GÜLER

.....

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

.....

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

.....

Doç. Dr. M. Sait REÇBER

.....

Doç. Dr. Muhit MERT

.....

Tez Sınavı Tarihi: 25.11.2008

İÇİNDEKİLER

İçindekiler.....	IV
Önsöz	VI
Kısaltmalar	IX
Giriş	1

BÖLÜM I

KELAM İLMİNİN YENİLENME İHTİYACI VE METODOLOJİ

A- Kelam İlminin Yeri ve İşlevi	9
B- Kelam'da Gelenek ve Yenilenme.....	24
C- Kelam'ın Yeniden İnşâsı ve Fenomenolojik Yaklaşım	36

BÖLÜM II

HANEFİ'DE ALLAH - İNSAN TASAVVURU

A- Tevhid İlmi	59
1- Allah'ın Varlığı ve Sıfatları.....	60
2- Allah-Alem İlişkisi.....	71
B- Allah İnsan İlişkisinin Mahiyeti	74
1- Akıl Nakil İlişkisi.....	77
2- İnsanın Fiilleri	79
a- Kader	80
b- İnsan Hürriyeti	83
c- Mütevellid Fiiller.....	87

BÖLÜM III

“SEM’İYYAT”TAN “AKLİYYAT”A

A- “Sem’iyyat”ı “Akliyyat”a Çevirmenin Gerekliliği	93
B- Hanefi’nin “Sem’iyyat”a Ait Konuları Aklileştirme Teşebbüsünün Tahlili	101
1- İman Kavramı	101
a- İmanın Mahiyeti	103
b- İman-Amel İlişkisi.....	114
c- Değerlendirme	120
2- Ahiret İnancı	128
a- Kıyamet ve Yeniden Diriliş	135
b- Cennet-Cehennem	140
c- Ahiret İnancının Aklileştirilme İmkânı	143
3- Nübüvvet ve Mucize.....	150
a- Nübüvvetin Gerekliliği ve Önemi	153
b- Mucize Kavramı	159
c- Değerlendirme	167
4- İmamet Teorisi	172
a- İslam’ın Siyasallığı	176
b- İktidarın Dayandığı Meşruiyet Temelleri	180
c- Değerlendirme	190
SONUÇ	200
KAYNAKÇA	206
ÖZET	214
ABSTRACT	215

ÖNSÖZ

İslam toplumları son dönemlerde her alanda başarısızlığa uğramış, ülkeleri işgal edilmiş, sömürge durumuna düşmüşler, açlık ve sefalet içerisinde kalmışlardır. Bu durumdan çıkış yolunu birçok Müslüman düşünür, İslami ilimlerde aramışlardır. Bu ilimleri canlandırarak çağdaş sorunlara cevaplar üretebilecek dinamik bir bilim haline getirmeyi amaçlamışlar, bu mahiyette teklif ve öneriler sunmuşlardır.

Bu yenilik arayışları içerisinde diğer İslami ilimlerle birlikte Kelam ilmi için de bir yenileşme projesini Mısırlı çağdaş düşünür Hasan Hanefi sunmuştur. Hanefi'ye göre ilim, belli bir konuda ortaya konmuş akli bir yapı olup, konusunu zaman ve mekânla sınırlı kültürel yapı verir. Vahyi, asrının aktüel konuları çerçevesinde ifade ederek o dönemin sorunlarına cevaplar üretmişlerdir. Günümüzde ihtiyaçlar ile kültürel ve sosyal yapı değiştiği için bu ilimlerin konuları da tabii olarak değişecektir. Dolayısıyla devrin kültürel yapısının ürünü olarak ortaya çıkan Kelam ilmi için de aynı durum söz konusudur.

Hanefi, İslam kültürünün Tanrı'nın varlığını temel alan (teosantrik) bir kültür olduğunu ve bunun insan merkezli bir kültüre çevrilmesi gerektiği kanısındadır. Çünkü, Allah etrafında dönen bir kültürün modern çağların ihtiyaçlarını karşılaması imkansız gibidir. Bu durumda kültürün zirvesinde bir mihver değişikliğine gidilmesinin gerekliliğini öne sürer. Bu değişikliğin bir numunesi olarakta o, fenomenolojik yöntem kullanılarak Teolojinin Antropolojiye dönüştürülmesini teklif eder. Fenomenolojik yöntemle kişi, ulaşmak istediği hedefe kolaylıkla ulaşma imkânına sahip olmaktadır. Çünkü söz konusu yöntemle, nesnelerin reel varlığına ait olan hükmü askıya aldıktan sonra şuur yaşantısına dönüp, nesnenin mahiyetine

bakılarak nesnenin gerçekliğinden farklı bir şekilde söz etme imkânına sahip olunmaktadır.

Kelam ilminde sem'iyat'a ilişkin konuların aklileştirilmesinin gerekliliğine inanan Hanefi, bu düşüncesini de fenomenolojik yöntemle gerçekleştirmekte, Allah, cin, melek, şeytan, mucize gibi gaybi inanç ilkelerini rahatlıkla te'vile girişmektedir. Ayrıca Hanefi, yenilik projesini uygularken özellikle Allah'ın sıfatları, Allah-alem ilişkisi gibi konulara batı düşüncesinin önde gelen filozoflarından Feuerbach ve Spinoza'nın etkisiyle İslam kültüründeki anlamından farklı anlamlar yüklediği görülmektedir.

Bütün bunlar ışığında Hasan Hanefi'nin Kelam ilmini yenileyerek Müslümanlara bir dinamizm kazandırmak ve güncel sorunlara çözümler üretir hale getirmek amacıyla ileri sürdüğü fikirlerini bir tutarlılık içerisinde tespit ederek, projesinde kullandığı metodu, hedeflerini ve elde ettiği sonuçların tahlil ve değerlendirmesini yapmaya çalıştık.

Bu çalışma Giriş ve üç bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde Kelam ilminin doğuşu, geçmişte icra ettiği fonksiyon, günümüzde kelam ilminin görevi ve kelam'ın günümüze gelinceye kadar geçirdiği tarihi serüvenini ele aldık. Birinci bölümde Hanefi'nin Kelam ilminin yenilenmesine bu gün neden ihtiyaç duyduğunu, bu yenilenmede geleneğin ve günümüz İslam toplumlarının yüzyüze geldikleri problemlerin yerini ve yenilik çalışmalarında Hanefi tarafından kullanılan metodunu işledik. Ayrıca bu bölümde Hanefi'den önceki dönemlerde gerçekleştirilen kelam ilmini yenileme gayretlerine değinilerek bu çalışmalarla Hanefi'nin projesinin ortak yönlerini ve farklılıklarını ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Hanefi'nin bu tecdit projesinde Allah'ın varlığı ve sıfatları, Allah-alem ve Allah - insan ilişkisi konularındaki fikirlerinin tespit ve tahlilini yapmaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise Hanefi'nin klasik kelimada sem'iyyat olarak tasnif edilen iman-amel ilişkisi, ahiret, nübüvvet ve imamet konularını akliyyat'a çevirme girişimini ele aldık. Bu bölümde öncelikle sem'iyyat'a ilişkin konuların aklileştirilmesinin gerekliliği üzerinde durulmuş, daha sonra bu konular tek tek ele alınarak Hanefi'nin ileri sürdüğü yeniliklerin mahiyeti ve tutarlılığı irdelenmiştir.

Öncelikle çalışma konusunun belirlenmesi ve olgunlaştırılması sürecinde fikir ve önerileri ile beni teşvik eden, hiçbir konuda yardımlarını esirgemeyen ve çalışmama yön veren hocam Prof. Dr. İlhami GÜLER'e; çalışmamı dikkatle inceleyerek birçok hususta önemli katkıları olan Doç. Dr. Mehmet Sait REÇBER'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca çalışmamın son halini almasında emekleri olan değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet AKBULUT, Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN ve Doç. Dr. Muhit MERT'e şükranlarımı arz ederim.

Çalışmamın her aşamasında büyük desteğini gördüğüm eşim'e teşekkürlerimi sunarken, kendilerine ayırmakla yükümlü olduğum süreden feragat etmekle çalışmama zemin hazırlayan oğullarım Adem, İlhami ve Ömer Faruk'a sevgilerimi iletirim.

KISALTMALAR

<i>age.</i>	adı geçen eser
<i>agm.</i>	adı geçen makale
<i>a.mlf.</i>	aynı müellif
<i>AÜİFD.</i>	<i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
<i>b.</i>	bin, ibn
<i>bak.</i>	bakınız
<i>çev.</i>	çeviren
<i>DİA.</i>	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi</i>
<i>haz.</i>	hazırlayan
<i>H.z.</i>	Hazreti
<i>MÜİFY.</i>	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
<i>neşr.</i>	neşreden
<i>ö.</i>	ölüm tarihi
<i>s.</i>	sayfa
<i>SM.</i>	<i>Sırat-ı Müstakim, İstanbul 1906-1911</i>
<i>SR.</i>	<i>Sebilürreşâd, İstanbul 1911-1925 ve 1945-1966</i>
<i>sy.</i>	sayı
<i>thk.</i>	tahkik eden
<i>ty.</i>	tarih yok
<i>vr.</i>	varak
<i>yay.</i>	yayınları/yayınlayan

GİRİŞ

Hız. Muhammed'in vefatından sonra özellikle hicri 1. yüzyılın ikinci yarısında İslam toplumunun kendi içerisinde meydana gelen dini, siyasi ve sosyal nitelikli bazı olaylar ve gayri müslim kültürlerle münasebet neticesinde yapılan tartışmalar ihtilaflara yol açmış, sahabe döneminde Havarî ve Şia gibi siyasi ve itikadi gruplaşmalar ortaya çıkmıştır. Ardından Allah'ın sıfatları, büyük günah ve irade hürriyeti konularındaki farklı düşüncelerde buna eklenince, bu kişilerin görüş ve isimlerine atfen Kaderiye, Cebriye, Mu'tezile gibi itikadi mezhep isimlerinden söz edilmeye başlanmıştır. Diğer yandan 2. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eski Yunan felsefesi ve Aristo mantığı ile tanışılması İslam düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Bir yandan değişik inanç ve dinlerle karşı karşıya gelirken, diğer yandan tercüme hareketleri ile bir başka geleneğin muhtevassından haberdar olununca, İslam vahyine dayalı bir tefekkürü alternatif olarak sunmak ve tevhid geleneğini menfi tesirlere mâruz bırakmamak için şifahi ve kitabi çalışmaların yapılmasına başlanmış, böylece İslam inanç ve esaslarını konu edinen bir ilim dalı olarak kalam ilmi ortaya çıkmış ve hicri III. yüzyıldan itibaren kökleşerek bir disiplin haline gelmiştir.

Mu'tezile, ortaya çıkışından itibaren bir taraftan o dönemde Müslümanlar arasında cereyan eden itikadi tartışmalarla ilgili konumunu belirleyerek, tevhid, adalet, el-menziletü beyne'l-menziyeteyn, el-va'd ve'-vaid ve emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker'den müteşekkil beş temel esasa dayalı temel düşüncelerini geliştirmişlerdir. Diğer taraftan da eski felsefi kültürleri ile İslam coğrafyasına

katılan insanlara İslam'ı kabul ettirebilmek için akıl temelli bir metod kullanmışlardır. Mu'tezile ile gelişen kelam tartışmaları hicri III. yüzyılda yoğun bir muhalefetle karşılaşmıştır. Özellikle Kur'an ve sünnete dayalı selef inancına sahip çıkma düşüncesiyle hadis âlimleri, mu'tezileye sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Mu'tezile ve selef arasındaki bu diyalog bir asır sonra Ehl-i sünnet'in ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ehl-i sünnet düşünürü, selef'in görüşlerini muhafaza ederken bu görüşleri savunmak için de Mu'tezilenin diyalektik akılcılığa dayalı metodunu kullanmaktan kaçınmamıştır.

İmamü'l-Harameyn el-Cüveyni(ö.478/1085) ile birlikte V. yüzyılda kelam ilminin terminolojisi ve metodunda farklılıklar meydana gelmiştir. Önce Cüveyni, o güne kadar kelimcilerin kullanmadığı Aristo mantığına zemin hazırlamış, daha sonra öğrencisi İmam Gazzali (ö.505/1111) mantık kurallarını İslami ilimlerde kullanmaya başlamıştır. Bu sebeple Eş'ari kelamında bir dönüm noktası olarak kabul edilen Gazzali'den önceki döneme mütekaddimin dönemi, sonrasına ise müteahhirin dönemi denilmiştir. Gazzali'den sonraki dönemlerde ise Kelam, filozofların konu ve görüşleri üzerinde çokça duran bir muhteva kazanmış, başlangıçtaki hüviyetini kaybederek adeta felsefe haline gelmiştir. Şehristâni (548/1153), Fahreddin er-Razi (ö.606/1209), Âmidî (ö.631/1233) ve Beyzavî (ö.685/1256) bu dönemin önemli simâlarıdır. Daha sonraki dönemlerde özellikle Adududdin el-Îcî (ö.756/1355), Taftazani (793/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürçani (ö.816/1413) ile birlikte muhtevalı ve sistematik şerhler dönemi başlamıştır.

İlk dönemlerinde Kelam ilmi görevini icra ederek İslam inanç esaslarını savunmuş ancak zamanla ortaya çıkan itikadi mezheplerin görüşleri akide haline gelerek kutsallaştırılmıştır. Zamanla kelam ilmi mevcut birikimi anlama üzerine

yoğunlaşmış, muhtevalı ve sistematik şerhler dönemi başlamıştır. Müslüman toplumu bu dönemde tenkid ruhunu bırakarak taklid kolaycılığına kapılmış, fikirler yerine lafızlara kafa yorulur hale gelmiştir.

XIX. yüzyılda yaşanan askeri ve siyasi başarısızlıklar, ilim adamlarını İslam âleminde baş gösteren gerilemenin sebeplerini araştırmaya sevk etmiş, daha çok gazete ve dergilerde yer alan İslami ilimlerde yenilenmeyi teklif eden yazılarda başta eğitim sistemi olmak üzere tespit edilen olumsuzluklar üzerinde durulmuştur. Böylece İslam ilimlerinin mevcut durumu ve onların yeniden İslam toplumuna yön verecek hale gelmeleri için neler yapılabileceği tartışılmaya başlanmıştır. İslami ilimlerin muhteva ve usullerinin günümüz ihtiyaçlarına cevap veremediği şeklindeki yaygın kanaat, bunları yenileme ve canlandırma fikrini gündeme getirmiş, bu bağlamda diğer ilimlerle birlikte Kelam'da da yenilik ihtiyacı ile ilgili yoğun çaba sarfedilmiştir. Bunun başlıca sebebi, akide ile bağlantısı sebebiyle önemli bir yer işgal eden bu ilmin, gerek muhatap olarak aldığı akımlar, gerekse dayandığı ilmi veriler bakımından zamanın gerisinde kaldığı düşüncesidir.

XIX. yüzyıldan itibaren Kelam ilminde başlayan bu yenilik çalışmaları zamanla hız kazanmış, bu ilmi yenileyerek güncel hayata müdahil etmek ve işlevsellik kazandırmak için çeşitli arayışlara girilmiştir. Bin yıla yaklaşan uzun bir duraklama döneminden sonra yüzyılımızın başlarında Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbal, Filibeli Ahmet Hilmi, İzmirli İsmail Hakkı gibi düşünürler kelami düşüncede reform girişimlerinde bulunmuşlardır. Modern ve çağdaş düşüncenin bütün verileri değerlendirilerek İslam düşüncesini günümüz insanının anlayabileceği normlara kavuşturma gayretine girilmiştir.

XX. yüzyılda İkbâl, İbnî Teymiyye' ye dayanarak ilm-i kelâm ile ilm-i usulü'd-din' i birbirinden ayırmaktadır. Usulü'd-din; Kur'an ve Hadis'tir. Kelâm ise bizim fehmimiz ve usulü'd-din'den anladığımızdır. Yani kelâm ilmi, usulü'd-din'in insan tarafından anlaşılmasıdır. Bu ayırımdan yola çıkan İkbâl, İslâmî düşüncenin yeniden inşasına girişmektedir. Kelâm ilmi, dinamik olmak zorundadır. Kendi kendini yenileyen ve bizim Kur'an ve sünnetten ne anladığımızı sürekli geliştirmeye çalışan bir yapıda olmak zorundadır. Uzun bir süre kelâm ilmi sanki yaşadığımız hayatla bir bağıntısı yokmuş gibi algılandı. Hâlbuki Kelâm ilminin yaşadığımız bu hayatla bir ilişkisi olmalıdır¹. Kökleri Kur'an'a dayalı bir şekilde geçmişle bağlantısını koparmadan her nesille birlikte yeniden inşa edilen dinamik bir ilim olmalıdır.

Bu tür yenilik arayışları içerisinde diğer İslâmî disiplinlerle birlikte kelâm için de bir yenileşme projesi sunan düşünürlerden biriside 13 Şubat 1935 yılında Kahire'de doğan Mısır'lı düşünür Hasan Hanefî'dir. 1956 yılında Kahire Üniversitesi Âdâb Fakültesi, Felsefe Bölümünden mezun olan Hanefî, Doktorasını İslâm Hukuku ile Mukayeseli Dinler Tarihi alanında Sorbonne'da tamamladı ve 1956 yılından 1966 yılına kadar Fransa'da kaldı. 1967'de mezun olduğu Fakülteye hoca oldu. Aynı fakültede 1973–1980 yılları arasında Doçent, 1981–1995 arasında Profesör olarak görev yaptı. O tarihten bu yana fakültedeki görevine emekli öğretim üyesi olarak devam etmektedir.

Modern İslâm düşüncesi, Afgani, Abduh, Seyyid Ahmed Han vb ile birlikte başladığı yolculuğuna bu gün farklı tonlarda da olsa devam etmektedir. Bu bağlamda Hanefî, İslâm Dünyasında oldukça önemli bir okuyucu kitlesine sahiptir. Geçmiş

¹ Nayed, Aref Ali, "İkbâl ve Kelâm İlminin Yeniden İnşası", *Muhammed İkbâl Sempozyumu*, İstanbul 1995 s.200

itibariyle Marksist düşünce geleneğine sahip olan Hanefi, hâlâ sol düşünceyi benimsemekte ve laik oluşuna sıkça vurgu yapmaktadır. Hanefi, öne sürdüğü tecdid projesi ile aynı zamanda İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde yeni tecdid hareketlerinin meydana çıkışında anahtar rol oynamıştır². Birçok alanda eserler veren ve zengin bir yazın dünyasına sahip olan Hanefi, hemen hemen tüm eserlerinde devrimci bir geleneğin çocuğu olduğu hissini vermektedir. O, içinde yaşadığı asrın kendisine bu görevi verdiğini düşünmektedir.

Günümüz Müslüman düşünürleri arasında önemli bir yere sahip olan Hanefi, Müslüman toplumların içinde bulundukları vahim durumdan kurtulmalarında Kelam ilminin önemli katkılarının olacağı düşüncesindedir. Bunun içinde o, Kelam ilmini çağımızın sorunlarına cevaplar üretebilecek şekilde dinamik bir insani bilim haline getirmeye ve aklileştirmeye çalışmakta ve bir proje sunmaktadır.

İslam'ın doğuşundan itibaren girmiş olduğu tüm savaşlarda galip olarak ayrılmasının neticesinde oluşturduğu gelenek, galibiyet ve zafer dönemlerinde inşâ edilmiş, geliştirilmiş ve yaratılmış bir gelenektir. Çünkü klasik geleneğimizin oluşumu esnasında Müslüman orduları geniş bir coğrafyaya kısa bir sürede hâkim olmuşlardır. Doğal olarak bu sürede oluşturulan gelenekte muzaffer bir kültürün geleneğidir. Oysa İslam ümmeti şimdilerde bir 'yenilgi anı'nda bulunmaktadır. Bu duruma rağmen biz Müslümanlar olarak geçmişte kalmış, belli bir zamanda ve mekânda yaratılmış, üretilmiş bir geleneği öğreniyor, öğretiyor ve bu güne transfer etmeye çalışıyoruz. Hâlbuki zaman ve şartlar sürekli değişiyor. Geleneğimizi modern şartlara göre nasıl ve nereye kadar yenileyebilir ve yeniden inşâ edebiliriz³. Bugün

² Polat, Fethi Ahmet, "Hasan Hanefi Haseneyn", (Cağfer Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri* içinde ss.151-170) Bursa 2003, s.153

³ Hanefi, "Geleneği Yenilemek Zorundayız", (Röportaj: Yusuf Kaplan), *Umran*. Mart 2002, s.25

karşımızda geçmiştekinden çok farklı bir dünya, değerler sistemi ve modern sorunlar bulunmaktadır.

Bu bağlamda Hanefi, İslami ilimlerin yenilenerek günümüze uygun hale getirilmesini amaçlayan projesine *et-turas ve't-tecdid* (kültürel miras ve yenilenme) adını vermektedir. Hanefi, bu projesini genel hatlarıyla *et-Turas ve't-Tecdid* (Gelenek ve Yenilenme) ve *Mine'l-Akide ile's-Sevra* (Akaid'den Devrim'e) adını verdiği eserlerinde ortaya koymaktadır. *Mine'l-Akide ile's-Sevra*'da kelam ilminin yeni baştan ele alınmasındaki amaç; ümmetin inançlarına dayalı, ilkeleri belirgin, ideolojik bir devrim veya devrim teolojisi ortaya koymanın yanı sıra, inançları bazında bir devrim yaparak halkın ayaklandırılması ve bu surette tarihte ideolojinin bilfiil gerçekleştirilmesi⁴ şeklinde ifade edilmektedir.

Hanefi'ye göre, dini nassı saltı akli teoriye çevirmenin ilk gayreti olan Kelam ilminin görevi, siyasi coğrafyanın içinde beliren yanlış itikatlara karşı İslam kültür ve medeniyetinin dâhili nizamını ve teorik tutarlılığını korumaktır. Doğduğu asırlarda bu görevini yerine getiren Kelam ilmi, zamanla kutsallaşarak bir akideler manzumesi haline gelmiş, görevini icra edemez olmuştur. Söz konusu görevini idame ettirebilmesi de kelam ilminin Allah merkezli bir yapıdan insan merkezli bir yapıya dönüşerek insani bir bilim haline gelmesiyle mümkündür. Başka bir deyişle kelam'da bir mihver değişikliğine gidilmelidir. Böylelikle o, vahiy metnini rasyonel olarak anlama amacıyla tarihte oluşturulmuş kelam, İslam felsefesi, tasavvuf, fıkıh usulü gibi akli disiplinlerin çağımızda insanı ve toplumu anlama, tanıma amacıyla geliştirilmiş olan insan bilimlerine dönüştürülmesini teklif etmektedir⁵.

⁴ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.1,s.79

⁵ Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, 148

Fenomenolojik yöntemi kullanarak klasik düşüncede sem'iyat olarak nitelendirilen nübüvvet, ahiret, iman ve imamet gibi konular Hanefi'ye göre aklileştirilerek, Kelam ilmi ideolojik bir ilim haline gelmeli, insanlara dinamizm, canlılık ve ideal vermelidir. Çünkü bu temel konular geçmişte Müslüman topluluklara verdiği dinamizmi, bugün verememektedir. Yeni bir yorumla bugünün Müslümanlarına hitap edebilecek ve bize canlılık verebilecek hale getirilmelidirler.

Hanefi'nin önerdiği Kelam ilmi, ilahi ve kutsal bir ilim olmayıp insani, tabii ve yenilikçi bir ilimdir. Hayatın gerisinde ya da dışında değil, hayatla iç içedir. İnsanları uyuşukluk ve teslimiyetten kurtararak onları ahlakileştiren, canlandıran ve düşünmelerini sağlayan ideolojik bir ilim olmalıdır.

1. BÖLÜM

KELAM İLMİNİN YENİLENME İHTİYACI VE METODOLOJİ

A- KELAM İLMİNİN YERİ VE İŞLEVİ

Kelime olarak ‘söz’ anlamına gelen kelam, bir ilim dalı olarak İslam dininin itikadi hükümlerini ihtiva etmektedir. Kelam ilmi, kesin delillerle Allah’ın varlığı ve birliği, sıfatları, nübüvvet, ahiret gibi dini akideleri bilmedir⁶. Kelam’ın tanımında göze çarpan temel unsurlar; Allah, nübüvvet ve mead’dır. Kelam’ın gayesi, bu üç aslı İslam’a göre ele almak ve bunlara yönelik eleştiri, tahrifat ve muhalif fikirleri münazara ve münakaşa metodlarını kullanarak yok etmek ve inanç esaslarını savunmaktır. Kelam, Kur’an’da zikredilen veya zikredilmeyen akli delillere dayanarak, İslam inançları ile ilgili ortaya çıkabilecek şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle, dini akideleri ispat ve müdafaaya çalışan bir ilimdir⁷. Bu anlamda Kelam ilminin iki temel gayesi bulunmaktadır. Bunlar: İslam inanç ilkelerini tespit etmek ve savunmaktır.

Kelam ilmi, İslam inançlarını, İslami esaslar çerçevesi içerisinde ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken de vahiy ile sabit dini inançları ortaya koyar, onları araştırır, onlar üzerinde düşünür ve akıl yürütmelerde bulunur. Diğer yandan ortaya koyduğu bu esaslarla ilgili ortaya çıkabilecek şüphe ve tereddütleri ortadan kaldırmayı hedef alır. Bu sebeple kelam ilminin savunmacı bir yönü de bulunmaktadır.

Kur’an ve Hz. Muhammed’in getirdiği ilahi mesajı rasyonel olarak anlama ve yorumlama amacıyla ortaya çıkan Kelam, ortaya çıkış dönemlerindeki mevcut kültürel ortam çerçevesinde ve Orta Çağ’da şartların etkisiyle genellikle Allah üzerinde bir tür varlık teorisi veya tevhit ilmi olarak gerçekleşti. Önceleri Allah’ın varlığı, birliği ve sıfatları kelam ilminin konusunu teşkil ederken daha sonraki

⁶ Taftazani, *Şerhu’-Makasid*, Kahire 1989, s.5

⁷ Yazıcıoğlu, M.Said, *Kelam Ders Notları*, Ankara 1996, s.1

dönemlerde felsefe, İslam dünyasına girerek yayılmış ve akli izahlar önem arzetmeye başlamıştır. Daha sonraları, felsefenin yanında mantık ilmi de kalam'a girince konularla birlikte kavramlar ve metod da değişmiştir.

Böylece, İslam düşünce tarihinin seyrine göre kalam ilminin konusu da gelişmeler göstermiş, başlangıçta dar gibi görülen saha, sonraları çok genişlemiş ve kendine göre özel metodları olmuştur. Günümüzde ise kalam ilminin bazı meselelerini klasik dönemde ele aldığı şekliyle izah etmek hayli zordur. Felsefe ve sosyal ilimlerin diğer müsbet ilimlere paralel olarak gösterdiği gelişme, yeni bazı metod ve izah tarzlarını gündeme getirmiştir⁸. Bu bakımdan kalam ilminin ele aldığı bazı meseleler izah edilirken, sosyal bilimlerde ulaşılan seviyeden de faydalanmak gerekir.

Belirli bir konuda ortaya konmuş akli bir yapı olan ilmin konusunu, zaman ve mekânla sınırlı kültürel yapı vermektedir. Geleneksel İslami ilimler, kendine has şartları ve bağları olan belirli bir gerçeklikte ortaya çıkmıştır. Bu tarihi gerçekliğin, her ilmin yapısını, mahiyetini, yöntemini, neticelerini ve dilini belirlemesi kaçınılmazdır. Bu manada klasik ilimler, bir defa mutlak olarak sabitleşmiş ve ebediyete kadar değişmeyecek türden mutlak ilimler değildir. Tersine bu ilimler, eski çağlardaki mevcut kültürel ortam çerçevesinde, vahyi nisbi bir şekilde ifade ederek o dönemin sorunlarına cevaplar bulmaya çalışmışlardır.⁹.

19. yüzyıl sonlarında Müslüman ilim adamları tarafından gündeme getirilen 'kalam ilminin yenilenmesi' düşüncesinin başlıca gerekçesi, kalam ilminin ortaya çıktığı dönemdeki ilim ve felsefenin değiştiği şeklindeki düşüncenin genel kabul görmüş olmasıdır. Kalam'ın dayandığı ilim yerini tecrübî ilimlere, felsefe ise yerini

⁸ Yazıcıoğlu, *Kalam Ders Notları*, s.4

⁹ Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, s. 116

materyalist ve pozitivist felsefi akımlara, Yunan felsefesi ise bu gün yerini modern Batı Felsefesine bırakmıştır¹⁰. Kelam'ın doğuşuna etki eden dış faktörler zamanla büyük değişimlere uğramıştır. Dış faktörlerin ve İslam inançlarına yönelik tehdit unsurlarının değişmesi Müslüman düşünürlerin zihnine kendi sistemlerini değiştirme gerekliliği fikrinin yerleşmesine neden olmuştur.

Greko-Romen ve Yahudi-Hristiyan temellere dayalı Batı düşüncesinin Rönesans'tan itibaren girdiği yeni dönemde doğrudan tabiata yönelerek ona hükmetme arayışına girmesi ve elde ettiği bazı teknik başarılar sonrası akla verdiği büyük önem, neticede pozitivizm ve sekülerizmi doğurmuştur¹¹. Batıdaki metod değişimi peşinden bilim ve felsefede yeni gelişmelere zemin hazırlamıştır. Galileo Galilei, Francis Bacon, Descartes, Newton, David Hume, I. Kant gibi düşünürler öncülüğünde yapılan bilimsel ve felsefi çalışmalar Batı'nın ilerleme sürecini hızlandırmıştır. 19. yüzyılın başından itibaren yeni Avrupa medeniyetine hangi ölçülerde yaklaşılaacağı, Müslümanların siyasi varlığı ve İslam ümmetinin geleceği ile ilgili tartışmalar Müslüman ilim adamlarının gündemine yerleştikçe meselenin temeline inme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Böylece İslam ilimlerinin mevcut durumu ve onların yeniden İslam toplumuna yön verecek hale gelmeleri için neler yapılabileceği tartışılmaya başlandı. İslami ilimlerin muhteva ve usullerinin ihtiyaca cevap vermediği şeklindeki yaygın kanaat diğer ilimlerle birlikte Kelam ilminde de yenilenme ve canlandırma fikrini gündeme getirdi ve bu mahiyette çalışmalara hız verildi¹².

Felsefenin yeni muhtevasıyla inanç ve değerleri tehdit etmesi ve dini dışlayan akımların revaç bulması kelam ilmine ayrı bir önem verilmesine neden olmuştur.

¹⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara 1981, s.56

¹¹ Özervarlı, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s.18

¹² Özervarlı, *age*, s.19-25

Çünkü bu ilmin gayesini İslam inanç esaslarının savunması oluşturmaktadır. Kelam konularının yenilenmesi ile ilk ciddi çalışmalar ülkemizde Abdullatif Harpûti¹³ (ö.1914), Filibeli Ahmed Hilmi¹⁴ (ö.1914), İzmirli İsmail Hakkı¹⁵ (ö.1946), diğer İslam ülkelerinde ise Muhammed Abduh¹⁶ (ö.1905), Seyyid Ahmed Han¹⁷ (1898), Şibli Nu'mani¹⁸ (ö. 1914), Muhammed İkbal¹⁹ (ö.1938) gibi düşünürler öncülüğünde gerçekleşmiştir.

Son dönem Osmanlı âlimleri arasında süreli yayınlardaki çeşitli makale ve tartışmalarda kelam konularının ihtiyaca cevap vermediği düşüncesine sahip olanların bulunduğu kolayca anlaşılır. İçerdiği konu ve muhtevaları itibariyle 500 sene önce telif edilen kelam ve felsefe eserlerinin artık yeterli gelmediği gibi eski “sûfestâiyye”nin yerine artık maddeci ve tabiatçıların geçtiği, “dehriyyûn”un da biçim ve kılıf değiştirdiği bu dönem yayınlarında vurgulanmıştır.

Mevcut bilimle, kelam ilminin kuruluşu sırasında karşılaşılan eski Yunan hikmeti arasında büyük farklar vardır. Çünkü eski felsefenin temelleri tecrübe ve müşahedeye değil, akli ve kıyasi delillere dayanıyordu. O yüzden yine akli yollarla reddedilmeleri kolaydı. Hâlbuki bugünün felsefesi, ilmi tecrübelerle kurulmuş ve gözler önünde cereyan etmektedir. Mevcut ilimlerle uyuşan, modern ve yeni bir kelam ilmine ihtiyaç vardır. Bu sebeple modern çağda mevcut fikirlere karşı red ve tashih görevini

¹³ Harpûti, Abdullatif, *Tarih'i İlmi Kelam*, İstanbul 1332; a. mlf, *Tenkihu'l-Kelam fi Akaidi ehli'l-İslam*, İstanbul 1330

¹⁴ Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslam: Hakâik-i İslamiyye'ye Müstenid Yeni İlmi Akaid*, İstanbul 1332; a.mlf, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yâhut Huzûr-ı Fende Mesalik-i Küfür*, İstanbul 1327

¹⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelam ve'l-Hikme*, İst.1336; a.mlf, *Yeni İlmi Kelam*, Ank.1981

¹⁶ Abduh, Muhammed, *Risaletu't-Tevhid*, Neşr. M.Reşid Rıza, Kahire 1353

¹⁷ Seyyid Muhammed Han, *Life of Muhammed and Subjects Subsidiary Thereto*, Lahore 1979

¹⁸ Şibli Nu'mani, *İlmü'l- Kelam*, Karaçi 1929;a.mlf, *Tarih'i İlmi Kelam*, Tahran 1938

¹⁹ İkbal, Muhammed, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Yeniden Doğuşu*, çev. N.Ahmet Asrar, İst.

icra edecek yeni eserlerin yayınlanması ihtiyacı doğmuştur²⁰. Görüldüğü üzere İslam inanç esaslarına tehdit oluşturabilecek fikir ve akımlarda aradan geçen sürede değişiklikler meydana gelmiştir. Şüphelerin mahiyetinde meydana gelen değişiklikleri dikkate almadan geçmiş fikirleri tekrar ederek onları şerh etmeye çalışmanın yeterli olmayacağı aşîkârdır. Klasik kelamın, döneminin şartlarında itikadı savunduğu metodlarda değişikliğe gitmek kaçınılmazdır.

Diğer yandan klasik kelam, selef içerisinde ortaya çıkan şüpheleri gidermek amacıyla hareket etmiştir. Tartışmalar döneminin gerektirdiği konular çerçevesinde selef, mürcie, mu'tezile, havariç, şia ve ehl-i sünnet arasında cereyan etmiştir. Bununla birlikte dışarıdan gelen felsefi ve diğer dini düşüncelere karşı İslam inanç esaslarının savunulması amaçlanmıştı. Bütün bu gayretler döneminin ihtiyaçları çerçevesinde gerekli ve kaçınılamaz türdendi. Ancak bu gün bunların büyük bir bölümüne ihtiyaç yoktur. Mesela, Allah'ın birliği konusu klasik kelamda önemli bir yere haiz olmasına rağmen bugün birden fazla tanrıya inanan bulunmamaktadır. Aksine O'na hiç inanmayanlar mevcuttur²¹. Yine mu'tezile ve haricilerden eser kalmamasına rağmen onların fikirlerine reddiyeler yazmanın da anlamı bulunmamaktadır.

İslam'ın inanç ve ilkelerini savunmayı amaçlayan kelam, her devirde canlı, güncel ve dinamik olmak zorundadır. Çünkü savunmanın malzemesi; günün sorunları, kültürü, toplumsal yapısı ve dilidir. Bugünün sorunlarını bin yıl öncesinin kültürü ve diliyle çözmeye çalışmak, sonuç elde edilemeyecek bir uğraştır. Her dönem insanının bir zihniyeti bulunduğu için bugünün insanının eskinin mantık ve

²⁰ Muhammed Sâdık, Hafız, "Açık Mektup- Şeyhülislâm Efendi Hazretlerine", *SM*, VII/167, (1329) s.165; Ahmed Nazif, Dardağanzade, "Yeni İlm-i Kelam Lüzumu var mı, yok mu?" *SR*.XXII/561-562 (1342) s.119, Fazlur Rahman, *İslam*, s.302.; a.mlf. *İslam ve Çağdaşlık*, s.269-273

²¹ Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal*, İstanbul 1331,c. I, s.119-120

bilgileriyle tatmin ya da ikna olması mümkün değildir²². Kelamın muhtevası, konularının sıralanışı ve vurgulanışı sabit ve durağan olmayıp zaman ve mekân şartlarına göre öncelik esasına dayanır. Şayet günün şartlarında bazı konularda bir problem yoksa teoride muhafaza edilmeleri koşuluyla geri plana alınabilirler²³. Bugün bizlerin asırlar öncesinin en önemli problemi olan Kur'an'ın yaratılmışlığı ve Allah'ın görülmesi meselelerini ele almamızın anlamı yoktur.

Öncelikle yapılması gereken günümüz değişen felsefesini elemeye tabi tutarak İslam'a uyan yönlerini almak, uymayanları ise reddetmektir. Bu da ilk önce onların tanınmasıyla mümkündür. Yeni kelam ilminin ortaya çıkışı bu minval üzere olmalıdır. Çünkü ilk dönem kelam âlimleri de o zamanın felsefesine karşı aynı metodu takip etmişlerdir²⁴. Ancak bu yapılırken “usulu'd-din” çerçevesinin muhafaza edilmesi gerekir. Aksi takdirde İslam'la bağlantısı olmayan bir çalışma yapılmış olunacaktır²⁵. İslam toplumunun büyük bir düşünce devrimine, ciddi bir yenilenmeye ihtiyacı vardır. Bu ise geçmiş mirasın tedkiki, günümüzün bilimi ve çevrenin ihtiyaçlarından yola çıkarak gerçekleştirilmelidir.

Ülkemizde kelamdaki yenilenme hareketinin en önemli siması İzmirli İsmail Hakkı'dır. Ona göre nasıl kelam tarihinde Bakıllani'nin kelamı yeterli görülmeyerek yerini Fahreddin Razi'nin kelamına bıraktıysa, bugünde Razi'nin kelamı ihtiyaca cevap verememektedir. Aristo felsefesine dayanan bazı kelami meselelerin değişmesi gerekmektedir. Çünkü Aristo felsefesinin inkıraza uğraması kelami meselelerin de değişmesini zorunlu kılmaktadır. Onların yerine yeni felsefenin bazı meselelerinin

²² Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mükün müdür?*, s. “ş”

²³ Özervarlı, “Modern Düşünce ve Kelam İlişkisi”, *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı II*, İstanbul 1998, s.163

²⁴ Harpûti, *Tarih-i İlm-i Kelam*, s.111

²⁵ Harpûti, *age*, 113-115

ilave edilmesi, böylece asrın ihtiyaçlarına uygun ve mevcut felsefeye denk bir kelamın yazılması gerekmektedir²⁶.

19. yüzyıldan itibaren bütün İslami ilimlerle birlikte kelam ilminde de bir yenileme gayreti görülmektedir. Kısaca vermeye çalıştığımız bu yenilik çalışmalarına ihtiyaç hissedilmesinin nedeni Müslüman topluluklarının batı karşısında bilim, felsefe ve teknolojik olarak geri kalmış olmalarıdır. Özet olarak kelamda yenilik teşebbüsünün dayanağı;

1- Kelam ilminin muhatap olarak aldığı akımların değişmesi neticesinde İslam inanç esaslarına tehdit oluşturan unsurların farklılaşması,

2- Kelam ilminin tedvin döneminde insanların ihtiyaç, problem, kültür ve ilgileri ile asrımızinkilerin değişmesi ve kelam ilminin bu değişikliğe paralel konularını yenileyememesi,

3- Kelam ilminin ortaya çıktığı dönemdeki felsefe ve sosyal ilimlerin diğer müsbet ilimlere paralel olarak gösterdiği değişime rağmen kelam ilminin kendini yenileyemeyerek, mutlak ve sabit bir akideler manzumesi hale gelmesi,

4- Kelam ilminin mevcut muhteva ve metoduyla ihtiyaca cevap verememesi olarak tasnif etmemiz mümkündür.

İslam ümmetinin 19. yüzyıldan itibaren içinde bulunduğu olumsuz tablo gözönüne alındığında tüm bu gerekçelerin haklı ve yerinde tespitler olduğunu söylemek mümkündür. Özetle, kelam ilmini yenileme düşüncesi sağlam ve makul gerekçelere dayanmaktadır. Çünkü günümüzde hem ihtiyaçların hem de kültürel ve toplumsal yapının değişmiş olduğu bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bu ilimlerin konuları ve yöntemleri felsefe ve bilimin ulaştığı seviye, modern insanın kültürel ve

²⁶ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s.56

toplumsal yapısı ve ihtiyaçları dikkate alınarak değişecektir. Nasıl ki kadim kültür, kelam ilminin oluşumunun temeli olmuşsa, modern Avrupa kültürü de aynı şekilde yeni kelam ilminin sistemleştirilmesinde temel alınmak zorundadır.

Kelam ilminin yeniden inşa edilerek günümüz sorunlarına cevaplar üretebilecek bir şekilde canlı ve dinamik bir ilim haline getirilmesini savunan düşünürlerden biriside Hasan Hanefi'dir. Ona göre Kelam ilmi, belirli bir konjonktürde ve toplumsal alanda ortaya çıkmış, gelişmiş ve bizatihi tarihsel bir aşamada olgunlaşmış ve başka bir tarihsel aşamada da gerileme ve çökme süreçlerine girmiş tarihsel bir ilimdir²⁷. Kelam ilminin tarihselciliği, içinde bulunduğu asrın veya zamanın, kültürün, akaid esaslarının ve mezheplerin tarihinde ortaya çıkmaktadır. Aslında kelami fırkalar, toplumsal ve siyasi koşullar bağlamında ihtilaf ya da görüş ayrılığından kaynaklanan olaylar içerisinde ortaya çıkmıştır. Mu'tezile, Vasıl b. Ata'nın itizaliyle; Eş'ariler, salah-aslah problemi çerçevesinde meydana gelen tartışmalardan; Hariciler, tahkim olayı sebebiyle; Şia'da imamet ve Hz. Ali'nin halifeliğinin geciktirilmesi bağlamında ortaya çıkmıştır²⁸.

Hanefi'ye göre akaid esaslarının çeşitli kelami konulardan başlayarak temel esaslara dönüşmesine dek takip ettiği oluşum sürecinin tarihsel kronolojisinin incelenmesiyle bu esasların oluşturduğu yapının, birbirini izleyen tarihi süreçler içerisinde oluşmuş tarihi bir yapı olduğu görülecektir. İlk aşamada; çeşitli konular ve bu konular etrafında yürütülen tartışmalar mevcuttu. İkinci aşamada; önce siyasi fırkalar aracılığıyla kelami problemler, sonrada kelam konuları aracılığıyla kelami fırkalar oluşmaya başladı. Üçüncü aşamada; çeşitli kelami görüşler inceleme konuları içerisinde derlenmeye başladı. Bu konular; fasıllar, bâblar ve ana konular

²⁷ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan*, s.72

²⁸ Hanefi, *age*, s. 74

içerisinde mütalaa edilmeye başlandı ve konulardan usule geçildi. Dördüncü aşamada; kelam ilmi birbirinden bağımsız konular olmaktan çıkarak ilahiyat, nübüvvet ve semiyat bölümleri içinde üçlü bir yapıya dönüştü, din usulünden ilmin inşâsına geçildi. Son aşamada ise kelam ilmi mevcut ilmi yapısından bütünüyle uzaklaşarak Allah'ın her şeyden müstağni, her şeyin kendisine muhtaç olduğu paradigmalarına dayanan bir iman akideleri dogmasına dönüştü²⁹. İlmin akli yapısının çöküşe uğrayıp sırf imanın ilkelerini sayısal olarak belirlemeye yönelik çalışmalar bu dönemi oluşturur.

Kelam ilminin bugün içerisinde bulunduğu aşama ise iman ilkelerinin devrim ideolojisine dönüşümüdür. Bu gelişme geçen yüzyılda başlayan ıslahat hareketi ile birlikte gündeme gelmiştir. Mu'tezile kültürünü ihyâ etmek isteyen bu gelişme, aklın özgürlüğünü, iradenin bağımsızlığını öngörmekte ve tarihin değerlendirilmesine çağırarak Müslümanların önceki güçlü zamanlarını, sonraki çöküşü ve halihazırdaki canlanışlarını idrak etmelerini amaçlamaktadır. Islahat hareketinin kazandırdığı ivme, ilerleme ve Müslümanların hayatlarında karşı karşıya kaldıkları sömürü, siyonizm, kapitalizm ve geri kalmışlık gibi ana sorunları göğüsleyebilmeleri, bu şekilde tevhid'den yola çıkarak ümmetin birliğinin sağlanıp harekete geçirilmesi için atılmış bir adımdır³⁰.

Sonuç itibariyle kelam ilminin tarihsel gelişim aşamalarını, yaşayan herhangi bir fenomenin ortaya çıkış, gelişme, tamamlanma ve yok oluş süreçlerinin takibi gibi gözlemlemek mümkündür. Kelam ilmi 5,6 ve 7. asırlarda gelişim sürecinin zirvesine çıkmış, daha sonra ise İbn-i Haldun ile birlikte çöküş sürecine girmiştir. Muhammed Abduh'tan bu yana ise eski kelam ilminin hedef, yöntem ve konularını yeni kelam

²⁹ Hanefî, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan*, s.75; a.mlf. *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.1 ,ss.141-227

³⁰ Hanefî, *Dirasatu'l-İslamiyye*, s.9-10

ilmine dönüştürmeye ve bu ilmi duraklama sürecinden çıkararak gelişmesini sağlamaya yönelik çalışmalar bulunmaktadır³¹.

Kelam ilmi, tehdit oluşturan şüphelere karşı koymak için ortaya çıkmış, antik çağın kültürüyle özellikle de yayıldıktan ve modernite örneği olduktan sonra Yunan kültürü ile sıkı bir ilişki içerisinde olmuştur. Allah'ın vahdaniyet sıfatının ispatı Hristiyan ve dualistlere karşı, tenzih akidesi; eski inançlardaki teşbih ve antropomorfist anlayışlara karşı, muhalefetu'n li'l-havadis; vahdet-i vücud, panteist ve materyalist yaklaşımlara karşı, kıdem ve beka sıfatları da, Yunan kültüründeki maddenin ezeliyeti ve evrenin öncesiz olduğu görüşlerine karşı geliştirilmiş teorilerdir. Aynı şekilde Hint kültüründeki tenasüh akidesine karşı öldükten sonra yeniden diriliş ile Fars, Bizans ve Rum siyaset anlayışlarına karşı imamet görüşü ile cevap verilmiştir³².

Kelam ilminin yenilenme ihtiyacını temellendirmede Hanefi'nin en temel argümanı çağ'ın tarihselliği ve zamanla değişime uğramasıdır. Çağımızın şartları ile kelam ilminin tedvin çağı arasında büyük uçurum bulunmaktadır. İlk asırda İslam orduları fetihler yapmakta, ümmeti de zaferden zafere koşmakta idi. Orada cihad, fetih veya yeni topraklar kazanmak için akaid motivasyonları oluşturmaya gerek yoktu. İslam ümmeti üstün taraf olduğu için ümmetin topraklarına yönelik bir tehlike sözkonusu değildi. Günümüze gelindiğinde şartlar ve koşullar eskiye göre tamamen değişmiş ve ilk tarihsel merhale artık bitmiştir. Bugünkü realite artık zaferden hezimete, fetihden işgale, birlikten parçalanmışlığa, üstünlükten alçaklığa dönüşmüş ve tarihsel koşullar bütünüyle değişmiştir. Çağımızda İslam toprakları işgal altında ve özgürlükleri bütünüyle yitirilmiştir. İnsanlar açlık ve kıtlıktan yaşamlarını

³¹ Hanefi *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan*, s.76

³² Hanefi, *age*, s.76

yitirmekte ve sefalet içerisinde yaşamaktadır. İslam ümmeti kendi öz kaynaklarına hükmedemeyecek kadar dağılmış ve parçalanmış, bunun sonucunda da başkalarına bağımlı hale gelmiştir. Tehditler artık doğrudan galip konumdaki İslam ümmetinin inançlarına değil, tam aksine mağlup ümmetin sahip olduğu doğal zenginliklere yöneliktir³³.

Hanefi'ye göre Müslümanların içerisinde bulundukları bu durum, yeni Kelam âlimini yeni tehditlerin bulunabileceği şeylere yönelmesini, ruhun ölümsüzlüğü, âlemin yaratılmışlığının ispatı ve Allah'ın varlığının delilleri gibi tehditlerin gelmeyeceği eski savaşırlara atılıp enerjisini orada tüketmemesini zorunlu kılmaktadır. Asır değıştiğı, zaman farklılaştığı ve tarih bütünüyle bir dönemden başka bir döneme geçtiğı bir anda yeni kelam ilmi için yeni bir tanım, yeni bir hedef, yeni bir muhteva ve metodoloji geliştirmek gerekmektedir. Çünkü kelam ilmi, günümüzün tehdit unsurlarıyla geçmişe ait gelenek arasındaki dualitenin ve tahrip unsuru olan zorlukların aşılmasında ümmetin vicdanına asrın ruhuyla eşlik eden bir ilimdir³⁴.

Görüldüğü üzere 19. yüzyıl kelamı yenileme teşebbüsü ile Hanefi'nin aynı konudaki çalışmasının gerekçeleri örtüşmektedir. Her ikisinde de belli başlı temel sorunlar: a-Müslümanların içinde bulundukları olumsuz durum, b- diğer İslami ilimlerle birlikte kelam ilminin de tedvin döneminin aktüel sorunları ile asrımızın sorunları arasındaki farklılık, c- bilim ve felsefedeki yaşanan gelişmelere ayak uydurulamaması, d- kelam ilminin dinamik özelliğini kaybederek asrın ihtiyaçlarına cevap verememesidir. Ancak aradaki tek farklılık, Hanefi'nin İslam ümmetinin geçmiş konumu ile bugününü kıyaslayarak, günümüz Müslümanlarını içinde bulundukları gaflet uykusundan uyandıracak motivasyonu akaidde aramasıdır. Bu

³³ Hanefi, *age*, s.77-78

³⁴ Hanefi, *age*, s.78

gerekçenin onu, ne tür bir ideolojik bir tevil'e sürüklediği ileriki bölümlerde ele alınacaktır.

Hanefi'ye göre kelam ilmi, dini nassda ilk akli ilimdir. Kelamcılarının amacı, nassı manaya, ayeti fikre çevirmektir. Kelam, dini nassı salt akli teoriye çevirmenin ilk gayretidir. Doğduğu asırda kelam ilminin fonksiyonu, günümüzdeki içişleri bakanlığına benzetilebilir. Vazifesi siyasi coğrafyanın içinde beliren yanlış itikadlara karşı yeni doğmuş kültür ve medeniyetin dâhili nizamını ve teorik tutarlılığını korumaktır³⁵. Kelam, ilahi ve kutsal bir ilim değildir. Diğerleri gibi devrin kültürel seviyesinin yapısına bağlı saf ve tarihi bir ilimdir.

İslami disiplinlerin maddesini oluşturan kültürün; teosantrik, dini, tarihi, kanunlaştırmaya eğilimli, mücerred, şekilci ve zamanı hesaba katmayan bir muhtevaya sahip olduğunu ileri süren Hanefi, hitap tarzı itibarıyla da bu disiplinlerin tekrarcı, övünmeci, savunmacı, tartışmacı ve ithamcı bir yapıya sahip olduklarını söylemektedir. Hanefi'nin günümüz bilim anlayışından yola çıkarak klasik kelama yönelttiği genel eleştiriler şunlardır:

a- Kelam, bilim anlamında bir ilim değildir, onun ne bir konusu, ne bir metodu, ne de ulaşacağı bir hedefi ve elde edeceği neticeleri vardır. Allah bir obje olmadığı için, O'nu obje olarak ele alan bir ilim olamaz. Geleneksel dönemdeki kelamcılara göre kelam ilminin yöntemi peşin olarak kabul edilen akidelere iman edildikten sonra doğruluklarını kanıtlamak için yakini delillerini araştırmaya dayanır. Bu ise iman ile akıl arasında kısır döngüye düşmektir; akletmek için inanıyorum, sonra imanımın kökleşmesi ve onun doğruluğunu başkalarına kanıtlamak için aklediyorum. Öyleyse kelami yöntem ilk önce kabul ile başlar, daha sonra da bu kabul edilen şeyin

³⁵ Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, s. 178

doğruluğunu kanıtlayacak delil ve burhanları araştırır. Böyle bir kelam ilmi, akli ilimden daha çok halis imani bir ilimdir. Dolayısıyla kelam ilmi, ilim olma şartlarına haiz değildir. Çünkü bilim, aklın kendi sınırlarını aşmaksızın ulaşacağı kesin bir başlangıç noktasını araştırmaktır³⁶.

b- Kelam, bir metoda sahip değildir. Kelamın diyalektik yöntemi, münakaşadır. Akideye inatla karşı çıkan ve onu iptal etmek isteyen hasımların ortaya attığı şüpheleri ondan uzaklaştırmaktır. Her konuşmacı rakibinin fikrine galip gelmek isterken, gerçeği değil inandırıcılığı arar. Kullandığı öncüllerin doğru ya da yanlış olması önemli değildir. Burada hedef muhatabı çelişkiye düşürüp zafer kazanmaktır. Aslında savunma bir ilmî yöntem değildir. O yalnız kendini övme, methetme, yüceltme, başkasını ise yerme, hücum ve yaralamadır. Savunma ve hücumun her ikisi de taassup, heva ve menfaate dayanırlar ve ilimde, objektiflikte, yalınlıkta ve tarafsızlıkta noksanlığa delalet eder³⁷.

Diğer yandan kelamda sadece din savunulmaz, dinin belli bir yorumu da savunulur. Sadece İslami akideler değil, onun belli bir tasavvuru da savunulur, bu da özel bir fırkanın mezhebi tasavvurudur. Çoğunlukla savunma nefsi savunma olur, fikri savunma olmaz ve hücum fikre olmaz, şahsa olur. Bunun bir sonucu olarak düşünce, bağımsızlığını ve yaygınlığını kaybederek kişiler ve şahıslarla somutlaşmış bir düşünce halini alır. Düşüncelere karşı getirilen deliller de şahıslara karşı getirilmeye başlanır.

c-Kelam, bir din müdafaasıdır. Din müdafaası, ilim olmaktan daha çok sanata yakındır. Çünkü o, karşı tarafı susturmada beceri ve sırf ferdi çabaya dayanır ve söz söylemeye dayanan bir sanattır. Cedelden amaç, karşı tarafı susturmak, cevap

³⁶ Hanefî, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.1,s.101

³⁷ Hanefî, *age* c.1,s.101

veremez hale getirmek ve başkalarını ikna etmektir. İkna'nın delil ve burhan yoluyla olması zorunlu değildir. Yanıltma yoluyla, telkin üsluplarıyla ve farklı ikna yöntemleriyle olabilir. Cedel, hitabet gibidir, ikisi de insanlar üzerinde etki bırakmayı hedefleyen sanattır. Amaç gerçeğe ulaşmak olmayıp, haklı da olsa hasmını susturmak ve onu yenmek olduğu için batıla da dayansa karşı tarafı yenmek için tüm ikna yöntemlerini kullanır. Çünkü, amaç ve hedefe ulaşmak için tüm araçları meşru kılar. Cedel, herhangi bir neticeye götürmez, çünkü galibi ve mağlubu yoktur, geriye sadece husumet ve inatlaşma kalır³⁸. İlmin gayesi ise bir gerçeği savunmak veya başka bir gerçeğe saldırmak değil, kendisini idare eden kanunlara ulaşmak için gerçekleri tam bir tarafsızlık içinde saptamak ve detaylarını tespit emektir.

d- Kelamın vardığı sonuçlar yetersizdir. Allah üzerine olan doktrinler, bütünüyle zayıf ve akli tatminden uzaktır. İspat etmeye çalıştığı konularda pek başarılı olmadığı gibi kitlelerin inancını koruma yerine şüpheleri artırmıştır.

e- Kelami literatür önceden kabul edilmesi gereken kendine özgü bir dildir. Allah, din, peygamber, ibadet, melek, şeytan, ahiret gibi terimler içerikleri önceden kabul edilmeksizin telaffuz edilemezler. Bu terimlerin genel felsefe ve sosyal bilimlerde kullanılanlar gibi herkes tarafından kabul edilmeleri mümkün değildir³⁹.

Kelamcılar, kelam ilminin, kendi çağlarının ölçü ve şartlarına, kelam ilminin de ihtiyaçlarına uygun bir ilim olduğu konusunda ortak görüşte olmalarına karşın gerçekte kelam ilmi, ne çağımızın ölçülerine göre bir ilim ne de kendi şart ve ihtiyaçlarına uygun bir ilimdir. Çünkü ilim, fenomenleri tanımlama ve tecrübeleri tahlil iken nass; bilgi ve marifet kaynaklarından biridir. Bilgi ise duygu ve

³⁸ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.1,s.105

³⁹ Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, c.XXIII, Ankara 1978 s.507-508

düşüncenin sonucunda olguyu bilmedir. Nass ilme vesiledir, ilmin konusu değildir. İlim, en azından kendisi için konu ve metod olduğu zaman ilimdir⁴⁰.

Kelamın taşıdığı tüm bu olumsuzlukların ortadan kaldırılabilmesi için Hanefi, klasik kelamın yok olup antropoloji bilimi şeklinde tekrar doğmasını önermektedir⁴¹. Bu çerçevede beş cilt olarak yazdığı “*mine’l-akide ile’s-sevra*” adlı eserinde Kelam ilminin çağımızın koşullarına göre yeniden ele alma girişiminde bulunmuştur. Ona göre Kelam ilminin yeni baştan ele alınmasındaki amaç; ümmetin inançlarına dayalı, ilkeleri belirgin, ideolojik bir devrim veya devrim teolojisi ortaya koymanın yanı sıra, inançları bazında bir devrim yaparak halkın ayaklandırılması ve bu surette tarihte ideolojinin bilfiil gerçekleştirilmesidir⁴².

Kelam ilminin amacı ilahi vahiy doğrultusunda İslam inanç esaslarını ortaya koyarak savunmaktır. İnanç esaslarının her devre göre şekil değiştirmesi ve yorumlanması düşünülemez. Allah, nübüvvet ve ahirete ilişkin esaslar ilahi vahiyle belirtildiği şekilde kabul edilmelidir. Allah’ın varlığı ve birliği konularında günümüz ihtiyaçlarına göre yapılan bir değişikliğin ne tür bir dayanağı olabilir. Aynı şekilde ahiret hayatının hangi boyutunu değiştirebiliriz. Yapılması gereken yenilik İslam inanç esasları yerine kelam ilminin bu esasları savunmasında olmalıdır.

Günümüz insanına hitap etmede yetersizliği dile getirilerek inanç esaslarının ideolojik bir acelecilikle insanileştirilmesi sadece hasadı toplamaya yönelik bir faaliyet olup pragmatist bir yaklaşımın ürünüdür. Hitaba bir canlılık ve güncellik kazandırmadan içerikte yapılması planlanan bir yenilik kolaycılığa kaçmaktır. Esasları insanileştirme yerine insanları ilahi esasları yeniden anlamaya çağırarak daha doğru bir yaklaşımdır.

⁴⁰ Hanefi, *Mine’l-Akide*, c.1,s.113

⁴¹ Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s.520

⁴² Hanefi, *Mine’l-Akide*, c.1,s.79

B- KELAM'DA GELENEK VE YENİLENME

Kelam ilminin yenilenerek yeniden inşâ edilmesinin gerekçeleri ortaya konulmasından sonraki ikinci adımı bu çalışmada geçmiş birikimimizin konumu ve yenilenmenin mahiyeti oluşturmaktadır. İslam toplumunun büyük bir düşünce devrimine ve ciddi bir yenilenmeye ihtiyacı olduğunu dile getiren Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre yapılması gereken ilk iş eskinin fikri mahsullerini tedkik etmektir. Bu tedkik neticesinde doğruluk ve yararı ortaya çıkanlar tercih edilirken ahlaka ve ilerlemeye uygun olmayanlar ise zamanın bilimi ve çevrenin ihtiyaçları dikkate alınarak değiştirilmelidir. Ancak bu uygulama hiçbir zaman dini yıkma ya da yerine şek ve şüphe koyma amacı taşımaz. Çünkü din esastır ve esası atmak intihar anlamına gelmektedir. Gerekli müdahale yalnızca vücudun hayatiyetini kaybetmiş parçaları için yapılabilir⁴³.

Bilim ve felsefedeki değişimlerin dine karşı kullanılmasından rahatsızlık duyan Abdullatif Harputi, objektif kriterler esas alındığında bu değişimlerin İslam dinini zor durumda bırakacak veriler ihtiva etmediğini savunmaktadır. Ona göre yapılması gereken; değişen felsefeyi elemeye tabi tutarak İslam'a uyan görüşleri hemen tespit ederek almak, uymayan görüşleri ise eğer tevil ve uzlaştırmaya müsait değillerse reddetmek ve bu şekilde yeni bir kelam ilmi tedvin etmektir. Çünkü, ilk dönem kelam alimleri de o zamanın felsefesine karşı aynı tavrı göstermişlerdir. Ancak felsefe elemeye tabi tutulurken “usulu'd-din” çerçevesinin muhafaza edilmesi şarttır⁴⁴. Bu muhafaza edilmediği zaman elde edilen sonuçların İslam inanç esaslarına uyup uymadığını kontrol etme imkânı olmadığı gibi İslam'la münasebeti olmayan bir felsefe çalışması yapılmış olunur.

⁴³ Filibeli, *Huzûr-ı Akl-ü Fende Maddiyyûn Dalâleti*, İstanbul 1332, s.134-135

⁴⁴ Harpûti, *Tarih-i İlm-i Kelam*, s.113-115

İzmirli İsmail Hakkı ise kelimada gerçekleştirmeyi istediği değişikliği ana konuların sabit kalarak izah tarzlarının değiştirilmesi olarak ortaya koyar. Ona göre, kelim ilminin ana konuları ve gayeleri yani vahye dayalı temelleri her zaman aynı olup değişmemekle birlikte, kullanılan vasıta ve ön bilgiler yani izah ve ispat şekli zaman ve ihtiyaca göre değişmelidir. Mesela, klasik kelimada Allah'ın varlığı için âlemin hudûsu, âlemin hudûsu içinde arazların değişmesi delil olarak kullanılmıştır. Bugün ise bunların yerine tabiat kanunları, tecrübe metodu ve diğer farklı deliller kullanılmalıdır⁴⁵. Görüldüğü üzere İzmirli, temel gaye ve ana ilkelerden sapmadan zamana ve ihtiyaca göre metod değişimine imkan tanımaktadır. Ancak bu değişim geçmişini yok sayarak sıfırdan yeniden başlama değildir. Çünkü değişim ya bir ihtiyaçtan ya da bir yanlış düzeltmek amacıyla yapılmalıdır. İhtiyaç ve yanlışların tespiti ise her zaman geçmişte kalanla ilgilidir. Geçmiş dikkate alınmadan yapılması planlanan bir değişimle güçlü dönüşümler yapılamayacağı gibi geleneği ve tarihi birikimi bulunmayan zayıf ve sığ bir konuma düşülür⁴⁶.

Görüldüğü üzere 19. yüzyılda kelim ilmini yenileme çalışmalarında kelamın dayandığı esaslar sabit ve değişken olmak üzere iki şekilde ele alınmıştır. Allah'ın varlığı ve birliği, nübüvvet, ahiret gibi mesail türünden inanç esasları değişmezken, bunların anlatım ve yorumlama biçimi değişmektedir. Kısaca yenilenme faaliyetinde vazgeçilmezi vahye dayalı ana konulardır. Bu ana konular sabit kalmak üzere asrın ihtiyaç ve şartları göz önünde tutularak yenilenmeye gidilmiştir.

Kelim ilmini güncel sorunlara cevap verebilecek şekilde yenileyerek dinamik ve canlı bir ilim oluşturma amacıyla bir proje sunan Hanefi, tecdid projesine et-turas ve't-tecdid (kültürel miras-gelenek ve yenilenme) adını vermektedir. Gelenek(turas),

⁴⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s.3

⁴⁶ Özervarlı, *Kelimada Yenilik Arayışları*, s.52

hakim medeniyet içinde maziden bize ulaşan her şeydir. Yenilenme (tecdid) ise, geleneğin çağın ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden yorumlanmasıdır. Gelenek, bir toplumun veya topluluğun tarihten devraldığı, getirdiği düşünce, dünya görüşü, davranış kalıpları ve kurumların toplamını ifade eden cins bir isimdir⁴⁷.

Geleneğin canlı olan, değişime ve dönüşüme açık bulunan realiteden bağımsız bir varlığı yoktur. O, belli bir asrın anlayışını, belli bir neslin oluşumunu ve tarihi gelişim içerisinde bulunduğu evreyi ifade etmektedir. Bu durumda gelenek her neslin kendi asırlarında ve kendi ihtiyaçları doğrultusunda ortaya koydukları yorumlar olmaktadır. Gelenek sabit nazari inançlar ve değişime kapalı doğmalar bütünü olmayıp aksine söz konusu nazariyelerin, belli bir çevredeki, tarihin belli durumundaki, kendi düşüncesini ortaya koyan ve kendi dünya görüşünü oluşturan belli bir toplumdaki pratiklerin tamamıdır⁴⁸. O halde gelenek, gerçekte halkın sahip olduğu manevi birikimdir. Çünkü o, hem maddi düzeydeki hem de zihin düzeyindeki bir varoluşu ifade eder⁴⁹.

Gelenek, hala asrın vicdanında var olan ve ona etki etmesi, onu belli bir davranış biçiminde bulunmaya sevk eden bir faktör olması mümkün olan aktif bir değerdir. Bu durumda geleneğin yenilenmesi reel bir zorunluluktur ve realiteye yönelik yerinde bir durum değerlendirmesidir⁵⁰. Gelenek konusundaki bu yaklaşım Hanefi'ye yenilik enstrümanlarının kullanılabilmesi imkânını sağlamaktadır.

Tecdid, turas'ın tecdidi değildir. Tecdid gayedir, turas ise vesiledir. Tûras'ın, vakıanın yorumu ve onun geliştirilmesine katkıda bulunan bilimsel bir teori sunma

⁴⁷ Güler, İlhami, "Tarih ve Tarih-dışı Arasında Gelenek", *Kelam Araştırmaları*, www.kelam.org, 3:2 2005, s.45

⁴⁸ Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, s. 11

⁴⁹ Hanefi, *age*, s. 12

⁵⁰ Hanefi, *age*, s. 16

imkânın dışında, bizatihi bir değeri yoktur⁵¹. Gelenek ve yenilenme, sadece kültürel mirasla yetinmek, ona geri dönmek ve onu ihya etmek isteyenlerle, yine sadece yeniyle yetinip geleneğe hiçbir değer vermeyen, onu geri kalışımızın nedeni olarak görüp onunla irtibat kurmayı çaresizlik ve yabancılaşma ifadesi gibi görenlerin önerilerinin tamamen dışında bir şeydir. Gelenek ve yenilenme, gerçeğe direkt bir bakış olup onu bilimsel bir teoriyle kavramaktır. Tûras, gerçeğin teorisi, tecdid ise gerçeğin ve onun oluşumlarının görülebilmesi için tûrası anlamının yenilenmesidir⁵².

Hanefî'ye göre gelenekten bahsetmek dinden bahsetmek değildir. Din, kültürün bir parçasıdır yoksa kültür dinin bir parçası değildir. Gelenek, medeniyettendir, zaman ve mekânın ürünüdür. Gelenekte olan her şey dinde yoktur, dinde olan her şey de gelenekte yoktur. Örneğin; cebr, kültürde vardır fakat dinde yoktur, diğer yandan insan dinde vardır fakat kültürde yoktur. Dolayısıyla kültürden, gelenekten herhangi bir şeyi reddederek kabul etmememiz bizi dalalete ve küfre götürmez. Çünkü gelenek, yalnızca zamana ve mekana dayalı olan ve her şeyi ihtiva eden bir veridir. Müşahhas, kendinde, sabit, bizatihi bir din yoktur; aksine gelecek tarihi anlara uygun olarak geliştirilmesi mümkün, muayyen bir tarihte ortaya çıkmış bir topluma ait kültür bulunur⁵³.

İslam toplumlarında bugün yaşanan bu kültür ve gelenek, genel anlamda üç şekilde değerlendirilmektedir. Birinci grup ona mutlaklık atfetmekte, kutsamakta, korumakta ve yeniden ihya etmeye çalışmaktadır⁵⁴. İkinci grup ona saldırmakta ve her türlü kötülüğün ve geriliğin nedeni olarak görmektedir⁵⁵. Üçüncü grup ise seçmeci yaklaşımdır; yeninin ve tûrasın iyi olanlarını, kendine göre bazen kıstas

⁵¹ Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, s.181

⁵² Hanefî, *age*, s.23-28

⁵³ Hanefî, *et-Turas ve't-Tecdid*, s. 21

⁵⁴ Hanefî, *age*, s.26-28

⁵⁵ Hanefî, *age*, s.28-30

koyarak yeniyi, bazen de eskiyi alarak bir seçme yapmaktadır⁵⁶. Hanefi bu üç görüşün de bilimsel açıdan yanlış ve ümmetin menfaatlerine ters olduğunu ileri sürerek, kendi görüşünü temellendirmektedir.

Hanefi ilk iki yaklaşımın aksine tûrası ne toptan red, ne de kabul etmektedir. Üçüncü sentezci, eklektik görüşün tersi olarak da tarihi tenkid yöntemini kullanarak, tûrasın, tarihte toplumun ihtiyaçlarına uygun olarak üretilmiş bir başarı olduğunu, bütün verilerin üretildiği tarih ve toplum göz önüne alınarak anlaşılması gerektiği kanısındadır⁵⁷. Gelenek eğer yanlış veya miadını doldurmuş, eskimiş, işlevselliğini yitirmiş ve reel istinadgâhlarını kaybetmiş ise terk edilmelidir. Yok eğer, doğru, metanetini, dayanıklılığını ve işlevselliğini yitirmemişse sürdürülmelidir⁵⁸.

Hanefi'ye göre gelenek ve yenilenme dediğimiz şey, aslında olmayan yeni şeyleri icad etmek olmayıp geçmişin kazanımlarına yeni açılımlar getirmekten ibarettir. Kadim yapının tamamının bütüncül bir bakış açısına göre yeniden yapılandırılması, aynı konuların tekrar araştırılması ve öncelikle bu yapıların mazideki psikolojik yapıyı nasıl açıkladığını bularak daha sonra bu konuların aynısının, ancak bu defa modern yapıları temel alınarak yeniden kurulmasıdır⁵⁹.

Hanefi, din-dünya, kutsal olan-olmayan ayırımı yapmaz. Ona göre her şey dini ve aynı anda dünyevidir. Kutsal olmayandan ayrı ve onun dışında bir kutsal yoktur. Kutsal olmayandan ayrı olan kutsal bir şey donmuş, hayattan tamamen kopmuş bir puttur. Dini düşünce, sabit, donmuş, dogmatik ve ebedi değildir⁶⁰. Kur'an ilimlerinden esbab-ı nüzul ve nâsih-mensuh ilimleri bize, vahyin tarihi vakıayı dikkate aldığını, ona göre şekillendiğini ve hedefinin de vakıa'yı

⁵⁶ Hanefi, *age*, s.31-34

⁵⁷ Hanefi, *age*, s. 18-19

⁵⁸ Güler, İlhami, "Tarih ve Tarih-dışı Arasında Gelenek", s.46

⁵⁹ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.1,s.205

⁶⁰ Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s.530,

değiştirerek, olduğundan daha üst bir konuma getirmek olduğunu öğretir⁶¹. Diğer ilimlerle birlikte fıkıh ilmi de, muayyen bir tarihte, kendine has şartlarda, mevcut toplumun toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla oluştu. Tarihi şartlar ilmin yapısını, mahiyetini, metodlarını, neticelerini ve kullandığı kavramsal dili belirler. Bilimin yapısı değişmez fakat konusu değişir, çünkü konusunu zaman ve mekânla sınırlı kültürel yapı verir.

Hanefi'nin oluşturmaya çalıştığı yeni kelam ilminin ilk basamağını sistemimizin temeline realite'yi, gerçekliği yani yaşanan fiili durumu almak oluşturmaktadır. Bizim geleneğimizde bütün sistemler metin'den realiteye doğru yola koyularak her şeye başlamayı tercih etmişlerdir. Bugün ise yapılması gereken tam tersi olan, realite'den metne gitmektir. Kur'an; dokunulamaz, hayatın, zamanın ve mekânın dışında bir kitap değildir. Aksine o, zamanla ve mekânla kayıtlı olarak ortaya çıkan sorulara ve sorunlara cevap olarak nazil olmuş bir kitaptır. Her bir ayetin nüzul sebebinin olması bu durumun en bariz göstergesidir. Diğer yandan bazı ayetlerin *yes'eluneke ani'l.....*⁶² (sana hakkında sorarlar) şeklinde başlaması Kur'an'ında yaşanan gerçekliği temel aldığıнын ifadesidir. Ortada zamanla ve mekânla kayıtlı bir soru/sorun vardır ve Kur'an bunlara cevap vermektedir⁶³. Kur'an'ın yorumlanması sadece metinden anlamını çıkarmak değil, realiteden hareketle tümevarım yoluyla metne anlam vermektir. Bu sadece açıklama değil, aynı zamanda kavrama, bilme ve farkında olmadır⁶⁴.

Hanefi'ye göre Kur'an'ın geliştirdiği yöntemi benimseyecek olursak, işe içinde yaşadığımız zaman, mekân ve sorunlarla başlamalıyız. Çağımızın büyük

⁶¹ Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, s. 11

⁶² 2.Bakara 189 ve 222; 8.Enfâl 1;

⁶³ Hanefi, "Geleneği Yenilemek Zorundayız", s.27

⁶⁴ Hanefi, Hasan, "Konulu Kuran Tefsiri Metodu", çev. Sönmez Kutlu, *İslami Araştırmalar* c.9, sayı 3, 1996, s158

problemleri neler ise sorularımız bunlar hakkında olmalı ki çözümler üretmemiz mümkün olsun. Örneğin Teoloji’de hâlâ Tanrı’nın öz’ü, fiilleri, sıfatları, isimlerinden söz edilmektedir. Oysa bu konularda her şey açık olup konuşacak bir şey bulunmamaktadır⁶⁵. Ama bizim üzerinde yoğunlaşmamız gereken sorunlar, bugün bizi yakından ve derinden ilgilendiren toprak, bağımsızlık, sömürgecilik, geri kalmış, açlık, sekülerizm, medeniyetler çatışması gibi sorunlardır.

Hanefi, içinde bulunduğumuz vakıa karşısındaki tutumumuzun ne olması gerektiği sorusuna cevap olarak: içinde bulunduğumuz gerçekliğe ve sahip olduğumuz en temel dini metinleri, vahyin bu gerçekliğe uygun bir şekilde yorumlama teorisini gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla yorumlama teorisi iki uçludur: birincisi, içinde bulunulan şartları yorumlama, diğeri ise vahyi yeniden yorumlama, yani vahyi, içinde bulunulan şartları idare edip, ihtiyaçları cevaplayıp toplumları geliştirecek ve daha üst bir seviyeye çıkaracak şekilde yorumlamaktır. Hanefi’ye göre nüzul sebepleri de bu anlama gelmektedir⁶⁶.

Bizim geleneğimizde süreklilik esastır. Hristiyanlık, Yahudiliğin devamı ve yeniden yorumlanması yani Yahudiliği yeniden okuma ve vahyi yeniden canlandırarak devam ettirme çabası ve eylemidir. İslam ise hem Yahudiliği hem de Hristiyanlığı bir başka okuma, dolayısıyla vahyi devam ettirme girişimidir. Görüldüğü gibi ‘yeni’, ‘eski’den yola çıkarak geliştirilen, neş’et eden bir şeydir⁶⁷. Bizim geleneğimizden tevarüs etmemiz gereken kendimize özgü bir yenileşme ve modernleşme geleneğimiz var. Bu da kendi içimizden, kendi imkânlarımız ve dinamiklerimizle kısaca içeriden bir yenileşmedir. Hanefi’nin eserlerine baktığımız

⁶⁵ Hanefi, “Geleneği Yenilemek Zorundayız”, s.25

⁶⁶ Hanefi, *et-Turas ve’t-Tecdid*, s. 155

⁶⁷ Hanefi, “Geleneği Yenilemek Zorundayız”, s.30

zaman eserlerinin isimlerinde (*et-Turas ve't-Tecdid, Mine'l-Akide ile's-Sevra*) bile bu düşüncesinin ipuçlarını görmemiz mümkündür.

Ancak buradaki kökenlerin geçmişe dayanması geçmişimizi mutlaklaştırarak körü körüne taklit etmek ya da geçmişten gelen realiteyi yorumlamak olmayıp bizzat yaşanan realiteyle doğrudan ilgilenmem, uğraşmam, bu realite üzerine kafa yormam ve bir şeyler yapmamdır. Eğer ben geçmişimden gelen metni yorumlamaktan başka bir şey yapmayacaksam, bu durumda yaptığım tek şey metinsel analiz yapmaktır. O zaman içinde yaşadığım realiteyi nasıl tezahür ediyorsa öylece nasıl ve ne zaman görebileceğim. Benim modern realiteye uygun metinler oluşturabilmem için gerçekliği gözlerimle görmem, hissetmem, insanlarla birlikte, insanlar arasında yaşamam gerekir. Böylelikle ben geleneksel İslam kültürünü yenileyen, geliştiren, çoğaltan ve zenginleştiren, kısaca eski geleneksel kültürümüze yeni analiz ufukları yükleyen biri olurum. Böylelikle de Müslümanların en önemli problemi olan geçmişin tekrarından kurtulmuş olurum.

Öncelikle ilerlemenin ve geleceğimizin önündeki engellerin kaldırılması gerekmektedir. Hanefi'ye göre bir mesafe katetmek ya da bir şey yapılmak istenildiğinde bir takım engeller size ayakbağı oluyor, sizi şartlandırıyor ve bir yerde donduruyorsa bu süreçte bir gelişme kaydedebilmenin imkânı yoktur. Herkes uçmak ister. Ancak ayaklarınız bağlı ise nasıl uçabilirsiniz ki? Gelecek, bu bağları çözmeye ve ayakları özgürlüğe kavuşturmayı bilenlerle irtibatlı ve onlara bağımlıdır⁶⁸. O halde burada temel sorun; kendimi geçmişten, geçmişin bağlarından, geçmişi sürekli tekrarlamak ve taklit etmekten nasıl kurtarabilir ve özgürleştirebilirim. Oysa bizim

⁶⁸ Hanefi, "Gelenegi Yenilemek Zorundayız", s.32

gelenegimiz kendi içinden kendini yenileyebilecek kabiliyete, imkânlarla ve dinamizme sahip bir gelenektir.

Kelam ilminin yenilenmesi düşüncesini ortaya çıkaran saikler benzer olmakla birlikte Hanefî'nin yenilemekten kastettiği ile 19. yüzyıldan başlayarak devam eden yenilik anlayışı arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. İlk dönem yenilik çalışmaları “usulu'd-din” esas alınarak yapılmaktadır. Burada İslam inanç esasları sabit olarak kabul edilmekte ve bu esaslarda herhangi bir yenilik girişimi sözkonusu olmamaktadır. Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları, nübüvvet ve ahiret inancı temel alınmaktadır. Yenilik teşebbüsü ise bu esasların ispatı, delillendirilmesi ve izahında görülmektedir. Çünkü asrımızda temel sorun ilkelerde olmayıp ilkelerin izahında yaşanmaktadır. Sorun; Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarının kelam ilminin tedvin dönemindeki delillerle anlatılmaya çalışılmasındadır. Aradan geçen zaman zarfında klasik kelamın dayandığı bilim, felsefe ve insan zihniyetinde meydana gelen değişikliklerin dikkate alınmadan, bin yıl öncesi insanını ikna edebilen delillerle, asrın insanı ikna edilmeye çalışılmasıdır. Doğal olarak bu çabadan istenilen amaç elde edilemeyecektir. Bu durumda yapılması gereken vahyin ilkelerini değişen bilim, felsefe ve insan zihniyetini dikkate alarak yeniden ızan etmektir. Yenilik esaslarda olmayıp esasların ifade edilmesindedir. Esaslarda sabit kalınmak suretiyle ihtiyaçları dikkate alarak izahatta değişikliğe gitmek hem bugün için hem de gelecek için zorunludur.

Sonuç itibariyle kelam ilmine yönelik ilk yenileme girişimleri; bu ilmin ana konuları (mesâil) ve gayeleri (makâsıd), yani vahye dayalı temelleri her zaman aynı olup değişmemekle birlikte, kullanılan vasıta (vesail) ve önbilgiler (mebâdi), yani izah ve ispat şeklinde zamana ve ihtiyaca göre değişimin yapılması esasına

dayanmaktadır. Aksi takdirde dinin esasında zaman ve zemine göre yapılacak bir yenileme girişimi neticesinde ilahi vahye dayalı bir dinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Zamanla din özünü ve esasını kaybederek omurgasız, kişiden kişiye göre değişen subjektif bilgiler yığını haline gelecektir. Böyle bir yenilikte; dinin aslı bozularak ilahi safvetinin kaybolmasına neden olabileceği gibi İslam’la ilgisi olmayan bir felsefi çalışma yapılmış olunacaktır.

Hanefi’nin kelim ilminin yenilenmesinden murâdı ise dinin inanç ilkelerinin asrımızın ihtiyaçları göz önünde tutularak yeniden yorumlanmasıdır. Ona göre dini düşünce; sabit, donmuş, dogmatik ve ebedi deęildir⁶⁹. Onun canlı, değişime ve dönüşüme açık bulunan realiteden bağımsız bir varlığı yoktur. O, toplumun herhangi bir evredeki oluşumu ve anlayışını ifade eder. Din kültürün bir parçasıdır. Vahiy tarihi; vâkıayı ve realiteyi temel almıştır. Sebeb-i nüzul ve nâsih-mensuh bunun en belirgin göstergesidir. Vahiy, vâkıaya göre şekillenmekte ve vâkıayı değiştirerek daha üst bir seviyeye çıkarmayı hedeflemektedir.

Hanefi, vahiy ürünü olan Kur’an’ında zaman ve mekanla kayıtlı olup dokunulamaz ve hayatın dışında bir kitap olmadığını savunmaktadır. Kur’an, realitedeki soru ve sorunlara cevaplar olarak ortaya çıkmıştır. Bu durumda bugünün insanının soru ve sorunları değiştikçe Kur’an’ın bunlara vereceği cevaplarda değişecektir. O zaman yeni kelim âliminin görevi bu soru ve sorunlara cevaplar bulmak olmalıdır. Yani Kur’an’ın yorumlanması sadece metinden anlamı çıkarmak değil, realiteden hareketle metne anlam vermektir. Yapılması gereken içinde bulunduğumuz şartları yorumladıktan sonra vahyi, bu şartları idare edecek,

⁶⁹ Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s.530

ihtiyaçları cevaplayacak ve toplumu geliştirecek şekilde yeniden yorumlamak olacaktır. Yani modern realiteye göre yeni metinler yazılmalıdır.

Görüldüğü gibi Hanefi'nin amacı vahyin esaslarını günümüz şartlarına göre yeni bir üslupla izah etmek değildir. O yenilikle, vahyin esaslarını yorumlayarak asrın ihtiyaçlarına göre yeni esaslar oluşturmayı hedefler. Bu anlamda realiteyi vahyin temeline almakta, sebep-i nüzul ve nâsih-mensuhla bunu delillendirmektedir. Bu durumda kaçınılmaz olarak şu sonuç çıkmaktadır: vahyin olmazsa olmaz türünden, asla değiştirilemez ilkeleri ve esası yoktur, o şartlara ve ihtiyaçlara göre yorumlanarak şekilden şekle sokulabilir.

Realiteyi temele alarak yapılacak bir Kur'an yorumlama çalışması, vahye dayalı metinlerin anlaşılması değil, aksine bu metinlerin tahrip ve tağyiri demektir. Hanefi'nin ihtiyaçlara göre yeni metinler oluşturmayı teklifi zımnen de olsa Kur'an'ın yeniden yazılmasını hedeflemektedir. Bu da, kelam ilminin tecdidi olmayıp, yeni bir din oluşturmak anlamına gelir. Hanefi, nassa dayalı okumaları vahyin içinde büyüdüğü realitenin farkında olmayan okumalar diye eleştirmektedir. Ona göre Kur'an'ı, beşerin ihtiyaç ve gereksinimleri yeryüzüne davet etmiştir ve nassı sabit bir omurgaya oturarak anlamaya çalışmak boş bir uğraştır. Bugün de asrımızda beşerin ihtiyaç ve gereksinimleri bize yeniden Kur'an'ı yeryüzüne davet etme hakkını vermektedir. Son peygamberle birlikte vahiy yolu kapandığına göre bu görevi yapacak olan akıldır. Kelam âlimi, ihtiyaçlarımız doğrultusunda Kur'an'ı yeniden yorumlamakla görevlidir.

Bu durumda nass, herhangi bir omurgası olmayan, genel-geçer, her devrin realite ve ihtiyaçlarına göre şekillenebilen, realite değiştikçe de şekilden şekle girmesi gereken bir metindir. Aslolan vahyin ne dediğini anlamak olmayıp,

istediğimizi vahye söylettirmek yani Kur'an'a arzularımızı söylettirmektir. Kur'an'ın tahrip ve tağyiri bu olsa gerekir.

Hanefi'ye göre nassın anlaşılmasını amaçlayan bir çalışma ilahi hiçbir endişe taşımadığı gibi vahyi herhangi bir önkabul veya inkâra gidilmeden parantez içine alarak sadece realiteyi temele almalıdır. Öncelik, Kur'an'da olmayıp, hiçbir kayıt ve şart olmaksızın bu asrın problemleri ve tecrübelerinde olmalıdır⁷⁰. Bu tür bir çalışma anlayışı aslında kelami yöntem olmayıp, daha ziyade felsefenin amaçlarına uygundur. Devrin bilim, kültür, ihtiyaç ve ilgilerine göre dini bir esasa dayanmadan akli doğrultuda hareket etmeye dayalı bir metod, felsefi bir çalışma olmaya daha yakındır. Böyle bir yöntemle belirlenen hedef ve amaca uygun ideolojik ve siyasi bir Tanrı ve ahiret yorumu sunmak mümkündür.

Kelam ilminde yeni bir tecdid öneren Hanefi, fenomenolojik yönetime sarılmaktadır. Geleneği paranteze alarak, önceden belirlenmiş kesin görüşlerimiz ve elimizde kesin reçetelerimiz olmadan doğrudan yaşanan realiteye giderek yeni yorumlar ve bakış açılarına sahip olabileceğimize inanmaktadır. Ancak felsefe tarihinde önemli etkiler yaratan Husserl ve onun yönteminin bütün bilgi birikimimizle birlikte her şeyi yoksayarak, herhangi bir dayanağı olmadan doğrudan fenomenlere müracaatla bilgiye ulaşılabilceği şeklinde anlaşılması ya onu yanlış anlamak ya da yönteminin kasıtlı olarak parçacı bir anlayışla kullanılması olmalıdır.

⁷⁰ Hanefî, *et-Turas ve't-Tecdid*, s. 48

C- KELAM'IN YENİDEN İNŞÂSI VE FENOMENOLOJİK YAKLAŞIM

Fenomenoloji, kurucusu Edmund Husserl (1859-1938) olan felsefe görüşüdür. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde görülen bilimlerdeki ve düşüncedeki genel bunalım içinde doğup gelişen bir felsefe akımıdır. Husserlci fenomenoloji bu bağlamda, metafiziği sona erdirerek somut yaşantıya dönmek ve böylece tıkanmış olan felsefeye yeni bir başlangıç yapmak iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Eski manasını yitiren felsefe, bir dünya bilgisi olmaktan çıktı. Metodunun tek yanlılığı ve daldığı spekülasyon yüzünden yıkılan Hegel felsefesi, bu alanda yapılan son denemeydi. Artık Aristoteles manasında, önceden tasarlanmış spekülatif bir metoda dayanmadan, dünya hakkında felsefi bir bilgiyi elde etmeye çalışan bir felsefenin doğması lazımdı. İşte felsefeyi böyle bir dönüm noktasına kavuşturan yirminci yüzyılın başlangıcında ortaya çıkan E. Husserl'in fenomenolojisi oldu⁷¹.

Husserl'e göre felsefe ilk başlardan beri kesin bilim, hem de en yüksek teorik gereksinimleri karşılayacak ve etik-dinsel bakımdan saf akıl normları tarafından düzenlenmiş bir yaşamı olanaklı kılacak bir bilim olma iddiasındadır. Ancak felsefe, gelişmesinin hiçbir döneminde bu kesin bilim olma iddiasını yerine getiremedi⁷². Husserl'e göre felsefe, tarihsel “en yüksek ve en kesin bilim olma” savına uygun bir biçimde yeniden yapılandırılmak durumundadır. Bu yapılandırılma ise, daha önceki kimi filozoflarda olduğu gibi doğa bilimlerini ve matematiği model alarak yapılabilecek bir şey değildir. Onların bilim oldukları kuşku duyulamayacak kadar açık bir gerçek olmakla birlikte, onların eksiklikleri vardır. Ayrıca onların sahip oldukları türden nesnellik, “sonuçlardan hareketle yapılacak çürütmeye dayalı bir eleştiriyile” kazanılamaz. Bunun için “temellere ve yönetime ilişkin pozitif” bir

⁷¹ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartman*, s.2

⁷² Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Ankara 2007, s.7

eleştiriye ihtiyaç vardır. Bu ise her türlü bilginin kaynağına, bilen özneye, bilince geri gidilmesini gerektirmektedir⁷³. Her bilginin temelini, bilincin ana yapısının araştırılması, Husserl’in tabiriyle “bilincin fenomenolojik çözümlemesi” yapılması gerekmektedir. Husserl, özne-nesne ikiliğini aşmak yolunda kesin olarak bilebileceğimiz bir şey var mıdır? sorusunun peşinden gider. Ona göre, düşünce faaliyeti ile düşünme nesnesi arasında içsel olarak bir bağlantı vardır.

Fenomenoloji (kelime olarak görünüşlerin teorisi), olayları ve eylemleri gördükleri gibi tanımlamayı amaçlayan felsefi bir okuldur. Sadece doğa bilimleri tarafından tanımlanan şeyleri gerçek olarak kabul etme eğilimini reddeder. Fenomenoloji, kullandığımız günlük nesneleri bize gördükleri gibi tanımlamayı amaçlamaktadır. Bu anlamda o, bilimsel felsefeye dayalı tek boyutlu bir standartlaştırmaya karşı, evreni tüm çeşitliliği ve oluşmuşluğu içinde nitelikleri ile birlikte yeniden inşa etmeye kalkışmakta, sadece doğa bilimi kavramlarının, eşyayı gerçekte olduğu gibi kavradığı görüşüne karşı çıkmaktadır⁷⁴.

Bilim eleştirisini felsefe eleştiri ile birlikte yürüten Husserl’e göre bilim ve felsefe bizi doğru bilgiye ulaştırmadığı için yetersiz ve yanlış yoldadır. Bilim kuramı teknikleşme içindedir. Yöntem sorunu içerisinde kendini yitirmiş olup bunalımdadır. Bilim mekanikleştiği ve ona mekanik açıdan bakıldığı için bilimin ‘içe ait’ yanı görmezlikten gelinmektedir. Bilimin bunalımı insanın bunalımıdır. İnsanın varlık nedeninin, varlık yapısının sarsılmasıdır. Bilim yaşama için anlamını yitirmiş durumdadır. Bilimi tamamlanmış, bitmiş, kendi başına, insandan kopuk bir sistem olarak ele alamayız. Husserl’e göre insan yaşamasının sorumluluğu ile bilimin sorumluluğunu birbirinden ayırmamalıyız. Dünyayı belirleyen, ona anlam veren

⁷³ Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, s.16

⁷⁴ Skirbekk, Gunnar, Nils Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. E. Akbaş, Ş. Mutlu, s.557

öznellik olmadıkça insan anlamsızdır. İnsan edilgin bir alıcı kendinden bir şeyler vermeden bilen değildir. İnsanın ‘ben’in anlam veren özelliği olmadan, ben’in etkin ve kendinden veren niteliği olmadan bilgi oluşamaz⁷⁵.

Husserl’e göre aslında felsefenin özel bir araştırma alanı bulunmaktadır. O, mevcut felsefelerden ya da onların kritiğinden değil fenomenlerden hareket edilmelidir, fenomenlere; şeylere dönülmelidir demekle felsefenin kendine has olan alanını göstermektedir. Artık felsefe eski sistemleri, onların kritiğini ya da herhangi bir ilme yönelmeyi bırakarak fenomenlere, şeyler alanına yönelecektir⁷⁶. Ona göre felsefede önce kuramsal özerkliğe varmalıyız. Hiç bir bilime, felsefeye dayanmadan özgür bir yolda yürünmelidir. Gözlerimizin önünde olanı betimlemeyi, ayırmayı öğrenmeliyiz. Önceden belirlenmiş kesin görüşlerimiz ve elimizde kesin reçetelerimiz olmadan gerçek bir başlangıç için bilimlerden, felsefeden bağımsız düşünmeliyiz. Böylelikle o, şeylerin kendisini ve kaynağı ararken, her türlü felsefi ve bilimsel görüşten sıyrılmayı denediği için hep başlangıçtır⁷⁷. Bilinç fenomenolojisi, öncelikle her türlü hazır bilginin bir yana bırakılmasını, fenomenolojik indirgemeyi gerektirmektedir. Yeni bir başlangıç için her türlü bilginin bir tarafa bırakılması gerekmektedir.

Çünkü felsefe ve bilimler, bilmeye ilişkin uydurma kuramlarıyla bilmenin kendisinin ne olduğunu tanımaz hale getirmişlerdir. Husserl’in asıl eleştirisi; kendini çok karmaşık zihinsel sistemlerin çürük temelleri üzerine bina eden, özellikle de pozitivist anlayışın sadece tabii bilimlerin verilerinden yola çıkan ve buradan aldığı ilkeleri değişmez bir gerçek gibi her alana teşmil eden tutumuydu. Bu nedenle fenomenoloji bir yansız araştırmalar alanı oluşturması gerekmektedir. Bu temel

⁷⁵ İnam,Ahmet, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*,s.27

⁷⁶ Mengüşoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartman*, s.2

⁷⁷ İnam, *age*,s.20-21

tutumuyla fenomenoloji, diğer bilgilerin geçersiz olduğunu öne sürmemektedir. Yapılmak istenilen şey ise sadece fenomenolojik çözümlemede onları kullanmamadır⁷⁸. Husserl'in fenomenolojisi, öznelcilik ve uzdırlık bunalımının içinde yeşermiştir. Bu sebeple bunalımın nedeni olan kültür ve tarih, araç içine alınarak yeniden nesneye yönelinmeli ve tüm bilginin yeniden ele alınması gerekmektedir.

Fenomen; algılanabilir, gözlemlenebilir varlık, olay ve süreçlerin nesnel gerçekliğini ifade eder. Fenomenoloji ise her şeyden önce, fenomeni, yani bilince görünen ve dolaysız olarak verilmiş olan şeyi betimlemeye dayanan bir yöntemdir⁷⁹. Bu veriyi, algılanan, düşünülen, sözü edilen “şeyin kendisini”, gerek fenomeni görüngüsü olduğu varlığa bağlayan, gerek kendisi için fenomen olduğu özne-ben’le birleştiren ilişkiler üzerine varsayımlar kurmaktan kaçınarak, derinlemesine araştırmak sözkonusudur⁸⁰. Nesneyi sadece kendisini bilince verdiği şekliyle betimlemek esastır. Husserl’e göre; genel, ideal, zaman şartına bağlı olmayan objeler vardır. Biz bunları fenomen olarak veri haline getirebilir ve görebiliriz⁸¹.

Bütün ilimler fenomenlerden söz ederler. Fizik, psikoloji, sosyoloji, tarih ilimleri hep fenomenleri inceler. Ancak her ilmin birbirinden farklı fenomen alanları bulunmaktadır. Husserl’e gelinceye kadar fenomen kavramı; olaylar, zaman, mekan içinde olup-bitenler için kullanılırdı. Yani fenomen deyince burada ve şimdi olan fenomenler anlaşılırdı. Husserl’in fenomenolojisinin göz önünde bulundurduğu fenomenler ise “mahiyet” fenomenleridir. “Mahiyet” fenomenleri real bir karakter taşımayan ve refleksiyonlu bir tavra (fenomenolojik tavra) dayanmaktadır.

⁷⁸ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.16

⁷⁹ Husserl, *age*, s.45

⁸⁰ Lyotard, Jean-François, *Fenomenoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara 2007, s.9

⁸¹ Mengüşoğlu, *age*, s.5

Fenomenolojik tavırla araştırmalarına başlayan fenomenoloji, olay bilgisi değil, “mahiyet” bilgisi elde etmeye çalışır. Fenomenoloji, “mahiyet” bilgisi elde etmek için kullandığı metoda, reduksiyon metodu adını verir. Redüksiyon metodu ile fenomenoloji, psikolojik ve diğer fenomenlerden “saf mahiyete”, yani empirik genellik hakkında bilgi sağlayan bir düşünmeden, “mahiyet” genelliğine varır. Bu bakımdan fenomenolojinin fenomenleri irreal fenomenlerdir. Redüksiyon yoluyla temizlenen fenomenler artık irrealitelerdir. Fenomenoloji real olayları değil, bu irrealiteleri mahiyet olarak kavrar⁸².

Fenomenoloji; apriori-deskriptif bir mahiyet ilmi olarak kendini her türlü teoriden uzak tutar. Hiçbir şey öne sürmeden, hiçbir hipoteze dayanmadan araştırmalarına başlar. Teori ancak açıklamaların yapılacağı bir yerde ileri sürülebilir. Çünkü Husserl’e göre teori deduktif hareket etmek zorunda olup bir teorinin ileri sürüldüğü yerde, bir temel prensipten hareket edilir ve açıklanması istenilen bir şey deduktif olarak bu temel prensipten çıkarılır. Hâlbuki deskriptif bir ilim olan fenomenolojide açıklanacak ve deduktif olarak çıkarılacak hiçbir şey yoktur. Fenomenoloji ancak direkt ve temel verilerin deskripsiyonlarını yapabilir. Fakat bu deskripsiyon empirik bir deskripsiyon değil, bir “mahiyet” deskripsiyonudur. Fenomenolojinin araştırma alanı “mahiyetler” alanı olup onları kavrarken onlardaki temel bağılıkları kavrar. Bu sebeple fenomenolojinin alanında olay bilgisinin ve tesadüflerin yeri yoktur. Bu alanda her şey “mahiyet” bakımından tayin edilmiş ve motiflenmiştir. Bunun için fenomenolojide sadece “mahiyet” soruları ve bu gibi soruların cevapları vardır. Olaylarla ilgili sorular burada sorulmaz ve cevapları da yoktur⁸³.

⁸² Mengüşoğlu, *age*, s.3

⁸³ Mengüşoğlu, *age*, s.4

Fenomenoloji; görüneni inceleme yoluna giderken gerçekliği ve gerçeklik hakkında bildiklerimizi bir tarafa bırakarak fenomenin özüne inmeyi hedefler. O, öz'lerin araştırılmasıdır. Çünkü bütün sorunlar sonunda özlerin betimlenmesi sorununa geri götürülebilir. Fenomenoloji; öz'lerin bilimi değil, öz'ü görüleyen bilinç'in bilimidir. Âlemin varlığını, bilinç'in varlığından çıkaran Husserl'in metodu, indirgemedir. Bu metod, verinin özünü tahlil etmektir. Doğa bilimlerini ve tarihi izahları paranteze alarak sonunda indirgenemez olan öz'e ulaşmaktır⁸⁴. Eğer tüm dünya, benim kendi deneysel varlığım, kendi deneysel ben'im de içinde olmak üzere ayraç içine alınmışsa bu indirgemedi geriye sadece kendinde “saf bilinç”in oluşturduğu “artık” yeni bir varlık alanı kalmaktadır. Böylece bilincin, kendi saltık varlığında fenomenolojik ayraç almadan etkilenmeyen bir kendinde varlığa sahip olduğu dile getirilmiş olmaktadır⁸⁵. Fenomenolojinin araştırma alanı işte bu varlık alanı, yani “saf bilinç”, başka bir deyişle “saf ben”dir.

Fenomenolojik indirgeme, empirik dünyanın varlığını, insan uygarlığının ürünlerini, doğa ve zihin bilimlerini “devre dışı bırakmak” ve “parantez içine almak”tır. Burada devre dışı bırakılan şey doğal davranışın özü ile ilgili genel tezdur. Bununla birlikte bu evrensel devre dışı bırakmadan kurtulan bir şey vardır, bu ben'dir⁸⁶. Fenomenolojik tavırla araştırmalarına başlayan fenomenoloji, olay bilgisi değil, öz bilgisi elde etmeye çalışır. Kullandığı reduksiyon yöntemi ile fenomenoloji, psikolojik ve öteki fenomenlerden saf özlere ve şuur olaylarına ulaşır.

Öz'lere yönelmiş görüşlerin peşinde olan Husserl, bir öz araştırmacıdır. Onun geliştirmeye çalıştığı öz öğretisi; fiziksel, hayvansal, deneysel yasaları dışta

⁸⁴ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 185

⁸⁵ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.20

⁸⁶ Berger, Gaston, “Husserl Felsefesinin Belli Başlı Temaları” Armand Cuvillier, *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler* içinde, (terc.M. Mukadder Yakupoğlu) s. 797

bırakacak, ruhsal ve fiziksel doğa gerçeklerini, tarihsel olguları ileri sürmeyecek, onlardan hiçbir doğru öncül almayacak, ruhsal olguları ideal olanaklı bilinç bağlamında ele alacaktır⁸⁷. Öz'ler doğrudan görülebilir. Bu görme, duyusal, deneysel bir görme değil, hangi biçimde olursa olsun 'bilince özgün olarak' verileni, ilk elde verileni görmektir. Ancak bu görmede öz'lerin birdenbire, hemen görülebildiği anlaşılmamalıdır. Bu ameliyede çaba, yöntem, yetenek ve sezgi gereklidir. Özleri görme, ilke olarak duyusal görüden başlar. Öz'leri görmenin basamakları, evreleri vardır. Her görme yapısı gereği yetkin değildir, ama yetkinleştirilebilir⁸⁸.

Fenomenolojik bakışa göre gerçekliğin kendiliği diye bir şey olamaz. Çünkü gerçeklik, her zaman kendine yönelmiş bir bilinç tarafından bilinen bir gerçekliktir. Yani kendisine yönelen bilinç tarafından görülen, algılanan ve bilincine varılan bir şeydir. Buna göre mantıksal formlar ve mantıksal yasalar, başka türlü de olması mümkün olan ve gelecekteki gelişme çizgisinde de başka türlü olabilecek olan insan türünün raslantısal kendine özgülüğünü göstermektedir. Bu durumda bilgi yalnız ve yalnız insanın bilgisidir, insan zihninin formlarına bağlıdır; şeylerin kendi doğasına, şeylerin kendisine ise ulaşamaz⁸⁹.

Öyle ise en somut algılardan en soyut matematik formüllerine kadar dünya deneyimlerimizin tamamı bilinç tarafından kurulmuştur. Bu nedenle Fenomenoloji, bilinç'in sistematik incelemesini hedefler. Böylelikle fenomenolojik yöntem öne çıkar. Buna göre hem bildiklerimiz hem de gerçeklik dışta bırakılarak, bilginin nasıl ve hangi süreçlerde oluştuğu anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu noktada fenomenoloji özgün yöntemsel kategoriler geliştirir ki, iki temel kategorisi vardır; "askıya alma"

⁸⁷ İnam, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, s.18

⁸⁸ İnam, *age*, s.19

⁸⁹ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.51

ve “fenomenolojik indirgeme⁹⁰”. Bunlar kısaca, bir yandan verilmiş ögelerin paranteze alınarak dışta bırakılmasını, öte yandan da bilimsel ya da mantıksal olsun çıkarsama yoluyla türetilmiş yargıların ve çıkarsamaların dışta bırakılmasını ifade eder. Hükmün askıya alınması, öz’den başka hiçbir şeye dayanmadan hakikatin bilgisine ulaşma aracıdır⁹¹. Burada söz konusu olan her aşkınlık parantez içine alınmalı ya da dikkate alınmamalı, bilgi kuramı açısından sıfır sayılmalıdır ve varsaymak istediğim ya da istemediğim bu aşkınlıkların tümünün varlığı, beni burada hiç ilgilendirmemelidir⁹².

Böylece ikili bir işlemle hem özne, hem de nesne askıya alınmış ve hem rastlantısal olgular dünyasından hem de bilinci yönlendiren özsel yargılardan kurtulunmuş olunur ki sonuçta rastlantısal dış görünüşleri bir yana bırakılarak dünyanın öz’ü ortaya konulabilsin. Salt öz’e ancak bu şekilde varılabilecektir. Eğer bilgiyi kendim görürsem ve o bana görmede, nasılsa öyle verilmişse, ben ancak o zaman bilginin özünü açıklığa kavuşturabilirim⁹³. “Saf” olana, “özler”e ulaşabilmek için öncelikle “doğal tavır alma”nın, “doğal tavır almanın genel savı”nın araç içine alınarak bir kenara bırakılması gerekmektedir. “Doğal tavır almanın genel savı”, benimde içinde yaşadığım dünyanın, benim dışımda, benim ona söylediklerimden bağımsız bir gerçeklik olarak varolduğudur. İnsanlar hep bir çevre içinde yaşamakta, bu çevrede farklı biçimlerde algılanan çeşitli nesneler bulunmaktadır. “Doğal tavır alma”, bu nesneleri, etrafımda yer alan şeyleri olduğu gibi, naif biçimde görmedir⁹⁴.

Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayırımı yaparak yol

⁹⁰ İndirgeme (Reduktion): transzendental ben’in dünyayı yeni baştan kuran bilinç edimlerine, cogito’larına geri gitmeyi, bunu yaparken de transzendental- fenomenolojik olmayan her şeyden arınma’yı anlatır. “indirgeme” saf ben’e gitme, saf ben’e ait olmayan her şeyi bir yana bırakmadır. Husserl, *age*, s.111

⁹¹ Hanefi, *Kadaya Muasara*, c.II, s.295

⁹² Husserl, *age*, s.68

⁹³ Husserl, *age*, s.73

⁹⁴ Husserl, *age*, s.19

alır. O; karşılaştırır, ayırım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır ama her şeyi saf görmeyle yapar. Kuramlaştırmaz, matematikleştirmez; tündengelimli kuram anlamında bir açıklamada da bulunmaz. Görme ve sonrada ideleştirme yalnızca fenomenolojinin özelliğidir. Yani fenomenoloji, tamamen başka bir anlamda ve tamamen başka ödevleri ve yöntemleri olan bir bilimdir⁹⁵.

Fenomenolojinin görevi, sadece olguları (araçlar, maksatlar, insanlar..vs) çeşitli bağlamlarda göründükleri şekliyle tasvir etmekten ibaret değildir. Daha derinlerde yatan amaç, yaşam dünyasında insan eylemini mümkün kılan koşulları keşfetmektir. Amaç, insan eylemi ve rasyonelliğinin anlam inşâ edici koşullarını keşfetmektir. Bu amaç; yaşam dünyasını, gerçekte olduğu şey yapan temel koşullarda aranmaktadır⁹⁶. Buradan da anlaşılacağı gibi fenomenoloji, temel olarak anlamı inşa eden unsurlar bulmaya çalışır, sadece durumun bir tasvirinden ibaret değildir. Çağımız yalnızca realitelere inanmak istemektedir. Husserl'e göre çağımızın en çok ihtiyaç duyduğu gerçek realitesi de bilim, yani felsefe bilimidir. Çağımızın anlamını yorumlayarak bu büyük amaca yönelirsek sonuca ulaşabiliriz. Yani hakiki felsefe biliminin özüne ait köktencilikle, hiçbir şeyi veri kabul etmeden ve geleneksel olarak aktarılan hiçbir şeyi başlangıç olarak almayarak büyük isimlerin hiçbirleriyle gözlerimizin kamaştırılmasına izin vermezsek; aksine problemlerin kendilerine ve onlardan çıkan taleplere özgür bir şekilde kendimizi adayarak başlangıçları bulmaya çalışırsak kesin bilgiye ulaşabiliriz⁹⁷.

Ancak fenomenoloji, yaşam dünyasına dair algılarını bilimsel algılara bir alternatif olarak sunmaz. Fakat yaşam dünyasının epistemolojik bir öncelliği vardır. Bilimler yaşam dünyasından basit bir şekilde tarihsel olarak doğmazlar; yaşam

⁹⁵ Husserl, age, s.84

⁹⁶ Skirbekk, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.558

⁹⁷ Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, s.70

dünyası bilimsel faaliyeti mümkün kılan epistemolojik ön koşuldur. Husserl fenomenolojiyi Avrupa tarihindeki bilimsel gelişmenin bir uzantısı olarak alır. Bilim kadar felsefede rasyonelliğe adanmıştır ve fenomenoloji, bilimin temel sorunlarını aydınlatma ve açığa kavuşturma görevini üstlenir. Fenomenolojinin, bilimlerin bilimsel yönleriyle alakalı kurtarıcı çabaları, yaşam dünyasını, bilimlerin nereden geldiklerini ve nereye gittiklerini bilme sorununu göz ardı etmemelerin için bunlara anlam-inşa edici bir temel olarak sunma yetisinde gizlidir⁹⁸. Sonuç itibariyle Husserl'in betimlemesi, 'şeyin kendisinin' her türlü yüklemenin berisinde kavranışını başlatır ve açılışını yapar. Bu sebeple kendini gözden geçirip düzeltmeyi, kimi yerlerini çizmeyi ve silmeyi hiçbir zaman bitirememiştir. Çünkü o, kökensel'e erişmek için dilin kendisiyle yaptığı bir savaştır. Husserl'in temel sorunu, benim için nesnelerin ne şekilde var olduğunu tanımlamaktır. Bu sebeple yönelişsellik, fenomenolojik düşüncenin göbeğinde yer alır⁹⁹.

Husserl'in transandantal fenomenolojisinin temelini içsel zaman bilinci oluşturmaktadır. Bu sebeple Husserl'e yapılan eleştirilerin büyük bölümü yönelimsel bilinç çerçevesindeki zamansallık analizine yöneltilmiştir. Onun içsel zaman bilinci analizinin egolojik, yönelimsel bir transandantal bilinci kesin olarak doğrulamaktan uzak olduğu, tersine onu en son sınırına dek zorladığı vurgulanmaktadır¹⁰⁰. Transandantal fenomenoloji, bilimsel nesnelerin sorgulanmamış geçerliliğine dayanmaz. Yolunu yeniden yapılandırma biçiminde geriye, onların biçimsel olanaklılık koşulu olarak öznel tin'e dek sürer. O, nesnelerin transandantal özneye 'görüngüler' olarak verilmiş olması ya da sunulması yoluyla doğrudan doğruya ve öznenin etkin yaşamıyla ilgilidir. Böylelikle fenomenolojinin deneyime ait tikel

⁹⁸ Skirbekk, *age*, s.558

⁹⁹ Lyotard, *Fenomenoloji*, s.69

¹⁰⁰ Bernet, Rudolf, "Levinas'ın Husserl Eleştirisi" *Tezkire*. Sayı 38-39 (2004) s. 233

içeriği, özellikle de onun duyumsanır içeriğini tetkik etmesi anlamında transandantal, ampirik bir değer edinir. Yönelimsel nesneleri kuran deneyim, düşüncenin ya da yargının deneyimi olmadan önce, algısal ya da yüklem öncesidir. Bu deneyime konu olan nesnenin geçerliliği ise, nesnelerin kendisinde verildiği ve aşkın birlikler olarak kurulduğu arı yönelimsel bir bilincin etkin yaşamınca temin edilmektedir. Transandantal bilinç sürekli evrilmekte olan bir yaşamdır ve zamansal olaylar halinde cereyan etmektedir. Bu akışın ritmi, öncekini izleyen ve böylece onu geçmişin içine iten yeni bir yönelimsel edimin zuhur edişi yoluyla eklemlenir. Çoğu kez bu yeni edim öncekinden bağımsız değildir¹⁰¹.

Husserl'in bu zaman bilinci analizine ilk eleştiri öğrencisi Heidegger tarafından yöneltilmiştir. O, Husserl'i, zaman bilincinin fenomenolojik izahı ile kendisini sınırlamakla; zamanı, aşkınlığın asli tamamlanışı olması bakımından gözden kaçırmakla itham eder¹⁰². Heidegger'e göre varlığın asıl sorunu 'zaman'dan ileri gelmektedir. Varlık zamanda olmayıp zaman, varlığın bir tezahürü gibi de görülemez. Ancak varlık, zaman aracılığıyla anlaşılabilir. Çünkü, varlık duyduğu endişeden dolayı içinde bulunduğu 'uçurum'dan, yani 'zaman'dan, gelecek zamana doğru yaptığı atılımla kurtulmaya çalışır¹⁰³.

Husserl fenomenolojisine, yönelimsel bilinç çerçevesindeki zamansallık analizine bir eleştiride Emanuel Levinas tarafından yöneltilmiştir. Levinas'ın Husserl'ci zamansallık analizine üç itirazı vardır. Bunlardan ilki; Husserl'in zamansallık analizinin teorik karakteriyle ilgilidir. Levinas'a göre, yönelimsel temsili bilinç, egosantrik bir yapıya sahiptir. Nesneyi egemenliğine almak ve kendine mâl etmektense onun önünde kendine direnen yönelimsel bir bilinç; şeylerle meşguliyeti,

¹⁰¹ Bernet, agm, s.234

¹⁰² Bernet, agm, s.236

¹⁰³ Ergiydiren, Sevinç, *Eleştiride Fenomenolojik Yaklaşımlar*, Ankara 2007, s.36

onlardan kendi öz tasarıları için faydalanmak olan bir Dasein, ilişkide oldukları şeyin başkalığına adil davranmak konusunda yetersizdir. Böylelikle şeyler, özerkliklerinden ve gerçekliklerinden keyfi bir şekilde soyutlanmaktadır. Husserl'in yönelimsel bilinci; birinin kendi yaşamına ilişkin bir olanaklar ufkunu açarak önüne yaymasından ibaret olmaktadır. Yönelimsel bilinç çerçevesinde ele alındıkları sürece şeylere değin doğru olan, öteki kişilere değinde doğrudur¹⁰⁴.

Levinas'ın, Husserl'ci zamansallık analizine karşı yönelttiği ikinci itiraz ise, sözkonusu zamansallık anlayışının yenilik, öngörülemezlik ve olanaksızlığı yeterince hesaba katmayan bir zamansallık anlayışını geliştirmekte olduğudur. İçinde birden bire yeni bir 'şimdi'nin zuhur ettiği olay, Husserl'de, önceden beklenen ve takip edilen bir yönelimin yerine getirilmesi olarak anlaşılır, ki bu da yeninin büsbütün yeni olmadığı anlamına gelir. Levinas'a göre yeninin, hayatımın sürekliliğini yırtarak, onu kesintiye uğratanın zamansallığı, bana dışarıdan gelen bir zamansallıktır¹⁰⁵. Üçüncü itiraz ise yönelimsel bilincin kendini zamansallaştırmasında başkalığın rolünü ıskalamasının farklı bir yönüyle ilgilidir. Bu kez sorun geçmişin, 'yeniden anımsama'da tekrar-şimdiye getirilişidir. Husserl'e göre geçmiş, yerinden edilmiş bir şimdi; yeni yaşanmış bir deneyimin zuhur edişiyle, şimdiki mevcut bilincin merkezinden kenara doğru itilmiş bir şimdidir. Bu geçmiş kavrayışı Levinas'a göre geçmişin, zamansal mesafe, kesinti ve kayıpla ilintili olan başkalığına adil davranmaya kadir değildir. Husserl'ci analiz, öncelikle geçmiş ile şimdiki arasındaki sürekliliği sağlama almakla meşguldür. Geçmişin asli anlamı onda, geçip biten yönelimsel yaşanmış deneyimlerle belirlenir ve bütün bu

¹⁰⁴ Bernet, agm, s.237

¹⁰⁵ Bernet, agm, s.237

deneyimlerin şimdiki mevcut bilincime özgün akışkanlıklarında ‘saklı tutulması’ yüzünden onlar her ân hatıra biçiminde tekrar şimdi kılınabilirler¹⁰⁶.

Levinas’a göre geçmişimin indirgenemez ve telafi edilemez başkalığı zorunlu olarak geçmişimin anlamını eşbelirleyen ötekinin kabulü için yolu hazırlar. O, ötekinin geçmişimdeki bu mevcudiyetini basitçe onaylamakla yetinmeyip aynı zamanda bi-zatihi geçmişin, en aslî anlamında benim değil ötekinin geçmişi olduğunu ispatlamaya girişir¹⁰⁷. Levinas, başkadan etkilenme zamanını kendinden etkilenme zamanının yerine, edilginliğin zamanını yönelimsel temsilin yerine geçirmeyi amaçlamaktadır. Böylelikle egoik transandantal özne, etik bir özneye dönüştürülmüş olacaktır. Bu dönüştürme ameliyesiyle özne, kendiliğinden ve özgür gücüyle değilse bile, öteki için ve ötekinden gelen bir sorumlulukla karakterize edilen bir özne olacaktır¹⁰⁸.

20. yüzyılın ilk çeyreğinde bilimlerin ve felsefenin yaşamış olduğu bunalımı genelde İslami bilimler özelde ise kelam ilmi uzun bir süredir yaşamaktadır. Burada temel sorun ise klasik dönem kelam kuşağının düşüncelerinin mutlaklaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Aksine kelam ilminin, ortaya çıkışı ve metodolojisinde dini nasslara dayanmış olması onun, konusu, metodolojisi, yapısı hatta sonuçları bakımından mutlak bir ilim olduğu anlamına gelmez. Çünkü dini nasslar, kelam ilminin doğuşunda ve diğer evrelerinde her asrın koşullarıyla birlikte rol oynayan faktörlerden birisidir. Ancak dini nassların oynadıkları rol sabit olmakla birlikte tarihsel ve toplumsal koşullar hep değişmiştir. Hanefî’ye göre âlimler, tarihin aşamalarından birini ‘ilk ve son’ aşama olarak belirlemekle ve halefin görevini de selefi şerh etmek olarak tayin etmekle büyük bir hata yapmışlardır. Bu durumda

¹⁰⁶ Bernet, agm, s.238

¹⁰⁷ Bernet, agm, s.238

¹⁰⁸ Bernet, agm, s.239

olandan yeni bir kreasyonda bulunma imkânı kalmadığı için ilk dönem kelimcileri daha sonrakilere yapabileceği bir şey bırakmamış olmaktadır. Dini nasslar, her asrın ihtiyacına göre yorumlandığı sürece, seçimleri, kullanımları ve anlaşılma biçimleri açısından onlar, tarihsel dinamizmin ve toplumsal diyalektiğin unsurları olarak aynı zamanda birer fenomendirler¹⁰⁹.

Klasik Kelam ilmi, o çağda tehdit oluşturan şüphelere karşı koymak için ortaya çıkmış, tarih içinde şekillenmiş ve tarihin gelişmesiyle değişimler geçirmiş salt tarihsel bir ilimdir. Kelam, 5,6 ve 7. asırlarda gelişim sürecinin zirvesine ulaşmış ve İbni Haldun'dan sonra çöküş sürecine girmiştir. 20. yüzyılın başlarından itibaren ise modern ıslahat girişimleri ile birlikte eski kelam ilminin hedef, yöntem ve konularını Yeni Kelam İlmi'ne dönüştürmeye ve bu ilmi duraklama sürecinden çıkararak gelişmesini sağlamaya yönelik çabalar bulunmaktadır.

O halde İslam'ın ilk asrından yedinci yüzyıla kadar uzanan ve yedi asır devam eden ilk tarihsel aşamadan günümüze kelam ilminin konularında, hedeflerinde, çıkarımlarında, stratejisinde, unsurlarında, metodolojisinde ve muhtevasında yenilenmeye gitmek mümkündür¹¹⁰. İlk aşama ile modern zaman arasında kalan orta merhalenin şerhler ve iktibaslar dönemi olması 20. yüzyıldan itibaren yeni bir sürecin başladığını göstermektedir. Hanefi'ye göre eski kelam ilmi, kelimci-toplum yabancılaşmasının bir sonucu olarak dış yüzeyi tarih pasıyla paslanmış madenlere daha çok benzemektedir. Böyle olunca toz tabakasına üfleyerek madenin gün ışığına çıkarılması, bireylerin ve toplumların doğal durumlarına ve orjinallerine dönmesi günümüz düşünürlerinin en önemli vazifesidir. Bu durumda eski kelam ilminin akliyat- sem'iyyat, ya da ilahiyat- nübüvvet başlıkları altında

¹⁰⁹ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan*, s.73

¹¹⁰ Hanefi, *age*, s.78

topladıkları konuları muhtevayı aydınlatacak ve konuyu aslına döndürecek bazı fenomenolojik yorumlarla te'vil etmek mümkün olmaktadır. Buradaki te'vil kavramı yeniden kaynaklara dönüş anlamındadır¹¹¹.

Husserl'in yönteminden yola çıkan Hanefi, zât ve sıfat nazariyelerini ele alarak işe başlar. Zât nazariyesinin nitelikleri altıdır: vücud, kıdem, beka, vahdaniyet, muhalefet'un lil-havadis ve tenzih. Bunlar aslında felsefecilerin üzerinde durdukları öz-bilinç kavramının nitelikleridir. Aynı şekilde, ilim, kudret, hayat, semi, basar, kelim ve irade'den oluşan zât'ın sıfatları ise bir bakıma öz-bilinç kavramının teorik ve pratik fenomenleri, bilişsel ve davranışsal yetenekleri, anlama ve pratize etme kapasitesidir. Sonuçta bütün bu zât ve sıfatlar, Allah'ın zât ve sıfatlarıyla karakterize ettiği insan-ı kâmil kavramına tekabül etmektedir. Böylelikle eski ilahiyatın konuları, yeni antropolojinin konuları olmaktadır. Zât ve sıfatlar konusu güçlü, bilgili, etkin ve ideal insanı ortaya koymaya, fiiller ise akıllı, özgür ve benliğini gerçekleştirmiş insanı tesis etmeye çalışmıştır. Bu fenomenolojik yorum bağlamında tevhit doktrininin özünden ve teolojinin içinden kalkarak edilgenleşen, ötekileşen ve yaşayan ölü durumundaki asrın insanına alternatif olarak yitirilmiş olan insan haklarını inşa etmek mümkündür¹¹².

Hanefi, bu projeyi oluştururken tarihi tenkit ve fenomenolojik yöntemi birlikte kullanmıştır. Çünkü tecdid, çağın bakış açısıyla kültürü yeniden okumaktır. Hanefi, İslam kültürünün Tanrı'nın varlığını temel alan 'teosantrik' bir kültür olduğunu söyleyerek, kelim, felsefe, tasavvuf ve fıkıh gibi İslam kültürünün bize bıraktığı akla dayalı dini ilimlerin tamamının çeşitli derecelerde de olsa Allah'ı temel taşı aldığını ifade etmektedir. Bu durumda Hanefi'ye göre Allah etrafında dönen

¹¹¹ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan*, s.79

¹¹² Hanefi, *age*, s.79

teosantrik bir kültürün bu gün modern çağların ihtiyaçlarını karşılama imkânı bulunmamaktadır. Bu gün bu yapı devam ettiği sürece insan, toprak, hürriyet, demokrasi, esaretten kurtulma, kalkınma, ilerleme gibi hedeflerin gerçekleştirilemeyeceğini ileri sürerek merkezden Allah'ı çıkarıp insanı yerleştirmeyi yani kültürün tepesinde bir mihver değişikliğini hedeflemektedir¹¹³.

Bu nedenle de yapılması gereken teolojiyi ortadan kaldırmak olmayıp teolojiyi insani bir bilime (antropolojiye) çevirmektir. Bu da Descartes'in Avrupa kültüründe teosantrik bir kültürden antroposantrik bir kültüre geçişte sistemini üzerine kurduğu delili bulmaktan geçer. Ancak bu delil Descartes'in 'cogito'sundan daha aktif bir delil olmalıdır¹¹⁴. Hanefi burada Husserl'deki 'kasti şuursal yönelmeyi' ileri sürer. Böylelikle o nesnelerin reel varlığına ait olan hükmü askıya aldıktan sonra şuur yaşantısına dönüp nesnenin mahiyetine bakmakla, nesnenin gerçekliğinden bambaşka bir şekilde söz etme imkânına sahip olmaktadır¹¹⁵.

Husserl'de gerçekliği bilmenin temel vasıtası olan gerçekliğin kendine yönelmiş bilinç, Hanefi'nin sisteminde de önemli bir yere sahiptir. Çünkü ideal modeller anlamına gelen kadim miras, bilinçsel yapıdan başka bir şey değildir¹¹⁶. Hem geçmiş hem de bugün bilinçte yaşamaktadır. Bu sebeple bilincin tanımlanması aynı zamanda geçmişten bugüne kadar yığılarak gelen kolektif hafızanın, ya geçmişten koparak ya da sadece bugünün bir düşüncesi gibi algılayarak tanımlanmasıdır¹¹⁷.

Felsefenin içinde bulunduğu buhrandan kurtarılmasını amaçlayan Husserl'in fenomenolojisi öncelikle felsefeye ilişkin önceki birikimleri parantez içine alarak

¹¹³ Hanefi, , "Teoloji mi Antropoloji mi?", s.506

¹¹⁴ Hanefi, agm, s.506

¹¹⁵ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, 212-213

¹¹⁶ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.1,s.208

¹¹⁷ Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, s. 11

yoksaymakta ve her şeyi bir kenara bırakarak saf bir bilinçle doğrudan nesneye yönelmeyi amaçlamaktadır. Aynı şekilde Hanefi’de fenomenolojinin yöntemlerini kullanarak İslam’ın vahye dayalı esaslarını parantez içine alarak yok saymakta ve günümüz ihtiyaçlarından yola çıkarak bilinç aracılığıyla yeni esaslar ikame etme uğraşısındadır. Burada buluşma noktasını teşkil eden bilinç, yenilik projesine kalkışan araştırmacının kendi bilincinden ibarettir. Geleneğin yenileştirilmesini sağlayacak olan da, olguyu ortaya çıkaracak olan da bu bilinçtir. Asrın ruhunu, ihtiyaçlarını ve gereksinimlerini kavrayabilen bilinç yöntemi Kelam’ı geliştirebilecek ve yenilenmenin de temeli olacaktır¹¹⁸.

Öncelikle insan aklının bir ürünü olan felsefede kullanılan fenomenolojik yöntemin ilahi vahye dayalı İslami ilimler için uygulanabilmesi sözkonusu değildir. Çünkü, burada parantez içine alınarak dikkate alınmayan ve yok sayılan bilgi, aklın çeşitli metodlarla elde ettiği beşeri bir bilgidir. Felsefenin yola başlarken öncekilerin ulaştığı sonuçları ve geçmişe ait verileri yok sayması doğal karşılanabilir. Zamanla bilim, teknoloji, felsefe ve insan aklının gelişmesi ve ilerlemesiyle elde edilen bilgilerde farklılıklar ve çelişkilerin olması mümkündür. Husserl’de fenomenolojiyi temellendirirken ‘felsefe ve bilimler, bilmeyle ilişkin uydurma kuramlarıyla bilmenin kendisinin ne olduğunu tanınamaz hale getirmişlerdir’ demekle bunu kastedmişlerdir. Bu sorunun üstesinden gelebilmek içinde fenomenolojinin yansız araştırmalar alanı oluşturmasının gereğine inanmıştır. Fenomenolojik indirgemeyle, empirik dünyanın varlığı, insan uygarlığının ürünlerini, doğa ve zihin bilimlerini “devre dışı bırakmak” ve “paranteze almak” istemiştir.

¹¹⁸ Ebu Zeyd, *Nakdu'l-Hitabi'd-Dini*, s.147-148

Ancak dini bir karakter taşıyan kelimelerin ilminin, dayandığı yüce varlığı ve vahyi bilgileri “paranteze alarak” yok sayması mümkün değildir. Aksi bir durum ise dinle bağlantısı olmayan felsefi bir çalışmayı ortaya çıkarır. Durumun bilincinde olan Hanefi, fenomenolojiye ilişkin çalışmasının başında bu yöntemin din ile ilişkisinin bulunmadığını ifade etmektedir¹¹⁹. Buna rağmen o, fenomenolojiyi sufi işraki bir temayül¹²⁰ olarak kullanmaktan geri durmaz.

Hanefi, fenomenolojik yöntemden aldığı cesaretle Kur’an’da ve klasik teolojide, Allah, ahiret, cin, melek, şeytan mucize gibi gaybi inanç ilkelerini çok rahat bir şekilde te’vile girişmektedir. Ancak yapılan bu te’vil’in ideolojik ve ön yargılı okumadan farkı bulunmamaktadır. Ebu Zeyd’in ‘telvin’¹²¹ (önyargılı okuma) adını verdiği bu ameliye ile aslında yapılan şey sadece başlarken arzulanmış olan şeye ulaşmaktır¹²².

Kur’an’ın inanç ilkelerine ulaşmak ve yorumuna giden kapalı yönleri açmak için nüzul sebepleri, Mekki-Medeni, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh, umum-husus, mutlak-mukayyed, ve mücmel-müfesser gibi sahip olunması gereken zorunlu ilimler vardır. Tüm bu ilimler metni yorumlamak isteyen kişi için dikkate alınmaması düşünülemeyecek olan mukaddime mesabesinde ilimlerdir. Bu ilimler dikkate alınmadığında bireyin önünde kendi ideolojik düşüncelerine indirgeyebilecekleri sınırsız ve bağımsız alanlar açılıvermektedir. Eskilerin, özellikle Şii yorum geleneğini hedef alarak kullandıkları çirkin te’vil (et-te’vilu’l-mustekreh)

¹¹⁹ Hanefi, *Kadaya Muasara*, s.283

¹²⁰ Hanefi, *age*, s.294

¹²¹ Telvin; sözlükte ‘boyamak’ anlamına gelen bu kelime bir fikir adamının yorum çabasında tarafsızlığını koruyamayıp yorumunu ideolojisine kurban etmesidir. (Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s.111, 1.Dipnot)

¹²² Ebu Zeyd, *age*, s.115

veya kınanmış te'vil (et-te'vilu'l-mezmum) ile kasteddikleri şey, tam da budur¹²³. Antropolojik bir ilm-i kelam oluşturmak isteyen Hanefi, fenomenolojinin kendisine sağladığı bu avantajla bütün bu ilimleri askıya almakta ve hedeflediği fikirlere ulaşma imkânına kavuşmaktadır.

Kuran'dan kendi ön taleplerini elde etme imkânını kurumsallaştırmaya çalışmasıyla Hanefi, aslında Kur'an'ın anlatmak istediği değil, kendisinin anlamak istediği bir dünyayı onda aramaktadır. Yani Kur'an'a, kendi arzularını söylettirmektedir¹²⁴. Bu tür bir önyargılı okumanın, ideolojiden başka hiçbir izahı bulunmamaktadır.

Klasik tefsir çalışmalarını eleştiren Hanefi'ye göre nass'a dayalı tüm okumalar vahyin bizzat içinde gelişip büyüdüğü fenomenin yani sebep-i nüzulün farkında olmayan okumalardır. Kur'an, bir defada değil peyderpey nazil olmuştur. Tepeden inme değil, olguya cevap veren bir nüzul söz konusudur. Beşerin ihtiyaç ve gereksinimleri onu yeryüzüne davet etmiştir. Bu nedenle nassın anlaşılmasını sabit bir omurgaya oturarak sınırlandırılmayı amaçlayan her yaklaşım boştur. Çünkü hiçbir metin sabit bir anlam içermez. Nassın anlaşılmasını amaçlayan bir çalışma ilahi hiçbir endişe taşımadan, metinle muhatap arasında iletişim kurma çabası olmalıdır. Hatta bunu gerçekleştirebilmek için vahyin, kabule ve inkara gidilmeden parantez içine alınması gerekir¹²⁵. Hayatın içinde bizzat yaşanarak elde edilen tecrübeler ışığında bir tefsir faaliyetine ihtiyaç vardır. Bu faaliyette öncelik, hiçbir kayıt ve şart olmaksızın bu asrın problemleri ve tecrübeleridir¹²⁶.

¹²³ Ebu Zeyd, age, s.112

¹²⁴ Aktay, Yasin, "Anlama, Vahiy ve Tarih", *Tezkire* sayı 5, s.39

¹²⁵ Hanefi, "Konulu Kuran Tesiri Metodu", 161-162; ayrıca bak: Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kuran'a Yaklaşımlar*, ss.44-54, İstanbul 2007

¹²⁶ Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, (s. 48)

Hanefi'nin amacı nassı anlayarak, güncelleştirmek değildir. Çünkü nassın anlaşılabilmesi ve günümüze hitap edebilir hâle getirmek yani nass ile ilişkiye geçmek ve onları yorumlamak için yapılması gereken birbirinden ayrılması mümkün olmayan iki zaviyeden hareket etmektir. Bunlardan ilki; temel anlamlarını açığa çıkarmak için metinleri kendi bağlamlarında değerlendirmede gerekli olan, sosyolojik bağlamdaki tarih zaviyesi yani 'anlam', ikincisi ise söz konusu metinlerin yeniden yorumlanmasına bizi götüren mevcut sosyo-kültürel zaviye yani 'amaç'tır. Mazi ile bugün arasındaki sınırların kaybolmaması, dolayısıyla yorum uğraşısının, gelişigüzel ve sıradan bir şekilde araştırmacının ideolojisine boyun eğmemesi için metinleri yorumlarken 'anlam' ve 'amaç' arasındaki farklılığın göz ardı edilmemesi ve ısrarla gözetilmesi gerekir¹²⁷.

Metinlerin anlamlarının ancak kendileri sayesinde anlaşılacak olan tarihsel bağlamlardaki hareketleri yok sayılarak yapılacak olan herhangi bir çalışma ve yeniden yorumlama önyargılı bir okuma olup ulaşılmak istenilen amacı, anlam'ı bir kenara bırakarak elde etmek demektir. Bunlar ideolojinin hiçbir kontrol, denetim ve engellemeye tabi olmadan rolünü icra etmesi anlamına gelmektedir. Hanefi burada nassın anlamını parantez içine alarak yok saymakta ve doğrudan amaca yönelmektedir. Doğal olarak herhangi bir anlam ve temelden yoksun olarak doğrudan amaca yönelmek, araştırmacıya en baştaki amacını ve ideolojisini meşrulaştırma salahiyeti vermektedir.

Nassı anlamaya çalışmanın amacı, Allah'ın sözkonusu konu ile ilgili olarak ne söylediğini tespit etmeye çalışmaktır. Hanefi'nin yaptığı gibi ilahi hiçbir endişe taşımadan, kendi içerisinde bir bütünlük ve tutarlılıktan uzak ve sabit bir omurgaya

¹²⁷ Ebu Zeyd, *Nakdu'l-Hitabi'd-Dini*, s.114

yerleştirilmeden yapılmak istenilen bir faaliyet, araştırıcının henüz araştırmaya başlamadan önceki fikir ve ideolojisini temellendirme amacından başka bir şey olamaz. Burada yapılmak istenilen şey, nassı anlamak olmayıp amacı nassa söylettirme gayretidir.

Diğer yandan, Kur'an'ı anlamaya yönelik ilahi bir endişe taşımayan ve vahyi paranteze alan böyle bir çalışmanın ilahi ile beşeri olanı aynı kefeye koyması Kur'an'ın izafi ve subjektif yorumlanmasına yol açması kaçınılmazdır. Bu durumda her yorumcu veya her nesil, Kur'an'ı kendi çıkarına ya da heva ve hevesine göre yorumlayacak, ulaşmak istediği hedef ve neticelere kolayca ulaşma imkânına sahip olacaktır ki Hanefi'nin semiyyat'ı aklileştirme teşebbüsünde ulaştığı bazı neticeler bu durumu doğrulamaktadır. Böyle bir metodun zorunlu sonucu olarak vahiyden birbirinden farklı ve çelişkili anlamlandırmalar ortaya çıkacaktır. Çelişkili tefsirlerin yapılması durumunda gerçeğin ölçüsü ne olacaktır?

Sonuç itibariyle Hanefi'nin temel sorunu; Müslümanların içerisinde bulundukları geri kalmışlık, yoksulluk, bağımsızlık ve topraklarının tehlikede olmasına rağmen bir umursamazlık ve vurdumduymaz tavır içerisinde olmalarıdır. Yani Müslümanların bütün bu olumsuzluklara rağmen gaflet içerisinde bulunmalarıdır. Bunun başlıca etkeni de İşlam toplumlarının bir ideolojiden yoksun olmalarında yatmaktadır. Onun çalışmalarının nirengi noktasını bugün yoksun olduğumuz bu ideolojinin yeniden tesis edilmesi oluşturmaktadır. Bunu gerçekeştirmenin en kestirme yolunu o, Husserl'in fenomenolojisinde bulmaktadır. Hanefi'nin yaptığı fenomenolojinin arka planını, yöntemini, varlık ve bilgi anlayışını derinlemesine incelemeyen, onun mahiyet, öz, bilinç, saf ben ve zaman kavramlarına yüklediği anlamı tahlil etmeden, sadece fenomenolojinin “askıya alma”, “paranteze

alma” ve “indirgeme” gibi kavramlarına yüklenen anlama dayanılarak yeni bir tecdid projesi sunmaktır. Bu durum, Husserl’in felsefeyi içinde bulunduğu bunalımdan kurtarmak için ortaya koymaya çalıştığı ve kendisinden sonrakilere yeni bir araştırma alanı açmayı hedeflediği çalışmasının, Hanefi tarafından acelece alınarak kelam ilminin yeniden inşâsında basit ve kaba bir şekilde uygulanmasıdır.

1.GİRİŞ BÖLÜM II

HANEFİ'DE ALLAH İNSAN TASAVVURU

D- TEVHİD İLMİ

Yüce varlık inancı, insanlık tarihi kadar tarihi kökenleri olan bir inançtır. Özellikle bütün ilahi dinlerin temelini, Allah'ın varlığı ve birliği inancı oluşturur. Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmeden diğer inanç esaslarını kabul etmek mümkün olmadığı gibi anlamsızdır da. Allah kelimesi, varlığı zorunlu, kendisine ibadet edilen yegâne gerçek mabudun ve tek bir yaratıcının özel ismidir. Varlığı zorunludur, yokluğu veya başka bir varlığın O'nu var ettiği ya da başka bir varlığa muhtaç olduğu düşünülemez. Allah'ın varlığına ilişkin ilahi vahiy kendilerine ulaşmayanların da Allah'ın varlığına inanması, aklın sorumluluğu içindedir. Çünkü akıllı bir varlık olan insan, evrenin yaratılış gerçeği ve ondaki akıllara durgunluk veren düzeni görünce, yüce bir yaratıcının var olduğunu gerçeğini kabul edecektir.

Kelam ilminin bir diğer adı da ilmu't-tevhid'dir. Tevhid'in asıl manası, Allah'ın birliğine, dengi ve ortağı olmadığına inanmaktır¹²⁸. Tevhid konusu bu ilminin özünü oluşturduğu için ona adını vermiştir. Kelam genellikle zât, sıfat ve fiilleri konu alan bir ilimdir. Bu sebeple klasik akaid kaynakları genellikle tevhid konusuyla başlar ve diğer konularda tevhid ekseninde ele alınır¹²⁹. Çünkü Allah meselesi Kelam'da, diğer bütün meselelerin merkezini teşkil etmektedir. Allah'ın varlığının ispatı konusu kelam ilmi için O'nu tanımadan önce ele alınması zaruri olan temel bir meseledir. Aslolan bir şeyi tanımadan önce varlığının ispatlanması gerekmektedir.

Tevhid, Allah'ın varlığından, sıfatlarından, O'na atfedilmesi ve atfedilmemesi icap eden vasıflardan, risaletlerini ispat etmek gayesiyle peygamberlerden,

¹²⁸ Abduh, *Kitabu't-Tevhid*, s.43

¹²⁹ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.11,s.5

peygamberlik ve resullükle ilgili meselelerden, peygamberlerin vasıflarından, onlar hakkında caiz olan ve olmayan hallerden bahseden bir ilimdir¹³⁰.

İslam düşünürleri Allah'ın varlığını bilmenin insanda zarurî veya nazarî olması konusu üzerinde önemle durmuşlardır. İlk başlarda ilâhî zât'ın varlığının ispatı Kur'an'a dayanılarak yapılmaya çalışılmıştır. Ancak daha sonraları yaratılmışlardan yola çıkılarak bir takım akıl yürütmelerle Allah'ın varlığını ispatlanma yoluna gidilmiştir.

a. ALLAH'IN VARLIĞI VE SIFATLARI

Kelamcılar başta olmak üzere bütün İslam düşünürleri, Allah'ın varlığı hakkında bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. Ancak Kur'an, Allah'ın varlığı konusunu, bilinmesi doğal ve zorunlu bir gerçek olduğunu kabul ettiğinden¹³¹, Allah'ın varlığı konusu Kur'an'da doğrudan ele alınan bir sorun olmamıştır.

Kur'an'ın indiği dönemde onun doğrudan muhatabı olan müşrikler ve ehli kitap, Allah inancına sahiptiler¹³², ancak onların bu inancı yanlış düşünceler içerdiği gibi, şirk içerisinde olanlarda Allah'a ortak koşmaktaydılar. Bu sebeple bu dönemde Kur'an'ın asıl amacı; doğru bir Allah tasavvurunu beyinlere işlemektir. Bunun içinde Kur'an, tevhit inancını geliştirip pekiştirmek amacıyla daha çok Allah'ın sıfatları üzerinde durmuştur. Çünkü nüzul döneminde Kur'an'ın muhatabı olan insanlar Allah'a inanmakla birlikte, O'nun bazı sıfatlarını putlara vermekte, böylece Allah'ın uluhiyetine aykırı, tevhidi ortadan kaldıran bir inancı benimsemekteydiler.

¹³⁰ Abduh, *age*, s.43

¹³¹ 'Elçileri, "gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe (edilir)mi?..."' 13.İbrahim 10

¹³² Özsoy, Ömer,Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an*, Ankara 1998, s.176-177

Kur'an'da Allah'ın eşi ve benzeri olmayan yegane varlık olduğuna ilişkin ayetler oldukça fazladır. Bunun en güzel örneği Mekke'de nazil olan ve dört ayetten müteşekkil İhlas süresidir.”*De ki; O Allah birdir. Her şey O'na muhtaçtır, O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Doğurmamış ve doğurulmamıştır. Hiçbir şey O'na denk değildir.*¹³³” Allah'ın bir ve tek olduğunun en büyük delillerinden birisi de kelimcılar arasında meşhur delil olan “*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka Tanrılar olsaydı bunların düzeni bozulurdu*”¹³⁴ ayetiyle işaret edilen temânû delilidir.

Kur'an'nın, Allah'ın sıfatları konusunda bize verdiği bilgileri ele aldığımız zaman bunların nüzul döneminde Kur'an'ın muhataplarının tevhid konusundaki yanlış inançları ortadan kaldırmaya yönelik olduğunu görmek mümkündür. İhlas süresindeki “*doğmamış, doğurulmamış*” ifadesi, “*Allah çocuk edindi*”¹³⁵ diyen müşriklere, Allah'ın birliğine vurgu yaparak; teslis'e inanan Hristiyanlara¹³⁶ ve iyilik ve kötülük tanrısı olmak üzere iki tanrının varlığına inanan Mecusilere cevap verilmektedir.

Kur'an, Allah'ın zatı ve mahiyetinin duyularla asla bilinemeyeceğini ileri sürer¹³⁷. Fakat duyular, O'nu tanıyacak olan akla ve kalbe malzeme temin ederler. Yaratılmış olan her şey, evrendeki düzen ve intizam bu malzemeyi oluşturur. Varlık ve oluş, O'nun sıfatlarının fiili bir tezahürü olduğuna göre bunlara bakılarak O'nun gücü ve ahlakiliği hakkında bilgi elde edilebilir. Kur'an'da bu yolla Allah hakkında bize bilgiler verir. Evrendeki akıllara durgunluk verecek şekildeki düzen ve intizam hem Allah'ın varlığının hem de O'nun birliğinin bir delilidir. İnsanın bizzat

¹³³ 112. İhlas 1-4

¹³⁴ 21. Enbiya 22

¹³⁵ 10. Yunus 68

¹³⁶ 5.Maide 73 (*Allah, için üçüncüsüdür diyenler elbette kafir olmuşlardır. Oysa bir tek tanrı vardır, başka tanrı yoktur...*)

¹³⁷ 6. En'am 103

kendisinin yaratılması¹³⁸, ölü yeryüzünün diriltilmesi¹³⁹, bunun için gökten su indirilmesi¹⁴⁰, yer, gök ve ikisi arasındakilerin yaratılması¹⁴¹ yaratıcı bir varlığın olduğunu gösteren Kur'an'ın delilleridir. Şehadet âlemi olan dünyamızda ve kainatta Allah'ın varlığına dair bir çok delil, işaret, sembol olduğu halde mahiyeti, zatı, neliği gayb âlemine ait olduğu için Allah bilinemez. Varlık âleminde gördüğümüz şeylerden O'nun zatına benzer, O'na denk olabilecek hiçbir şey bulunmamaktadır. Mahiyeti algı ve düşünme aktlarından bağımsız olduğu ve onlara verilmediği için üzerinde hiçbir şey konuşulamaz, bilgi elde edilemez¹⁴².

Kur'an'da Allah'ın varlığına işaret eden pek çok delil olmasına rağmen, başta kelimciler olmak üzere birçok İslam düşünürü Allah'ın varlığı hakkında, inanmayanları iknaya yönelik akla ve tecrübeye hitap eden bir takım deliller geliştirmişlerdir. Bunların belli başlıları: 1-Hudûs delili, 2- İmkân delili, 3- Gaye ve Nizam delilidir.

Allah kavramının tek başına soyut bir şekilde düşünülüp tasavvur edilmesi ile biz Allah'ı yeterince bilip takdir edemeyiz. Bu nedenle Allah bize kendisini nasıl tanıtıyorsa bizim O'nu, O'nun bildirdiği gibi tanıma zorunluluğumuz bulunmaktadır. Bu ise Allah'ın isim ve sıfatlarının bilinip tanınmasıyla mümkün olur¹⁴³. Kelamcılar arasında Allah'ın sıfatlarını tasnif konusunda farklılıklar bulunmakla birlikte yaygın olan iki başlık altında incelenmektedir: Zati (selbi) sıfatlar (vücud, kıdem, beka, muhalefetün li'l-havadis, vahdaniyet, kıyam bi-nefsihi) ve subuti sıfatlar (hayat,ilim,semi', basar, irade, kudret, kelam, tekvin).

¹³⁸ 19. Meryem 67; 15. Hicr 26; 16. Nahl 4; 36. Yasin 77; 76. İnsan 2; 86. Tarık 5;

¹³⁹ 36. Yasin 33

¹⁴⁰ 35. Fatır 27; 39. Zümer 21; 41. Fussilet 39

¹⁴¹ 42. Şurâ 29; 45. Casiye 3-6

¹⁴² 6. En'am 103; 20.Taha 110

¹⁴³ Esen, *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*, s.40

Kelam tarihinde sıfatlar konusunda çok tartışmalar olmuştur. İlk ayrılık “teccim” ve “tenzih” şeklinde ortaya çıkmıştır. Çoğunluk O’nu tenzihe çalışırken, bazıları da sahip oldukları eski kültürlerinin etkisiyle Allah’ı insan şeklinde ve cisme sahip bir varlık olarak anlamışlardır¹⁴⁴. Sıfatlarla ilgili büyük bir tartışma da sıfat-zat ilişkisinde ortaya çıkmıştır. Mutezile, sıfatları zatın aynı olarak kabul ederken¹⁴⁵, Eş’arilere göre sıfatlar zât’tan ayrı olup, zât’ın üzerine zâiddir¹⁴⁶.

Hanefi’ye göre sorunun temeli -ister Mu’tezile’nin yaptığı gibi zat, sıfat ve fiil olarak şekillendirilsin, ister Eş’arilerin yaptığı gibi zât’ın kendine ek olarak sıfat ve fiilleri olarak anlaşılsın- zât ve sıfatlardan meydana gelen ilahi birliktir. Çünkü bu sorun ilahi zatın içerisinde çokluğu zorunlu kılmaktadır. Ancak Allah, birleşik ve çok değil basittir¹⁴⁷.

Hanefî, öncelikle Allah’a atfedilen sıfatların hakikat mi yoksa mecaz mı? olduğu sorusunu ele alır. Burada temel sorun söz konusu sıfatların Allah ve insan için hakiki, gerçek bir sıfat mı veya mecazen mi bir atıfta bulunduğu meselesidir. Bu durumda ortaya dört alternatif çıkmaktadır. Bu sıfatlar ya Allah ve insan için hakiki birer sıfat ya da Allah için hakiki, insan için mecaz veya her ikisi için de mecaz olduğu, son olarakta Allah için mecaz insan için ise hakikat olduğudur. Öncelikle bu sıfatların Allah için gerçek oldukları düşünülemez. Çünkü Allah’ın hakiki olarak tasavvuru mümkün değildir. O, ancak gaib’in şâhid’e kıyasıyla bilinebilir. Bu durumda ilk iki şık elenmiştir. Bu sıfatların insana mecazen atfedildiği de düşünülemez. Çünkü insan, kendisini varlığı ve sıfatlarıyla gerçek bir varlık olarak tanır. İnsan gerçek anlamda güçlü, duyan, gören, konuşan ve dileyen bir varlık

¹⁴⁴ Bağdadi, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 214

¹⁴⁵ Abdulcabbar, *Şerhu Usulu’l-Hamse*, 151

¹⁴⁶ Bağdadi, *Usulu’d-Din*, 90

¹⁴⁷ Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”?, s.509

olduğunu bilir. Geriye sıfatların insan için hakikat olduğu, Allah içinse mecazi bir atıf olduğu ortaya çıkmaktadır¹⁴⁸. Çünkü sıfatlar insanda fiili olarak mevcutken, Allah'ta varlığı kıyas yoluyla ispat edilmektedir.

Allah'a izafe edilen sıfatları ele aldığımız zaman hepsinin insanın gücü ve yeteneğinin birer ifadesi olduğunu görürüz. Aslında öncekilerin zât, sıfat ve fiil diye nitelendirdikleri şeylerin tamamı gerçekte insan-ı kâmil'in özellikleridir¹⁴⁹. Eskiler Allah'ı anlatırken aslında insanın gerçek anlamda sahip olduğu özelliklerini anlattıklarını düşünemediler.

Hanefi'ye göre, vücud, kıdem, beka, vahdaniyet, muhalefet'un lil-havadis ve tenzih'ten oluşan zât nazariyesinin altı niteliği aslında felsefecilerin ele aldıkları öz-bilinç kavramının nitelikleridir. Bu kavram; Farabi'de benlik, İbn-i Sina'da uçan insan, Descartes'te Cogito, Kant'ta düşünen ben, Husserl'de şuur veya filozofların farklı şekillerde içeriklendirdikleri nefis kavramına tekabül eder. Aynı şekilde ilim, kudret, hayat, semi, basar, kelam ve irade'den oluşan zât'ın sıfatları ise bir bakıma öz-bilinç kavramının teorik ve pratik fenomenleri, bilişsel ve davranışsal yetenekleri ve anlama ve pratize etme kapasitesidir. İlim sıfatı; saf bilinç ve teorik akıl, kudret sıfatı; pratik bilinç ve pratik akıl, hayat sıfatı; ilim ve kudret sıfatlarının her ikisinin şartı, işitme ve görme sıfatları ise dolayimli olan bilgi aktarıyla ilişkili iki temel ögedir. Sonuçta Allah'ın tüm zât ve sıfatları insan-ı kâmil'e tekabül etmektedir¹⁵⁰.

Hanefi'ye göre Allah ismi etrafında yürütülen bütün kelami formüller, ya olumlu ya da olumsuz önermelerdir. Olumlu kelamın Allah vardır, alimdir, kadirdir gibi pozitif hayat tarafından formüle edilen önermeleri, gerçekleri gösteren değil, arzuları bildiren ifadelerdir. İnsan-ı kâmil, alim, güçlü, merhametli, şefkatli olmak

¹⁴⁸ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.II, s.600-603

¹⁴⁹ Hanefi, *age*, c.II, s. 604

¹⁵⁰ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan*, s.79

ister. Sonra bunlar gibi kendisinde en sevgili olan sıfatları taptığı varlığa izafe eder. O anda Allah; kâmil, âlim, kadir, merhametli ve şefkat sahibi olmuştur. Böylece sıfatlar kaynaklarında sonsuzluğa itilmiş, sonrada Allah üzerine gönderilmiş insani değerler olmuş oluyorlar¹⁵¹.

İnsan kendi zâtî sıfatlarını Allah için kullanmaktadır. Allah âlimdir demek, insan âlimdir demektir. İnsan dünyada ilmin zirvesine ulaşmayı başaramayınca, onun ilmi vazgeçemeyeceği üstün bir ideale dönüşür. İnsan kendisi için en değerli bir şeyi nitелеmek istediğinde onu, yine kendisi için en üstün olan sıfatla niteliyor ki bu sıfat ilimdir ve ‘Allah âlimdir’ deyip çıkıyor¹⁵². Diğer sıfatlar içinde aynı durum sözkonusudur. Allah’ın âlim, kâdir, hayy, duyan, gören, mütekellim ve mürîd olması şeklinde formüle edilen sıfatlar aslında cahil, aciz, ölü olan, duymayan, işitmeyen, konuşmayan ve iradesi olmayan toplumun birer yansımasıdır. Bu durumda Allah, insan idrakinden bağımsız bir varlığa sahip, müşahhas bir zât değildir. O, insanın soyut ve saf olana ulaşma çabasını temsil eden bir model veya örnektir.

Allah ölümsüzdür, O’nun cismi yoktur gibi Allah’a izafe edilen olumsuz sıfatlar ise Allah üzerine atfedilen insana ait olumsuzlukları ve eksiklikleri ifade ederler. İnsan; ölüm, bedeni olmak, sonlu olmak, diğerlerine benzemek, ıstırap duymak gibi yüce varlığa uygun düşmeyen mefhumların, yaratıkların eksiklikleri olduğuna inanıyor. Sonuçta her Allah kelamı sanki Allah üzerine söylenmiş bir insan sözüdür¹⁵³.

Kuran’a baktığımızda, Allah’ın kendisini teorik değil, pratik bir düzeye yerleştirdiğini görürüz. Allah, bir logos değil daima fiil halindedir¹⁵⁴. O, akılla

¹⁵¹ Hanefi, *Mine’l-Akide ile’s-Sevra*, c.İI,s.640-646;a.mlf. “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s.511

¹⁵² Hanefi, *Mine’l-Akide ile’s-Sevra*, c.İI,s.640-641;a.mlf. *Dirasatül-İslamiyye*, s.22

¹⁵³ Hanefi, *Mine’l-Akide ile’s-Sevra*, c.İI,s.646-651;a.mlf “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s.511

¹⁵⁴ 55.Rahman 29

kavranılabilen bir obje, bir fikir, bir kategori değil, fakat bir davranış ve bir vaziyet alıştı. Allah, tanımlamadan uzak fakat varlığın yanında olup epistemoloji'ye değil ontoloji'ye dâhildir¹⁵⁵. Müşebbihe'nin Allah'ı insana göre anlamasını takdir eden Hanefi' ye göre Allah, ne zihni sahada ne de varlık sahasında değil gerekliliği yönünde yerini bulmaktadır. Allah, insani bir ihtiyaç olarak antropolojik ilahiyatın doğuşunu hazırlamaktadır¹⁵⁶. Antropolojik ilahiyat, Allah'ın geçmiş ve şimdiki halde değil gelecekte olduğuna işaret ettiği statik değil, dinamik bir ilahiyattır, tarihin gelişimini takip ettiği gibi Allah'ı da bir gelişme ve aşama olarak görür¹⁵⁷.

Hanefi'ye göre aslında kelam, dönüştürülerek tersyüz edilmiş bir ilim olduğu için onun problemleri de sahte problemlerdir. Problemlerin çözümü için öncelikle bu ilmin ait olduğu gerçek yerine iadesi gerekir. Kur'an'a baktığımız zaman, onun yönünün Allah'tan insana doğru olduğunu, hitabın insana yöneldiğini görürüz. Allah gönderici konumunda iken insan kendisine gönderilendir. Ancak kelam ilmine baktığımız zaman bu yönelişin tersine çevirildiğine şahit olmaktayız. Sanki burada vahiy insandan Allah'a doğru bir yöneliş şekline dönüştürülmüştür. Allah vahyin konusu olarak insanı almıştır. Kendisini ilminin konusu yapmamıştır. Kur'an'da kendisinden bahsettiği yerlerde bile bizzat insanın kendisi, maslahatı ve değerini amaçlamaktadır¹⁵⁸. Çünkü vahiy, Allah'tan insana yönelmekte ve konusunu da insan oluşturmaktadır. İnsan vahyin menzili, mevzuu, hedefi ve gayesidir. Kendisine resuller ve ilahi vahiyler gönderilen seyyidü'l-kevn'dir.

Kelam ilmi, vahyin bu yönelişini değiştirerek Allah ile insanın yerini değiştirmiştir. Vahyin konusu, hedefi ve gayesi insan iken Allah olmuştur. Allah'ın

¹⁵⁵ Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi"?, s.512

¹⁵⁶ Hanefi, agm, s.512

¹⁵⁷ Hanefi, agm, s.513

¹⁵⁸ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.11, s.606

insana gönderdiği ilahi vahyi, kelam ilmi O'na geri iade etmiştir. Sonuçta ilahi vahyin merkezini insan oluştururken, kelam ilmi ile Allah vahyin merkezine yerleştirilmiştir. Burada vahiy, kelam ilmi tarafından tersyüz edilerek başı aşağıda, ayakları ise yukarıda bir şekle sokulmuştur. Vahiy, insani bir ilim iken kelam ilmi sayesinde ilahi bir ilim haline dönüştürülmüştür¹⁵⁹. Bugün yapılması gereken vahyin asli hüviyetine dönüştürülerek yeniden insani bir ilim haline gelmesidir. Hanefi bunu kelam ilminin, insani bir bilime dönüştürülmesi olarak ifade etmektedir.

Teolojinin atropolojiye yönelişi Hanefi'ye göre çağımızın bir ihtiyacıdır. Çünkü antik ilahiyat, halkın toprak sahibi olduğu ve kolayca ekmek bulduğu bir ortamda doğmuştur. Zamanımızda ise durum değişmiştir: toprak sömürücü tarafından işgal edilmiş, ülkenin zenginliği emek sömürücüsü tarafından yağma edilmiştir. Bizim için Allah, toprağın kurtarılışı ve ülkenin kalkındırılmasıdır¹⁶⁰. Gerçekçi bir değişim ve ileriye doğru bir hamlenin gerçekleşmesi için bir ideolojiye ihtiyaç olduğunun farkında olan Hanefi, bir gelişme olarak anlaşılan Allah tasavvurunun bunu verebileceğini düşünmektedir.

Hanefi, Allah merkezli İslam kültürünü, insan merkezli bir kültüre dönüştürme girişiminde en büyük fikri desteği, Feuerbach'ın teoloji ile antropoloji arasında kurduğu ilişkiden alır¹⁶¹. Feuerbach'a göre teoloji, aslında ters çevirilmiş bir antropolojidir¹⁶². Teoloji olarak Allah'ın sıfatları ve mahiyeti hakkında konuşmak, aslında insan hakkında konuşmaktır. Dinin aslında, kendine has bizatihi bir özü yoktur. Dinde olan şeylerin tümü, insanda ve tabiatda olan şeylerdir. Allah'ın bütün sıfatları aslında insanın sıfatlarıdır. İnsan kendi sıfatlarını tecrit yoluyla öldürüp,

¹⁵⁹ Hanefi, *age*, c.II, s.607-608

¹⁶⁰ Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s.513

¹⁶¹ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, 218; bak. Reçber, Mehmet Sait, "Realizm Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat*, c.4, sayı:3 2001, s.29-30

¹⁶² Hanefi, *ed-Dirasatu'l-Felsefiyye*, (bak. 400-445)

kendine yabancılaşarak, kendi dışına yansıtır. Dolayısıyla teolojii antropolojiye çevirmek, Allah'ı insanlaştırmak ya da insanı Allahlaştırmaktır¹⁶³.

Hanefi'nin bu düşünceleri ile XIX. yüzyıl Batı düşüncesinin önde gelen ateist filozoflarından Feuerbach'ın, Tanrının insan zihninin bir yansıması olduğu düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. Feuerbach' ta dinin objesi olan Tanrı'nın insan bilincinin duyumsal objelerinden farklı olarak dışarıda varlığı bulunmadığından gerçek bir obje olmadığını, ilahi tabiatın bütün sıfatlarının yüceltilmiş insan tabiatının sıfatları olduğunu savunmaktadır¹⁶⁴.

Hanefi tarafından da kabul edilen Feuerbach'ın teorisinin, insanlığın tarih boyunca ilah veya din edinme ve ona bağlanma süreçlerinde doğruluk payı vardır. Kur'an bunu "arzularını ilah edinme", olarak izah etmektedir. ' *Arzularını ilah edineni gördün mü?*'¹⁶⁵. Fakat bunu vahiy ve nübüvvet dinlerine uygulamak mümkün değildir¹⁶⁶.

Kur'an'da, Allah'ın kendisine sıfat olarak aldığı insani niteliklerin gerçek anlamı; Allah, kendi sonsuz sıfatlarını sınırlı düzeyde taşıyacak insanı yaratmış olmasıdır. Allah, insan cinsini kendinin bazı sıfatlarının, özellikle güç ve ahlak sıfatlarının sınırlı düzeyde taşıyıcısı olarak yaratmıştır. Sıfatların Allah'ta gerçekleşme dereceleri ile insanda gerçekleşme dereceleri birbirinden farklıdır. Ancak bir paralellik ve mahiyet benzerliği vardır. Kur'an'a göre Allah insanı bedensel olarak sıfatlarını taşıyacak özellikte düzenledikten sonra ona kendi ruhundan üflemiştir¹⁶⁷. "ona kendi ruhumdan üfledim"¹⁶⁸ ayetinin anlamı 'ona ilahi

¹⁶³ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, 219

¹⁶⁴ Reçber, agm, s.29

¹⁶⁵ 25. Furkan, 43

¹⁶⁶ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, 220

¹⁶⁷ Güler, *İman Ahlak İlişkisi* 24

¹⁶⁸ 15. Hicr,29

özelliklerimin bir yansımasını verdim’ demektir. Bu durumda Hanefi’de görüldüğü üzere bu sıfatlar insan-ı kamil’in sahip olmayı arzuladığı sıfatları taptığı varlığa izafe etmesi olmayıp aksine Allah’ın gerçekte kendisine ait olan bu sınırsız sıfatlardan sınırlı düzeyde bir varlık yaratması olarak anlaşılması gerekmektedir. Kur’an’da Allah’ın kendisini tanıtırken kullandığı âlim, kâdir, rahman, rahim gibi sıfatlar temelde insan-ı kamil’in sahip olmayı arzuladığı sıfatları taptığı varlığa aksettirmesi olmayıp aksine ilahi varlığın kendisini bizzat insanlara anlatırken kullandığı isim ve sıfatlar olarak anlamak daha doğru olacaktır.

Kur’an’a göre Allah, insanı güç ve ahlaki sıfatlarını sınırlı bir düzeyde taşıyan ve gerçekleştiren bir varlık şeklinde yeryüzünde kendine ‘halife’ yapmıştır. “bir zamanlar Rabbin meleklerle ‘ben yeryüzünde bir halife kılacağım’ demişti...”¹⁶⁹. Bütün insanlık, bu sıfatlarla Allah adına yeryüzünü imar etmektedir. Güç ve ahlaki sıfatları kaynağını inkâr etmeden sonuna kadar kullanmak halifeliği mükemmel bir şekilde gerçekleştirme anlamına gelmektedir.

Kur’an’da Allah, insan diliyle konuştuğu için kendinden ve diğer gayb konusu varlıklardan bahsederken teşbihler yapmaktadır. Gayb konusu varlıkların özlerinin bilinemeyeceği gerçeğiyle birlikte Kur’an, insanın yeryüzündeki ahlaki konumunu gayb âlemiyle ilişkilendirmek suretiyle belirler¹⁷⁰.

Allah’a atfettiğimiz isim ve sıfatların uygunluğunu kontrol eden unsur, antropolojik ve ahlaki boyutlarıyla insan düşüncesidir. Allah’a atfettiğimiz isim ve sıfatlar, insandaki isim ve sıfatların ‘mutlak’ halidir. Allah’ın âlemi yaratmadan önce sahip olduğunu kabul ettiğimiz ve yaratılmışlardan O’nu ayıran zâti sıfatlar hariç,

¹⁶⁹ 2. Bakara 30; 6. En’am 165; 35. Fatır 39

¹⁷⁰ Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, 17

Allah’a dair bütün isimlendirmeler insanda vardır¹⁷¹. Allah’a insan tarafından atfedilen ya da Allah’ın kendisini insanlara tanıttığı isim, fiil ve nitelikler mikro düzeyde ve sınırlı bir ölçüde insanda da vardır. İnsan bu özelliğiyle evrendeki diğer varlıklardan ayrılmakta ve ayrıcalıklı bir konuma sahip olmaktadır. Bu nedenle varlıklar içerisinde sadece insan emaneti yüklenebilmiştir. Bu durum diğer varlıklardan farklı olarak insanın, Allah ile özel bir iletişim ve ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir.

Bu durumda insanın sahip olduğu bu isim ve nitelikler Allah’ı layıkıyla tanımanın¹⁷² ve takdir etmenin¹⁷³, bütün bu tanıma, bilme ve takdir etmenin ona yüklediklerinin gereğini yerine getirmenin bir gereğidir. Bu isimlere mutlak düzeyde sahip olan bir Varlığı, ancak bunlara mikro düzeyde sahip olan insan takdir edebilir. Kudret sahibi bir insanın bu kudretinin işe yaramadığı ve bir âcizliğe düştüğü an, mutlak kudret sahibi Varlığın takdir edildiği yegane andır. Allah’ın insanları Rab gibi davranmaya çağırmasının¹⁷⁴ temelinde de bu düşünce yatmaktadır¹⁷⁵. Allah insana diğer varlıkların yüklenmekten imtina ettikleri ağır bir yükü yüklediğini Kur’an’da ifade etmektedir. İnsanın sahip olduğu meziyetlerinin, yüklendiği bu ağır yükü kaldırabilecek evsafa olması kaçınılmazdır.

İnsan yeryüzünde gelişigüzel hareket etme, keyfi davranma, amaçsız eylemlerde bulunma gibi tasarruflarda bulunduğu takdirde kendisi için tespit edilmiş konumunu kaybetme riskiyle karşı karşıyadır. Bu yüzden Allah’ın tevhid sıfatı; yeryüzünde Müslümanların birlik içinde olmaları ve bu birliği korumaları şeklinde, samed sıfatı; Müslümanların yaşamın her alanında başkalarından bağımsız olmaları

¹⁷¹ Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s.136

¹⁷² 6. En’am 91

¹⁷³ 39.Zümer 67

¹⁷⁴ 3.Al-i İmran 79

¹⁷⁵ Düzgün, *age*, s.137

şeklinde, vücut sıfatı; Müslümanların kendilerini ahirete verip dünyevi işlerden tamamen vazgeçmemeleri şeklinde, yücelik özelliği de, onların her şeyde mükemmelliğin en yüksek derecelerini yakalamaya çalışmaları şeklinde de yorumlanabilmektedir¹⁷⁶. Böylelikle Allah'ın isim ve sıfatları yeryüzüne transfer edilerek beşeri düzlemde işlevsel kılınmaktadır.

b. ALLAH ALEM İLİŞKİSİ

Kâinatın yaratılışıyla ilgili bilgilere Kur'an'da çok az yer verilmektedir. Kâinatın yaratılışı hakkında Kur'an sadece, Allah'ın kâinat ve içindekileri yaratmak istediğinde sırf 'ol' emri ile her şeyin var olduğunu söyler¹⁷⁷. Kâinattaki her şey – insan hariç- kendisini Allah'ın iradesine teslim etmiştir¹⁷⁸. Kâinatın gelişimi hakkında Kur'an'daki tek işaret 'bitişik haldeki gök ve yerin ayrılması'¹⁷⁹ ve bütün yaratılış sürecinin 'altı günde' gerçekleştirilmesidir¹⁸⁰.

Âlemdeki her şeyin birden olup bitmemiş olması, aksine bir oluşa/seyre bırakılmışlığı, Allah'ın kendi dışındaki varlıklarla ilişkisinin sürekliliğine zemin hazırlamaktadır. Allah'ın her düzeydeki varlıkla ilişkisi böyle bir sürekliliği gerektirmektedir¹⁸¹. 'Gökte ve yerde olan herkes O'ndan ister. O her an bir yaratma halindedir'¹⁸².

Kur'an kâinatın yaratılışı hakkında çok az şey söylemiş olmasına rağmen, tabiat ve tabii olaylar hakkında sık sık ve devamlı tekrar edilen ifadeler kullanmıştır.

¹⁷⁶ Ballion, J.M.S, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Ş.A. Düzgün, Ankara 2000, s.77

¹⁷⁷ 2.Bakara 117; 3.Âl-i İmran 27 ve 59; 6. En'am 73; 16. Nahl 40; 19.Meryem 35; 36.Yasin 82

¹⁷⁸ 3.Âl-i İmran 83

¹⁷⁹ 21. Enbiya 30

¹⁸⁰ 7.A'raf 54; 10.Yunus 3; 11. Hud 7; 25.Furkan 59

¹⁸¹ Düzgün, *age*, s.138

¹⁸² 55.Rahman 29

Fakat bu ifadeler her zaman tutarlı bir şekilde tabiatı, Allah'a isnad etmiş veya tabiatla insan arasında ilişki kurmuş ya da bu ikisiyle birden ilişkilendirmiştir.

Hanefi, varlıkla Tanrı'nın birbirinden ayrı düşünülmesinin piramit şeklinde bir ontolojiye dönüştüğünü ve böylece de varlığın dini düşüncede sonlu-sonsuz, kutsal-kutsal olmayan, bir-çok, temiz-kirli, ruh-beden, şeklinde parçalandığını söyler¹⁸³. Bu gün İslam dünyasının içinde bulunduğu durumun böyle bir âlem tasavvurunun neticesi olduğunu söyleyen Hanefi, bu yaşanan durumun değişmesi için, Allah ile âlem arasındaki ayrımın kaldırılması gerektiğini ileri sürer. Ona göre yatay bir teoloji, görünmeyen ve tek olan bir gerçeği parçalayan ve böylece ikilemli şemalardan ıstırap duyan çağımızda, çok ihtiyaç hissedilen bir teolojidir¹⁸⁴.

Hanefi'ye göre eski Kelam İlminin konusu varlık yani tabiattır. Eşya/madde, müteahhirun kelimcilerin bilgi teorilerinin büyük bir bölümünü oluşturan cevher ve araz olarak isimlendirdikleri şeydir. Bilginin konusu, tabiat temelli olduğu için bizatihi varlığın kendisi yani şey'dir. Buradan tabiat alanından tabiat ötesine, görünenden görünmeyene, bilinenden bilinmeyene, gaybı şehadet alemine kıyas edersek fenomen dünyasından gayb alemine, mümkün olandan vacip olana istidlali bir geçiş sağlanmış olur. Aslında Allah'a giden yol; alem'den Allah'a, mahluktan Hâlık'a doğru uzanan bir yoldur. Bu yol iman esaslarından hükümler istinbat ederek değil; varlık dünyasındaki olayların bir tümevarımıdır. Ancak biz bugün evreni atlayarak doğrudan Allah'a yönelmekteyiz ve öncüllere başvurmadan sonuca ulaşmayı yöntem haline getirdik¹⁸⁵.

Hanefi, Allah'ı tanınmaz, gösterilmez ve izah edilmez bir varlık olarak parantez içine koyarak, Kur'an ve geleneksel teolojideki bütün niteliklerini tabiata,

¹⁸³ Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s.522

¹⁸⁴ Hanefi, agm, s.523

¹⁸⁵ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan*, s.81

tarihe ve insana çevirmektedir. O'na göre Allah'a tapmak tabiat içinde hareket etmektir. Zira Allah tabiat ve tarihtir¹⁸⁶. Tabiatın kendisi, bir baskı alanı değil, özgürlük kaynağıdır. Haram denen şey aslında tabiatın uzak durduğu olumsuz fiil, vacip veya farz denilen şey ise tabiatın üzerine dayandığı olumlu fiildir. Haram olan veya farz olan tabii ve bedihi fiillerdir. Tabiat iyidir, kemale doğru ilerler ve eksiklikten uzaklaşır. Yine mekruh, mendub gibi alternatif özgürlük alanlarına dayanmak ta mümkündür¹⁸⁷.

Geleneksel teolojideki dikey Allah anlayışının yerine Spinoza'nın panteizminin etkisiyle Allah ile âlem arasındaki ayırımın kaldırarak uzunluğuna yatay bir Allah anlayışı öne sürmektedir. Böylelikle Kur'an'da ahlaki ve güç sıfatlarıyla birlikte aşkın, varlıklardan uzak ve kişilik sahibi, aynı zamanda varlıklarla her an ontolojik ilişki içerisinde, insanlık ile ontolojik ilişkisini sürdüren, kutsal olarak yeryüzünde ahlaki yaptırımın en dinamik motivasyon kaynağı olan Allah'ı, toprağı ve tarihi kutsallaştırmak için toprağı ve tarihe çevirmeye çalışmak, tersine kutsalın buharlaşmasını doğuracak ve neticede metaryalizme varacaktır. Kutsal olmayanı kutsallaştırmak için, kutsalı kutsal olmayana çevirme yerine, bizatihi kutsal olanla (Allah), tabiatın, tarihin ve insanın bağlarını yeniden gözden geçirip, sağlamlaştırmaya çalışmak daha doğru olacaktır.

Hanefi, İslam'ı tam anlamıyla tabii bir din olarak değerlendirmektedir. Ona göre tabii ve tabiatüstü olmak üzere iki din vardır. İslam tabii bir dindir, tabiatı zorlamamakta, onun yapısını yok etmemekte, belki sosyal yapısını değiştirerek onu yeniden şekillendirmektedir. İslam kelimenin tam anlamıyla tabii bir dindir. Ne tabiata bir şey ilave eder, ne de ondan bir şey çıkarır. Tabiatın bütün öğelerini

¹⁸⁶ Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s.530

¹⁸⁷ Hanefi, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine", çev. İlhami Güler, *İslamiyat*, (1999)sayı:2, s.33

harfiyen kabul eder. Tabiatla başlar ve tabiatı geliştirir, onu daha fazla veya daha az olmaya zorlamaz¹⁸⁸. Tabii din günlük hayata, dogmanın üzerinde bir yer verir, dogmatik dinin karşıtıdır, ibadet, merasim ve ayin gibi hiçbir dini ritüeli içermez. Sinagog, kilise, camii ve mabedlere gerek yoktur, çünkü bütün yeryüzü bir mabed ve her ahlaki davranış ise ibadettir¹⁸⁹. İslam dininin insan aklına ve tabiatına uygunluğu dikkate alındığı zaman tabii bir din olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Kur’anda İslam’dan bahsedilirken insan yaratılışına uygun, fitri bir din olduğu vurgulanmaktadır. *‘Tam doğru bir yönelişle kendini, Allah’ın insanlara yaratılıştan verdiği dine (fitrat dinine) dön. Zira Allah’ın yaratılışında değişme yoktur. İşte doğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler’*¹⁹⁰.

B- ALLAH İNSAN İLİŞKİSİNİN MAHİYETİ

İnsanın Allah ile kurduğu her türlü ilişki temelde O’nun bir tasavvuru aracılığıyla gerçekleşir. Allah’ın herhangi bir şekilde tasavvur edilmesi ve anlaşılması bizzat Allah tarafından oluşturulduğu gibi insan zihni tarafından da oluşturulmaktadır. Yani bizim Allah anlayışımızın oluşmasında hem Allah’ın kendisi hem de insan rol oynamaktadır. Allah’ın akılla kavranabilecek bir obje olmaması, insan aklının sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik unsurlara bağlı olması ve döneminin kültürel seviyesine bağlı dil içinde ifadesini bulan bir meleke¹⁹¹ olması insanın, Allah anlayışının vahyin sunduğundan farklılıklar içermesini zorunlu kılmaktadır. Bu

¹⁸⁸ Hanefi, “Müslüman Aklının Eleştirisi ya da İslam Düşüncesinin Yeniden İnşası”, *Uluslararası İslam Konferansı*, 22-27 Nisan 1997, İstanbul, s.117; “Dini Değişme ve Kültürel Tahakküm”, çev. İlhami Güler, *İslami Araştırmalar VI* (1993), sayı:3.s.157

¹⁸⁹ Hanefi, “Dini Değişme ve Kültürel Tahakküm”, s.159

¹⁹⁰ 30. Rum,30

¹⁹¹ Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?” S.507, ayrıca bak. Mahmut Ay, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, *Kelam Araştırmaları*, www.kelam.org cilt.6, sayı 2 s.48

anlamda Allah anlayışımızın oluşmasında içinde yaşadığımız devrin etkisinin olmaması ve bu devrin izlerini taşınamaması mümkün değildir.

Hanefi, ilahi aşkınlığın aslında kamil insanın tanımlaması olduğunu vurgulamaktadır. O'nun aşkınlığı, insanın özgünlüğüne ilişkin olarak insanın imgesidir. Allah, kendi özgünlüğünü ve bütünlüğünü insani imkânlarda gerçekleştiren insanın niyetsel imgesidir¹⁹². Ona göre ilahi tözün olumlu ve olumsuz olarak tanımlanması, Allah ve insan arasındaki bir analogiden hareket edilerek oluşturulmuş idealiter bir metafordan başka bir şey değildir. İnsan-ı kamil, âlim, kadir, merhametli, şefkatli olmak ister. Sonra bunlar gibi kendisinde en sevgili olan sıfatları taptığı varlığa izafe eder. O anda Allah kâmil, âlim, kadir, merhametli ve şefkat sahibi olmuştur. Böylece sıfatlar kaynaklarında sonsuzluğa itilmiş sonrada Allah üzerine gönderilmiş insani değerler olmuş oluyolarlar. İnsanın Allah için yapmış olduğu bu imaj bir insan yaratığıdır¹⁹³.

Allah kendi imge ve suretinde insanı yarattığı zaman, insan O'nu kendi imge ve suretinde tasarımıyordu. Demek ki ilahi tözün birliğine inanç, özgünlük ve bütünlük açısından insani bilincin bir ifadesidir. İnsanın kendi hakkında bir bilince ulaşması dini tecrübenin en yüksek amacıdır.

Hanefi, töz ve sıfatlara ilişkin inanç öğretisini ideal insanın yansıması olarak görmektedir. Yani insan deruni olarak öyle olmak istemektedir. İlahi töz saf insan bilincine işaret ettiği gibi, ilahi özellikler de insanın eylemci yapısına işaret etmektedir.

Hanefi'ye göre kadim kültürümüz, yazılı olan eserler ve sözlü kültürden açıkça anlaşıldığı üzere Allah'ı savunarak O'nun etrafında dönüp dolaşan, O'nun

¹⁹² Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, s.146

¹⁹³ Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s.511

adıyla konuşan, O'nun hukukunu ilan eden, sanki O, insanın, beşeriyetin, olgunun ve tarihin karşısındaymiş gibi hareket eden bir kültürdür. Bunun için kültürümüzün egemen karakteri yöneten-yönetilen, efendi-köle, hâkim-mahkûm şeklinde iki taraf arasında baştan aşağı bir ilişki biçimini öngören, dikey işleyen bir tasavvur şeklindedir¹⁹⁴. Ancak İslam'ın tüm akli ve nakli ilimlerinde insanın önemi ve yeri açık bir şekilde görülmekte, insanın ruhu ve güçleri tahlil edilmektedir.

Hanefi'nin çizmeye çalıştığı Allah inancı ateist filozofların tanrı tasavvurları ile benzerlik arzemektedir. Onun görüşlerinden yola çıkarak, sahip olduğumuz Allah inancının herhangi bir nassa dayanmamakla birlikte zamanla Müslüman topluluklarının yarattıkları hayali bir yüce varlık olduğunu söylemek hiçte zor görünmemektedir. Halbuki Kur'an'da bir çok kez Allah'ın alim, kadir, murid, hayy, işiten, gören, bir ve tek olduğu vurgulanmaktadır. Buna rağmen Allah'a izafe edilen sıfatların aciz insanın hayali olarak nitelemek mümkün değildir.

Diğer yandan Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah insan ilişkisi yaratan- yaratılan esasına dayalı dikey bir ilişkidir. Hâlık sahip olduğu niteliklerden mikro düzeyde bir varlık yaratmıştır. Peygamberler ve ilahi kitaplar vasıtasıyla devamlı O'nunla diyalog halindedir. Aynı zamanda duanın bu diyalogta önemli bir yeri vardır. İnsanlara ideoloji kazandırmak amacıyla panteizmin etkisiyle yaratana yaratılmışlarla aynı kefeye koymak hatta toprak ve ekmeğe dönüştürmek vahyin amacına uygun bir yaklaşım değildir. Allah'ı insanlaştırmaya ya da insanı ilahlaştırmaya çalışmanın yerine Allah-insan, yaratan/yaratılan ilişkisinin nass çerçevesinde yeniden izah edilerek insanlara yeni bir dinamizm kaynağı olmasına çalışmak daha tutarlı bir yaklaşımdır.

¹⁹⁴ Hanefi, "Ayrılma ve Buluşma Noktaları İslamcılık ve Laiklik", *Bilgi ve Düşünce*, Yıl 1, sayı 3, s.55

1- AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ

Hanefi sürekli olarak vahyin akılcı niteliğini vurgulamaktadır. Aklın devre dışı bırakıldığı bir özleşme ona göre körleşmeye yol açmaktadır. İnsanın irade özgürlüğü, aklın kullanımını gerektirmektedir. Akıl iyi ile kötüyü birbirinden ayırmanın yoludur. İyi ve kötü ontolojik meseleler değildir. İyilik ve kötülük, insanın bireysel ve toplumsal davranışının yargılanmasına temel teşkil eden kategorilerdir. Burada da insani akıl merkezde yer almaktadır. Akıl, vahyin temelidir¹⁹⁵.

Tecrübeler, tabiat kanunları, itiyadlar, tarihin akışı ve bütün tabii delaletlerle birlikte akıl, geniş bir anlama sahiptir. Akıl; duyular, tecrübeler, tabiat kanunları, tarihin akışı, âdetler ve bütün tabii delilleri içine alacak kadar geniş bir anlam taşımaktadır. Tabii bir din olarak İslam, aklımız doğrultusunda işler. Vahyin temelini akıl oluşturur ve hiçbir esrara yer yoktur. Gerçeklik (realite) gayet açık ve berraktır, idrak edilebilir, kavranabilir, muhakeme edilebilir. Onda anlaşılmaz diye bir şey yoktur¹⁹⁶. Dinleri tabii ve tabiatüstü olmak üzere ikiye ayıran Hanefi, İslam'ı tabii bir din olarak algılar. Ona göre İslam, tabiatı zorlamaz veya yapısını yok etmez. Fakat onun sosyal yapısını değiştirerek yeniden şekillendirir¹⁹⁷.

Mu'tezili düşüncede akıl naklin esası iken, İmam Eş'ari'de nakil aklın esasıdır. Hanefi'ye göre bu iki yaklaşım arasında varolan anlaşmazlıkları dönemin şartlarını göz önünde tutarak değerlendirmek mümkündür. O dönemin insanları rasyonel düşünce boyutunda yeterli argümanlara sahip olana değin Eş'ari perspektifi benimsemişlerdir. Daha sonra kelami mezheplerin sayısı giderek arttı ve insanlar bu ekollerin tercihlerine göre seçimlerde bulundular. Ancak çağımızın koşulları akla çağırıyor ve rasyonaliteyi savunmayı gerektirmektedir. Bu nedenle Hanefi, çağın

¹⁹⁵ Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, s.160

¹⁹⁶ Hanefi, "Dini Değişme ve Kültürel Tahakküm", s.158; "Müslüman Akılının Eleştirisi", s.118

¹⁹⁷ Hanefi, "Dini Değişme ve Kültürel Tahakküm", s.157

şartlarını öne sürerek ‘akıl, naklin esasıdır’ diyen Mu’tezili görüşün tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir¹⁹⁸.

Hanefi’ye göre akılda vahiy gibi aynı konular hakkında bilgi vermektedir. Vahiy, asla akılla çelişmemelidir. Vahyin tespit ettiği kurallar evrenseldirler ve temelde aklidirler. Katl yasağı, hırsızlık, sarhoşluk, sömürü, adaletsizlik gibi Kur’an’ın yasakladığı şeyler de aynı şekilde nesnel, evrensel ve aklidirler. Hatta Allah’ın sıfatları insanın doğal gerçeklikten çıkarabileceği şeyler üzerine temellendirilmiştir. Akılla kavranılabilen şey sadece vahyedilmişle değil, fakat gerçeğe de ilişki halindedir¹⁹⁹. Ne zaman akıl ve vahiy birbirleriyle çelişirse, bu durumda akıl öncelik sahibidir, yani vahiy ve kutsal metin ona göre okunmalıdır. Ona göre vahiy metinler dikey perspektif yerine yeniden yatay bir perspektiften okunmalıdır. Çünkü vahiy meselesi, peygamberin ya da vahiy göndericinin şahsına bağımlı değildir. Vahyin yatay bir perspektiften kavranması, mesajın tarihsel bir bağlama yerleştirilmesi demektir.

Hanefi’ye göre nass’ın kendisi yalnız başına zaman, mekan, bağlam ve insan anlayışı dışında yegane kaynak değildir. Nassın sebeb-i nüzulu vardır. Nass olgunun sorduğu soruya bir cevaptır ve insan bu soruya cevaplar bulmak için içtihad eder. İnsanlar cevaplar arasında şaşakalınca vahiy bunlardan birini doğrulamak için gelir. Dolayısıyla soru vakıa’dan gelir ve vahiy buna cevap verir. Nass ve olgu aynı şeyin iki yüzüdür²⁰⁰.

¹⁹⁸ Hanefi, *Humum’ul- Fikr ve’l- Vatan*, s.83

¹⁹⁹ Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, s.514

²⁰⁰ Hanefi, “İslamcılık ve Laiklik”, s.51

2- İNSANIN FİİLLERİ

Fiil; sözlükte işlemek, yapmak, anlamına gelen “fi’l” kökünden türemiş bir isim olup iş, davranış ve eylem demektir²⁰¹. Terim olarak “mümkünün imkan sahasından çıkarılıp, varılması” diye tanımlanmaktadır. Bunun dışında fiil, “bir şeyin başka bir şey üzerinde etkili olması, müessirden meydana gelen etki, bir şeyin taşıdığı oluş vasfı, bir müessirin etkisiyle bir varlık üzerinde görülen şey” olarak tarif edilmiştir²⁰². Cürcani fiili, “ bir tesir sebebiyle başkasında, bir âmilden dolayı meydana gelen durum²⁰³,” olarak tanımlarken, Mu’tezile fiili; “kudret sahibinden meydana gelen olay²⁰⁴,” diye tarif etmişlerdir.

Müslümanlar arasında ilk ihtilaf konularından birisi olan fiil konusunda temel problemler irade hürriyeti, kudret ve sorumluluk ile ilgilidir. İtikadi fırkaların tevhid ve adalet anlayışları fiil konusundaki görüşlerine yansımaktadır. İmam Eş’ari’ye göre fiillerin yaratılmasında tek güç sahibi ve yaratıcı Allah’tır. Bütün muhdesât O’nun fiili olup, iradesi ve yaratmasıylaadır. Buna rağmen insan yine de fiillerden dolayı sorumludur. Bu sorumluluğun kaynağını ise Eş’ari, kesb ile açıklamaya çalışmaktadır²⁰⁵. İmam Maturidi ise fiilleri yaratma ve kesbetme şeklinde iki cihetten incelemektedir. Fiil, Allah’a izafe edildiği zaman yaratma, insana izafe edilince kesb adını alır²⁰⁶. İnsana fiillerinde sorumluluk yüklenmesi bu kesbi sebebiyledir. Mutezile’ye göre ise insan fiillerinde özgür irade ve güce sahiptir. Sahip olduğu bu irade ve güçle fiillerini dilediği şekilde işlediği için sorumluluk sahibidir²⁰⁷.

²⁰¹ İbn-i Manzûr, *Lisanu’l-Arap*, c.XI, s.528

²⁰² Yazıcıoğlu, M.Sait, “Fiil”, *DİA*, c.13,s.59-60

²⁰³ Cürcani, *et-Tarifât*, s.112

²⁰⁴ Kadı Abdulcabbar, *el-Usulu’l-Hamse*, s.324

²⁰⁵ Eş’ari, *El-Luma*, s.37-38

²⁰⁶ Maturidi, *et-Tevhid*, s.228

²⁰⁷ Kadı Abdulcabbar, *el-Usulu’l-Hamse*, s.324-325

a- KADER

“kader” ve “takdir” aynı şey olup Kur’an’da her ikisi de “ölçü, miktar, bir şeyi belli bir ölçüye göre yaratmak; yapmak, belirlemek” gibi anlamlara gelir. ‘Şüphesiz bir her şeyi bir ölçüye göre yaratmışsınız’²⁰⁸. Kur’an’da iman edilmesi gereken ilkeler sıralanırken kadere iman konusu, diğer iman edilmesi gereken inanç ilkeleri içinde doğrudan yer almamaktadır. Ancak Müslüman kültüründe kadere iman konusu Allah’ın ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarına gereğince inanmanın bir sonucu olarak ele alınmıştır²⁰⁹.

Kader meselesinde tartışılan konu, insanın kendi fiilini bizzat kendisinin özgürce seçerek yapıp yapmadığıdır. Yani insan herhangi bir eylemi gerçekleştirmeye yönelik kendi ihtiyari fiilini bizzat özgür iradesine göre kendisi mi yapmaktadır? yoksa onu yaratan da her şeyi yaratan Allah mıdır? Eğer insanın fiillerinin yaratıcısı Allah ise bu durumda insanın özgürlüğü ve sorumluluğunun anlamı nedir? Allah, insanın yapacağı fiili yaratıp sonra da insanı, kendi yarattığı şeyden sorumlu tutması Allah’ın adaletine sığar mı? Son olarak ta insanın kendi fiilini bizzat kendisinin yapması Allah’ın kudretinde eksiklik düşüncesini doğurur mu²¹⁰?

Kader inancı, temelde dünyada meydana gelen her şeyin önceden ilahi irade tarafından yazılarak kayıt altına alındığını ifade etmektedir. Burada insanın iradesi göz ardı edilmekte ve insan fiilinden, evvelce tespit edilen bu hususların zaruri olarak icra edilmesi anlaşılmaktadır²¹¹. Bunun, Kur’an’ın kader anlayışının çok basit bir şekilde yanlış yorumu olduğu açıktır. Aslında ‘kader’, ölçmek demektir. Yalnız

²⁰⁸ 54.Kamer 49; bak. 42.Şûrâ 27; 25.Furkan 2

²⁰⁹ Ebu Hanife, *el-Fıkhu’l-Ekber*, 67-68

²¹⁰ Esen, *Temel İnanç İlkeleri*, 71

²¹¹ Hanefi, *Mine’l-Akide ile’s-Sevra*, c.3,s.86

Allah mutlak sonsuz olduğu halde, diğerk bütün mahlûkat yaratılmışlık damgası olan ‘ölçölme’ özelliğini taşır. Bu kabiliyetlerin alanı insanda olduğu gibi çok geniş olabilse bile onların bir sonu vardır. Söz konusu olan bu kabiliyetlerin bizzat kendisi olup fiiliyata dökölmesi değildir. Kur’an’a göre, Allah bir şey yaratacağı zaman o şeyin kabiliyetlerini ve davranış kanunlarını mahiyeti içerisine yerleştirir. Evrendeki her şey de mahiyeti içerisine yerleştirilmiş kanunları çerçevesinde hareket eder²¹². Bu evrensel kanunun tek istisnası insandır. Çünkü Allah’ın emrine uyup uymamakta bir seçim yapabilme kabiliyeti kendisine verilen tek varlık odur²¹³.

Kader inancı cebr akidesinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmakta olup, Allah’ın mutlak ilim, kudret ve iradesini savunurken insan hürriyet ve sorumluluğunu yok etmektedir. Zamanla kader inancı bir akide halini alarak inanılması zorunlu, inanılmadığı zaman küfürle itham edilebilecek bir konuma yükseldi. Hatta tasavvufun da etkisiyle kader sabır ile birleştirilerek Allah’ın takdirine sabretmek şekline büründü²¹⁴. İnsanın iradesini inkar ederek, Kur’an’ın mutlak olarak insan davranışının cebrini savunduğunu ileri sürmek, yalnız Kur’an’ın tümünü reddetmek değil, aynı zamanda bizzat temelini reddetmek demektir. Kur’an, kendi tabiriyle insanı doğru yola çağırın bir davettir (hüden li’n-nas)²¹⁵.

Hanefi’ye göre klasik kelimadaki kader tartışmaları sürekli olarak irade özgürlüğü-kader ve akıl-vahiy ikilemleri çerçevesinde dönmektedir. İnsan için aslolan insan iradesi ve onun imkânlarıdır. Eğer insani irade özgürlüğü, önceden her şeye gücü yeten bir irade tarafından sınırlandırılmışsa o zaman insan kendi eylemlerinden dolayı sorumlu tutulamaz.

²¹² Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, 67-68

²¹³ 91.Şems 7-10

²¹⁴ Hanefi, *Mine’l-Akide ile’s-Sevra*, c.3 ,s.91

²¹⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, 63

Sorumluluk insan özgürlüğünü gerektirmektedir. Ancak seçme kabiliyetine haiz fani bir nefsin, kendisine açık olan yolların sayısız nisbi değerlerini hesapladıktan sonra ortaya çıkmasına müsaade etmek, büyük bir tehlikeyi göze almak olur. Çünkü hayrı seçme hürriyeti, aksini seçme hürriyetini de içermektedir. İlahi iradenin bu tehlikeyi göze almış olması, Allah'ın insana olan büyük güvenini gösterir. Bu güveni haklı çıkarmak ta insana düşen görevdir. İyilik ve kötülük yapabilme kapasitesinde yaratılan bir mahlukun gizli güçlerinin ölçülmesi ve geliştirilmesini mümkün kılan tek şey böyle bir tehlikenin göze alınmış olmasıdır²¹⁶.

Hanefi, Eş'ari'nin kesb teorisini reddetmektedir, çünkü kesb ile insanın hareket özgürlüğü Allah'ın kudret ve lütuf dairesi içinde sınırlı kalmaktadır. Böylelikle özgürce hareket etme yönündeki insanın kapasitesi sonuçta Allah tarafından belirlenmektedir. O'na göre herhangi bir geleneksel toplumda sabitlik, emniyet duygusu ve kader inancı hür iradeye hâkimdir. Allah, her şeyi bilir ve her şeyin üzerinde bir güce sahiptir. Yabancı hâkimiyeti, aslından ters çevrilmiş eski değerler sistemi vasıtasıyla hür iradenin kaderciliğe hakimiyet sağlaması için bir kıvılcım durumuna gelir. Özgürlüğün kadere karşı olması, hürriyetin köleliğe karşı olmasına dönüşür²¹⁷.

İnsan özgürlüğü, doğal yasaların ve toplumsal pratiğin ürünü olan tarihsel koşullara bağımlıdır. Hanefi'ye göre Kelam'da kader olarak anılan şey, aslında ilahi iradenin müdahalesi değil, toplumsal pratiğin tayin edici gücüdür. Özgür irade Allah ile değil, dünya ile bağlaşım halindedir. İnsanın davranışına sınır koyan Allah olmayıp, dünyadır. Toplumsal ve politik yapılar içinde insanın toplumsal eylemi, ilke olarak insan özgürlüğünün ifadesidir.

²¹⁶ İktal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s.120

²¹⁷ Hanefi, "Dini Değişme ve Kültürel Tahakküm",s.161

b- İNSANIN HÜRRİYETİ

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren yaşanan siyasi ve sosyal kargaşalar insanların yaptıkları işlerdeki rolü ve kaza-kader ile ilgili tartışmaların başlamasına neden olmuştur. İtikadi mezheplerin tamamı gerek nakli delillerle gerekse akli deliller ve müşahede yoluyla insandan bir takım fiillerin sadır olduğuna kail olmuşlardı, bununla birlikte bir kısmı bu fiilleri hür iradesi ile işleyen insana nispet ederken, diğer bir kısmı da her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın bu fiilleri de yarattığını ve insanın bunları işlemede mecbur olduğunu kabul etmişlerdir. Üçüncü bir görüş olarak her ne kadar bu fiilleri Allah yaratmış olsa da fiillerin işlenmesinde insanın belirli ölçülerde katkısı olduğuna inananlar da bulunmaktadır.

Fiillerin yaratılması konusu, Eş'ari'liğe göre zat, sıfat ve fiiller gibi tevhid ilminin içerisine girerken, Mu'tezile'ye göre adalet konusuna girer ki bu sınıflandırmayla hem konunun özgünlüğü hem de insan hürriyetinin ispatı sağlanmış olur. Mütakaddim kelimcileri fiillerin yaratılması konusunda tevhid ile adalet arasında gidip gelmişlerdir. Bazen Allah'ın zat ve sıfatlarını muhafazayı temel alırken, bazen de insanın haklarını savunmayı tercih etmişlerdir. Böylelikle yaratıcı olması bakımından Allah'ı, sorumlu olması açısından ise insanı savunagelmışlerdir.²¹⁸

Mu'tezile'ye göre Allah tarafından irade ve kudret sahibi olarak yaratılan insanoğlu sahip olduğu bu irade ve kudret ile fiillerini kendisi yaratır. İnsanı, kendi fiillerini sahip olduğu irade ve gücüyle yapacak şekilde yaratan Allah, ona herhangi bir müdahale de bulunmaz. Bu durumda kulun fiilinin meydana gelişinde Allah'ın

²¹⁸ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.3,s.5-6

rolü doğrudan değil araç vasıtasıyladır. Bu araç Allah'ın insanda yarattığı kudret ve insanın da bunu iradesine uygun olarak kullanmasıdır.

Mutezile insanın fiillerindeki hürriyet sorununu çözümlemeye çalışırken insanın, Allah'ın iradesi ve kudreti karşısındaki konumunu tespit etmekten ziyade, onun sorumluluğunu rasyonel bir temele oturtma yolunu tercih eder. Bunu yaparken de Allah'ın iradesi ya da kudretinin atıl kalacağı endişesini taşımazlar. Aksine asıl endişeleri insanın fiillerindeki sorumluluğunun tehlikeye düşmemesidir. Eğer insan sorumlu ise bu sorumluluğun asgari şartları olarak kabul edilebilecek tüm donanımlara sahip olmalıdır. Onlara göre insan, fiillerinde özgür irade ve güce sahip bulunmaktadır. Bu irade ve güçle fiillerini yaratmaya kadirdir ve fiillerini hür bir şekilde yapar²¹⁹.

Fiillerin yaratılmasında tek güç sahibi ve yaratıcı olarak Allah'ı kabul eden Eş'ari'ye göre bütün muhdesat O'nun fiili olup, O'nun iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmiştir²²⁰. O'nun iradesi ve yaratması haricinde herhangi bir şey bulunmamaktadır. Böyle olduğuna göre kullarının tüm fiillerinin yaratıcısı da O'dur. Nitekim K.Kerim'de "sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır"²²¹ buyrulmaktadır.

Allah'ı mutlak irade ve kudretiyle her şeyin yaratıcısı olarak kabul eden Maturidiye göre her şeyin yaratıcısı olması hasebiyle O, insan fiillerinin de yaratıcısıdır. Dolayısıyla yaratma yönünden fiile tesir eden güç Allah olmaktadır. Yani fiil henüz yok iken bulunduğu ve var olduğu şekilde Allah tarafından yaratılmıştır. Maturidi, fiilde çeşitli yönlerin bulunduğunu öne sürerek bir fiili hem Allah'a hem de insana izafe etmiştir. Ona göre fiilde iki yön vardır, bunlardan ilki halk, diğeri ise kesb'dir. Her şeyi yaratan Allah fiilleri de yarattığı için fiilin halk

²¹⁹ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu el-Usulu'l-Hamse*, s.324

²²⁰ El-Eşari, *el-Luma*, s.37-38

²²¹ 37.Saffat 96

yönü Allah’a ait iken ikinci yönü olan kesb ise insana aittir. Çünkü Allah tarafından yaratılan bir işi yapmak insan işidir. Buna göre insana ait fiillerin aslı Allah’ın kudretiyle, iman-küfür, itaat-isyan, hayır ve şer gibi vasıfları ise insanın irade ve kudreti ile meydana gelmektedir. Bu durumda fiil Allah’a izafe edildiği zaman yaratma, insana izafe edildiği zaman ise kesb adını almaktadır²²².

Fiiller konusunda mütekaddim kelamın temel görüşü cebir ile ihtiyar alternatifleri arasında orta çözüm olan kesb teorisi idi. Cebri söylem, dönemin devlet otoritesinin resmi görüşünü, ihtiyar ise devlet otoritesine karşı olan muhalefet cephesinin görüşünü, kesb teorisi de hâkim grup Eş’ariliğin ve şer’i devletin görüşünü temsil ediyordu. Ancak bu eski alternatifler, çağın sürekli değişen şartlarıyla kıyaslandığında geçerliliklerini artık yitirmiş görünmektedirler. Çağın koşulları halk’ul-ef’âl konusundaki eski anlayışın aksine başka bir alternatifi zorunlu kılmaktadır. Hanefi’ye göre de söz konusu bu alternatif; insanın hür, seçme özgürlüğü olan, yaptıklarından sorumlu ve fiillerinin öznesini insanın kendisi kabul eden anlayıştır. Eskilerin hukukullah konusunu müdafaa etmeleri, onların içinde bulundukları çağın koşullarından kaynaklanmıştır. Dolayısıyla içinde bulunduğumuz modern çağın koşulları da bizi, değersizlik, kıymetsizlik ve baskı atmosferinde yitirilmiş olan insan hakları sorununu savunmaya zorlamaktadır²²³.

Hanefi’ye göre insanın varlığı ve vasıfları Allah’ın zatı ve sıfatları altında kaybolmuştur. İnsan söz konusu olmadan yalnızca Allah’ı savunmak insani bir tutum olmadığı gibi insanın kaybolmasını ve acziyetini ortaya çıkarır. Buna mukabil insanın haklarını savunmak kabul edilmeye daha yakın olandır. Çünkü Allah’ın

²²² Maturidi, *Tevhid*, s.228, Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, c.13,s.62

²²³ Hanefi, *Humum’ul- Fikr ve’l- Vatan*, s.82

hakkı tartışmasız mevcudiyetini idame ettirirken insanın hakkı gasbedilmiştir²²⁴. Müttekaddim kelimasında insan hürriyeti ilahi gücün hakimiyeti altında kaybolmuştur.

Allah'ın mutlak iradesinin karşısında insanın iradesinden bahsedilince sanki Allah ile insan birbirine rakip ve aralarında bir savaş süregelmekte şeklinde bir algılama söz konusudur. Hâlbuki durum Allah ile insan arasındaki bir savaş değildir. Cebr akidesi Allah'ı bir melik, insanı da O'nun mülkü olarak tasavvur etti. Bunun doğal sonucu olarak ta melik'in mülkünde dilediği gibi tasarruf hakkı insanın kaybolmasına sebebiyet vermiştir. Ancak Allah, sadece bir melik olmayıp o aynı zamanda adil ve hâkimdir de. Bu adalet ve hâkimlik sıfatı insana fiillerinin yaratıcısı olması hakkını verir ki böylelikle sorumluluk bir temele oturtulabilsin²²⁵.

Burada Hanefi kaçınılmaz olarak şu soruyu sorar: kalamcı, melik'in hakkını mı? yoksa mülk'ün hakkını mı? savunacaktır. Bu sebeple kalamcı için dünya da kendisini melik'in hakkını savunmaya adanması çok kolay olmuştur. Bu durum sonraları emirlerin, devlet başkanlarının ve güçlülerin haklarının savunması olarak devam etmiştir. Mülk olanların, mazlumların ve ezilenlerin haklarını savunmak kalamcılarca gözardı edilerek dikkate alınmamıştır. Burada güç mutlak iradeyi temsil ederken, karşıtı ise insanın fiillerini yaratmasını temsil etmektedir²²⁶.

²²⁴ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.3,s.6

²²⁵ Hanefi, *Mine'l-Akide*, c.3,s.31

²²⁶ Hanefi, *Mine'l-Akide*, c.3,s.31

c- MÜTEVELLİD FİİLLER

Sözlük anlamında doğurma, meydana getirme, neticesini verme gibi anlamları ifade eden tevlid, ıstılahta başka bir fiil aracılığıyla failden başka bir fiilin meydana gelmesi olarak tanımlanmaktadır²²⁷. Bu şekilde bir fiilden kaynaklanarak ortaya çıkan ikinci fiillere mütevelled fiil adı verilir. Elin hareketiyle anahtarın hareket etmesi, vurma sonucu meydana gelen acı, birisi tarafından atılan taş ya da ok'un meydana getirdiği yaralama ve ölüm, bir şey yemekten alınan lezzet ve tat, gözlerin açılması sonucu ortaya çıkan algılama ve idrak gibi bir failin ilk fiili vasıtasıyla ortaya çıkan fiiller mütevelled fiillere örneklerdir.

İlk dönem İslam düşünce dünyasını çokça meşgul eden insan fiillerinin yaratılması, bu fiillerin ortaya çıkmasında Allah'ın ve insanın rolü ve insanın bu fiillerdeki sorumluluğu tartışmalarının ulaştığı nokta, insanların doğrudan doğruya işledikleri mübaşir fiilleri geride bırakarak, bu fiillerin sonuçları olan ikincil fiillere yani mütevelled fiillere kadar varmıştır. Mütevelled fiilleri ilk defa gündeme getiren Bağdat Mu'tezililerinin reisi olan Bısr b. el-Mu'temir (ö.210/825) olduğu genel kabul olmakla birlikte²²⁸ bazı kaynaklarda bu fiilleri ilk kez gündeme getirenin Ebu'l-Huzeyl olduğu ifade edilmektedir²²⁹. Mu'tezile dünya görüşünde insan irade ve güç sahibi bir varlık olup, bunlarla kendi fiillerini meydana getirmektedir. Bu durum sorumlu olmanın zorunlu bir sonucudur. İnsan irade ve kudret sahibi bir varlık olarak yaptığı fiillerden sorumludur. Fakat insanın işlemesinden sorumlu olduğu fiili, sadece hiçbir vasıta kullanmadan doğrudan doğruya yaptığı fiil midir? Yoksa o, işlediği bir fiilden doğan ikinci fiillerden de sorumlu mudur?

²²⁷ Cürcani, *Tarifat*, s.41

²²⁸ Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, c.1,s.93

²²⁹ Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev.Kasım Turhan),s.78, İstanbul 2000, Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam, İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, İstanbul 1999, s.321

Bişr b. el-Mu'temir'e göre bizim fiillerimiz vasıtasıyla meydana gelen her türlü fiil, yine bizim fiilimizdir, çünkü vurma esnasında meydana gelen acı, bir şeyin yenmesinden sonra ortaya çıkan lezzet ve tokluk, okun attığımız yöne gitmesi gibi fiiller ve bütün duyu idrakleri bizden vaki olan sebeplerden meydana gelen bizim fiillerimizdir²³⁰. İnsan bu tür fiilleri bir araç vasıtasıyla yani bir sebebe bağlı olarak işlemektedir. Sebebin faili insan olunca, bu sebepler vasıtasıyla ortaya çıkan fiillerin doğrudan faili insan değil de, sebeplerin faili gibidir ve bunlar ancak insandan vaki olan ya da insanın ihdas ettiği sebeplerle meydana gelmektedir²³¹.

Mesela insan bir başkasına acı vermede ve harekette azı istediği zaman o şeyi hafifçe iter veya ona yumuşakça vurur. Acı vermede ve harekette çoğu arzuladığı zaman ise ona kuvvetlice vurur. Bu şekilde istediğini alır. Bu tür örnekler mütevelled fiillerde insanın iradesinin ne ölçüde etkili olduğunu göstermektedir. Bişr'e göre mütevelled fiillerde insanın iradesi ve kudretinin etkisi söz konusu olduğu için bu fiiller insana aittir ve bunların mutlak hâkimi insandır. Sonuç itibariyle o, kasteddiği ve ulaşmayı istediği hedefe özgür iradesi ve kudreti ile bazı vasıtalar kullanarak ulaşmıştır. Bişr b. el-Mu'temir'in sahip olduğu mütevelled fiillere ilişkin bu görüşler, Mu'tezili kelimciler tarafından genel anlamda kabul görmüştür²³².

Mu'tezili kelimcilerinin mütevellid fiillere ilişkin görüşlerine itirazlar Eş'ari ve Maturidi kelimciler tarafından yöneltilmiştir. Eş'ari'ye göre iyi ve kötü bütün fiiller Allah tarafından yaratılmaktadır. İnsanın, Allah'ın yarattığı bu fiilleri yapmaya yönelik gücü ve iradesi de yine Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu güç ne iş için yaratılmışsa, o işin vukua gelmesiyle sona erer ve kaybolur. Fiil için yaratılan güç, fiil ile sona erince, söz konusu fiil vasıtasıyla ortaya çıkan ikincil fiillerle insanın

²³⁰ El-Eş'ari, *Makalat*, c.2, s.86

²³¹ Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s.51-53

²³² Kadı Abdulcabbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, Kahire ty. s. 380-381

hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır²³³. Çünkü kudret, ne fiilden önce ne de fiilden sonra var olabilmektedir. Sadece bir fiil için var olur fiille birlikte sona eren bir kudretle ikinci bir fiilin meydana gelmesi düşünülemez²³⁴.

Maturidiye göre ise Allah, fiilleri oldukları gibi yaratmakta, onları yokluktan varlık sahasına çıkarmaktadır. Sonra da O, insana iyi ve kötü fiilleri tanıtır ve onda bu fiilleri yapma ya da yapmamaya imkan veren bir kudret yaratır. İnsanlar da o fiilleri yaptıkları ve kesb ettikleri oranda o fiilleri sahip olurlar²³⁵. Maturidi düşünce sisteminde her şeyin yaratıcısı Allah olduğu için mütevelled fiillerin insan tarafından yaratılmasına imkân yoktur ve tevlid sonucu hâsıl olan fiiller insanın eseri olamaz²³⁶. Atıldığı zaman okun gitmesi, hedefe ulaşması, hedefteki kişiyi yaralaması, bundan sonra acıların meydana gelmesi gibi bütün bunlar Allah'ın işi olup, O'nun yaratmasıyla. Ayrıca fiil insanın kendisinden kaçınabildiği, çekinebildiği, idare ve sevk edebildiği şeydir²³⁷.

Pezdevi'nin bu tanımına göre insan, fiil son bulup, tamamlanmadan önce o fiilden vazgeçebiliyor ve tamamlanmasına mani olabiliyorsa bu fiil insana aittir. Belli bir merhaleden sonra insanın kudreti dışına çıkan ve onun idare ve sevk edemeyeceği fiiller insanın fiilleri olmamaktadır. Ancak Maturidi düşünürler her ne kadar bu fiilleri insanın fiilleri olarak kabul etmeseler de sorumluluğu insana yüklemişlerdir. Onlara göre tevlid yoluyla hâsıl olan fiiller, insanın güçsüz olduğu bir zamanda meydana geldiği için insanın fiili olmayıp Allah'ın yaratmasıyla. Ancak Allah, kanununu, sebebe tevessülün hemen peşinden eserini yaratmak tarzında yürütmüştür.

²³³ Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s.228

²³⁴ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.3, s.260

²³⁵ Maturidi, *Tevhid*, s.226

²³⁶ En-Nesefi, Ebu'l-Muin, *Tabıratu'l-Edille*, yazma, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi Nüshası, no:496, vr.210.a

²³⁷ Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.164

Yani kul, eserin hâsıl olması kasdıyla sebebine başvurunca, bu eser her ne kadar insanın fiiliyle meydana gelmiş değilse de, ona nispet edilmiş, mesuliyet âdeten ona yönelmiş, şer'an dünyada tazminata, ahirette de azaba düçar olmuştur²³⁸.

Hanefi, öncelikle Eşariye'nin 'ıstıtaat araz'dır ve arazlar peş peşe iki anda varlıklarını koruyamazlar' düşüncesine itiraz etmektedir. Ona göre ıstıtaat araz olmayıp cevherin özüdür ve güçsüz insan, insan olmayıp cemadattan sayılmalıdır. Tabiat kanununa göre atılan taş veya ok ilk fiil olan atılmasındaki gücünü kaybedinceye kadar yoluna devam etmektedir²³⁹. Böylelikle ilk fiildeki amaç gerçekleşmektedir ki bu tür ikincil fiillerin failleri de ilk fiilin faili olan insandır. İlk fiiller gibi bunlar da insanın gücü, iradesi ve sorumluluğu dâhilindedir, ayrı düşünülemezler.

Fiilin mütevellid fiil olması işleyenden sorumluluğu kaldırmaz, çünkü iyi bir çığır açan da kötü bir çığır açan da bunlardan dolayı övgü ve yergiye müstahak olurlar²⁴⁰. Buna göre fiilin işlenmesinden belirli bir süre sonra gelen sonuçları sorumluluğu yok etmez. Çünkü bu süreç ilk fiille başlamıştır dışarıdan herhangi bir harici müdahale olmadan devam etmektedir. İkinci fiil, ilk fiildeki kudretin etkisiyle farklı bir etki ve başlangıca gerek kalmadan gerçekleşmektedir. Sanki burada ilk fiildeki kudret tevlid eden fiille varlığına devam etmektedir. Aradaki tek fark birincide doğrudan bir güç söz konusu iken ikincide dolaylı bir güç mevcuttur. Failin olmaması fiilinde olmayacağı anlamına gelmez çünkü fiil için gerekli olan kudret olup fail bizzat gerek değildir. Kudret varlığını sürdürdükçe fiilde var olacaktır²⁴¹.

²³⁸ Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, s.140

²³⁹ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.3,s.261

²⁴⁰ Hanefi, *age*, c.3,s.264-265

²⁴¹ Hanefi, *age*, c.3,s.270

Hanefi'ye göre tevliidde insanın sorumluluğunun kabul edilmesi, insanın gücünün ve fiillerinin sahibi olduğunun da delilidir. Aksi ise insanın acizliğini ve ıstıtatatının olmadığını gösterir. Diğer yandan fiili öncesi ve sonrası olmayan sakin bir nokta olarak düşünmek mümkün değildir. Tevliid nazariyesinde sebep sonuç ilişkisini reddederek atılan okun gitmeyeceğini, yukarı atılan taşın havada asılı kalarak düşmeyebileceğini, ateşin odunu yakmayabileceğini savunmak doğa kanunlarının inkâr edilerek yerle bir edilmesi ve insan hayatının iptal edilmesi demektir²⁴². Hâlbuki sebep, fiilin kendisinden neşet ettiği güç ve fiilin kaynağıdır. Bu ilahi iradenin evrenin işleyişine tahakküm etmek için koyduğu ilahi sünnettir.

Görüldüğü üzere Hanefi, hem insandan sâdır olan ilk fiiller için, hem de mütevelled fiiller için mu'tezilenin fikirlerini benimsemektedir. Hanefi, yenilik projesini sahip olduğu ön verilerden yola çıkarak gerçekleştirmek istemektedir. Fiiller ve kader konusunda görüldüğü gibi klasik kelam'da Hanefi'nin şablonuna uyan hususlar bulunursa bunları benimseyerek doğrudan almaktadır. Bu tür konularda onun yaklaşımı gelenekteki alternatiflerden birisini tercih etmek cihetinde olmaktadır. Ancak şablonuna uymayan hususları alternatiflerden birisini seçmek geçmişin tekrarından başka bir şey olmaz iddiasıyla reddetmektedir. Bu durum onun tecdid projesinin ne kadar pragmatist ve seçmeci olduğunun bir göstergesidir.

Aslında Hanefi'nin kelam ilmini yenileme çalışması yöntem açısından zafiyetler içermektedir. İddia ettiği gibi ne tam anlamıyla geleneği tetkik etmekte, ne de fenomenolojik yöntemde olduğu gibi geleneği parantez içine alarak yok saymaktadır. Sıkça belirttiği üzere onun amacı ideolojik bir kelam ilmi oluşturmaktır. Bu amaca ulaşmak içinde her yöntemin mübah olacağı şeklinde bir tutum sergilemektedir.

²⁴² Hanefi, *age*, c.3,s.267

BÖLÜM III

SEM'İYYAT'TAN AKLİYYAT'A

A- “SEM’İYYAT”I “AKLİYYAT”A ÇEVİRMENİN GEREKLİLİĞİ

Hanefi’ye göre eski kelam ilminin konusu, genelde, toprağın sarmaladığı elmaslara veya kelâmcı- toplum yabancılaşmasının bir sonucu olarak dış yüzeyi tarih pasıyla paslanmış madenlere daha çok benzemektedir. Böyle olunca, toz tabakasına üfleyerek madenin gün ışığına çıkarılması, bireylerin ve toplumların doğal durumlarına ve orijinlerine yeniden dönmesi oldukça kolaydır²⁴³. Bu bağlamda Hanefi, İslami ilimlerin yenilenerek günümüze uygun hale getirilmesini amaçlayan projesine *et-turas ve’t-tecdid* (kültürel miras ve yenilenme) adını vermektedir. Hanefi, bu projesini genel hatlarıyla *et-Turas ve’t-Tecdid* (Gelenek ve Yenilenme) adını verdiği eserinde ortaya koymaktadır²⁴⁴.

Ona göre turas; hâkim medeniyet içinde maziden bize ulaşan şey’dir, projede o, kültürel ve milli bir yükümlülük olarak meselenin hareket noktasını oluşturur. O halde sorun, turas’ın hem devredilen hem de günümüzde çeşitli seviyelerde yaşanan hazır bir veri olduğu sorunudur. Tecdid ise turas’ın çağın ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden yorumlanmasıdır²⁴⁵. Turas, gerçeğin teorisi, tecdid ise gerçeğin ve onun oluşumlarının görülebilmesi için turas’ı anlamının yenilenmesidir. Turas araçtır, tecdid ise amaçtır ve realitenin geliştirilmesine, problemlerinin çözümüne, ona engel teşkil eden unsurları ortadan kaldırmaya ve geliştirilmesi yönündeki her tür uğraşıya engel teşkil eden kilitleri açmaya katılımdan ibarettir. Turas bizatihi değerler değildir, o, yalnızca realitenin açıklanması ve geliştirilmesi yönünde sergilenen uğraşıya dair sunduğu bilimsel anlayış ölçüsünde bir değere sahiptir²⁴⁶.

²⁴³ Hanefi, *Humum’ul- Fıkr ve’l- Vatan*, Kahire 1998, s.78-79; “Kelam İlminin Tarihselliği” çev.İbrahim Aslan, *AÜİFD*. c.XLv, (2004),ss. 263-284

²⁴⁴ Hanefi, *et-Turas ve’t-Tecdid*, Kahire 1980

²⁴⁵ Hanefi, *et-Turas ve’t-Tecdid*,s.9; Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.181

²⁴⁶ Hanefi, *et-Turas ve’t-Tecdid*, s.9

Hanefi'nin gelenek ve yenilenme bağlamında ilk önceliği fıkıh usulü'ne verirken ikinci olarak Kelam disiplinini yenilemeye girişir. Bu çerçevede beş cilt olarak yazdığı mine'l-akide ile's-sevra (Akideden Devrime) adlı eserinde sem'iyat'a ilişkin olarak nübüvvet, ahiret, iman ve imamet konularını akliyyata çevirme girişiminde bulunur²⁴⁷.

Hanefi'ye göre kelam ilminin ortaya çıkışı ve gelişmesinde dini nasslara dayanmış olması onun, konusu, metodolojisi veya yapısı hatta sonuçları bakımından mutlak bir ilim olduğu anlamına gelmez. Dini nasslar, Kelam ilmi için her asrın koşulları bağlamında nasıl bir rol oynamışsa, bu ilmin doğuşunda da aynı rolü oynamıştır. Buna karşın tarihsel ve toplumsal koşullar hep değişmiş olmasına rağmen alimlerin tarihin aşamalarından birini, ilk ve son aşama olarak belirlemeleri ve halefin görevini de selefi şerh etmek olarak tayin etmeleri büyük bir hatadır. Bu durumda olandan yeni bir kreasyonda bulunma imkanı bulunmadığı için müteahhirûn kuşağına yapabileceği hiçbir şey bırakılmamış olunmaktadır²⁴⁸.

Hanefi'ye göre dini nasslar her asrın ihtiyacına göre yorumlandığı sürece, seçimleri, kullanımları ve anlaşılma biçimleri açısından onlar tarihsel dinamizmin ve toplumsal diyalektiğin unsurları olarak aynı zamanda birer tarihsel fenomenlerdir. Dini nasslar tarihten bağımsız olamadığı gibi, ilmin kaynağı ve bizatihi ilmin konusu da değildir. Dini nasslar, özellikle esbab-ı nuzül adıyla bilinen toplumsal koşullarda ortaya çıkmış tarihsel nass'tırlar. Eskilerin nüzul sebepleri ile ifade ettikleri şey gerçekte realitenin düşünceye önceliği ve realitenin düşünceyi yüksek sesle dile getirmesidir²⁴⁹. Bu tarihsel nasslar, zamana, toplumun ihtiyaçlarının farklılaşmasına

²⁴⁷ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.4 (Nübüvvet- Ahiret), c.5 (İman- İmamet)

²⁴⁸ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan*, s.73

²⁴⁹ Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, s.11

ve beşeri kapasitenin çeşitlenmesine göre bir gelişim seyri izlemiştir²⁵⁰. Bu açıdan bakıldığında Kelam ilmi de tarih içerisinde şekillenmiş ve tarihin gelişmesiyle değişimler geçirmiş tarihsel bir ilimdir. Onun gelişim aşamalarını yaşayan herhangi bir fenomenin ortaya çıkış, gelişme, tamamlanma ve yok oluş süreçlerinin takibi gibi gözlemlemek mümkündür²⁵¹. Kelam ilmi tehdit oluşturan şüphelere karşı koymak için ortaya çıkmıştır. Bu müsebbipler her çağda farklılaştıkça kelam ilminin konusu da farklılıklar arzemiştir

Hanefi'ye göre bugün Kelam ilminin konularında, hedeflerinde, çıkarımlarında, stratejilerinde, unsurlarında, metodolojilerinde ve konusunda içerisinde bulunduğumuz tarihsel süreç göz önünde tutularak yenilenmeye gitmek gerekmektedir. Böylelikle günümüzün tehdit unsurlarıyla geçmişe ait gelenek arasındaki dualitenin ve tahrip unsuru olan zorlukların aşılması mümkün hale gelecektir²⁵².

Bilindiği üzere eski Kelâm ilmi *akliyât-semiyyât* ya da *ilahiyat-nübüvvet* olarak ikiye bölünmüştür. Birinci bölüm, Eş'ariler'de zat-sıfat ve fiiller nazariyesini veya Mutezile'de tevhid ve adalet esaslarını; ikinci bölüm ise peygamberlik, ahiret ahvali, imân-amel ve imamet gibi naklî konuları içermektedir²⁵³. Hanefi'ye göre bu eski etüt konularını, muhtevayı aydınlatacak ve konuyu aslına döndürecek bazı fenomenolojik yorumlarla tevîl etmek mümkündür. Buradaki '*te'vil*' kavramı, yeniden kaynaklara dönüş anlamındadır²⁵⁴. *Semiyyât/nübüvvet* dört nakli meseleyi içermektedir: peygamberlik, ahiret ahvali,

²⁵⁰ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan*, s.73

²⁵¹ Hanefi, *age*, s.76

²⁵² Hanefi, *age*, s.78

²⁵³ Hanefi, *age*, s.79

²⁵⁴ Hanefi, *age*, s.79

imân-amel ve imamet. Bu konuları, nübüvvet ve meâd içerisinde insanlığın genel tarihi olarak yeniden ortaya koymak mümkündür²⁵⁵.

Hanefi'ye göre Nübüvvet, insanlığın geçmişi, meâd da geleceğidir²⁵⁶. Özel tarih -birey ve toplum tarihi-, imân-amel konusuyla ilgilidir. İmân - amel, birey/yurttaş boyutunu, imamet de siyasî yapı/devlet boyutunu göstermektedir²⁵⁷. Nübüvvet, geçmiş zaman; meâd ise gelecek zamandır. İmân-amel, bireysel şimdiki zaman; imamet toplumsal şimdiki zamandır²⁵⁸. Böyle olunca sem'iyât/nübüvvet, içerik olarak, tarihin kendisi olmaktadır. Genel tarih, *ideal insan*'a, özel tarih, *reel insan*'a tekabül eder. Sonuçta, bu yeni fenomenolojik okuma biçimi ile eski kelimelerin aklîyat-semiyyat ya da ilahiyat-nübüvvet şeklindeki sistematik yapısı, yeni kelimelerin 'insan' ve 'tarih' boyutları olarak yeniden ele alınmış olmaktadır²⁵⁹. Çünkü insan ve tarih, çağdaş bilincimizin yoksun olduğu iki boyuttur.

Mütekaddimin kelimacıları akâid konularını aklîyyât ve sem'iyât olarak ikiye ayırmışlardır. Birincisi akıl ve nakil konusunu, ikincisi ise, sadece nakli içermektedir. Onlar, aklîyyâtı sözünü ettiğimiz bilgi nazariyesine göre 'kesin deliller' olarak, semiyyât'ı da 'zannî deliller' olarak mütalaa etmişlerdir. "Doğru" ve "yanlış" nitelemesi, ancak aklî olan bir şey için mümkündür. Hanefi'ye göre aklî olan bir şeyin doğrulanabilmesi ve yanlışlanabilmesi, ancak akılla mümkündür. Dolayısıyla sem'iyât bahislerinde doğru ve yanlış nitelemesi söz konusu olamaz. Çünkü nakle dayanan bir şeyin doğruluğu, onun tevatürüne ve rivayet zincirinin sıhhatine bağlıdır, yoksa rivayet edilen metnin kendisine bağlı değildir²⁶⁰.

²⁵⁵ Hanefi, *age*, s.80

²⁵⁶ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.4 (Nübüvvet- Mead)

²⁵⁷ Hanefi, *age*, c.5 (İman-Amel, İmamet)

²⁵⁸ Hanefi, *age*, c.4, s.5

²⁵⁹ Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih* (çev. Vecdi Akyüz) ss.11-20

²⁶⁰ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan* s.81

Sem'îyyât'a ilişkin rivayetlerin büyük bir kısmı, ahâd haberlerden oluşmaktadır. Bu ahâd haberler, akıl açısından şüphe ve amel açısından kesinlik bildirirse de, sonuçta bu tür haberler, akıl açısından zannî olmaya devam ederler. Bu nedenle, zannî haberleri reddeden/ inkar eden ye da şüpheli bulan bir kimseyi tekfir etmek doğru değildir²⁶¹. Akliyyât'ın özünde, Eş'arî sistemin '*zat-sıfat ve fiiller*' nazariyesinin ve Mutezile ekolünün '*tevhîd ve adalet*' prensipleri vardır. Bu, huzurunda herkesin eşitlendiği, yanılmaz ve evrensel bir temel ilkenin varolduğu (*zat ve sıfatlar*) ve insanın hür, akıllı ve seçme özgürlüğünün bulunduğu (*halku'le'fâl, akıl ve nakil*) anlamına gelmektedir. Dinin ve akidenin, kendisinde kesinlik bulunan özü ve esası budur. Bunun dışındaki imamet, iman-amel, meâd ve nübüvvet gibi konular, her zaman için zannî kalacak nakle dayalı sem'î meselelerdir. Buna karşın akıl, nübüvvetin alternatifi konumundadır. Ahiret'e ilişkin meseleler bilgi nazariyesine göre ele alınıp sezgi veya akılla temellendirebilecek delillerden yoksundur. İnsanların kalplerini yarıp münafiğin nifakını, kâfirin küfrünü, müminin imanını bilme şansımız yoktur²⁶².

Hanefî'ye göre bugün biz, akliyyât ile semîyyât'ı birbirine karıştırdık. Öyle ki aklî meseleleri dahi, naklî delillerle temellendirmekteyiz. Aklî meseleleri haşiyelere dönüştürdük ve de varlıklarına hiçbir zaman güvenmedik. Özgürlüğümüzden ve sahip olduğumuz aklımızdan hep şüphe ettik. Sem'îyyât bahislerinde sonu gelmeyen spekülasyonlara daldık. Münker-nekîr ve kabir azabı gibi semîyyât ile ilgili konularda insanları tekfir etmeye alıştık. Bununla da yetinmedik, insanların kalplerini yarıdık ve kiminin fasıklığına, kiminin asiliğine hükmettik. Hatta toplumun bütününe tekfir ettik. İman ve inancın özü olan *akliyyât*'ı terkettik ve buna alternatif

²⁶¹ Hanefî, *age*, s.81

²⁶² Hanefî, *age*, s.81-82

olarak da, sem'î meseleler üzerinde tahliller yapıp durduk. Böylelikle akıl kayboldu ve dünyamız da harap oldu²⁶³. Dinimize yabancılaşarak kuruntu ve rüyalar âlemine daldık.

Hanefi'ye göre Hz. Ebu Bekir'in Benî Saîde sakîfesinde yaptığı genel konuşma, özellikle imametın atamaya dönüştüğü günümüze yönelik uzanımları olan, yöneten ve yönetilenler de dâhil bütün Müslümanlara yapılmış çağdaş bir talimatnamedir. Nassın tayini, kraldan krala, prensten prence veya güç ve askerî devrim yoluyla askerden askere intikaldeki gibi veraset yoluyla gerçekleşen bir tayin şeklidir. Bu bağlamda *imamet* konusuna da yeni bir yorum getirilebilir. İmamet bir sözleşme, anlaşma ve tercih meselesidir. Yaratıcıya isyanın olduğu yerde mahlukata itaat yoktur²⁶⁴.

Eski kelim ilminde tevhid, halku'l-efal, akıl-nakil, iman-amel ve imamet gibi konuların güncelliğini ve geçerliliğini hala sürdürdüğünü öne süren Hanefi, ancak bu konulardaki geçmiş alternatifler, çağımızın sürekli değişen şartlarıyla kıyaslandığında geçerliliklerini yitirdiklerini ifade etmektedir²⁶⁵.

Hanefi'ye göre çağın şartları, -modern düşünce tarihinin gösterdiği üzere- akla çağırıcı ve rasyonaliteyi savunmayı gerektirmektedir. Bu nedenle, çağın şartları "akıl naklin esasıdır" diyen Mutezilî alternatifi tercih etmeyi gerektirmektedir. Yeni ve eski alternatiflerin her biri, meşru duruşlardır. İlkinin meşruluğu, eski tarihsel koşullar bağlamında geçerli iken, ikincisinin meşruiyeti de, yeni toplumsal koşullarda geçerlidir. Bu nedenle, her iki bakış açısının birbirlerini tekfir etmesi yanlışır. İkinci görüşü benimseyenleri, bazı laikçilerde olduğu gibi, batılılaşma kurbanı olmakla ve Avrupa rasyonalizminin etkisinde kalmakla suçlamak da aynı

²⁶³ Hanefi, *ag,e* s.82

²⁶⁴ Hanefi, *age*, s.82

²⁶⁵ Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, 159-161

şekilde yanlıştır. *Salah-aslah* ilkesinin gözetilmediği, pozitif değerlerin belirleyici olmadığını, eski Eş'arî alternatifte olduğu gibi acıları, kederleri telafi edecek hiçbir şeyin bulunmadığını ve 'gayesiz bir dünyada yaşıyoruz' diyen anlayışa karşı, insanın, içinde yaşadığı evreni anlamasına imkan verecek faktörleri birleştirmesi, evrenin yasalarına hükmedip işleyişini kendi yararına olacak şekilde kullanması, zulmü ortadan kaldırmak konusunda varolan acizlik psikolojisini yenip acılarını telafi etmesi, insanların çıkarlarını korumak için salah- aslah ilkesinin gözetilmesi ve milli hedeflerin gerçekleştirilmesi için de *gayeliliği* zorunlu kılan bu asrın şartlarına bakarak Mutezilî alternatifi yeni bir alternatif olarak seçmek mümkündür²⁶⁶. Hanefî'ye göre zannî olan sem'î konularda ve insanların vicdanlarını ve kültürel bilinçlerini oluşturan hususlarda da alternatifler arası tercih yenilemesine gidilebilir.

Ancak eski alternatifler arasında tercih yenilemesine gitmek, yeni kelam îlmi'ni sistemleştirmede yeterli gelmeyebilir. Çünkü yeni bir kreasyonda bulunmadan tercih yenilemesine gitmek, eskilerin alternatifleri ile sınırlı kalmak demektir. Bu, aynı zamanda yeni kuşakların kendi koşullarında geçerli olan alternatif oluşturmaktan aciz olduklarını ileri sürmek anlamına gelecektir. Bu ise, yeni kuşakları yeni bir kreasyonda bulunmalarını engellemekle birlikte, eskilerin alternatifleri arasında sıkışıp kalmalarına ve onlardan miras kalan alternatifleri oldukları gibi aktaran pasif iletici durumuna sokar. Dolayısıyla, asırlar sürekli değiştiği için asrın ve nassların yorumlanması da sürekli değişecektir. Kelam ilmi de eskiden yeniye tarihin bu dinamik yapısı içinde hep yenilenerek ilerleyecektir²⁶⁷.

Kelam ilminin içinde yaşadığımız çağın sorunlarına çözümler üretemeyecek şekilde çağımızın çok gerilerinde kaldığını savunan Hanefî, bu ilmin yenilenmesi

²⁶⁶ Hanefî, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.3, s.383-591, "Kelam İlminin Tarihselliği" s.168

²⁶⁷ Hanefî, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan* s.86

üzerinde önemle durarak bu ihtiyacın yakın dönem İslam düşünürlerince de hissedildiğini vurgular²⁶⁸. Bu amaçla o, sem'iyyat'a ilişkin konuların aklileştirilmesini öne sürer. Ancak onun öne sürdüğü bu aklileştirme faaliyetinde herhangi bir sabit yönteminin bulunmadığını görmekteyiz. Sanki Hanefi, yeni ilmi kelamı oluşturma çalışmasına bir ön kabulle başlamaktadır. O, kafasında bu çalışma neticesinde ulaşacağı hedefleri ve sonuçları önceden tespit ettikten sonra çalışmaya başlamış görüntüsü vermektedir. Bazı konularda eski alternatifler arasından birisini özellikle mu'tezili alternatifin tercih edilmesi gerektiğini vurgularken, diğer konularda ise alternatifleri parantez içine alarak yeni bir kreasyonda bulunmanın önemine değinir.

İslam inanç esaslarını tehdit oluşturabilecek şüphelere karşı savunmak amacıyla ortaya çıkan kelam'ın nassları yeniden yorumlayarak yeni esaslar oluşturma gibi bir hedefi olmamalıdır. Çünkü zaten o, nasslarda varolan esasları herhangi bir tahrif ve tebdilden korumayı hedefler. O savunmacı bir ilimdir ve İslam inanç esaslarını savunur. Onun olmazsa olmaz kabilinden vazgeçilemez esasları vardır ve bir ön kabulle bu esasları savunmayı amaçlar. Kelam'ı felsefe'den ayıran hususta bu önkabullerdir. Nassı parantez içine alarak ilahi vafını dikkate almadan doğrudan olgu ve asrın ihtiyaçlarından yola çıkılarak yapılan bir çalışma sem'iyyat'ın akliyyat'a dönüştürülmesini gerçekleştirmeyi amaçlamaz. Aksine sem'iyyat'ın iptal edilerek yerine arzu ve isteklerin yerleştirilmesi demektir.

²⁶⁸ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan* s.76

B- HANEFİ’NİN SEM’İYYAT’A AİT KONULARI AKLİLEŞTİRME TEŞEBBÜSÜNÜN TAHLİLİ

Kasik kelimada semiyat başlığı içerisinde ele alınan konuların aklileştirilmesini savunan Hanefi, bu bağlamda iman kavramı, ahiret inancı, nübüvvet ve imamet konularının asrımızın ihtiyaçları çerçevesinde yeniden ele alınarak yorumlanmasını savunur. Bu yapılırken takip edilmesi gereken iki yöntem vardır. Birincisi; ilgili konuda geçmişte ortaya konulan alternatifler tahlil edilerek içlerinden birinin tercih edilmesi, diğeri ise alternatiflerden hiçbirisinin yeterli gelmediği durumlarda ise te’vil yoluyla yeni bir kreasyonda bulunulmasıdır. Geçmişte tercih edilen genellikle Eş’ari alternatif olurken Hanefi, bugünün şartlarının Mu’tezili alternatifin tercih edilmesi gerektiğini önerir. Bu sebeple onun tercihi genellikle mu’tezili düşüncenin benimsenmesi yönündedir.

1- İMAN KAVRAMI

İman, İslam kültür tarihi boyunca hakkında çok şey söylenilen ve yazılan konulardan bir tanesidir. İslam düşünce tarihinde hiçbir dış tesir olmadan ortaya çıkan ve tartışılan ilk kelâmi problemler iman ve kaderdir. Kuran’daki iman esaslarını kendine konu edinen Kelam, İslam toplumunun ilk hicri asırda yaşadığı siyasal sorunlarında etkisiyle iman-amel ilişkisini ilk problemi olarak ele aldı. Daha sonra imanla ilgili bu tartışmaya iman-bilgi ilişkisi, imanın artıp-eksilmesi iman-İslam ayırımı, mukallidin imanı, tekfir gibi konular eklendi²⁶⁹.

²⁶⁹ Ebu Hanife, *Fıkıh-ı Ekber*,12; Maturidi, *Kitabu’t-Tevhid*, 373

İmanla ilgili yazılarda genellikle bir konu ve metot birliği görülür. Bunların büyük bir kısmında hep aynı konular ele alınıp, aynı şeyler söylenilmekte ve yaklaşık aynı neticeler ortaya konulmaktadır. Diğer yandan iman üzerinde bu denli sıkça durulması onun önemini ve arka plana atılamayacağının da göstergesi mahiyetindedir. Çünkü iman ya da inanma insanın top yekün varlığını ilgilendiren, onun bizzat varlığına ait olan bir “akt” tır. En genel anlamıyla inanmayan bir insan ne vardır ne de tasavvur edilebilir. Dolayısıyla şekil ve muhtevası değişmekle birlikte en ilkel insan topluluklarında bile inanma vardır²⁷⁰.

İman, kelami bir problem olarak işlenirken insan ve toplum gerçeklikleri tahlil edilerek sosyal, psikolojik ve ahlaki bir olgu olarak değil, mücerred bir varlık olarak düşünülüp, insandaki yeri aranmıştır. Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı tartışılmıştır. Kuran’da ifadesini bulan insan ve onun tarihi Kelam’da kaybolmuş, akaid konuları birer varlık ve dogma olarak ele alınmışlardır²⁷¹. Hâlbuki her akaid konusu Kuran’da insanın sorumluluğu açısından konu edinilmiştir²⁷². Kur’an’da iman-amel birlikteliğine ve imanın ahlaki davranış sergilemeyi gerektirdiğine sıkça vurgu yapılmaktadır.

Bu sebeple iman yeniden ele alınırken sosyal ve toplumsal içeriği göz ardı edilmeden sorumluluk çerçevesinde ele alınmalıdır. İman ile amel arasındaki denge sağlıklı bir şekilde gözetilmelidir. Aksi takdirde iman pratik bir mahiyeti ihtiva etmeden sadece teori olarak benimsenmeye devam edildiğinde içerisinde bulunduğumuz tembellik, atalet, vurdumduymazlık, gerikalmışlık ve her türlü ahlaksızlık artarak devam edecektir.

²⁷⁰ Mengüşoğlu, Takiyyüddin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul.1958.s.306-309

²⁷¹ Hanefi, *Dırasatu’l-İslamiyye*, 393,422; “Teoloji mi Antropoloji mi?”, 508

²⁷² Güler, *İman-Ahlak İlişkisi*, s. 11

a- İMANIN MAHİYETİ

İman kelimesi, eman ve emniyet, güven anlamlarına gelen “emn” masdarından türetilmiş olup, korkunun zıddıdır. İman, if’al veznindendir. Aslında”emn” den “eman” olup “amene” fiilinin masdarıdır. Arapça’da iman; mutlak tasdik etmek, yani bir söze, bir habere²⁷³, bir hükme, bir şahsa, bir varlığa kesin bir şekilde içten gelerek samimiyetle inanmak, onu doğrulamak, teyid etmek, doğru söylediğini kabullenip benimsemektir. Yani iman; haberi veren zatın anlattığı hükme gönüllü olarak, boyun eğerek onu kabul etmek ve o hükmü doğru saymaktır²⁷⁴. İman bir şeyin doğruluğu, olacağı ve varlığı hakkında zihnin güven içinde olması, emniyette bulunması; korkunun, şüphenin yerine itminanın, sakinliğin hâkim olması; hıyanetin, yalanlamanın ve inkarın zıddıdır. İmanın zıddı küfürdür. Küfür, yalanlama ve inkâr anlamına gelir²⁷⁵.

İman, kalpte gerçekleşen bir fiil olup, kişinin kendisini Allah’a ve mesajına kat’i olarak teslim etmesi ve bunalım/sıkıntıya karşı huzur, emniyet ve istihkâm kazanmasıdır²⁷⁶. İmanın terim anlamına gelince, bu konuda her bir kelami mezhebin birbirine yakın veya uzak bir iman tanımı vardır. İman nedir? Sorusuna ilk cevap arayanlar Mürcie olmuştur. İmam Eş’ari, Mürcie fırkalarına ait 12 ayrı iman tarifi vermektedir²⁷⁷. Ancak aralarındaki bir takım benzerlikler nedeniyle Mürcie âlimlerine ait iman tanımların dörde indirmek mümkündür. Buna göre mürcie

²⁷³ İbn-i Manzur, *Lisanu’l-Arap*, 10/193

²⁷⁴ Taftazani, *Şerhu’l-Akaidi’n-Neseфіyye*, 151-152. Ayrıca İman kelimesinin Kuran-ı Kerimdeki kullanımları için bak. Fazlur Rahman, *Allah’ın Elçisi ve Mesajı- Makaleler 1*, ss.1-3

²⁷⁵ İbn-i Manzur, *Lisanu’l-Arap*, 13/21

²⁷⁶ Fazlur Rahman, *Allah’ın Elçisi ve Mesajı- Makaleler 1*, s.3

²⁷⁷ Eş’ari, *Makalat*, Beyrut 1195, c.1. ss.213/223

fırkaları iman; “iman marifettir”, “iman tasdiktir”, “iman ikrardır”, “iman dil ile ikrar kalp ile tasdiktir” şeklinde ayrı ayrı tanımlamış olmaktadır²⁷⁸.

Ebu Hanife ve takipçisi İmam Maturidi’ye göre iman esasen kalbin tasdikinden ibarettir. Böylece iman; Allah’a, Resulüne ve onun Allah’tan getirdiklerinin kesin olduğuna yürekten inanmak, bunların hak ve gerçek olduklarını kabul ve tasdik etmektir²⁷⁹. Bakillani’ye göre de iman, Allah’ı tasdik etmektir ve tasdikin yeri kalptir²⁸⁰.

İbn Teymiye ise iman konularını tasdikle birlikte Kuran’da Allah’ın emrettiği iyi fiilleri yapma ve yasak ettiği kötü fiilleri yapmama anlamındaki ‘amel’i de iman kavramının bir parçası olarak görmektedir²⁸¹.

İnanan (suje) ile inanılan (obje) arasındaki bir ilişki olarak tanımlanan imanla ilgili olarak tartışılan meselelerin genellikle inanan – inanılan, suje ve obje’ye dayalı olması gerekir. Yani bu mesele ya onlardan kaynaklanan ya da doğrudan veya dolaylı olarak onları ilgilendiren meseleler olmalıdırlar. Bu nedenle öncelikle inanan ve inanılanın ele alınması zorunlu olur. Bu bağlamda konular genel itibariyle inanılan noktayı nazarından bakıldığı zaman Allah’ın varlığı ve birliği, sıfatları, görülüp-görülemeyeceği, iradesi, kudreti gibi konular olurken inanan açısından ise insanın yaratılışı, kudreti, iradesi, fiilleri, kaderi, ahiret hayatı gibi konular olmuştur. İnanan/suje, duyan, düşünen, bilen ve irade eden ‘ben’dir. Yani suje, bilinçli, iradeli, ve akıllı dolayısıyla da etkin olan insandır. İnanılan/obje ise, şuurun kendisine

²⁷⁸ Esen, *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*, s.10

²⁷⁹ Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *Fıkhul-Ekber*, (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde, Haz. Mustafa Öz) İstanbul 1981, s.62; Maturidi, *Kitabu’t-Tevhid*, (neşr. Fethullah Huleyf) İstanbul 1979, ss.373-381

²⁸⁰ Bakillani, *Kitabu’t-Temhid*, s.389

²⁸¹ İbn Teymiye, *Kitabu’l-İman*, s.34

yöneldiği, düşünülen, tasavvur edilen, düşünme konusu olan ve ideal olan bir şey'dir²⁸².

O halde anlamları bu şekilde ortaya konulabilen inanan insan ile inanılan yüce varlık arasındaki bir ilişki olan imanda bilgi, tasdik, ikrar ve bunların doğal sonucu olarak amelinde bulunması kaçınılmazdır. Fakat bu durum imanda bulunan bu gibi unsurların herhangi birinin tek başına iman olarak adlandırılabilceği anlamına gelmemektedir. Yani iman ne sadece bir bilgidir, ne sadece tasdik'ten, ne de tek başına ikrar veya amelden ibarettir. Aksine o, bunların tamamının bir toplamıdır. Bu unsurlardan herhangi bir tanesinin eksik olması iman kâmil bir iman olmadığı anlamına gelmektedir²⁸³. Kâmil bir iman sırasıyla önce marifet (bilgi), sonra tasdik, sonra ikrar ve bütün bunların sonucu olarak ta fiil(amel) şeklinde tezahür eder.

Kuran'daki iman, başlıca iman objeleri olan Allah, ahiret ve peygambere karşı duygusal bir yaşantının da insan tarafından ortaya konulması gereğini içerir. Muhammed İkbal'e göre Kuran'ın söz ettiği iman, bir takım kaide ve kurallara sadece pasif bir şekilde inanmak değildir. Aksine o, insanın ender ve engin tecrübeleri sayesinde elde ettiği hayat dolu ve hayat verici inanç ve güvenidir²⁸⁴. Allah'a ve peygamber'e karşı sevgi besleme²⁸⁵, Allah'ın büyüklüğüne ve yüceliğine saygı duyma²⁸⁶, O'ndan korkma²⁸⁷, rahmetini umma²⁸⁸, O'na güvenme²⁸⁹ imanının duygusal yaşantı boyutlarını oluşturmaktadır.

Marifet, kelimesinin kökü “arefe-irfan” olup dilimize “bilmek” olarak tercüme edilir. İlim ile marifet arasında sıkı bir mana münasebeti yanında farklı olan

²⁸² Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, MÜİF Yay. İstanbul 1997, s.22

²⁸³ Hanefi, *Mine'l- Akide ile's-Sevra* c.5 ss.28-115

²⁸⁴ İkbal, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 151

²⁸⁵ 2. Bakara 165; 9. Tevbe 24

²⁸⁶ 3. Ali İmran 199; 50. Kaf 33; 57. Hadid 16

²⁸⁷ 8. Enfal 2; 33. Ahzap 37,

²⁸⁸ 7. Araf 56; 21. Enbiya 90

²⁸⁹ 5. Maide 23; 8. Enfal 2; 16. Nahl 42;

tarafları da vardır. İlim bir şeyin hakikatini bilmeyi ifade ettiği halde, ma'rifet bir şeyin niteliğini bilmeyi anlatır. Bunun için ilim sıfatı Allah'a isnat edilirken ma'rifet isnat edilemez²⁹⁰. İnsanların Allah'ı bildiklerini anlatmalarında, Allah'ı alim oldukları söylenmez ama arif oldukları denilebilir. Çünkü ilim, Allah'ın hakikatini bilmeyi gerektirir. Ma'rifet, bir şeyin kendisini, zatını bilmeyi ifade ederken ilim bir durumu, ilişkisi ve sıfatı bilmeyi anlatır. Ma'rifet, bilinmesini ifade ettiği şeyin daha önce bilinmediğini ve zihinde bulunmadığını ifade ettiği için ma'rifet'in çelişmesi inkâr, ilmin çelişmesi ise cehalettir. Ma'rifet daha önce bilinen bir şeyin tekrar bilinmesine, tanınmasına ve anlaşılmasına da denir. Ma'rifet kelimesi bir şeyin, insanın zihninde bulunması sonucu bilmeyi ifade ettiği için, Allah'ın kainattaki eserlerinin zihinde hasıl olması neticesi Allah'ın bilinmesini anlatır²⁹¹.

İlim yapma, insanı diğer bütün varlıklardan ayıran temel özelliklerin başında gelir. Yaptığı işin ne olduğunu ve niçin yaptığını bilme özelliği yaratıklar içerisinde yalnızca insana verilmiş olup, bundan dolayı o, yaptıklarından sorumlu tutulmuştur. İnsanın sorumlu bir varlık olduğu görüşünü ortaya atan din'dir. Buna göre insanın öncelikle neye inanıp/inanmayacağını, neyi yapıp/yapmayacağını bilmesi gerekir.

Öncelikle iman edilecek nesne bilinmeye muhtaçtır. İnanan insanın inandığı varlığın mahiyeti, özellikleri, gücü, beklentileri gibi konularda bilgi sahibi olması, onu tanıması, bilmesi gerekir. Bir şey bilinmeden ona inanma, iman tahakkuk edemez. İlim insana bildiği şeyin hayal mi, vehim mi, hangi derecede bir bilgi, zan mı, kesin ilim mi, yakini bir ilim mi, zorunlu bir ilim mi, inanılması gereken bir ilim

²⁹⁰ Atay, Hüseyin, "Müslümanlarda Şüphecilik", *AÜİFD*. Sayı.28, s.4

²⁹¹ Atay, agm, s.5

mi, tümel bir ilke mi, tikel nesne bilimi mi, olduğunu insana öğretir. Sonra da insan buna göre o bilgiye o derecede inanır, bağlanır veya bağlanmaz²⁹².

İlim, alamet, alem(den türer. Alamet; belirti, delil, işaret anlamında olduğundan dolayı ilim; delili, belirtisi, olan bilgiye denir. Mutlak bilgiye marifet denir. Belirtisi ve delili olan bilginin kesinlik ve güvenilirlik derecesi delilinin ve belgesinin kuvvetli, kesin ve şaşmaz olmasına bağlıdır. O halde belgesi ve delili olmayan bilgiye ilim denilmeyip, ona marifet ve bilgi denir. Ancak Türkçe’de bilgiyi ‘belge’den türetir ve belgesi olan marifete bilgi denilirse, o zaman bilgi ilmin Türkçe karşılığıdır²⁹³.

Her dinde imanın bilgiyle uzak veya yakından bir ilişkisi vardır. İnanç nesnesi şu veya bu şekilde bir bilgi temellidir. İslam tarihinde de iman bilgi ilişkisinden ilk söz eden “mürchie” olmuştur. İmanı, irade ve kalb fiilleri olmaksızın sadece Allah’ı, Resullerini ve O’ndan gelmiş olanları bilmek (marifet) olarak tanımlayan mürchie fırka Cehm İbni-i Safvan ve onun peşinden gidenlerdir(Cehmiyye). Marifetin dışındaki dil ile ikrar, kalb ile kabullenme, Allah ve Resulünü sevmek, onlara saygı, onlardan korkma ve azalarla amel, iman değildir. Cehmiyye, imanın karşıtı olan küfr’ü ise bilgisizlik anlamına gelen “cehl” ile ifade etmektedir²⁹⁴. Cehm ibn-i Safvan ve Salihî’nin imanı bilgi olarak tanımlamaları eksik ve tutarsızdır. İman bilgiye dayanır, bilgi ise doğrulanmış inançtır ve nesnesine gidilebilir. İman ise böyle bir bilgiye dayanan inanç’a dayanır. İmanın nesneleri olan Allah, ahiret, nübüvvet, vahiy dış dünyada var olan dolayısıyla bilgilerini doğrudan edindiğimiz şeyler değil,

²⁹² Atay, *Kuran’a Göre Araştırmalar*.c.1-111. ss,56/57

²⁹³ Atay, *Kuran’a Göre Araştırmalar*.c.V. ss.68/69

²⁹⁴ Eşari, *Makalat*.s.213-214, Bağdadi, *el-Farku Beyne’l-Frak*,s.199, Şehristani, *el-Milel ve’n-Nihal*. S.139...vd.

hakkında bilgi olunan şeylerdir ki bu da inançtır. Nesnesine gidilemez, ispat edilemez. İnanç bilgi değildir. Bilgi, dışarıda var olan bir şeyle ilgilidir²⁹⁵.

İman, bilgiye dayalı bir tasdik olup, bilmeye ve kavramaya ilgili bir muhtevaya sahiptir. Sözlükte iman, tasdik; küfür ise tekzip etmek iken; bilgi (marifet) nin zıddı, küfür veya tekzip değil, bilmemektir (cehalet). Bir şeyi bilmeyen kimse onu tekzip eden konumunda olmayıp onu tekzip etmekle nitelendirilemez. İmam Maturidi'ye göre aslında marifet, tasdike sevk eden bir sebeptir, çoğu zaman bilgisizliğin tekzibe sevk edişi gibi bilgide tasdik'e sevk eder. Bu da gösteriyor ki iman için bilgiden öte kalpte gerçekleşen bir tasdik olgusu söz konusudur²⁹⁶. Bilgi olmadan tasdikin genelde bir anlamı olmaz. Çünkü insan, neye, niçin ve nasıl iman edeceğine ancak akletme yoluyla elde ettiği gerçek bir bilgi sonucu ulaşır. Dolayısıyla bilgiye dayanmayan bir iman, gerçek iman olmadığı gibi böyle bir imandan kimseye fayda da gelmez²⁹⁷.

İman bilgiyle birlikte bulunabilir ve bilgiye dayalı bir kabul anlamına gelir. Bilgi ve iman birbirini dışta tutmamakta, tam tersine birbirini tamamlamaktadır. Nitekim iman, bilginin bittiği yerde başlamaktadır. Bilen bir insan aynı zamanda inanan bir insan olabilmekte ve bilgisini imanla tamamlamaktadır²⁹⁸. Ancak objesi gereği bilgide insan tasdik'e zorlanırken imanda işin içerisine irade karışmaktadır. İmanda doğru inanç, bilgide ise doğrulanmış doğru inanç kesinliği vardır. Eğer temel alınan "doğru inanç" doğrulanabiliyorsa, o zaten bilgi haline, doğrulanamadığı halde doğruluğu üzerinde ısrar edilirse iman haline gelmektedir. Bu durumda burada iman,

²⁹⁵ Güler, *İman ve İnkârın Ahlakî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri*, s.3. Ayrıca daha geniş bilgi için bak. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, ss.99-112

²⁹⁶ İmam Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, 380..vd. ayrıca bak. Hanifi Özcan, *Maturidide Bilgi Problemi*, MÜİFY, İstanbul 1993, ss141-151

²⁹⁷ Esen, *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*, s.14

²⁹⁸ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*.s.79

“belli bir sonucun isteyerek ısrarla kabul edilmesi” anlamına gelmektedir. Her bilgi mutlak olarak inanmayı beraberinde getirmeyebilir. Bilginin gerçek manada imana dönüşebilmesi için kalbin ve duyguların da devreye girmesi gerekir. Aklın kabul ettiğini kalbin de benimseyip içtenlikle tasdik etmesi gerekmektedir²⁹⁹.

Bu anlamda iman, bilgiyi de aşabilir, yani bilinen bir sonucun delilin gerektirdiğinden daha fazla bir güven ve ısrarla kabul edilmesi ve hayata aktarılması anlamına gelir. Burada imanın sınırı bilgiyi aşar ve bilginin gidemediği yere kadar uzanabilir, yani bu anlamda iman bilgiden daha kapsamlıdır³⁰⁰. Bu demektir ki iman, doğru inanç iddiasına dayandığı gibi bilgi iddiasına da dayanabilir ve bu bilgi iddiasına dayanan iman daha kuvvetlidir. Bir bilgi iddiası aynı zamanda iman iddiası haline gelince objektifliğinden bir şey kaybetmeksizin daha sıcak ve canlı bir iddia haline gelmekte ve hayata aktarılmak suretiyle daha fazla bir önem ve değer kazanmaktadır³⁰¹. O halde hiçbir bilgi, imanı ihtiva etmediği halde, bazen iman bilgiye dayanabilmekte ve imanının muhtevasını bilgi oluşturabilmektedir.

Sonuç itibarıyla iman, tamamen akli bilgiye eşit değildir, ama böyle bir bilgiden de yoksun değildir. O zihni/aklı bağlayan veya onu sağlam ve sarsılmaz şekilde sağlam bir şeye rapteden”bağ/düğüm” (akd) dür. Ancak onun sağlam bir bilgi temeli de vardır. Her ne kadar Kur’an sırf akli bilginin rehberlik yapamayacağını söylese de³⁰² akli bilgi olmadan da rehberlik imkânsızdır. Kur’an, muhtelif ayetlerde açıkça iman-bilgi birlikteliğini ve imanının bilgi ile arttığını beyan eder³⁰³. Bu sebeple iman bilgiyi gerektirir.

²⁹⁹ Esen, *age*, s.15

³⁰⁰ Keklik, N. “Bilgi Nazariyesi ve İman”, *İslam Düşüncesi*, Yıl.1, sayı:3, İstanbul 1967 s.139/143

³⁰¹ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*.s.101

³⁰² 45 Casiye 23: “*Keyfini tanıı edinen ve Allah’ın bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?...*”

³⁰³ Bak.20 Taha 114, 39 Zümer 9, 35 Fatır 19/20

Hasan Hanefi' ye göre de imanı tek başına bilgi ile sınırlandırmak kifayetsizdir³⁰⁴. İman, kalbin şahadeti olmadan, akli bir nazar veya vicdan olmaksızın mücerred bir bilgi olarak düşünülemez. Çünkü kafirler de tasdik olmaksızın bilgi sahibi idiler. “Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu oğullarını tanıdıkları gibi tanır, ama yine de onlardan bir grup, bile bile gerçeği gizlerler”³⁰⁵. Onların bilgileri ise icraatlarına etkiden aciz, mücerred bir bilgi halinde idi. Aynı şekilde münafıklarda bilgi sahibi olmalarına rağmen onların bu bilgileri de fiiliyata geçmeden soyut bir bilgi olarak kalıyordu. Çünkü onların bilgileri tasdik’e dönüşmüyordu³⁰⁶.

“Onu yakinen bildikleri halde nefislerinin zulmü ve büyüklenmeleri yüzünden inkar ettiler”³⁰⁷ ayetini delil olarak öne süren Taftazani, imanı bilgi değil, ihtiyari tasdik, izan ve idrak ile tasdik, tekebbür ve istiğnayı yenerek tasdik olarak tanımlar. Ona göre dini hükümleri tanımak ve yakinen bilmekle onları tasdik ederek inananlar arasında fark vardır.³⁰⁸ Bir hükmün ve haberin doğru olduğunu bilmek ve anlamak tasdik değildir. Hz. Muhammed’in peygamberliğini bildikleri halde bir kısım kafire mümin denilmemesi, kalplerinde tasdikin bulunmamasının bir sonucudur. Çünkü yalnız ma’rifet, bir şeyin doğru ve hak olduğunu bilmek onu tasdik etmek değildir. Ma’rifet / bilgi, soyut olarak iman olamaz, iman olabilmesi için iz’an ile kesin bir kabulün olması gereklidir.

İmam Maturidi’ye göre de ma’rifet’in zıddı, tanımamak ve bilmemek (cehalet) tir. Bir şeyi bilmeyen kimse onu tekzip eden konumunda değildir. Yani bir gerçeği bilmeyen herkes onu tekzip etmekle nitelendirilemez. O halde iman için ma’rifetten

³⁰⁴ Hanefi, *Mine’l- Akide ile’s-Sevra* c.5 s.28

³⁰⁵ 2 Bakara 146

³⁰⁶ Hanefi, *Mine’l- Akide ile’s-Sevra* c.5 s.30

³⁰⁷ 27 Neml 14

³⁰⁸ Taftazani, *Şerhu’l-Makasid*, Kahire 1989, s.134.187.189, *Şerhu’l-Akaidi’n-Neseifiyye*, İstanbul 1326 s.152-153.

öte kalpte gerçekleştirilen bir tasdik olgusu vardır³⁰⁹. Ancak ma'rifet bu tasdikten önce gelmekte ve ona zemin hazırlamaktadır³¹⁰. İman için akla ve nassa dayalı bilgi çok önemli olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Onu tasdik'e dönüştürmek gerekmektedir. Bir şey hakkındaki bilgi aynı zamanda onun tasdik edildiği anlamına gelmez. Tasdik bir tercih meselesi olup bir şeyi tercih edip yapmak neticesinde meydana gelen bir şeydir. Her tasdik bir bilginin sonucu olmakla birlikte her bilgi zorunlu olarak tasdiki beraberinde getirmeyebilir.

Tasdik, bir sözü, bir haberi³¹¹, bir hükmü iz'an ile kesin olarak kabul etmek, haberi ve sahibini yalanlamaktan emin kılmak demektir. Tasdik'te geçen iz'an ise vakiya, realiteye uygun olan 'itikad-i cazim' denilen kesin inançtır. Bu da kalpte kesb ve ihtiyar yani insanın çalışması ve seçmesi ile meydana gelir³¹². Fiilin üçlü hali olan 'sa-da-ka'; ise doğrulmak, verdiği sözü yerine getirmek, icra etmek, ifa etmek anlamlarına gelir. Yani bedensel fiili içerir³¹³.

Tasdik'in Kelam'daki anlamı ile İslam felsefesi ve mantık'taki kullanımı birbirinden oldukça farklıdır. Felsefe ve Mantık'ta tasdik, tasavvurun önerme şeklinde kesin hükme dönüşmesidir. Açık kapıya baktıktan sonra gözlerini kapatıp "kapı açıktır" demek gibi. Fakat kelam'da tasdik, sözlükteki ile felsefe ve Mantık'taki anlamlarından daha fazla unsurları ihtiva eder³¹⁴. Kelam'da tasdik'in felsefe ve mantık'ta içerdiği hüküm anlamından daha fazlaca bir şeyler içermesi, Kelam'da tasdik edilen önermelerin değersel bir yanının olmasından kaynaklanmaktadır. Allah'ın varlığı, filan kişinin peygamber olması, Tanrının

³⁰⁹ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, 380..vd.

³¹⁰ Hanefi, *Mine'l- Akide ile's-Sevra* c.5 s.16

³¹¹ İbn-i Manzur, *Lisanu'l-Arap*, 10/193

³¹² Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s.151.

³¹³ İbn-i Manzur, *Lisanu'l-Arap*, 10/193

³¹⁴ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*.s.101

insanlardan şöyle yapmalarını istemesi, şunlardan kaçınmalarını talep etmesi, kapının açık ya da kapalı olması türünden önemeler değildir. Genel anlamda iman mutlak tasdik etmek anlamına gelirken dinde ise özel muhtevalı önermelerin tasdik edilmesidir³¹⁵.

İmanın zihni yönünü de ifade etmesi bakımından iman tanımında, tasdik'in mantıki anlamı dikkate alınmış, ancak imanın fiili yönünü de ifade edebilecek şekilde ona başkaca anlamlarda ilave edilmiştir. Bir başka deyişle imanın tanımında yer alan tasdik, hem mantıkta kullanıldığı anlamı ile hem de onda bulunmayan, fakat imanda bulunması gereken fiili ve duygusal anlamları taşıyan bir tasdiktir³¹⁶. O halde imandaki tasdik, inanç ve bilme anlamlarına dayanan fakat onlara ilaveten güven, teslimiyet, sevgi, samimiyet, kesinlik anlamları da taşıyan tasdiktir.

Tasdik; bir hakikati, a- tanıma ve bilmeyi, b-kendine mâl etmeyi yani benimsemeyi, c- doğrulama, teyit etme ve ispat etmeyi, d- gerçekleştirmeyi dile getirmektedir. Buna göre tasdik eden kimsenin tasdik ettiği şeylerle ilgili bilgiye sahip olması ve onları ruhen benimsediği gibi, davranışlarıyla da gerçekleştirmesi gerekmektedir. O halde bir şeyi 'tasdik ederim' demek onu 'hem zihnimde hem de gerçekte yani zihin dışında kabul ederim' demektir³¹⁷. Bir başka deyişle o şey hakkında zihnimde düşündüklerimle gerçekte ortaya koyduklarım ve onunla ilgili ifadelerim birbirine uygundur, aralarında tezat yoktur demektir. Toplumumuzda ki ifade ile bu durum özü ile sözünün bir olmasıdır.

İmanın mahiyetini ve konusunu ilk defa tartışan imanî, kalp ile tasdik olarak yorumlayan ilk mürcii'lerdir. İlk Mürcii düşünürlerden Bîşr el-Merisi tasdik'i kalbin bir rolü olarak görüyordu. Ancak burada ki kalp, insanın bütün duygu, irade, şuur ve

³¹⁵ Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s.44

³¹⁶ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*.s.84

³¹⁷ Özcan, *age*, s.85

aklına dayanan rıza ile kabulünü bildiren bir ruh halini dile getirmektedir. Yani ona göre tasdik, akla dayanmakta ve aklın top yekün bir fonksiyonu olmaktadır³¹⁸. Mürcie'den Muhammed en-Neccar'a göre iman tasdikten ibarettir³¹⁹. Abdullah b. Said el- Kattan'a göre de iman ikrar'dır³²⁰, o da bilgi ve tasdik ile birlikte olur. İlk mürciilerden sayılan Ebu Hanife imanı, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olarak tanımladı³²¹. Ebu Hanife' nin kullanmış olduğu tasdik ve teslim kavramları salt zihinsel kesin hükmü değil, dini bağlamda zorunlu olarak direnmeden tekebbür ve istingadan vazgeçerek benimseme, boyun eğme anlamlarında iradeyi içerir. Çünkü irade olmazsa zihinsel kesin hüküm veya hakkında bilgi tasdik olmaz³²².

İmanın yerinin kalp olduğunu belirten İmam Maturudi'de "kim iman ettikten sonra Allah'ı inkar ederse, kalbi imanla dolu olduğu halde cebir altında tutulan kimse hariç...³²³" ayetini delil göstererek imanın kalp ile tasdik olduğunu söylemektedir³²⁴. Maturidi, Ebu Hanife'yi takip ederek sözlük anlamına gider ve imanı 'kizb' (yalanlama) in karşıtı olan tasdik ile temellendirir. Küfr'ü de 'kizb' olarak tanımlar. Bilgiyi cehaletin karşıtı olarak koyduktan sonra bilginin sadece tasdik'e götürücü, cehaletinde tekdize sürükleyici birer unsur olduklarını belirtir³²⁵.

İbn-i Teymiyye'ye göre iman terimi ile tasdik terimi her bakımdan birbirinin anlamdaşı olmayıp aralarında kelime, kavram ve anlam olarak farklılıklar vardır. Şöyle ki; iman, her türlü haberle ilgili olarak değil yalnızca gaybi konulardan haber

³¹⁸ Pazarlı, Osman, *Din Psikoloji*, s.25; a.mlf. *İslamda Ahlak*, İstanbul 1980, s.80...vd; Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s.82

³¹⁹ Şehristani, *el-Milel*, c.I, s.141

³²⁰ Nesefi, *Tabıratü'l-Edille*, c.I,38

³²¹ Ebu Hanife, "el-Alim ve'l-Müte'allim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, s.9; İmam Maturidi, *Tevhid*,s.382

³²² Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s.44

³²³ 16 Nahl 106. ayrıca bak. 2 Bakara 256/260, 49 Hucurat 14/17, 5 Maide 41

³²⁴ İmam Maturidi, *Tevhid*,s.382 daha fazla bilgi için bak. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiseleri*, s.257-259

³²⁵ İmam Maturidi, *Tevhid*,s.38

verirken, şüphenin egemen olduğu meselelerde kullanılır, tasdik ise her çeşit haberi kapsamına alır. İman, ‘emn’ yani güven kavramından türemiş olup hem haber vermeyi (ihbarı), hem isteği (inşai), hem de benimsemeyi (iltizamı) ifade eder. Tasdik’te ise haber verenin doğruluğunu bildirmek, bunun karşıtı olan tekzip’te haber verenin yalan söylediğini belirtmek demektir. Kalpte imanın var olabilmesi için inanılan objelerin tasdik edilme yanında sevilmesi de gerekir, tasdik’te ise sevgiye rastlanılmaz. İbn-i Teymiyye göre Allah ve Resulü’nden nefret edilirken, Allah ve Resulü’ne düşmanlık beslenirken sadece kuru kuruya O’nu tasdik etmiş olmak iman sayılmaz³²⁶.

B- İMAN AMEL İLİŞKİSİ

İman ile doğrudan ilgili konulardan bir tanesi de amel’dir. İman - amel ilişkisi ilk dönem Müslümanları arasında uzun uzadıya tartışılan konulardan bir tanesidir. Özellikle Hakem olayı ve büyük günah işleyen kimsenin konumu bu tartışmaların ortaya çıkmasına ve bu çerçevede hararetili tartışmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Mürcie’nin, sonradan Ehli Sünnet’in dışındaki diğer ana fırkalar; Şia, Havariç ve Mu’tezile amelin, imanın bir parçası olduğunu, bu sebeple Allah’ın emirlerini yerine getirmeyenlerin ve yasaklarını yapanların imandan çıkacağını ileri sürdüler³²⁷. Bunlar hangi taatın imandan sayıldığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerse de hemen hepsi ameli imanın içine dâhil etmişlerdir. Bunlara göre iman, “hem fiili kalb,

³²⁶ İbn-i Teymiyye, *el-İman*, Kahire ty, s.165-167

³²⁷ Eşari, *Makalat*, c.1, s.329-332, İbn-i Hazm, Ebu Munammed Ali, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvai ve’n-Nihal Beyrut 1986*, c.3, ss.188-189

hem fiili lisan, hem de fiili cevahihtir³²⁸” bunların her üçü de imanın rüknüdür. Bunlardan biri olmadığı zaman iman da söz konusu olmamaktadır. Bu hususta Hariciler diğerlerinden daha da katıdırlar. Âmidî, Haricileri şöyle tanımlamaktadır; “kim bütün itaatlar imandır derse o Harici mezhebindendir³²⁹”. Mu’tezile’den bir grup ta “nafile olsun, farz olsun bütün ibadetler imandır³³⁰” demişlerdir.

Hakeme rıza gösterdiği için Hz.Ali’nin büyük günah işlediğini iddia eden ilk hariciler, bundan dolayı onun küfre düştüğünü de ileri sürdüler. Çünkü Haricilere göre iman amelden ayrılmaz bir cüz idi. Haricilerin ameli imandan bir parça sayan görüşlerine köklü eleştiri Mürcii âlimlerden geldi. Onlar, iman mahiyetini inceleyerek, iman amelle bir ilişkisinin olmadığını ortaya koydular. Bunlara göre asıl olan imandır. Küfür ile beraber itaatin fayda vermeyeceği gibi imanla beraber ma’siyet de zarar vermez³³¹.

Mürcii alimler amelin imandan bir cüz olmadığını, bundan dolayı da büyük günah işlemenin imana zarar vermeyeceğini belirterek³³² harici anlayışı reddettiler. Mürcie’nin iman konusundaki düşüncesi genelde Ehli Sünnet âlimlerince de benimsendi. Amelin imandan bir cüz olamayacağını belirten Nesefî; “iman, amellerin şartıdır, ameller iman değil³³³” demektedir. Sünni kelamcılar, bütün dini nasslara samimiyetle inanan, fakat ilahi buyrukları herhangi bir nedenden yerine getirmemiş, ya da yasakları çiğnemiş günah sahiplerini işledikleri günahları helal saymadıkları sürece mümin saymışlardır.

³²⁸ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, c.1, s.181, Eşari, *Makalat*, c.1, ss.165-167

³²⁹ Âmidî, *Ebkaru’l-Efkar*, V/8-9

³³⁰ Eşari, *Makalat*, c.1, s.330

³³¹ İbn-i Hazm, *el-Fasl*, c.3, s.188, Şehristanî, *el-Milel*, c.1, s.258, Eşari, *Makalat*, c.1, s.216

³³² Şehristanî, *el-Milel*, c.1, s.269

³³³ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, 38

Kur'an'da iman ile amelin birlikte kullanıldığı birçok ayet vardır. Kur'an'daki bu ifadeler genellikle “iman edenler ve salih amel işleyenler”³³⁴ şeklindedir. Burada amel, imana atfedilmiş ve iman edenlerle salih amel işleyenler ayrı ayrı zikredilmiştir. Bundan iman ile amel birbirleriyle çok sıkı ilişkileri olan iki farklı şey oldukları anlaşılmaktadır. Eğer amel, imanın kendisi ya da onun bir parçası olsaydı, “iman edenler” denildikten sonra ayrıca bir de “salih amel işleyenler” denmesine gerek kalmazdı. Mu'tezili alimler ise bu konuda Mürcie ile Haricilerin arasına girerek uzlaşmacı bir tutum takındılar. Onlar, amelin imanın parçası olduğunu, büyük günah işleyenin dinden çıkacağını fakat kâfir de olmayacağını (el-menziletu beyne'l-menziyeteyn) ileri sürdüler. Böylelikle Mu'tezile iman ile küfür arasında üçüncü bir derece kabul etmiş oldu³³⁵.

Ameli imanın parçası sayanlar büyük günah işleyenin dinden çıktığını, ameli imanın parçası saymayanlar ise küfrün dışında büyük günah işleyenin dinden çıkmadığını ve günahkâr Müslüman olduğunu, eğer tevbe etmeden ölürse Allah'ın onu dilerse affedeceğini, dilerse günahı kadar cezalandıracağını, fakat ebedi olarak ateşte kalmayacağını belirtmişlerdir³³⁶.

Ebu Mansur Maturidi, aşırı tutumlarından dolayı Hariciler ve Mu'tezile'yi ‘Allah'ın rahmetini daraltmakla’³³⁷ itham etmiştir. Hâlbuki Kur'an, Allah'ın rahmetinin geniş olduğunu ve her şeyi kuşattığını bildirmiştir³³⁸. Kur'an'ın iman ve salih amel diye iki değişik kavram kullanması bunların esasen iki farklı şey olduğunun inkar edilemez kanıtı olarak alınabilir. Bu da amelin imanın parçası

³³⁴ 2.Bakara 277; 10.Yunus 9; 11.Hud 23

³³⁵ Işık, Kemal, “Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Ata ve Büyük Günah Meselesi”, *AÜİFD*, c.XXIV, s.343

³³⁶ Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiseleri*, s.274

³³⁷ Maturidi, *Tevhid*, s.335

³³⁸ Ali İmran 156, Mü'minun 7

olmadığını ortaya koyar. Müslüman ara sıra günah işlese bile, imanı bunun sürekli olmasını engelleyecektir. İmanlı olanın bazı günahları işleyebileceği düşünülse bile bütün günahları işlemesi mümkün değildir. Bu hususta ceza konulması da Müslümanın günah işleyebileceğinin kabulü anlamına gelmektedir.

Aklın bedihi olarak ahlaki doğrunun ne olduğunu bilme imkânı olduğu gibi doğru değerlendirme yapıldığı anlarda ahlaki duyguyu yaşama ve onun gereği olan davranışı yapmada gerçekleşebilir. Bunun Allah’a veya ahirete inanma gibi zorunlu bir ön şartı yoktur. Kuran bu gerçeği kabul eder. Şöyle ki Allah’a karşı şirk koşma zulmü veya O’na inanmama nankörlüğünü göstermiş bir kişi pekâlâ ahlaki doğru davranışlarda bulunabilir. Bunu, yaptıkları bu büyük ahlaksızlıklardan dolayı gerçekleştirdikleri o iyi, doğru fiillerin ahirette bir karşılığının bulunamayacağının haber verilmesinden anlıyoruz. “kim imanı inkar ederse şüphesiz amelleri boşa gider ve o ahirette kaybedenlerdendir³³⁹”. “puta taparlarsa amelleri boşa gider³⁴⁰”. “ayetlerimizi ve ahirete kavuşmayı yalan sayan kimselerin işleri boşa gitmiştir³⁴¹”.

Bu ayetlerde geçen ameller tabirinin Kur’an’ın da doğruluğunu kabul ettiği ahlaki fiiller olduğu açıktır. İnanmayan insanlarda var olan bu ahlak duygusunun kaynağı temelinde menfaat olan insanın içinde yaşadığı topluma karşı duyduğu mükellefiyet duygusu ya da kendimize ve insan soyuna karşı duyduğumuz “saygı” hissidir. Bu his ve duygular eğitim yoluyla geliştirilebilir.

Kur’an’a göre Allah’a inanan birisi için O’nunla olan ontolojik ilişkisi, yaratılan-yaratılmış, rab-kul ilişkisidir³⁴². Ahlaki ilişki ise O’na ibadet, O’na hilafet, O’nun emanetini yüklenme ve O’nun tarafından imtihan edilme ilişkisidir. İnsan

³³⁹ Maide 5

³⁴⁰ 6. En’am 88

³⁴¹ Araf 147

³⁴² İzutsu, *Kuran’da Allah ve İnsan*, 114

kendi başına bir amaç değildir. O, Allah’a aittir, yaşamı, ölümü, ibadeti O’nun içindir. Ölüncü O’na dönecektir³⁴³. Allah’ın insandan gerçekleşmesini istediği ahlaki buyrukların içinde olduğu ve insanlığa gönderdiği kitabı, insanın sarılması gereken “ipi”dir. Bu ip insanlığın sarılması gereken en sağlam kulp’tur.

Dinin özü Kur’an’da sık sık tekrar edildiği üzere iman ve onun zorunlu sonucu olarak salih amel bizatihi dinamik bir süreçtir. İman, Allah ile sürekli bir ilişki, salih amel ise insanlarla sürekli bir ilişkidir. Kur’an’da bunlar birbirinden ayrılmaz. İman, akletmenin yani kalbin bir başarısıdır. İman aynı zamanda ruhi, kalbi, manevi, zihni, iradi, ahlaki bir süreçtir. İman; Allah’a karşı boyun eğme, saygı, huşu, sevgi, güven, minnettarlık gibi değerlilik yaşantıları şeklinde kalbin fiilleridir³⁴⁴. Bu nedenle Kur’an’da ifade edildiği gibi artar ve eksilir. “Ne zaman bir sure indirilse onlardan kimi: bu hanginizin imanını artırdı? der. Bu inananların imanını artırır, onlar sevinirler”³⁴⁵. Kalbin sürekli yumuşak (canlı) tutulması³⁴⁶, dolayısıyla da imanın sürekli tazelenmesi ve edinilmesi gerekir. Bakımı yapılmayan kalp zamanla paslanır³⁴⁷, katılaşır³⁴⁸ ve sonunda mühürlenir³⁴⁹.

Salih amel haricilerin ve mu’tezile’nin sandığı gibi imanın bir parçası değildir, ama onun zorunlu ve başka türlü düşünülmesi imkânsız bir sonucudur. Mürcie ve Ebu Hanife’ nin Hariciliğin yaratmış olduğu teröre karşı ameli imandan ayırması doğru olmakla birlikte hiçbir kalp fiili içermeyen, salt zihinsel tasdik ve kesin kanaat idi³⁵⁰. Kalp fiilleri içermezdi çünkü iman, soyut zihinsel tümellere indirgenmişti. Bu tanım giderek imanı yaşanan dinamik bir süreç olmaktan çıkararak

³⁴³ 75 Kıyamet 36, 6 En’am 167

³⁴⁴ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, 100-101

³⁴⁵ 9 Tevbe 124; ayrıca bak. 8 Enfal 2

³⁴⁶ 39 Zümer 23; 36 Yasin 70

³⁴⁷ 83 Mutaaffin 14

³⁴⁸ 2 Bakara 74; 6 En’am 43; 87 A’la 16

³⁴⁹ 2 Bakara 7; 6 En’am 46; 45 Casiye 23

³⁵⁰ Ebu Hanife, “el-Alim ve’l-Müte’allim”, *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri* içinde, s.10

akaide dönüştürüp amentü olarak sayısal kurallara indirgedi. Hâlbuki Kur'an'ın oluşum sürecinde ortaya koyduğu imanın muhtevası zorunlu olarak eylemi gerektiriyordu³⁵¹.

Ahlakın öznesi olan insan gelişmiş bir doğa varlığı olmaktan çıkıp Allah'ın kendisine ruh üflediği, O'nun halifesi olarak ve O'na izafeten bir değer kazanıyor. İnanma ahlaki anlamıyla aynı zamanda insandaki minnettarlık duygusunun sonucu olduğu için Allah'a inandıktan sonra O'nun insana verdiği nimetleri doğru değerlendirmek insanda Allah'a karşı minnettarlık duygusunu artırır.

Görüldüğü üzere iman ile amel arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Her ne kadar iman, kalbin bir tasdiki; eylem ise daha çok kalbin dışında kalan organların ameli olarak görülüyorsa da eyleme yönelik olmayan bir tasdikin ne derece Kur'an'ın istediği imanı karşılayacağı hesaba katılmalıdır.

³⁵¹ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*,101

b- DEĞERLENDİRME

Hanefi, kelam ilminin yeniden inşası kapsamında iman kavramını incelerken öncelikle selefin iman konusunda serdettikleri görüşlere yer vermiş ve müteakiben de bunların tahlil ve değerlendirmelerini yapmıştır. O eserinde sırasıyla nazar, tasdik, ikrar ve amel konularını ana başlıklar halinde ele almakta ve bunların altbölümlerinde ise birbirleriyle ilişkilerini irdelemektedir. Mesela, ma'rifet olmaksızın yalnızca tasdik, ikrar ve amel ile imanın gerçekleşip-gerçekleşmeyeceği, ya da amel olmaksızın veya tasdik olmaksızın diğerlerinin varlığıyla imanın gerçekleşip-gerçekleşmeyeceği gibi konuları ayrıntılı olarak incelemektedir³⁵².

Hanefi, iman konusunu işlerken bu konuda itikadi mezheplerin görüşlerine sıkça değinmekte, eksikliklerini ve yanlış bulduğu düşüncelerini eleştirirken bazılarını da desteklemektedir. Ona göre Mu'tezile, ameli imandan bir cüz yapabilmiştir, çünkü amelsiz iman, nifak ve fisk'tır. Hariciler ameli imanla aynı kabul ettikleri için onlara göre de amelsiz iman açık bir küfürdür. Bunun için Mu'tezile, işbaşındaki gayri meşru sistemlere muhalefet edebilmiş, muhalif cepheler ve muhalefet düşüncesi oluşturmuştur. Hariciler de fiili direnişi, kılıca dayalı isyan etmeyi örgütleyebilmiştir. Ancak düşünce ve davranış olarak muhalefet ortadan kaldırılmış, direniş kırılmış, Ehl-i sünnet akidesinin temsil ettiği devletin resmi düşüncesi hâkimiyet kurmuş ve iman, amele ihtiyaç duymaksızın tek başına yeterli bulunmuştur. Buna göre 'La-ilahe illallah Muhammedun Resülullah' diyen herkes mümin olur ve İslam ümmetinin bir üyesidir, her ne kadar küfrünü kalbinde gizlese ve imanının amelle ilişkisi olmasa bile. Hanefi'ye göre bu anlayış nifak ve fisk için alan genişletmekte ve hayatımızdaki bu ikilemin sebebi olmaktadır. Böylelikle iman, sadece dudaklarda bir tekerleme

³⁵² Hanefi, *Mine'-l Akide ile's-Sevra*, c.5, ss.1-161

haline gelmiş, kelime-i şehadet'te izlenen bir hak olmaksızın kelimelerle imandan ibaret kalmıştır. Böylelikle Müslümanlar dünya'yı fiilleriyle değil vicdanlarıyla yaşar ve yollarını davranışla değil sözleriyle bulur oldular³⁵³.

Hanefi'ye göre mütekaddimun kelamcıları iman-amel konusunda üç farklı çözüm geliştirebilmişlerdir. Birinci çözüm; imanı, zalim ve zorba yönetime karşı verilen mücadeleyi bitirmek veya tekfir yaftalamasını hafifletmek amacıyla imanı söz düzeyine indirgeyen Mürchie'nin görüşü. İkincisi; imanı amel ile tanımlayan, yani ameli olmayanın imanı da yoktur diyen Hariciler'dir. Bu onlar tarafından zalim otoriteye yapılmış bir başkaldırı ve verilecek mücadeleyi sağlamlaştırma gayretlerine yönelik bir tanımlamadır. Üçüncüsü ise, bütün insanları tekfir etmek ya da herkesin iman üzerine olduğuna hükmetmek arasında bir orta çözüm olan "el-menziletu beyne'l-menziyeteyn" görüşüdür. Hanefi'ye göre burada sorun, bu asrın koşulları bu üç çözüm önerisinden hangisini zorunlu kıldığının tespit edilmesidir. Amelsiz olarak herkesin mümin olduğuna hükmetmek mi? herkesi kâfir saymak mı? yoksa kişiye tövbe yoluyla hareket imkanı sağlayan "el-menziletu beyne'l-menziyeteyn" görüşünü tercih etmek mi? Ona göre iç ile dış'ı, vicdan ve düşünce ile söz ve ameli birleştiren üçüncü çözüm önerisi, çağımızda bireysel ve toplumsal yaşamda bir karakter haline dönüşen bölünmüş kişilik sorununu, korkaklık, yüreksizlik ve ikiyüzlülüğün her çeşidini sona erdirecek olan öneridir³⁵⁴.

Hanefi'ye göre iman ve amel, va'd ve vaid konusunda dünyevi bir yöndür. Genel itibariyle iman; nazar, amel, tasdik ve ikrar gibi tamamı şuurun boyutları olan dört temel konu ile ilişkilidir. İman şuursal bir konu olunca dört boyut ortaya çıkar: fikir, söz, vicdan ve amel. Bu dört boyut şu meşhur hadiste ortaya konulmuştur. "sizden

³⁵³ Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih* s.50

³⁵⁴ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan* s.85

biriniz bir kötülük görünce onu eliyle düzeltsin, buna gücü yetmezse diliyle, buna gücü yetmezse kalbiyle buğz etsin, buda imanın en zayıf olanıdır.” Burada görmek, marifet- fikir- nazardır, sonra doğrudan amel gelir, sonra dil ile amel gelir ki o da söz’dür. Sonra kalb ile amel gelir ki oda itikat, tasdik ve vicdandır³⁵⁵.

İman, Allah’ı ve Peygamberin getirdiklerini bilmek, küfür ise bunları bilmemek(cehl)tir. Yine iman kalp ile tasdik, şehadet ve son olarakta ameldir. İman kalbi bir fiil olarak marifet ve tasdik, bedeni bir fiil olarak amel, ya da tasdik ve amel olarak her ikisi birliktedir. Bu durumda iman marifet, tasdik, lisan ve bedenin fiili olmaktadır. Bu durumda iman üç boyutu vardır. Kalbi tasdik, dil ile ikrar ve bedeni ameldir. Şuurun boyutlarıyla yapılan bu tasnif akli tahlillerin bir ürünü olup, nass ile yapılan tanımlarda da vardır.

Hanefi’ye göre İslam kavı, iman; vicdan ve marifete izafe edilen söz, ihsan ise kavı, marifet ve vicdana izafe edilen ameldir. Rivayet edilen bir hadiste iman ile ihsan birbirinden ayrılmaktadır. Hadis’e göre Cebrail bir Arabî kılığında geldi, dizlerini peygamberimizin dizlerine yaslayarak; İslam nedir? Dedi. Peygamberimiz: Şehadet etmen, namaz kılman, zekâtı vermen, oruç tutman ve hacetmendir, dedi. Bunun üzerine Cebrail haklısın dedi ve ekledi iman nedir? Peygamberimiz: Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, ahirete... inanmaktır, dedi. Cebrail; ihsan nedir? diye sordu. Peygamberimiz: Allah’a seni görüyormuşçasına ibadet etmendir, sen O’nu görmesen de O seni görür³⁵⁶.” Bu rivayete göre İslam başlangıç, iman ortası, ihsan ise kemal noktasıdır³⁵⁷.

Nazar ile amel bir şeyin iki yüzü gibidir, öncelikle imanı nazar ile tanımlamak gerekir. Nazar henüz gerçekleşerek meydana gelmemiş ameldir, amel ise,

³⁵⁵ Hanefi, *Mine’-l Akide ile’s-Sevra*,c.V,ss.10-11

³⁵⁶ Buhari, İman,37; Müslim, İman,1.

³⁵⁷ Hanefi, *age*,c.5,s. 13

gerçekleşerek vukua gelmiş nazardır. Ancak nazar amel olmayıp onun başlangıcı ve temelidir. İmanı tek başına marifet ile sınırlandırmak yetersiz ve eksik bir tanımlamadır. Çünkü fikir, tefsir ve tevil'e tabi olur, tecdid ve ilerlemeden önce gelir. Tek başına fikir içerikten yoksun şekildir. Fikrin içeriği ise ondan ayrılmaz bir cüz'dür. Buna göre içerik, sulûk (davranış-fiil)'e yönelir. Yine fikir, kavî'in başlangıcıdır, vicdanda kaim olur ve amel ile gerçekleşir, ikrar ile ortaya çıkar ki onunla ilan tamam olur. Vicdan onu tasdik eder sonra fiil olarak ortaya çıkar. Gerçekte nazar âlem'in tasavvuru ve âlemde ameli pratiğinin esasıdır³⁵⁸.

İman, kalbin şehadeti olmadan akli bir nazar veya vicdan olmaksızın mücerred bir fikir olarak düşünülemez. Çünkü kâfirlerde tasdik olmaksızın biliyorlardı. Ancak onların bilgileri icraatlarına ve yaşantılarına etki etmekten aciz idi. Aynı şekilde münafıklarda bilgi sahibi idiler, onların bu bilgileri de fiiliyata geçmeden mücerret bir fikir olarak kalmakta ve tasdik'e dönüşmemekte idi³⁵⁹.

Marifet tasdik'e dönüşünce hemen akabinde kavî ve ilan olarak ortaya çıkar. Marifet tasdiksiz, tasdik ise kavî olmaksızın olamaz. Marifet; tasdik, lisan ve bedeni uygulama olarak kendini ifade etmeye dönüşür. Marifet, ikrar olmaksızın bir tasdik olunca içsel bir şehadet olarak kalır ve gün yüzüne çıkamaz. Dışarıya çıkmayan iman çok zayıf ve etkisizdir. Kavî yalnızca sözlü iman olmayıp aynı zamanda fiildir de. İman, marifet olunca, marifet te tasdik'e dönüşür. Bu durumda da onun amellerde ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Bir insan bir şeyi bilip, tasdik edip, ikrar ettikten sonra onun tersini yapması düşünülebilir mi?³⁶⁰ Vicdani takat ve şuursal bir bilgi sadece sözlü olmakla iktifa etmez, aksine fiile dönüşür. Amelden yoksun olan nazari bilgi sûfi ve felsefecilerin bilgisine benzer mücerret bir bilgi olur ve marifet zatında

³⁵⁸ Hanefî, *age*, c.5, s.28-29

³⁵⁹ Hanefî, *age*, c.5, s.30

³⁶⁰ Hanefî, *age*, c.5, s.38

bir gaye haline dönüşür. Ahirette hesap yalnızca marifet, tasdik ve ikrarı kapsamaz, aksine asıl hesap ameli konulardadır. Amelsiz imanın bir önemi olmayacağı gibi, iman amelle değer kazanır ya da kaybeder³⁶¹.

Hanefi'ye göre marifet, tasdik ve ikrar'dan sonra imanın dördüncü boyutu amel'dir. Amelin temeli marifettir, amel marifetten beslenir ve ona dayanarak ortaya çıkar. Marifet amelden önce zaruri olarak mevcuttur. Amelden kastedilen ise itaat fiillerini yerine getirmek ve yasaklardan da kaçınmaktır. İman, itaat fiillerini yapmak ve yasaklardan kaçınmak olunca küfür de kaçınılması gerekenleri yapmak ve itaat fiillerinden de kaçınmak olur³⁶². Kur'an'a göre ister salih olsun ister fasid olsun yapılan işlerin imanla doğrudan bir irtibatı bulunmaktadır. Salih ameller imandan kaynaklandığı gibi, ahlaksızlık olarak nitelendirilebilecek davranışlar ise kesinlikle imansızlıktan kaynaklanmaktadır. Peygamber, bu durumu "zina eden adam mümin kalarak zina edemez, hırsızlık yapan, hırsızlık yaptığı anda mümin değildir"³⁶³ diyerek ortaya koymuştur.³⁶⁴ İnsan-ı kâmil, düşünce ile eylemini, sözü ile şuurunu birleştiren yaptığını söyleyen, söylediğini yapan, düşündüğünü hisseden ve hissettiğini düşünen kişidir³⁶⁵.

Dünya gerçekliği ile bağlantısı olmayan iman boş bir bilgidir. Hanefi'ye göre bu, inanç ve duygu arasındaki ilişki içinde geçerlidir. Ne zaman inanmak sadece bir duygusal tecrübeden ibaret ise o zaman inanç'ın kapsamı bilincin içsel boyutuyla sınırlı kalmaktadır. Gerçekte bilinç, hem bireysel hem de toplumsal olarak belirlenmiştir. İslam'da kelim ve amel, ilke olarak birliktedir. Otantik bir inanç, eşit

³⁶¹ Hanefi, *age*, c.5, s.39

³⁶² Hanefi, *age*, c.5, s.77

³⁶³ İbn Mace, *Sünen*, Fiten, hadis no: 3. Tirmizi, *Sünen*, İman, hadis no:11. Ebu Davut, *Sünen*, Sünnet, hadis no:15

³⁶⁴ Hanefi, *Mine'-l Akide*, c.5, s. 76

³⁶⁵ Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih* s.19

bir şekilde bilgi, duygu, kelime ve eyleme damgasını vurur. İnanç ve bilgi, inanç ve eylem, inanç ve duygu arasındaki her tür ayırım, yabancılaşmış bir bilinç oluşumuna katkıda bulunmakta ve bu da insanı dış ve iç dünyasından yalıtmaktadır³⁶⁶. Bu durumda iman: marifet, tasdik, ikrar ve amelden müteşekkildir. Bunlardan marifet ve tasdik içte, ikrar ve amel dışta bulunur³⁶⁷.

Hanefi'ye göre iman, ideal görüntüsüne şu dört boyutuyla kavuşur: düşünce, söz, vicdan ve amel. Düşünce, teorik temeli veren şeydir. Vicdan ise düşünceyi teorik bir bilinç ve yaşanan bir tecrübeye dönüştürür. Bu düşünsel ve bilinçsel tutumu ilan eden ve başkalarını da buna davet edense, söz'dür. En nihayet bunların tümünü gerçekleştiren, dünyayı değiştirmek suretiyle mükemmel konumunu yakalayabileceği ideal bir düzen haline getirerek bir olguya dönüştüren de ameldir³⁶⁸. Görüldüğü üzere kelami fırkalarda imanının tanımı konusundaki tartışmalar, Hanefi'de bilincin boyutlarına dair bir analize dönüşmektedir. Bu, imanın ideal görüntüsüne bir yandan bilgi, tasdik ve ikrar uzlaşısıyla, diğer yandan da amel'le ulaşılacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bunlar, fırkaların ehemmiyeti konusunda ve öncelik sıralamasında ihtilafa düştüğü, Hanefi'nin ise bunların bir tek konunun farklı yönleri olduğu hususunda ısrar ettiği yönlerdir. Böyle bir iman tanımlama bir yandan kelami fırkaların kendi epistemolojileri içindeki iman tanımlamalarını yok ettiği gibi diğer yandan da onların İslam düşünce tarihinde hiçbir varlığı olmayan formel tercihler olduğu kanaatine sevk etmektedir³⁶⁹.

Ebu Hanife'nin imanın artıp eksilmeyeceği görüşünü eleştiren Hanefi'ye göre imanın artıp – eksilmesi kabul edilmediği zaman insanlar arasında bilgi ve amel

³⁶⁶ Boom, *Devrimci Bir Düşünür Hasan Hanefi*, s.97

³⁶⁷ Hanefi, *Mine'l Akide ile's-Sevra*, c.5, s. 41

³⁶⁸ Hanefi, *age*, c.5, s. 42

³⁶⁹ Ebu Zeyd, *Nakdu'l-Hitabi'd-Dini*, s.140

farklılığını izah etmek mümkün olmamaktadır. Ona göre ameller, insanların imanlarının derecelerine göre şekillenmektedir. Amellerin artmasıyla iman artarken, azalmalarıyla da azalmaktadır. Ayrıca icmali ve tafsili olması bakımından marifet/bilgi, şiddeti ve noksanlığı bakımından tasdik, çokluğu-azlığı veya uzunluğu kısalığı bakımından da ikrar artmakta ve eksilmektedir. Bütün bunların doğal neticesi olarak iman artar ve eksilir. Yine imanın durumu kişinin hayatının bir diliminden diğer bir dilimine, bir kişiden başka bir kişiye veya bir toplumdan diğer bir topluma göre farklılıklar arz etmektedir³⁷⁰.

Salih amel haricilerin ve mu'tezile'nin sandığı gibi imanın bir parçası değildir, ama o, imanın zorunlu bir sonucudur. Buna mukabil olarak Mürcie ve Ebu Hanife imanı amelden ayırarak, hiçbir kalb fiili içermeyen, salt zihinsel tasdik ve kesin kanaat olarak tanımlamıştı. Bu tanım giderek imanı, yaşanan dinamik bir süreç olmaktan çıkarıp, akaid'e dönüştürmüş ve amentü olarak sayısal kurallara indirgemıştır³⁷¹. Mürcii düşünce yapısının zamanla İslam düşünce sisteminde egemen olmasıyla iman ile amelin arası iyice ayrılmış ve amel, imanın zorunlu bir sonucu olmaktan çıkarak olsa iyi olur ama olmasa da mümin ve Müslüman olunur anlayışı hakim olmuştur.

Büyük günah işleyenin durumuna gelince şayet ameli, imanın ayrılmaz bir parçası olarak kabul ettiğimiz zaman, büyük günah işleyeni kafir olarak kabul etmek durumundayız. Bu durumda günahın büyük ya da küçük veya bir kez veya da defalarca işlenmesinin bir önemi olmamakta, işleyen kâfir olmaktadır³⁷². Amel ile imanı birbirinden ayırdığımız zaman büyük günah işleyen mümin olmaktadır. Büyük günah insanı iman dairesinden çıkararak küfre sokmaz, ancak o marifet ve tasdikiyle

³⁷⁰ Hanefi, *Mine'-l Akide*, c.5, s. 143

³⁷¹ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, 101

³⁷² Hanefi, *age*, c.5, s. 130

mümin, ameliyle ise fasıktır³⁷³. Fasık, çıkarar anlamına gelmekte olup, büyük günah işleyen ameli imanın dışına çıkardığı için fasık olmaktadır³⁷⁴.

Görüldüğü üzere Hanefi, büyük günah meselesinde Mutezile’de olduğu gibi Mürcie ile Hariciler arasında orta bir yol benimsemekte ve bu konuda Mutezile’nin ‘el- menziletu beyne’l- menzileteyn’ ilkesini isabetli bulmaktadır. Ancak o, bunu yaparken mürcienin ve haricilerin iman kavramına yüklediği anlamı reddetmemekte, mu’tezilenin görüşleri çerçevesinde bir potada eritmeye çalışmaktadır. Onların ileri sürdüğü görüşlere herhangi bir dayanağı olmayan dayanaksız, boş ve gereksiz spekülasyonlar muamelesi yapılmıştır. Bu durum ideolojik bir kelam oluşturma hedefine kilitlenmiş Hanefi’nin pragmatist yaklaşımının bir sonucudur.

Sonuç itibariyle, uygulamaya yansımaya kuru kuruya bir iman ne derecede bir iman olduğu tartışılmalıdır. Ahlaki güzellikleri doğurmayan, insanı güzel amellere sevketmeyen iman, sorgulanması gereken bir iman olmalıdır. Çünkü insanlığa ve bizzat insanın kendisine yararı olmayan bir bilgini aslında işe yaramayan bir bilgi olduğu gibi, insanın iç ve dış dünyasını aydınlatmayan, ondaki iç ve dış ahlaki güzellikleri harekete geçirmeyen bir imanda sorgulanması gereken bir imandır. Samimi ve içten gelen bir tasdik, başta insanın iç dünyasını aydınlatır, niyetlerin içtenliğini doğurur ve insanın içinde sakladığı güzel niyetler dışarıya, insanın içini de dışını da yansıtan güzel ahlak olarak yansır. Bu ise içteki samimi inançla mümkündür. Gerçek, samimi ve kuvvetli bir iman salih ameli doğurmaması mümkün değildir.

³⁷³ Hanefi, *age*, c.5,s. 121

³⁷⁴ Hanefi, *age*, c.5,s. 133

2- AHİRET İNANCI

Sözlükte son, sonra olan ve sonrakiler gibi manaları olan ahiret kelimesi, terim olarak dünya hayatından sonraki ebedi hayat karşılığında kullanılır. Bu hayat insanın ölümüyle başlar. Çünkü ölen insanın artık bu dünyadaki hayatı son bulmuştur. Ahiret terimini bazı alimler ‘israfil’in sûr’a birinci üfürüşüyle başlayan ve cennetlikleri cennete, cehennemliklerin de cehenneme girmesine kadar bütün ahiret hallerini içine alan hayat’ olarak tanımlarken bazıları da ‘ikinci Sûr’un üfürülüğü ve insanların tekrar diriltilmesinden sonra başlayan ve sonsuz olarak devam edecek olan hayat’ diye tarif etmişlerdir.

Kıyamet, israfil’in sûr’a üflemesiyle başlayacaktır³⁷⁵. İlk üfürüşle birlikte, Allah’ın dünya için belirlediği sürenin sonuna gelinmiş ve böylece evrenin ve dünyanın düzeni bozulmuş olacaktır (es-sâ’at)³⁷⁶. İkinci üfürüşle birlikte insanlar diriltileceklerdir. İnsanların hesap vermek için kalkacakları bu âna ise yevmu’l-kıyame³⁷⁷ denir. Kur’an’da bu an; yevmu’l-ba’s³⁷⁸, yevmu’l-hisâb³⁷⁹, yevmu’t-telak³⁸⁰, yevmu’l-cem³⁸¹, yevmu’l-hasre³⁸² diye nitelendirilmektedir.

Kuran’ın dünya görüşünde Allah fikri, insanın ve varlığın menşeyini, insanın yeryüzündeki konumunu, sorumluluğunu belirlerken, ahiret fikri de dünyanın ve insan cinsinin ölüm sonrası geleceğinin ne olacağını ortaya koyar. Kuran’da içinde yaşadığımız ‘dünya hayatı’nın devamı olarak ortaya konulan ahiret, dünyamızın da içinde bulunduğu kurulu oluş düzeninin uyduğu konuların Allah’ın arzu ettiği bir zamanda bozularak oluşacak geçici bir kaostan sonra Allah’ın istediği tarzda

³⁷⁵ 6.En’am 73; 18. Kehf 99; 20.Taha 102; 23.Mü’minûn 101

³⁷⁶ 6.En’am 31;7.A’raf 187;

³⁷⁷ 2.Bakara 85,113,174,212; 3. Âl-i İmran 161,180,185,194,...

³⁷⁸ 30.Rûm 56

³⁷⁹ 38.Sa’d 16

³⁸⁰ 40.Mümin 15

³⁸¹ 64.Tegabun 9

³⁸² 19.Meryem 39

düzenlenmesidir³⁸³. Bu, varlığın zaman ve mekan içinde değişik, diğer bir oluşudur. Allah'ın değişik bir yaratışdır³⁸⁴.

Kur'an'ın ahiret tasviri genelde cennet zevkleri ve cehennem azabı şeklindedir. Kur'an'ın ahiret anlayışını temel olarak belirleyen görüş; her insanın yaptığı işlerin müthiş ve daha önce hiç hissetmediği bir şekilde şuuruna vardırılacağı bir ân'ın, es-sa'at'in geleceğidir. Bu durumda insan artık kesin olarak yaptıklarını, yapmadıklarını ve hatalarını karşısında bulup, onlar hakkında bir karar verilmesini kabul edecektir³⁸⁵.

Ahiret, insanların tekrar diriltilerek dünyadaki davranışlarına göre kiminin tüm nimetlerin içinde toplandığı, eni gökler ve yer kadar olan cennet, kiminin de değişik azap çeşitlerinin içinde bulunduğu cehennem denen mekânlarda ebedi olarak yaşatıldığı yerdir³⁸⁶. Mahiyeti, dünyayı tasvir ederken kullandığımız kelimelerle Kuran'da insan şuuruna verilmeye çalışılmıştır.

Kur'an, ahirete imanı çok önemser. Bu sebeple pek çok yerde ahirete iman, Allah'a imanla birlikte zikredilmiştir. Çünkü bu inanç, insanın gerçek mümin olmasını sağladığı gibi kişinin ahlaki yapısını düzeltir, ondaki adalet duygusunu pekiştirerek sorumluluk sahibi bir insan olmasını sağlar. Yüce Allah, Kur'an'da ahiretin varlığına dair ilmi ve akli deliller getirmek suretiyle, onun varlığını inkâr edenleri düşünmeye sevketmektedir³⁸⁷. Akla hitap eden ilahi delillerin yanında ahirete inanmanın ahlaki bir yönü de bulunmaktadır. Öncelikle insandaki adalet duygusu ahirete inanmayı gerekli kılar. “Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onun

³⁸³ 81. Tekvir 1-6; 82 İnfitar 1-4; 7.A'raf 187, 14. İbrahim 48

³⁸⁴ Güler, *İman Ahlak İlişkisi* 45

³⁸⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1996, s.183

³⁸⁶ 7.Â'raf 14; 22 Hac 7; 3 Al-i İmran 3,162; 4 Nisa 97

³⁸⁷ 36.Yasin 78-79; 17. İsrâ 50-51; 76. İnsan 3-4; 30.Rum 19,27,50; 46.Ahkaf 33; 41 Fussilet 39; 50.Kâf 6-11; 22 Hac 5-6

karşılığını görür. Kim de zerre ağırlığınca kötülük yapmışsa onun karşılığını görür”³⁸⁸. Çünkü insan boş yere yaratılmadığı³⁸⁹ gibi, sorumsuz bir şekilde başıboş ta bırakılmamıştır³⁹⁰. Özgürce seçip yaptığı iyi ve kötü işlerden dolayı Allah’ın adaleti gereği yargılanacak insan, her yaptığından sorumludur. İnsandaki ahlaki sorumluluk ve adalet duygusu, ahiretin varlığını gerekli kılmaktadır.

Ölümden sonra hayata dönüş ve bu hayatın mahiyeti, kelam ilminin temel konularındandır. Kur’an terminolojisine uyarak söz konusu hayata geçişe ‘mead’, bu hayatın kendisine de ahiret adı verilmiştir. Bu konuyu işlerken çoğunlukla yeniden dirilmenin imkân ve ispatı ile ahiret hayatının keyfiyeti üzerinde durulmuştur. Kelam âlimleri ispatla ilgili tezlerini bunu haber veren Allah’ın yapmaya da kadir olduğunu ve yeniden yaratmanın aklen mümkün bulunduğunu, ayrıca sorumluluk ilkesinin karşılık görmeyi gerektirdiği şeklindeki delillere dayandırmışlardır. Ahiret hayatının nasıl olduğu konusu ise idrak sahasını aştığı ve gaybi olduğu için tamamen nasslara bina edilmiş, ahiretin safhaları olan haşir, hesap, mizan, cennet-cehennem ile şefaât ve ru’yetullah gibi konular sem’iyyat olarak isimlendirilmiştir³⁹¹.

Âhiret, ölümden sonra başlayan ve mahşerdeki dirilişten sonra ebediyen devam edecek olan bir hayattır. Bu anlamda ahiret, dünya karşılığında, ahiret hayatı da dünya hayatı karşılığında kullanılır. Kur’an’da ahiret günü mü’minler Allah’a kavuşacakları için kavuşma günü³⁹², insanlar ve bütün mahlûkat o günde bir araya toplanacağı için toplanma günü, dünya hayatında Allah’a iman edip, O’nun emir ve yasaklarına kulak asmayanların aldanmışlıkları ortaya çıkacağı için aldanma günü³⁹³,

³⁸⁸ 99.Zilzâl 7-8. ayrıca bak. 45 Casiye 21-22

³⁸⁹ 23.Mü’minun 115

³⁹⁰ 75. Kıyâme 36; 38.Sâd 27-28

³⁹¹ M.Sait Özervarlı, *Kelam’da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl sonu-XX. Yüzyıl başı)*,118

³⁹² 40 Mü’min 15

³⁹³ 64 Tegabün 9

dirilişı müteakip herkes kabrinden çıkacağı için çıkış günü³⁹⁴ ve kafirler amellerinin boşa gittiğini görünce yeniden dünyaya dönmek isteyecekleri için hasret günü³⁹⁵ gibi isimlerle zikredilmektedir.

İslam'da ahiret gününe inanmak imanın bir rüknü, akidenin, inancın ayrılmaz önemli bir parçasıdır. Bu nedenle ahirete iman etmeyen gerçek mümin olamaz. Nitekim Kur'an'da müminlerin nitelikleri sayılırken ahirete inanmış olmaları sıkça zikredilmektedir³⁹⁶. Ahirete inanmanın insan için önemi büyüktür. Bu sebeple Kur'an'da ahiret hayatı çokça zikredilmekte, bazen hüccet ve delillerle, bazen da misaller verilmek ve tasvirler yapılmak suretiyle ahiret düşüncesi insan zihnine iyice yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Çünkü insanın kendini bilip, kendi varlığını hissettiği an cevap bulmaya çalıştığı ilk konu yaratılış gayesi ve ölüm ötesidir. Allah'a iman ile kâinatın kaynağını ve kendi yaratıcısını tanıyan insan, ahirete iman sayesinde de ölümünü müteakip nereye gideceğini ve ne olacağını öğrenir.

Ahiret hayatı Allah'ın adaletinin bir gereği ve insanın denenmesinin zorunlu bir neticesidir. Amaçsız ve sonuçsuz bir deneme anlamsız olur. Kur'an'da sürekli olarak, insanın imanı ve küfrü, salih ameli ve günahının, cennet veya cehennemle karşılık göreceği vurgulanarak, yeryüzünde yapacağı tercih ve davranışları etkilenmeye çalışılmaktadır. Hatta birçok ayette peygamberlerin görevleri inzar ve tebşir olarak belirlenmektedir. Bu dünyada herkes işlediği suçtan cezasını çekmemekte, bir takım haksızlıklar meydana gelmektedir. Ancak ahirete inanan insan orada durumun böyle olmayacağını bilmektedir. Açık ve gizli olan her şey orada anlaşılacağından Allah kötülerini azap ile cezalandıracak, iyilere de mükâfat

³⁹⁴ 50 Kaf 34

³⁹⁵ 19 Meryem 40

³⁹⁶ 2 Bakara 4; 27 Neml 3

olarak cenneti verecektir. Böylelikle Allah'ın adalet sahibi olma sıfatı tezahür edecektir.

İslam dini hem bu dünya ve hem de öteki dünya için insana açık seçik ve belli bir nizam ve fikir vermiştir. İslam öteki dünya için getirdiği bilgiyi bu dünyanın nizamına bağlamıştır. İslam, insanı bu dünyadaki nizamına bağlayabilmek için insanın ölüm sonrası endişe ve tedirginliğine dair ona teminat vermiş ve güvende olmasını sağlamıştır. Böylelikle bu dünya nizamı ile ahiret hayatını birleştirerek aralarında bir sebep sonuç ilişkisi kurmuştur. Bu iki dünya tek bir nizamın iki yanını oluşturmaktadır. Önceki sebep sonraki ise bu sebebe bağlı neticedir. Bu iki yönlü tek nizamda asıl gaye insanı mutlu kılmaktır. Çünkü ona büyük görev, yeryüzünde Allah'ın halifesi olma görevi verilmiştir³⁹⁷.

Kur'an'daki ahiret hayatı fikri kelam disiplininde Mu'tezileyi hariç tutarsak diğer ekoller tarafından ahlaki açıdan teorik temellendirme amacıyla yeterince incelenmemiştir. Eşari ve Maturidi ekolleri daha ziyade ahiret olayını varlık açısından incelemişler ve olayın imkânı, nasıllığı üzerinde durmuşlardır. Örneğin Eş'ari'nin konuyla ilgili üzerinde durduğu noktalar ahiretle direk ilişkisi olmayan şefaât, havz, kabir azabı gibi konulardır³⁹⁸. Ebu Hanife ise eserinde şefaât, mizan, havz, kısas, cennet ve cehennemın yaratılıp yaratılmadığı ve ebediliğini tartışmaktadır³⁹⁹. Maturidi'ye gelince kelami konuları tartıştığı “Kitabu't-Tevhid” adlı eserinde konuya müstakil olarak değinmemiştir.

Mutezile ise konuyu beş temel prensiplerinden biri olarak ele almıştır. Mutezile âlimleri ahireti, insan açısından istihkak (hak etme), Allah açısından ise adalet prensibine bağlı olarak “el-va'd ve'l-vaid” adı altında tartışmışlardır. Bu

³⁹⁷ Hüseyin Atay, *İslamın İnanç Esasları*, 195

³⁹⁸ Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, 75-76

³⁹⁹ Ebu Hanife, *Fıkhı Ekber*, 62

anlamda insanın ahlaki değer taşıyan hür fiilleri iki sıfatla nitelenir, akla ve maslahata uygun olanları övülür, akla ve maslahata uygun olmayanları ise yerilir. Övülen fiiller Allah’a itaat olduğu için ‘sevap’, yerilen fiiller de ‘masiyet’ oldukları için “i’kab”ı hak eder⁴⁰⁰.

Kur’an büyük bir gayretle ahiret fikrini dünyaya sıkı sıkıya bağlamaya çalışır. İnsanın bu dünyada sergilediği ahlaki davranışları görevli melekler tarafından bir kitap olarak yazılmaktadır. Hesap gününde yargılama bu kitaba göre yapıldıktan sonra insanlar hak ettikleri ceza ya da mükafatı almak için hazırlanan cennet ve cehennem denen mekanlara gideceklerdir⁴⁰¹. Kur’an ahlaki açıdan ahiret fikrini temelde Allah’ın rahmet ve adaleti gereği, insanın ise ahlaki davranışının bir sonucu olarak ortaya koyar. Bu inanç ilkesi Allah’tan sonra inanılması gereken gayb âleminin ikinci varlık alanıdır. Birçok ayette ikisine birlikte imana çağırılır⁴⁰². Kur’an’a göre peygamberlerin gönderilişinin en önemli amacı da insanların burada karşılaşacakları durumu kendilerine haber vererek davranışlarını düzeltmektir⁴⁰³.

Kur’an’a göre bütün varlık çeşitleri veya katları Allah tarafından, O’nun fiili veya ahlaki sıfatlarının tezahürü olarak yaratılmıştır. Göklerde, yerde, ikisinin arasında ne kadar varlık varsa hepsinin sahibi O’dur, bunların hükümlerliği, mülkiyeti O’na aittir. Kur’an, insan başta olmak üzere bunların hiçbirinin boş yere yaratılmadığını belirtir. Allah bunların her birini gerçek bir amaç için yaratmıştır⁴⁰⁴. Melek ve cin gibi diğer bilinçli varlıklar hariç bütün varlık çeşitleri insan için yaratılmış ve onun emrine verilmiştir.

⁴⁰⁰ Kadı Abdülcabbar, *Usul-u Hamse*, 611, Kemal Işık, *Mutezile’nin Doğuşu ve Görüşleri*, 71

⁴⁰¹ 82 İnfitar 11,12; 69 Hâkka 19-25; 7 A’raf 13-14

⁴⁰² 2 Bakara 62; 3 Al-i İmran 314; 4 Nisa 59; 58 Mücadele 22

⁴⁰³ Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, 49

⁴⁰⁴ 5 Maide 18; 38 Sâd 27, 23 Mü’minun 115

Kur'an'ın ahiret tasviri genelde cennet zevkleri ve cehennem azabı şeklindedir. Kur'an genel olarak mükafat ve ceza hakkında olduğu gibi cennet ve cehennem hakkında da sıkça konuşmaktadır. Ancak Kur'an'ın ahiret anlayışını temel olarak belirleyen görüş, her insanın yaptığı işlerin müthiş ve daha önce hiç hissetmediği bir şekilde şuuruna vardırılabacağı bir ân'ın (es-saat) geleceğidir. Bu durumda insan artık kesin olarak yaptıklarını, yapmadıklarını ve hatalarını karşısında bulup onlar hakkında bir karar verilmesini bunların bir zorunlu neticesi olarak kabul edecektir⁴⁰⁵.

Ahiret yani son, hakikat anıdır; her şeyi bastıran o büyük felaket geldiği zaman, o gün insan neyin peşinde koşmuş olduğunu hatırlar⁴⁰⁶, gibi ayetler bu olayın ifade edildiği ibarelerdir. Kur'an, ahirete ilişkin bilgileri vermedeki temel gayesi insanı dünyada sorumluluğunun bilincinde bir varlık olarak ahlaki davranışları sergileme yöneltmektir. Bunun için sıklıkla dünya ahiret ilişkisine vurgu yapılmıştır. Böylelikle insana dünyaya boş yere ve bir eğlence olsun diye gönderilmediği fikri aşılarmaya çalışılmaktadır. Ahiret bizden çokta uzakta olmayan, her an yüzyüze gelebileceğimiz bir olgudur. Orada tek ölçü dünya hayatıdır. Burada yapılanların karşılığı herhangi bir eksilme ya da fazlalık olmadan mükâfat veya mucâzat olarak mutlak şekilde karşımıza çıkacaktır. Bu sebeple Kur'an'da ifadesini bulan dünya ahiret ilişkisi sağlıklı bir şekilde kurulduğu zaman İslam toplumları için bir dinamizm kaynağı haline gelecektir.

⁴⁰⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, 183

⁴⁰⁶ 79 Naziat 34-35

A- KİYAMET VE YENİDEN DİRİLİŞ

Kıyamet, sözlükte kalkmak, dikilmek ayaklanmak, doğrulmak ve dirilmek manalarına gelir. İstılahta ise kıyametin iki anlamı vardır; birincisi, kâinatın düzeninin bozulması ve her şeyin alt üst edilerek yok olmasıdır (es-sa'at). Diğer anlamı ise, yok olan ve ölen şeylerin yeniden diriltilerek ayağa kalkması ve mahşere doğru yönelmesidir. Bu durumda kıyamet, genel bir yok oluşu ve genel bir dirilişi kapsamaktadır. Kıyametin kopması aklın imkânsız görmeyeceği bir hadisedir. Çünkü kâinatın sahibi olan Allah, kâinatı idare eden düzeni geri çekince, gök cisimleri yörüngelerinden çıkarak birbirine çarpacaklar, kâinat bir toz bulutu haline gelerek canlı hiçbir şey kalmayacaktır.

Bu durum Kur'an'da belirtilmiştir; “Ey İnsanlar! Rabbinizin azabından sakının, çünkü o saatin zelzelesi büyük bir şeydir...”⁴⁰⁷, “ o gün gök erimiş bir maden gibi olacak, dağlar atılmış bir yün gibi olacak, kimse dostunu sormayacak”⁴⁰⁸, “ Gök yarıldığı zaman, yıldızlar dağılıp döküldüğü zaman, denizler fışkırtıldığı zaman, kabirler alt üst edildiği zaman herkes önündeki ve arkasındaki şeyleri bilecektir”⁴⁰⁹. Kıyametin ne zaman kopacağına dair hiçbir şey söylenmemiş, bunun bilgisi peygamberler dâhil hiç kimseye verilmemiştir. Bunu ancak Allah bilir, O'ndan başka hiç kimsenin kıyametin zamanını bilemeyeceği Kur'an'ın müteaddid ayetlerinde bildirilmiştir; “ O kıyametin bilgisi, şüphesiz Allah'ın katındadır”⁴¹⁰.

Kıyametin kopması İsrail'in sûr'a üfürmesiyle meydana gelecektir. Sûr, sözlükte boru, üfürülünce ses çıkaran boynuz ve seslenmek manalarına gelir. İstılahta ise kıyametin kopuşunu belirtmek ve kıyametten sonra bütün insanların mahşer

⁴⁰⁷ 22 Hac 1-2

⁴⁰⁸ 70 Mearic 8-10

⁴⁰⁹ 82 İnfitar 1-5; ayrıca bak. 75 Kıyamet 6-12,

⁴¹⁰ 31 Lokman 34; ayrıca bak. 41 Fussilet 47; 7 Araf 187; 43.Zuhruf 85,33.Ahzap 63

yerinde toplanmak üzere dirilmelerini sağlamak için İsrâfil tarafından üfürülen bir borudur. Ayetlerden anlaşıldığına göre sur'a iki defa üflenecektir. Birincide Allah'ın diledikleri hariç yerde ve gökte olan her şey sarsılacak, her şey yıkılıp ölecek ve kıyamet kopacaktır. “ Sûr'a üfürüleceği gün Allah'ın diledikleri hariç, artık göklerde kim var, yerde kim varsa hepsi dehşetle korkmuştur”⁴¹¹. “Sûr'a bir defa üfürülünce yerler, dağlar yerlerinden oynayıp birbirine çarparak darmadağın olunca işte o gün olur, gök yarılr da o gün kuvvetten düşer”⁴¹².

Her şahıs o gün tek başınadır; akrabaları, arkadaşları, aile ve milleti ona artık yardım edemez. Hatta malı-mülkü varislerine kaldığı halde yaptıkları ve söyledikleriyle baş başa kalır. “onun söylediği (tüm mal ve evladına) Biz varis olacağız ve o, Bize tek başına gelecektir”⁴¹³. Bu durum sadece yalnızlıktan ibaret olmayıp aynı zamanda dünya ile ilgili her şeyden yoksun olma, hatta onlardan köşe bucak kaçma olarak tavsif edilmiştir⁴¹⁴. O gün kişi elinden gelse ‘dünya dolusu altın’ vererek bu yükten kurtulmak ister, ama böyle teklifler de reddedilecektir⁴¹⁵. Bunun için Kur'an, insanları ‘yarına bir şeyler göndermeye’⁴¹⁶ devamlı teşvik etmektedir. Çünkü bir kimsenin başına gelen her şey, daha önce yapmış olduğu amellerinin neticesidir. Kur'an'ın tabiriyle gelecekte olan bir şey bizim ellerimizle hazırladıklarımızın neticesinden farklı bir şey değildir⁴¹⁷. Gerçekte ahiretin mahiyeti; hayatın neticelerine ve gayelerine veya insanın yeryüzündeki çabalarının uzun vadede verdiği meyvelere yöneliktir⁴¹⁸.

⁴¹¹ 27 Neml 87

⁴¹² 69 Hakka 13-16;

⁴¹³ 19.Meryem 80 ve 95; 6.Enam 94

⁴¹⁴ 80.Abese 34-37; 70. Mearic 10-14

⁴¹⁵ 3.Al-i İmran 91; 5. Maide 36; 10.Yunus 54; 13.Ra'd 18; 39. Zümer 47; 57.Hadid 15; 70.Mearic 11

⁴¹⁶ 59. Haşr 18

⁴¹⁷ 2.Bakara 95; 3.Al-i İmran 182; 5.Maide 80; 8.Enfal 51; 18.Kehf 57; 22.Hac 10; 28.Kasas 47;

62.Cuma 7; 78.Nebe 40

⁴¹⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, 186

Sûr'a ikinci defa üfürülmesiyle insanlar dirilecek ve mahşer yerinde toplanmak üzere rablerine doğru koşacaklardır. “ Sûr'a üfürülmüştür. Birde görürsün ki kabirlerinden kalkıp rablerine doğru koşup gidiyorlar”⁴¹⁹. Kıyametin gerçekleşmesinden sonra sûr'a ikinci defa üfürülmesiyle bütün canlı yaratıklar hesap için tekrar diriltileceklerdir (ba's). Ölümünden sonra yeniden dirilmek ahiret hayatının en önemli safhalarından birini oluşturur.

Kıyametin kopmasından sonra sûr'a ikinci defa üfürülmesi ile bütün canlı yaratıklar hesap için tekrar diriltileceklerdir. Tekrar diriliş ehl-i Sünnet inancına göre hem beden hem de ruh ile olacaktır. Öldükten ve çürüdükten sonra dünyadaki insan bedenine ait asli parçalar bir araya getirilerek ruhu buna ilave edilecektir. “ Ayetlerimizi inkâr ile kâfir olanlar var ya onları muhakkak ki ateşe atacağız. Derileri piştikçe azabı tadıp durmaları için onları başka derilerle yenileyip değiştireceğiz. Şüphesiz Allah mutlak galiptir, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir”⁴²⁰. Ayet tekrar dirilişte ruhun yanında beden unsurunun da söz konusu olacağını açık bir şekilde bildirmektedir.

Kur'an, öldükten sonra tekrar diriltilişi inkâr edenlere karşı yeniden dirilmenin aklen mümkün bir şey olduğunu ve kesinlikle meydana geleceğini ifade etmektedir. Yeniden diriltmeyi ilk yaratmaya kıyaslamış, birinci yaratılış ile ikinci yaratılışa istidlal getirmiştir. “O, kendi yaratılışını unutarak bize bir misal getirdi. Bu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş? dedi, De ki; onları ilk defa yaratan diriltecek, O her yaratmayı hakkıyla bilendir.”⁴²¹ Zor bir şeyi yaratan kolay bir şeyi elbette yaratır. Göklerin ve yerin yaratılması insanın yaratılmasından daha zordur.

⁴¹⁹ 36 Yasin 51; bak. 39 Zümer 68

⁴²⁰ 4 Nisa 56

⁴²¹ 36 Yasin 78-79; ayrıca bak.22. Hacc 5

Buna göre gökleri ve yeri direksiz olarak yaratıp ayakta tutan Allah, insanı öldükten sonra tekrar diriltmeye daha çok kadirdir⁴²².

İkinci dirilişten sonra Allah, insanları hesaba çekmek üzere bir yere toplayacaktır. Bu toplanmaya haşr, toplandıkları yere mahşer veya arasât denilir. “o gün gözleri dönüp kararmış bir halde öteye beriye yayılmış çekirgeler gibi kabirlerinden çıkarlar, davet edene koşarlar ve kâfirler ‘bu ne çetin gün’ derler”⁴²³. İnsanlar hesaplarının görülmesi için toplandıktan sonra kendilerine dünyada iken yaptıkları işlerin yazılı bulunduğu amel defterleri dağıtılır. Bu defterlerin mahiyeti bizce bilinmemektedir, ancak onlar dünyada ki defterlere benzemez. Kur’an, kiramen kâtibin adı verilen melekler tarafından bu defterler hakkında bizlere şu bilgileri vermektedir. “ kitabı kendisine sağından verilen kimse kolay geçireceği bir hesaba çekilir ve ailesinin yanına sevinçle döner. Kitabı kendisine arkasından verilen kimse ise mahvoldum diye bağırır ve çılgın alevli ateşe yaslanır.”⁴²⁴. İnsanlar amel defterlerini aldıktan sonra Allah kendilerini hesaba çeker. Burada dünya hayatında iken yaptıkları iyi ve kötü fiillerinden dolayı hesaba çekilirken ilahi adalet ölçüsü olan mizan’da hiçbir haksızlık olmayacak, herkes hak ettiğini alacaktır⁴²⁵.

Böylece Allah, yaptıkları işlere karşın adalet sıfatının bir gereği olarak insanları ya ödüllendirecek ya da cezalandıracaktır.

Kur’an, kâinatın tamamen yok olarak mahvedilmesinden değil, tam aksine onun yeni hayat biçimleri ve yeni varlıkların yaratılması için yeni bir düzenlemeye tabi tutulmasından ve sureten tebdilinden bahsetmektedir. ‘yeryüzünde bulunan her

⁴²² 36 Yasin 81; 46 Ahkaf 33; 30 Rum 27; 50 Kaf 15; 22 Hac 5-7

⁴²³ 54 Kamer 7-8; 19 Meryem 85; 10 Yunus 45

⁴²⁴ 84 İnşıkak 7-12; 17 İsrâ 13-14; 69 Hâkka 19-35

⁴²⁵ 21.Enbiyâ 47

şey yok olacaktır. Celal ve ikram sahibi olan Rabbinin zâtı bâki kalacaktır⁴²⁶. Ayetten de anlaşılacağı gibi yok olacak olan kâinat değil, sadece kainatın içinde olanlardır. Bu dünya, sakinlerinin mutlu olacağı bir bahçeye (cennete) dönüştürülecektir. ‘o gün yer başka yere, gökler de (başka göklere) değiştirilir...’⁴²⁷.

Kur’an’da gayet canlı bir şekilde tasvir edilen Kıyamet gününün insanın içyapısını gözler önüne sermesi aslında Allah’ın insanın bu hayatta ulaşmasını arzu ettiği bir durumdur. Çünkü kendi nefsinin bir röntgenle inceler gibi muhasebeye çeken bir kimse, kendi noksanlıklarını teşhis eder ve tüm düşünce ve içinden geçenlerin bütün insanların gözü önüne serilmesinden asla korkmaz. Dünya hayatında iyilik yapmak ve takva açısından yükselme fırsatı olan insana Kur’an, böyle keskin bir bakış açısı kazandırmak için gayret sarfetmektedir. Çünkü kıyamet günü bu duruma bir çare bulmak artık çok geç olacaktır. Orası ekim yeri değil, harman yeri yani ürün alma yeridir⁴²⁸. Onun için orada ya ebedi bir saadet veya başarısızlık ve mutsuzluk vardır. Kur’an’ın ahiret hayatına ilişkin olarak müteaddid kez şiddetle üzerinde durduğu ve örneklerle insanın belleğine kazımaya çalıştığı temel husus insana dünyada iken elindeki fırsatı değerlendirme anlayışını kavratmaktır.

⁴²⁶ 55.Rahman 26-27

⁴²⁷ 14. İbrahim 48

⁴²⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konuları Kuran*, s.202

B- CENNET VE CEHENNEM

Sözlükte bahçe, bitki ve ağaçlarla örtülü yer anlamına gelen cennet, Allah'ın doğru iman edip, rızasına uygun salih amel işleyen insanlar için hazırladığı, müminlerin içinde ebedi olarak kalacakları, çeşitli nimetlerle bezenmiş olan ahiret yurduudur. Cennetteki hayat sonsuzdur. Kur'an'da birçok ayette cennet ve cehennemden bahsedilmiş olup cennet nimetleri ve cehennem azapları insana bütün yönleriyle tafsilatlı olarak anlatılmıştır. Cennet, dünya hayatı boyunca tevhid ilkesine bağlı olan mümin, muttaki ve takva sahibi insanlar için hazırlanmış olan ebedi ikamet yeridir⁴²⁹. Cennet Allah'ın rızasına uygun iman ve amellerde bulunan kullar için Allah'ın lütfu, ihsan, keremi ve fazlıdır.

Cennetin genişliği göklerle yer kadardır⁴³⁰. Burası ne yakıcı sığağın, ne de dondurucu soğuşun görölmeyeceğı bir yerdir⁴³¹. Cennette temiz su ırmakları, tadı bozulmayan süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır⁴³². Suyu zencefille kokulandırılmış tatlı su pınarı, içinde misk kokusu bırakan bir içecekte bulunmaktadır. Cennette türlü meyveler, hurmalıklar, nar ağaçları, bağlar, dikensiz sedir ağaçları, salkımları sarkmış muz ağaçları, çeşit çeşit kuş etleri bulunur⁴³³.

Allah, cennet ehlinin kalbinden kini söküp atar, onlar kardeşler halinde karşı karşıya tahtları üzerinde otururlar, orada bulunanlara hiçbir yorgunluk ve zahmet te değmez. Onlar cennette sonsuza değin kalacaklardır⁴³⁴. Dünya nimetlerinin hiçbirine benzemeyen cennet nimetleri insan akıl ve hayalinin tasavvur edemeyeceğı bir

⁴²⁹ 57.Hadid 21; 23. Mü'minin 11; 25.Furkan 15; 35.Fatır 33; 40.Mümin 8

⁴³⁰ 3 Al-i İmran 133

⁴³¹ 76 İnsan 13

⁴³² 47 Muhammed 15

⁴³³ 76 İnsan 18; 83 Mutaaffin 25-26; 55 Rahman 68; 78 Nebe 32-33; 56 Vâkıa 21,28-29

⁴³⁴ 15 Hicr 47-48

güzelliktedir. Cennetteki nimetlerin en büyüğü Allah'ın rızasını kazanmak ve O'nun cemalini müşahade etmektir.

Mutezile'ye göre cennet, salih kullar için bir nimet yeri, cehennem ise kötü insanlar için bir elem yeridir. Kıyamet gününde her insan dünyada ki yaşantısına bağlı olarak hak ettiği yere gidecektir. Cennet sevap, cehennem azap yeridir. Bu sevaba ancak dini kurallara ulaşan ve hür olarak onların gereklerini yerine getiren, azaba ise dini hükümleri anlayıp onlara hür iradesiyle muhalefet eden layık olur. Dini hükümler kendini anlayacak olgun bir akıl gerektirdiğinden buna sahip olmayan çocuk ve zihni özürlülerin dini bir sorumluluğu yoktur⁴³⁵. Taatlerden dolayı sevap vermek, amaç ve gayenin varlığı ve Allah'ın abeste bulunmamasının imkânsız oluşu sebebiyle Allah'ın üzerine vaciptir. Amel sevabı gerektirir. Kâfir ve büyük günah sahibi de mutlak surette cezalandırılacaktır. Allah, kâfir ve fasığın ateşte olacağını haber vermektedir ve O'nun haberinde yalan olması muhaldir. Allah, taatlarda muvaffak olan mümini verdiği ahde uygun şekilde cennetlerinde ebedi kılar. Kâfiri de yaptığı azap tehdidi doğrultusunda cehennemde ebedi kılar⁴³⁶.

Cehennem ahirette inanmayanların, şirk koşanların, azgın ve sapıkların sürekli kalacakları azap yeridir⁴³⁷. Cehennem, Kur'an'da nâr (ateş), sâir (alevli ateş), lezâ (halis alev), sakar (kavurucu-yakıcı ateş), hutâme (tutuşturulmuş ateş) ve hâviye (düşenlerin içinden çıkamayacağı derin, kızgın ateş çukuru) isimleriyle zikredilir⁴³⁸. Ayrıca azap ve ceza kelimeleri de cehennemi ifade etmek için kullanılmaktadır. Cehennemlikler, cehenneme vardıklarında cehennem onlara konak gibi büyük

⁴³⁵ Hüdaverdi Adam, *Bazı Kelam Problemleri*, 246

⁴³⁶ Hanefî, *İslami İlimlere Giriş*, çev.Muharrem Tan, s.93

⁴³⁷ 15.Hicr 42-43

⁴³⁸ 3.Âl-i İmran 12; 5.Maide 10; 2.Bakara 39; 22.Hac 4; 70.Mearic 15/17; 104.Hümeze 5-6; 101.Kâria 9-11; 74.Müddessir 26-30

kıvılcımlar saçar⁴³⁹, uzaktan gördüklerinde onun kaynamasını ve uğultusunu işitirler⁴⁴⁰. Cehenneme girenler orada uzun sütunlar arasında her yönden o kızgın alevli ateşle kuşatılmışlardır⁴⁴¹. O adeta Allah'ı inkâr eden insanlar için bir zindandır⁴⁴². Kur'an cennet ehli ile cehennem ehli ve henüz ne cennet ne de cehennemde olmayan a'raf ehli arasında⁴⁴³; sosyal açıdan zayıf olanlarla zengin ve nüfuslu kimseler⁴⁴⁴ arasında geçen geçmişleri hakkındaki konuşmalarını verir. Allah, cehenneme ebedi olarak giren inkârcılara rahmet ve merhamet etmez⁴⁴⁵, onlar Allah'ı görmekten mahrum kalırlar⁴⁴⁶. Cehennem azabı kâfirleri her taraftan kuşatacak ve onlar orada ebedi olarak kalacaklardır.

Kur'an insanı, parçalanmaz bir bütün olarak işleyen ve tam bir organizma olarak yaşayan bir bütün şeklinde kabul ettiği için ahirette bedensiz ruhlardan hiçbir zaman bahsetmemiştir. Onun için Kur'an, tamamen ruhani bir cennet veya cehennem fikrini benimsemediği için elem veya lezzeti çekecek olan bizzat şahıs olarak insandır⁴⁴⁷. Ahiret hayatının varlığı konusunda herhangi bir ihtilaf olmamakla birlikte bu hayatı, halen devam etmekte olan tekâmülün ileri safhası olarak yorumlayanlarda bulunmaktadır.

Berzah ve dirilmeyi insan benliğinin hayat sürecindeki safhalardan ibaret gören İkbâl'e göre, meydana gelmesi ve gelişmesi milyonlarca yıl süren bir varlığın ölümle hiçliğe itilmesi ihtimal dışıdır⁴⁴⁸. O, bu konuda başka bir hususa da dikkat çekerek, Kuran'da dirilmenin Hıristiyanlıktan farklı olarak bir şahsiyetin dirilmesi

⁴³⁹ 77 Mürselat 32-33

⁴⁴⁰ 25 Furkan 12

⁴⁴¹ 104 Hümeze 8-9

⁴⁴² 17 İsrâ 8

⁴⁴³ 7.A'raf 44-50

⁴⁴⁴ 38.Sâd 59-64; 34.Sebe 32-34; 14.İbrahim 21; 40.Mümin 47

⁴⁴⁵ 4 Nisa 137,168

⁴⁴⁶ 83 Mutaffifin 15

⁴⁴⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, 192

⁴⁴⁸ İkbâl, Muhammed, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 163

üzerine bina edilmeyip kuş ve hayvanları⁴⁴⁹ bile içeren hayatın evrensel bir fenomeni olarak algıladığını belirtir.

Kur'an'da, cennet ve cehennem tasvirlerine, cennettekilerin umduklarına ve kendilerine vad edilene kavuşmalarından kaynaklanan sevinçlerine, buna mukabil yalanlayanların pişmanlıklarına ve birbirlerini suçlamalarına sıkça yer verilmektedir. Öyleki onların sevinç ve pişmanlık ifadeleri canlı bir şekilde yansıtılır. Bütün bu tasvirlerin temel amacı insanların henüz dünyada iken kendilerini hazırlamalarıdır. Dünya hayatında bir insanın hayal ederek isteyebileceği her şey en mükemmel şekilde cennetle, diğer yandan kaçınacakları da cehennem tasvirleriyle anlatılmaktadır. Bu anlatımların dünya hayatı için bir canlılık ve dinamizm kaynağı olması kaçınılmazdır.

C- AHİRET İNANCININ AKLİLEŞTİRİLME İMKANI

Mead, -insanlığın geleceği-ilk bölümü nübüvvet olan genel tarihin ikinci yarısıdır. Nübüvvet insanlığın geçmişi iken, mead; insanlığın geleceğidir. Geçmiş ve gelecek ya da başlangıç ve sonuç genel tarihin iki yarısını oluşturur. Dünya, ahiretin başlangıcı, ahiret ise dünyanın sonucudur. Birinden diğerine geçişte dünya hayatından ahiret hayatına geçiştir ki bu da birinci hayattan ikincisine geçiş ânı olan ölüm vasıtasıyladır. Tarih, geçmiş ile geleceğin bileşiminden müteşekkildir. Bu durumda mead'ı, insanlığın geçmişinden yani nübüvvetten ayrı müstakil bir konu olarak düşünemeyiz⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ 6 Enam 38

⁴⁵⁰ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.IV.s.321-322

Ahireti, içinde bulunduğumuz dünya hayatında âciz olan insanın, adaletin egemen olduğu ve kanunların hüküm sürdüğü bir hayat temennisi olarak ele alan Hanefi, ahiret anlayışının baskı ve zulmün hâkim, insanların âciz olduğu süreçlerin bir ürünü olarak kabul etmektedir. Mead; baskı ve zulmün egemen olduğu dünya hayatının yerini, zulmün kalktığı ve insanların haklarını aldığı yeni hayat hayalidir. Ekmek, özgürlük, rızık, güç ve haktan yoksun olan insanın bütün bu mahrum kaldığı şeylerin varolduğu, kanunların hüküm sürdüğü ve adaletin gerçekleştiğini görme hayalinin edebi bir tasviridir. Tıpkı felsefedeki medinetü'l-fazıla türündeki ütopyaların kelimelerindeki muadilidir. O halde mead; siyasi, sosyal ve iktisadi problemlerin bir ürünüdür⁴⁵¹. Dünya ve ahiret birbirinden farklı hayatlar olmayıp her ikisi de bu dünyada ve bir bütün halindedir. Cennet ve cehennem ölümden sonra insanın haşrolunduğu bir âlem değil, aksine bu dünyadaki nimet ve azaptır. Dünya da, ahirette yeryüzündedir, cennet: bu dünyada insanın sahip olduğu iyilikler iken cehennem; insanın başına isabet eden şer'dir.

Hanefi burada ahireti ontolojik bir olay olarak değil de insanlığın geleceği olarak tevil etmektedir. Yani ahiretle ilgili Kuran'daki bütün ifadeler, insanları yeryüzünde ahlaki aksiyona itmek için kullanılmış edebi tasvirlerdir⁴⁵². Hanefi'nin burada sergilediği aşırı fenomenolojik bir yaklaşımla Kur'an'daki ahiret fikrinin zaman mekân boyutlarında ontolojik bir gerçekliği olmayıp, insanlığın gelecekte ahlaki anlamda daha iyiye gideceği, zulüm ve haksızlıkların yok olarak adalet ve refahın hakim olacağı ümidinin edebi tasvirler yoluyla anlatılması şeklinde yorumlanmasının⁴⁵³ Kur'an'a dayanan hiçbir temeli yoktur. Kur'an, birçok ayette

⁴⁵¹ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.IV.s.600

⁴⁵² Hanefi, *age*, c.IV.s.600

⁴⁵³ Hanefi, *Dırasatu'l-İslamiyye*, S.30-31;401

önemine binaen yeminle bu günün gerçekleşeceğini belirtir⁴⁵⁴. “Kıyamet koptuğunda kimini alçaltacak ve kimini yükseltecek o hadisenin yalan olmadığı ortaya çıkacaktır”⁴⁵⁵.

Mekki ayetlerde ahlaki amaçla yoğun bir şekilde kıyametin kopuşu, hesap günü ve cennet – cehennem tasvirleri kullanılmaktadır. Kur’an, maddi lezzet ve elemiden o kadar tekrarla, zengin ve canlı bir şekilde bahsettiği zaman teşbih olsun diye bahsetmemektedir⁴⁵⁶. Bütün bunları aslı olmayan birer tehdit ve edebi tasvir olarak yorumlamak, Kur’an’ın ortaya koyduğu ahlaklı Allah anlayışına terstir. Eğer Hanefi’nin ortaya attığı bu tez doğru olarak kabul edilirse, Allah açıkça insanları kandırmış demektir. Halbuki Kur’an, “Allah va’dinden dönmez”⁴⁵⁷ der. Ayrıca Kur’an yeniden dirilme ve yeniden yaratılmayla ilgili müşriklerin inkârlarını mantıki delillerle çürütmeye çalışmaktadır⁴⁵⁸.

Kur’an’a göre göklerde, yerde ve ikisinin arasında ne kadar varlık varsa hepsinin sahibi Allah’tır, bunların mülkiyeti ve hükümlanlığı O’na aittir. Ayrıca bunların hiç birisinin boş yere yaratılmadığı yine Kur’an’ın ifadelerinde mevcuttur. Bunların tamamı bir amaç için yaratılmıştır⁴⁵⁹. Bu amaca ulaşabilmek için gerekli olan irade hürriyeti, akıl gibi bütün donanımlar insana verilmiştir. Yani Allah, kendi güç ve ahlaki sıfatlarına sınırlı düzeyde sahip bir varlık olarak insanı yeryüzünde yaratarak, ona emaneti yüklemiş⁴⁶⁰ ve hilafet⁴⁶¹ görevini ona vermiştir. Bunun sonucu olarak Kur’an insanın yeryüzünde yaratılması ve yaşatılması sürecini bir

⁴⁵⁴ 51 Zariyat 1-6; 52 Tûr 1-10; 75 Kıyamet 1-2; 69 Hâkka 1-3

⁴⁵⁵ 56 Vâkıa 1-3

⁴⁵⁶ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, 192

⁴⁵⁷ 3 Al-i İmran 9; 13 Ra’d 31; 22Hac 47; 30 Rum 6; 39 Zümer 20

⁴⁵⁸ Atay, *Kur’an’a Göre İman Esasları*, 80-81

⁴⁵⁹ 5/18,38/27,23/115,75/36,15/85

⁴⁶⁰ 33.Ahzap 72

⁴⁶¹ 2. Bakara 30; En’am 165

‘imtihan’ süreci olarak açıklar. “Hanginizin daha iyi iş işlediğini denemek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur”⁴⁶².

Dünya hayatında güzel ve salih amel yapanları ortaya çıkarmak, yani denenmek amacıyla yaratılan insan için hayat ve ölüm var edilmiştir. Buradaki hayat, ölümle ikiye bölünen hayattır. Süreç; dünya hayatı, ölüm ve ahiret hayatı şeklinde cereyan etmektedir. Dünya hayatı deneme süreci, ahiret hayatı bu denemenin sonucu, ölüm ise bu ikisini birbirine bağlayan ve ayıran bir olgudur⁴⁶³. Daha sonra ise denemenin sonucu olarak ahiret hayatında ödül yeri olarak cennet, cezalandırma yeri olarakta cehennem bulunmaktadır. Kur’an, ahiret hayatının varlığından ve geleceğinden emin ve kat’i bir dille bahsetmektedir⁴⁶⁴.

Ahiret inancının giderek Müslüman kitlelerde bir sığınak, bir teselli kaynağı ve bu dünyada kaybedilen şeylerin ümit edildiği bir tür uyuşturucu haline dönüştüğünün kabul edilmesi kaçınılmazdır. Ancak bu durumu değiştirmenin yolu, onun ahlaki ve ontolojik içeriğini keyfi olarak yok edip, insanı yeryüzüne kapatmak değildir. Yapılması gereken, bu ilkeyi Kur’an çerçevesinde tekrar İslami ahlak teorisinin bir parçası olarak yeniden yorumlamaktır. İlk nesillere dinamizm verdiği gibi tekrar yeryüzünde ileri doğru yatay bir harekete dinamizm kaynağı olabilir⁴⁶⁵.

Hanefi’ye göre bir şeyin bedeli ve karşılığının kaynağı olarak pratiğe yabancılaşmak, adam kayırmak ve aracı kullanmakla istihkak (hak) ilkesinin her gün çiğnendiği, ebedi kurtuluş müjdesi ve şefaet anlayışları ile bu ilkenin kapsam ve sürekliliğinin tersine çevrildiği, amel’in karşılığıyla ilişkisinin kopararak askıya alındığı bir çağda, çağımızın takdis, ihsan ve aracılığın her çeşidini reddeden ve

⁴⁶² 67.Mülk 2

⁴⁶³ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.IV.s.321-322; Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, 53

⁴⁶⁴ 75.Kıyamet 1-15; 15.Hicr 85;34.Sebe 3;40.Mümin 59;78 Nebe 1-5

⁴⁶⁵ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*,222

istihkak ilkesinin kapsam ve sürekliliğini açıklayacak olan gereksinimleri için başka bir alternatif ortaya koymak gerekmektedir. Havz, mizan ve sırat'ın mahiyetini anlamada somut ve olgusal alternatifi tercih etmişlerse de, zalimin cezasız yaşadığı, mazlumun hakkının yitip gittiği ve zulmün kol gezdiği bir dünyada havz, mizan ve sırat gibi edebi tasvirleri temel anlamlarına dayanarak fenomenolojik anlamda tevil etmeye çalışan soyut alternatifi tercih etmek mümkündür⁴⁶⁶. Ancak Hanefi tarafından dile getirilen olumsuzluklar Kur'an'ın ortaya koyduğu dünya ahiret ilişkisinin bir tezahürü değildir. Aksine bu ilişkinin eksik ve yanlış tercihlerle ortadan kaldırılmasından kaynaklanmaktadır. Burada yapılması gereken ahiret inancının tamamıyla değiştirilerek sırf bu dünyaya hasredilmesi yerine Kur'an'ın kurduğu ancak sonraları yok sayılan ilişkinin yeniden tesisi olmalıdır.

Hanefi'ye göre ahiret hayatının fenomenolojik bir yorumla, insanın ölüm sınırını aşip ömrünü uzatma arzusunu, tarihte ve yeryüzünde ve başkalarının kalplerinde sürekli hatırlanmayı ve yaptıklarıyla da kalıcılığı sağlamayı sembolize ettiği söylenebilir⁴⁶⁷. Ancak insanın bu arzusu ona bu dünyada ne gibi bir dinamizm kazandıracaktır? Nasslarda aleni ve kat'i bir şekilde ifadesini bulan dünya ahiret dengesinin veremediği dinamizm ve ideolojiyi bu dünyada insanın ölüm sınırını aşarak ömrünü uzatmak istemesi ve insanın kalıcılığı esasına dayanan Hanefi'nin tasavvurunun vermesi mümkün müdür?

Ahiret inancını Müslümanlar için bir teselli kaynağı olarak edilginleştirdiğini öne sürerek yeni bir kreasyonda bulunmaya çalışan Hanefi'nin ahirete ilişkin önerileri Bahailiğin fikirleriyle örtüşmektedir. Bahailiğe göre fiziki alemde kıyamet kopmayacaktır. İnsanlık sonsuz bir evrim içinde gittikçe gelişerek ve olgunlaşarak

⁴⁶⁶ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan*, s.84-85

⁴⁶⁷ Hanefi, *age*, s.88

barış ve mutluluk içinde yaşamını sürdürecektir. Cennet ve cehennem mekan değil makamdır. Çok merhametli olan Tanrı'nın suçluları ateşte yakması düşünülemez. Suçluların cezası sadece Allah'a dostluktan uzak kalmak olacaktır⁴⁶⁸. Aslında Hanefi semiyat'ı aklileştirme teşebbüsünde en fazla üzerinde durduğu ahirete ilişkin görüşlerinde bilerek ya da bilmeyerek Bahailiğin düşüncesini benimsemiştir. Çünkü ideolojisine en uygun alternatifi bu kez Bahailikte bulmaktadır.

Hanefi'nin kullandığı fenomenolojik metodun, septsizmin ve solipsizmini tehdidi altında olduğu açık bir gerçektir. Kur'an, ahiretten bahsederken 'Rabbimiz! Doğrusu geleceği şüphe götürmeyen günde insanları toplayacak olan Sensin. Şüphesiz ki Allah verdiği sözden caymaz'⁴⁶⁹ dediği halde ve buna benzer yüzlerce açık ve net ifadelerle rağmen, onun ahiretle ilgili bütün açıklamalarını insanı aktif olmaya sevk etmek için edebi tasvirler olarak te'vil edip, onun ontolojik ve ahlaki imkanını ortadan kaldırırken tamamen solipsizme düşülmektedir. Çünkü aşkın olan semiyatın, aklîyata dönüştürülmesi objektif bir temeli olmadığı için, bir tür solipsizme kaymadır. Daha da önemlisi böyle bir konumda artık bir dinden bahsetme imkanı kalmamakta ve din bir kalkınma ideolojisine dönüşmüş olmaktadır⁴⁷⁰. İlâhi bir temele dayanmayan mükafat ve ceza teorileri tamamıyla hayal ürünü olup temenniden öteye geçmemektedir.

Diğer yandan Hanefi'nin aciz insanın âdil bir yaşam temennisi şeklindeki ahiret tasavvuru Allah'ın vadinde durmayacağı anlamına geldiği gibi aynı zamanda Kur'an'ın inkârı demektir. Çünkü Kur'an, bu günün mutlaka geleceğini kesin bir dille belirtmektedir. Hatta yeniden dirilişi inkâr ederek ahiretin varlığını

⁴⁶⁸ Üzümlü, İlyas, "Kelam-Mezhepler Tarihi İlişkisi Açısından Günümüz Türkiye'sinde Dini Akımlar ve Din Aleyhtarı Yazarlar" *Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı II*, İstanbul 1998, s.126

⁴⁶⁹ 3. Ali İmran, 7-9

⁴⁷⁰ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.214

yalanlayanların pişmanlıkları birçok ayette ifade edilmektedir. “Allah’a kavuşmayı yalanlayanlar, kaybetmişlerdir. Ansızın kıyamet onlara gelip çattığı zaman, ağırlıklarını sırtlarına yüklenerek: ‘dünyada yaptığımız eksikliklerden dolayı, yazıklar olsun bize’ derler.”⁴⁷¹

Ebedi mutluluk ve azabın etkisi Kur’an’da etki olarak, yani ruhani ve maddi lezzet ve elem çerçevesinde işlenmiştir. Alevleri yükselen cehennem ve yeşillikler içinde bir bahçenin gayet etkili tasvirlerinin bu dünyada insan üzerinde bırakacağı etkiyle birlikte dünya ahiret ilişkisinin ayetler çerçevesinde işlenmesi, Hanefi’nin ahireti insanlığın geleceği olarak yorumlamasından daha etkili olacaktır. Ayrıca, Hanefi’nin ahiret konusundaki yeni yaklaşımının, sıkça eleştirdiği Müslüman kültüründe mevcut olan ve insanların bir sığınağı ve teselli kaynağı haline gelen ahiret anlayışı yerine insanları uyandırabilecek ve harekete geçirebilecek türde bir yaklaşım özelliğine sahip midir? Yapılması gereken, bu ilkeyi Kur’an çerçevesinde tekrar İslami ahlak teorisinin bir parçası olarak yeniden yorumlamaktır.

İnsanın bütün kötü hasletlerinin çıktığı temel güçsüzlük; sahip olduğu zafiyet ve zihin darlığıdır. Bu zaafından dolayı insan, çok aceleci ve telaşlıdır, davranışlarının ileride vereceği sonuçları görmemezlikten gelir. ‘insan acelecilikten yaratılmıştır’⁴⁷², ‘ hayır, hemen gelene gıpta ediyor, sonra geleni (ahireti) ise terk ediyorsunuz’⁴⁷³. İnsanın bu zafiyetinden kurtulma reçetesi ise takva’dır. Bir şeye karşı korunma ve muhafaza etme anlamına gelen takva⁴⁷⁴; bir kimsenin kendisini davranışlarının zararlı ve kötü neticelerinden koruması demektir.

⁴⁷¹ 6.Enam 31; bak. 37. Sâffât 20-21; 25.Furkan 27-28; 77.Mürselât 24, 28, 45

⁴⁷² 21.Enbiya 37; bak.17.İsra 11

⁴⁷³ 75.Kıyamet 20-21

⁴⁷⁴ 52.Tur 27; 76. İnsan 11; 40.Mümin 9 ve 45

3- NÜBÜVVET VE MUCİZE

Yüce Allah, zaman zaman peygamber göndererek insanlara yardımda bulunmuştur. İnsan doğruya ulaşmak konusunda yeterli bir varlık olmakla birlikte aynı zamanda zayıf iradeli⁴⁷⁵, ahlaki kusurları ve yetersizlikleri olan⁴⁷⁶ ve hoşuna giden şeyleri tercih etmeye eğilimli bir varlıktır. Allah, insanoğlunun bu zafiyetlerini bildiği için onların işlerini kolaylaştırmak istemiş bunun içinde aralarından elçiler seçerek içlerinde bulundukları zorlukları aşmada yardımda bulunmuştur. Bu sebeple peygamberler tarihi insanlık tarihi kadar eskidir.

Farsça kökenli bir kelime olan ‘peygamber’ kavramı Arapça’da resul ve nebi sözcüklerini karşılamak üzere dilimizde kullanılmaktadır. Resul, gönderilmiş anlamında olup ‘elçi’ demektir. Nübüvvet ve nebi kelimeleri de aynı manaları ifade eden değişik kalıplar olup nebi kelimesi sıfat, nübüvvet ise masdardır. Nebi kelimesinin aslı hemzeli olup “haber verme, bir yerden başka bir yere gitme” anlamındaki “n-b-e” fiilinden türetilmiştir. Allah’tan haber getiren kimseler oldukları için peygamberler, nebi olarak isimlendirilmişlerdir⁴⁷⁷. Terim anlamı olarak ise farklı tanımlamalar yapılmakla birlikte muhteva olarak bir benzerlik görülmektedir. Buna göre nebi; Allah’ın kulları arasından seçerek bir kavme veya bütün insanlığa tebliğ göreviyle gönderdiği kimseler olarak tanımlanmaktadır⁴⁷⁸.

Nübüvvet/peygamberlik konusu kelim ilminin sem’iyyat adı altında tasnif edilen sem’, nakil ve vahiy ile elde edilen kısmına girer. İlk kelim kitaplarında nübüvvet konusunda fazla bir şey görülmez. Ancak daha sonraları iç ve dış amillerin etkisiyle kelim kitaplarında nübüvvet konusuna temas edildiği ve konuya geniş yer

⁴⁷⁵ 4. Nisa 28

⁴⁷⁶ 17. Nisa 11,83,100; 22.Hac 66; 33.Ahzap 72

⁴⁷⁷ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arap*, I, 161,162; Bağdadi, *Usulu’d-Din*, s.153-154

⁴⁷⁸ Taftazani, *Şerhu’l-Makasid*, V, s.5

verildiği görülür⁴⁷⁹. Sonra ki dönemlerde bir takım yabancı akımlar tarafından dinin ikinci büyük esası olan nübüvvetin gereksizliğinin iddia edilmesi, diğer taraftan bazı dinlerde ona ilahi bir vasıf atfedilmesi sebebiyle nübüvvet keliminin öncelikli konularından birisi haline gelmiştir.

İnsanlar nübüvvet konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Peygamberlik müessesesini kabul edenler yanında, onun gerekli olmadığını söyleyip reddedenlerde vardır. Allah'ı inkar edenlerin nübüvveti kabul etmeleri beklenmezken, Allah'ın varlığını kabul ettikleri halde insan aklının yeterli olacağını savunanlar nübüvveti reddetmişlerdir.

Kelamcılar bir yandan Berahime diye adlandırılan bir gurubun inkârına karşı nübüvvetin lüzum ve ispatı üzerinde dururken diğer yandan İslam'daki nübüvvetin ne olduğunu açıklamaya ve diğer dinlere karşı Hz. Peygamberin nübüvvetinin doğruluğunu tescil etmeye çalışmışlardır. Berahime'ye göre akıl sahibi insanlara Allah'ın nebi göndermesi Allah'ın hikmetine uygun değildir. Ayrıca nebilerin ilahi bir mesaja gerçekten sahip oldukları ispatlanamaz⁴⁸⁰. Onlara göre dünya ve ahiret işlerini yürütmekte insan aklı tek başına yeterli olduğundan kendisine ihtiyaç duyulmayan bir nebi'ye dolayısıyla da nübüvvete gerek yoktur. Tek başına kalınca aklın her ne kadar hata yapması mümkün olsa da ümmetin ortak aklı bundan beridir. Bu anlamda aklın iyi ve güzel gördükleri makbul, görmedikleri ise merduttur ve bu akıl nübüvvete eşdeğerdedir⁴⁸¹. Kelam âlimleri de nübüvvetin gerekliliğini işlerken hasımlarına karşı akli istidlaller ve tarihi gerçeklerden hareket etmişlerdir.

Nübüvvet konusundaki rakiplerinin başında Berahime'nin geldiğini söyleyen Kadı Abdülcabbar, bunların Allah'ın varlığını, birliğini ve adaletini kabul ettikleri

⁴⁷⁹ Hanefî, *Mine'l Akide ile's-Sevra*, c.4, s.6-7

⁴⁸⁰ Bakıllani, *et-Temhid*, s.126-127 ve 131-132; Cüveynî, *el-İrşad*, 303-304

⁴⁸¹ Hanefî, *Dirasatu İslamiyye*, s.26

halde nübüvveti inkâr etmekte, peygamberlerin getirdikleri kıyam, kuud, rukü ve sücûdla kılınan namaz; telbiye, hervele, şeytan taşlama ve tavaf şeklinde fiilleri içeren hac gibi ibadetlere ilişkin hükümlerin akıl yönünden kabih olduğunu iddia ettiklerini haber vermektedir. Akıllı kişilerin akıllarıyla bunları kabul veya reddedecek durumda olduklarını savunmaktadırlar. İddialarına göre eğer peygamberin getirdikleri akla uygun ise zaten onu aklın kendisi ortaya koyar. Hayır, böyle değil de onların getirdikleri akla aykırı ise bunları da akıl reddedecektir. Dolayısıyla her iki halde de peygamberin getirdiklerine ihtiyaç yoktur. Allah insanlara peygamber gönderdiğinde onu yalancılardan ayıran ve peygamberliğine delalet eden bir mucize vermesi gerekir. Ancak biz mucize ile hile, göz boyama vb. şeyleri birbirinden ayıramayız. Bu nedenle de onların sözlerini kabul etme yerine akla tabi olmalıyız⁴⁸².

İslam'ın ilk günlerinden beri Müslümanlar, bu ilahi tebliğ zincirinin Hz. Muhammed ile sona erdiği görüşünü kabul etmişlerdir. 'Muhammed sizin erkeklerinizden birinin babası değildir; ama O, Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur'⁴⁸³. Ortaçağ Müslüman düşünürleri Hz. Muhammed ile birlikte nübüvvetin sona erdiğini ispatlamak için ön sürdükleri deliller iki temel üzerine kurulmuştur. Bunlardan birincisi; dinde gelişme vardır ve İslam bu gelişme zincirinin son halkasını oluşturmaktadır. Diğer ise dinlerin içeriği incelendiğinde ortaya çıkan İslam'ın en yeterli ve mükemmel din olduğu olgusudur⁴⁸⁴.

Yüce Allah, ilk peygamber'den itibaren göndermeye başladığı ve her biri kendisinden önce gelenin bir sonraki ve bir ileri aşaması olan ilahi vahiy silsilelerinin en son aşaması olarak Hz.Muhammed'e gönderilen vahiy kabul edilmektedir.

⁴⁸² Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usulu'l-Hamse*, s.563

⁴⁸³ 33. Ahzap 40

⁴⁸⁴ Fazlur rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.149

Müslümanlarca, insanlığın İslam ve İslam'ın kutsal kitabı ile akli olgunluğa eriştiği ve bunun için yeni vahiylerle ihtiyaç kalmadığı büyük bir iştiyakla benimsenmekte ve savunulmaktadır. Ancak, Hz.Muhammed'in en son peygamber olması ve Kur'an'ın en son vahiy olması Müslümanlara çok ciddi bir sorumluluk yüklemektedir. Bu durum bir imtiyaz olmaktan ziyade bir sorumluluktur.

Genel olarak bütün kelami fırkalar, aralarında bazı fikir ayrılıklarının bulunmasına rağmen nübüvvetin gerekliliği ve insanlığın peygamberlere ihtiyacı konusunda fikir birliği etmişlerdir. Nübüvvet meselesinde ele alacağımız temel iki konu bulunmaktadır. Bunlar nübüvvetin gerekliliği, önemi ve aklın nübüvvete ihtiyacı ile mucize meselesidir.

a- NÜBÜVVETİN GEREKLİLİĞİ VE ÖNEMİ

Allah'ın insanlarla ilişkisi, onların içerisinde seçtiği elçileri vasıtasıyla olması peygamberlere imanı, Allah'a iman etmenin zorunlu bir sonucu haline getirmektedir. İnsanlık tarihinde kendisine peygamber gönderilmeyen bir toplum bulunmadığı, Allah'ın her ümmete mutlaka müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamber gönderdiği⁴⁸⁵, peygamber göndermedikçe azap etmeyeceği⁴⁸⁶ Kur'an'da açıkça ifade edilmektedir. Kelam mezhepleri arasında peygamberlerin gönderilmeleri konusunda ihtilaf olmamakla birlikte nazari olarak, akıl açısından peygamber göndermek Allah'ın iradesine bağlı olarak zorunlu mu yoksa mümkün mü olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır.

⁴⁸⁵ 35 Fatır 24, 16 Nahl 36

⁴⁸⁶ 17 İsra 15

Eş'ariye'ye göre Allah'ın fiillerinde bir hikmet gözetilmediğinden hiçbir hikmete bağlı olmaksızın O'nun nebi göndermesi mümkündür⁴⁸⁷. Maturidiye'ye göre bir hikmet ve maslahattan dolayı nübüvvet mümkündür⁴⁸⁸. Mu'tezile ise en hayırlı olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğunu savunarak peygamberlerin gönderilmesinde insanların yararlarının bulunmasından dolayı vacip olduğu kanaatindedir⁴⁸⁹.

Hakikat ve saadeti elde etmede insan aklının kâfi gelmemesi ve insanlar arasında tarih boyunca ihtilafların meydana gelmesinin bir öğretici ve uyarıcıyı zorunlu kılması, ayrıca insanların Allah ile nasıl münasebet kurup ne şekilde ibadet edeceklerini, amellerinin karşılığında ne alacaklarını kendi kendilerine bilememeleri, nübüvvetin lüzumu konusunda ileri sürülen başlıca akli delillerdir. Vahyin beşer kelimasına benzememesi ve peygamberlerin gösterdikleri harikulade olaylar (mucize) nübüvveti ispatta kullanılan deliller olmuştur⁴⁹⁰.

Hız. Peygamberin nübüvvetinin ispatı kelim literatüründen ayrıca müstakil "delailü'n-nübüvve" türü eserleri çıkarmıştır⁴⁹¹. Bu eserlerin bir kısmında akli ve sosyolojik istidlal metodu kullanılmış, yani nübüvvete fert ve cemiyetin duyduğu ihtiyaç öncelikle vurgulanmıştır. Bazılarında ise nakil ve mucizeler esas alınmıştır. Hepsinde ortak olarak kullanılan delil Kur'an'ın eşsiz üslubu ve icazıdır. Hız. Peygamberin nübüvvetini ispat ederken Kur'an'ı Kerim ve diğer hissi mucizelerinin yanında onun sireti, sahip olduğu diğer ahlakiler ve mükemmel şahsiyeti de kelamcılar tarafından delil olarak kullanılmıştır⁴⁹².

⁴⁸⁷ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, V, s.6;

⁴⁸⁸ Maturidi, et-*Tevhid*, s.192-193, Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille* II, 723

⁴⁸⁹ Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni* XV, 19

⁴⁹⁰ Maturidi, *Tevhid*, s.176-210, Bakıllani, et-*Temhid*, 126-187, Cüveyni, *el-İrşad* 303-307; Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille* I.443-467

⁴⁹¹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Delailü'n-Nübüvve", *DİA*, IX, 115-117

⁴⁹² Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s.202-210; Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille* I.489-491

Mutezili'lere göre bütün şer'i hükümler şeriattan önce zati ve akli bir kıymete ve değere sahip bulunmaktadır. İyilik ve kötülük, husun ve kubuh eşyanın özünde ve insanların vasıflandırdıkları fiillerde mevcuttur. Akli güzellik ve çirkinlik ilahi kanundan önce vardır. Bunları açıklayarak insan aklı için anlaşılır hale getiren peygamberler ve getirdikleri ilahi hükümlerdir. Bu anlamda nübüvvete ihtiyaç vardır ve nübüvvet insanlık için faydalıdır. Fakat bu konuda kıstas insan aklıdır, iyilik ve kötülük insan aklıyla ölçülür. Böylelikle Mutezile, peygamberliğe olan ihtiyacı kabul etmekle birlikte diğer bütün görüşlerinde olduğu gibi akla öncelik tanımaktadır.

Kadı Abdülcabbar'a göre Allah'ın maslahatımız olduğunu bildiği hükümleri bize bildirmesi gerekir. Bu Allah'ın üzerine vacip olup, O'nun bunu terk etmesi kendisine vacip olanı yapmaması demektir. Hâlbuki adalet, Allah'ın kendisine vacip olanı ihlal etmemesini gerektirir⁴⁹³. Genelde faydalı olanın iyi, zararlı olanında kötü olduğu akılla bilinir. Ancak her bir fiilin faydalı mı, zararlı mı olduğunu akılla bilmek mümkün değildir. Allah, işte bu tür fiillerin durumunu bildirmek üzere bize peygamber göndermiştir. Onlar Allah'ın aklımızda terkip etmiş olduğu hakikatleri takrir eden ve bunların tafsilini yapan bilgileri getirmişlerdir⁴⁹⁴. Nübüvvet inancı, Allah'ın peygamber göndermesinin hasen olduğuna, bizlere peygamber gönderdiğine ve peygamberlerin getirdiği dini emir ve yasakların kabulünün vacip olduğuna inanmak demektir. Allah'ın peygamber göndermesi caiz, hasen ve gerçektir. Allah geçmişte peygamberler göndermiş ve bunlara şariatlar vermiştir.

Ayrıca Mutezile, peygamber göndermeyi bir maslahat olarak kabul eder⁴⁹⁵. Kadı Abdülcabbar, bunu şöyle bir örnekle açıklar: "Peygamber göndermek, maslahat

⁴⁹³ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usulu'l-Hamse*, 563

⁴⁹⁴ Kadı Abdülcabbar, *age*, 565, ayrıca bak. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcabbar*, 313-316

⁴⁹⁵ Kadı Abdülcabbar, *age*, 563

gereği mükellefe hastalık göndermeye benzer. Eğer mükellefin hastalığı esnasında inanması ve böylece iyileşeceğini kabul etmesi gerekli olursa, bu akla aykırı olan bir durumu değil, aksine onunla örtüşen bir durumu ortaya çıkarır. Zira akıllarda bunun mükellefin maslahatı için olduğu fikri yerleşmiştir. Öyleyse kadîm olan Allah'ın bunu yapması gerekir. Peygamber göndermek de bunun gibidir"⁴⁹⁶. Mutezile, metodları gereği, Allah'ın insanlara doğruyu öğretmesi için peygamber göndermesinin vacip olduğunu iddia ederken, Ehl-i Sünnet kelimcileri bunun Allah için caiz olduğunu savunmuşlardır.

Ehl- Sünnet kelim ekollerinden Maturidilik ve Eşariliğin nübüvvet konusundaki görüşlerinde bazı farklılıkların bulunmasına rağmen temelde aynılık ve birlik görülür. Onlara göre nübüvvet, Allah'ın insanlığa bir rahmeti, fazlı ve ihsanıdır. Allah bütün kullarıyla konuşmadığından onların arasından seçtiği elçileri vasıtasıyla insanlara hitap etmiştir. Allah ile insanlar arasında elçilik yapacak yaratıcıyı ve O'nun emir ve yasaklarını içeren ilahi hükümlerini insanlara bildirecek, O'na giden marifet yollarını insanlara öğretecek bir peygambere ihtiyaç vardır. Çünkü bütün insanların yaratıcıyı gereği gibi tanıyıp bilme imkânı bulunmamaktadır.

Nübüvvetin yerine kaim olmak üzere aklın yeterli olduğunu iddia etmek yeterli olmadığı gibi tutarlı da değildir. Çünkü akıl ibadetlerin şeklini ve miktarını tayin edemeyeceği gibi çeşitli hadiseler için şer'i ahkâm tesis edemez"⁴⁹⁷. Aklın rolünün yetersiz, aklın güçsüzlüğünün açık olduğu alanlarda nübüvvetin rolünün bulunduğu ve nübüvvete ihtiyaç olduğu açık ve kesindir. Peygamber gibi bir rehberden yoksun, kendi kendine bırakılmış insan, cemiyet düzenini yıkıcı, kazanç ve bencillik duygularının esiri haline gelir. Allah'ı hoşnut eden ibadet şekillerini

⁴⁹⁶ Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, XV, 112.

⁴⁹⁷ Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, 131

keşfedip tatbik edemeyeceği gibi medeni bir teşkilatlanmanın gereği olan usulleri bulup uygulama alanına getiremez.

Bütün bu eksiklikleri gidermede peygamber Allah tarafından kanun koyucu ve düzenleyici olarak gereklidir. Ehl-i sünnet kelamcılarının nübüvvet konusunda Mutezile'nin görüşlerine karşı çıkmışlardır. Onlara göre peygambere tebliğ edilen ilahi kanun, vahiy olmasaydı insanlık ebedi saadetini temin için vacip kılınan mükellefiyetleri bilemeyeceği için onları yerine getiremez, güzel, iyi ve düzenli işleyen hukuki ve idari kaidelere uygun nizamı yeryüzünde tesis edemezdi. Peygambere olan ihtiyaç bu açıdan bakıldığında zaman aklın da asla inkâr edemeyeceği bir zarurettir.

Kadı Abdülcabbar'a göre aklın hüsn ve kubuhu bilemeyeceğini, emir ve nehyin ancak peygamberle bilinebileceğini söyleyen Eşari'ler peygamber göndermeyi bir lütuf olmaktan çıkarıp, hikmet aranmayan imani bir mesele haline getirmişlerdir⁴⁹⁸.

Eşari'ye göre Allah'ın varlığını bilmek, Allah'ı tanımak mükellefiyeti, akli değil nakli ve şer'idir. İnsan vahiy olmaksızın hikmet sahibi olan Allah'ı bilemez, O'nu tanımaya muktedir olamaz. Maturidi'ye göre ise Allah insanlara peygamber göndermemiş olsaydı, O'nun varlığının aklen bilinmesi gerekli ve zorunlu idi. Ayrıca bütün şer'i hükümler ilahi-nebevi bir menşee sahiptirler. Çünkü dışarıdan ilahi bir yol gösterme olmaksızın uygun olanı yapma veya yapmama konusunda insanların kanatları bölünür. O halde insanlık için nübüvvetle görevlendirilmiş, insanlığa iyiyi kötüyü gösteren bir peygamber gerekli ve kaçınılmaz olmaktadır.

⁴⁹⁸ Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, XV, 97.

Bununla birlikte akıl, eşyanın ve fiillerin iyi-kötü, güzel-çirkin, hasen- kabih olduğunu bilebilir. Aklın bilebildiği bu iyi ve kötü oluş aynı zamanda vahyin emir ve nehyi, farz ve haramıdır. Aklın fiillerin iyi veya kötü olduğunu bilmesi ve kavraması nübüvvetin gereksiz olduğunu göstermez. Aksine peygamberlik insanlık için zaruri ve faydalıdır⁴⁹⁹. İnsan aklı güzel ve çirkinini ortaya koyar ancak bunu tecrübeden sonra yapabilir. Bu anlamda peygamber insana zaman kazandırmakta, yardım etmektedir⁵⁰⁰.

Allah'ın rahmeti ve insandaki ahlaki idrakin ve davranışların eksikliği temel olarak peygamberlik meselesi ve vahyin zorunlu olduğunu gerektirmektedir. Peygamberler, hassas ve yıkılmaz şahsiyetleri ile ilahi tebliği sarsılmadan ve korkusuzca ilan ederek insanları uyuşukluk ve düşük ahlaki gerilim durumundan, Allah'ı, Allah olarak, şeytanı da şeytan olarak açıkça görebilecekleri bir teyakkuz durumuna geçmeleri için vicdanlarını silkeleyerek uyandıran insanlardır⁵⁰¹.

Kuran'a göre Allah, insanlara yol gösterici olarak peygamberler göndermekle insanlara iyilikte bulunmuştur. O, lutfu ve inayetiyle insanlar arasından seçtiği kimseyi, toplumun umumi maslahatlarını emniyet altına alan kanunları tesis etmeleri için peygamber olarak gönderir. Bu durum insan nev'i güçleninceye ve onu saadete götüren yol boyunca dikilen işaretler ona rehberlik etmek için yeterli ölçüde çoğalınca kadar devam eder⁵⁰². *'Andolsun ki Allah, ayetlerini okuyan, kendilerini yücelten ve kendilerine kitap ve hikmeti öğreten bir elçi göndermekle müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur*⁵⁰³.

⁴⁹⁹ Gölcük, Ş. Süleyman Toprak, *Kelam*, 293

⁵⁰⁰ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, Ankara 1992, s.12

⁵⁰¹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, 147

⁵⁰² Abduh, *Risale*, s.105

⁵⁰³ 3 Al-i İmran 164, bak. 5 Maide 20, 6 En'am 91

b- MUCİZE

Mucize, sözlükte ‘aceze’den türetilmiş, aciz bırakan anlamına gelen bir kelime olup, tabiat kanunlarının üstünde, fevkalade ve olağanüstü bir olaydır⁵⁰⁴. Mucize, peygamberin elinde, nübüvvet davasında doğruluğunu ispat için Allah tarafından tabiat kanunlarına aykırı olarak yaratılan harikulade olay olup başkaları tarafından benzeri getirilemez⁵⁰⁵. Mucize, beşeri gücü aşan, muarızların güçsüzlüğünü ortaya koyan karşı konulmaz kesin bir belgedir. Âdetullah ve sünnetullah denilen tabiat kanunlarının geçerliliğini ve tesirlerini kısa ve geçici bir süre durduran mucize, niteliği bakımından pozitif bilimlerle açıklanamaz. Çünkü bu tür olaylar akıl ve tabiatla geçerli kanunlarla açıklanabilseydi, mucize olmaktan çıkar olağan bir hadise olurdu.

Mucize, peygamberlik iddiasında bulunan bir zatın, bu iddiasında doğru olduğunu ispatlamak için Allah’ın kudretiyle göstermeyi başardığı olağanüstü bir şeydir. Bunlar öyle olağanüstü ve akıllara durgunluk verecek şeyler olacak ki, onun gibi ya da benzeri bir şeyi başka hiçbir insan yapamayacak ve bu tür olaylar karşısında aciz kalacaktır⁵⁰⁶. Peygamberin mucizesi birçok insanın ‘bize doğru söylediğine dair bir delil getir’ şeklindeki istekleri üzerine meydana gelir. Böyle bir istek karşısında peygamber olan şahıs, ne kadar akılların alamayacağı gibi de olsa, Allah’ın kudreti ile onu göstermeyi başarır. Bir olayın mucize olabilmesi için şu özellikleri taşıması gerekir;

a) Mucize Allah’ın fiili ve hükmü olmalı,

⁵⁰⁴ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab* 5/369, Bağdadi, *Usulu’d-Din*, s.70

⁵⁰⁵ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usulu’l-Hamse*,568; Bağdadi, *Usulu’d-Din*, s. 170; Taftazani, *Şerhu’l-Makasid*, c.II,s.175-176

⁵⁰⁶ Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcabbar*, s.316,

- b) Mucize, tabiat kanunlarının üstünde ve ona aykırı bir şeydir, insanın benzerini ve dengini yapmaktan aciz kaldığı olağanüstü bir olay niteliğinde olmalı,
- c) Mucize, peygamberlik iddiasından önce olmayacağı gibi bu iddiadan çok sonraları da olmaz, peygamberlik davası ile birlikte olur,
- d) Mucize olan olay, meydana okuyanın iddiasına uygun olur,
- e) Mucize, bir iddia ve tekzip olayından sonra meydana gelirse daha tesirli olur.

Peygamberin dini hükümleri ilettiği toplum veya onlardan bir kaçı ‘biz senin hak peygamber olduğuna inanmıyoruz, eğer Allah’ın peygamberi isen bize mucize göster’ diye peygamberi inkâr edip yalanlayacaklar, ona meydan okuyarak kendisini zor durumda bırakacaklardır. İşte bunun üzerine, peygamberin davasında haklı olduğunun delili ve şahidi olarak mucize ortaya çıkacaktır⁵⁰⁷.

Mucize işte bu şartlara uygun olarak vuku bulduğu zaman peygamberlik iddia eden kişinin doğruluğuna delalet etmiş olur. Mucizenin şartları bu şekilde ortaya konulunca onun hile, göz bağıcılık gibi fiillerden farklı bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Mucize, ya bizzat Allah’ın fiilidir ya da bu kapsamda mütalaa edilebilecek bir fiildir. Sihir ise yapanın becerisi ve eylemidir. Mucize, olağanüstü bir olaydır, sihir ve benzeri davranışlar ise içinde hile ve göz boyamalar bulunan normal mu’tad bir iştir. Sihir öğrenilebilen ve öğretilen bir iş iken mucize, öğrenilerek elde edilmediği gibi öğretilmesi de söz konusu değildir⁵⁰⁸. Peygamber göndermek Allah’ın mükelleflere bir lütfudur ve en açık bir şekilde yapılması gerekir. Bu nedenle Allah, değişik mucizelerle onları desteklemiştir⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usulu’l-Hamse*, s.569-572; Cüveyni, *el-İrşad*, s.309-315; Bağdadi, *Usulu’ d-Din* s.171; A. Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelam’a Giriş*, s.148

⁵⁰⁸ Kadı Abdulcabbar, *age*, 572

⁵⁰⁹ Kadı Abdulcabbar, *age*, 573

Mucize, nübüvvetin ispatı için klasik kelimeler kitaplarında en fazla kullanılan delil olmuştur. Bir şeyin mucize sayılabilmesi için “harikulade” niteliği taşıması, yani mevcut tabiat kanunlarına uymayıp normal şartlarda imkansız olması, ayrıca bir peygamber vasıtasıyla ve benzerini yapma konusunda meydan okunarak (tehaddi) vuku bulması gerekir. Mucizeler insan gücünün dışında gerçekleşen olağanüstü hadiseler olduğu için Allah’ın fiilidir. Ehli Sünnete göre mucize, faili muhtar olan Allah’ın peygamberinin elinde yarattığı fiilidir. Mucize, Allah’ın âdetinin, sünnetinin başka bir deyişle tabiat kanununun peygamberin elinde bir an için bozulmasıdır. Onlara göre mucize, bir tasdik, teyid ameliyesi ve nübüvvetin delilidir.

Mucize, peygamberin doğruluğunun delilidir, onunla yaratıcının gönderdiği hak peygamber ile kendini peygamber olarak ilan eden yalancı birbirinden ayrılır. Peygamberin sahip olduğu bütün ahlaki, ilmi, ameli üstünlük, kemal ve faziletler mucize’ye râci olduğundan, nübüvvetin delili mucizedir. Nübüvvet insanlara bildirildikten sonra mucize gösterilerek peygamberin doğru ve hak peygamber olduğu ispat edilir.

Bütün Ehli sünnet kelimeler âlimleri mucizeyi peygamberlikte ispat değeri olan bir tasdik ve teyit hadisesi olarak kabul ederler ve onu Allah’ın peygamberi elinde yarattığı olağanüstü fiil olarak değerlendirirler. Mucize ile birlikte peygamberin nübüvvetine delil olan başka hususlar da vardır. Bunlar; peygamberin seciye ve ahlaki, ilim ve irfanı, sadakati, ibadeti, getirdiği din... kısaca peygamberin şahsiyeti ve onda toplanmış olan üstün vasıflardır ki, bunların tamamı peygamberin nübüvvetine birer delildir⁵¹⁰.

⁵¹⁰ Gölcük,Ş. Süleyman Toprak, *Kelam*, 340-341

Mutezile'ye göre ise Allah, daima iyiyi ve en güzeli, salah ve aslahı yapmakla mükellef olduğundan O'nun yalan söylemesi mümkün olan bir kimseye nübüvvet vermesi doğru olmaz. Peygamberler, doğru, dürüst ve güvenilir kişiler olduğundan böyle bir kimsenin meydan okuyarak mucize göstermesi, onun itibarını, değer ve kıymetini artırır, ona inananların artmasını sağlar, onun doğru ve hak olduğunu ortaya koyar. Mucizenin ispat değeri, Allah'ın insanlar arasından seçtiği doğru, dürüst, samimi kimse ile kuvvet kazanır. Mucize, peygamberin doğruluğuna yönelik Allah katından bir tasdik fiilidir.

Nübüvvet konusunda olduğu gibi mucize'ye de en büyük eleştiri Berahime'den gelmiştir. Onlara göre mucizenin peygamberin iddiasına, onun bu davasında doğruluğunu kanıtladığının bilinebileceği bir tarzda taalluk etmesi mümkün değildir. Çünkü mucize, insanların imkânları dâhilinde olan veya onlarda belli mizaçların ve hilelerin bulunduğu bir sırada meydana gelen bir şey olabileceği gibi, Allah onu onlarda kendi fiillerini icra ettikleri bir sırada gerçekleştirmiş de olabilir. Fakat buna imkân verildiğinde, o zaman da olağan işlerin sınırlandırılma ihtimali zayıflar, yani hangi fiilin olağan hangisinin olağanüstü olduğunu ayırt etmek güçleşir ve böylece çelişkili bir durum ortaya çıkar. Sonuç olarak peygamberlerin gönderilmesiyle ilgili bize bilgi veren delilin doğrulanması tam olarak gerçekleşmediğine göre, peygamber göndermenin doğru olmadığına dair sözümüz gerekli olur⁵¹¹. Kısacası Berâhime'ye göre, insanların kendi mizaçlarından ya da hile yeteneklerinden kaynaklanan fiilleriyle mucize oldukları iddia edilen fiilleri birbirlerinden ayırt etmek mümkün olmadığı için, mucizenin nübüvvetin bir kanıtı olarak kullanılması makul değildir.

⁵¹¹ Kadı Abdalcabbar, *el-Muğni*, XV, 146

Allah'ın, elçisine risâlet görevini yüklemeyi murat ettiğinde, hitabını, onun yalnızca kendisi tarafından olduğunun bilinmesi için ya mucize olacak şekilde ya da bir mucize ile birlikte yapması gerekir. Allah'ın ilahî hükümlere bu iki yoldan başkasıyla delâlette bulunması mümkün değildir. O, ya bizzat mucize olan ya da bir mucize ile birlikte bulunan bir hitapta bulunur. Diğer bir ifade ile O, doğruluklarına mucize ile delâlette bulunduğu peygamberlerin sözleriyle hitap eder. Eğer O, bunun dışında başka bir şeyle onların doğruluklarına delâlet ederse, bu, Kur'ân'ın tevhit ve adalet ilkesine delâleti kabilinden bir te'kit olur. Çünkü adalet ve tevhidin aklî delillerle bilinmesinin daha önce olması gerekir. Dolayısıyla mucizeler hakkında da aynı şeyler söylenebilir. Mucizelerden sonra, (ilâhî) hitabı tasdik etme söz konusu olur"⁵¹². Sonuç itibarıyla nasıl ki Kur'an, aklın tevhit ve adalet konusundaki çıkarımlarını teyit ediyorsa, mucizeler de aynı şekilde peygamberlerin sözlerini teyit eder.

Yakın dönem kelim eserlerinde mucize konusuna farklı bakış açıları ile yaklaşıldığı göze çarpmaktadır. En başta mevcut tabiat kanunlarının hilafına bir mucizenin imkanı ve aklen cevazı ile ilgili olarak bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve İzmirli İsmail Hakkı'ya göre mucize aklen imkânsız değildir. Çünkü mevcut tabiat kanunlarına muhalif bir hadisenin meydana gelmesinin muhal olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır. Tabiat kanunlarına aykırı olarak vuku bulan hadiseleri, başka bir tabiat kanunu da bağlamaya ihtiyaç bulunmamaktadır. Mevcut bütün tabiat kanunlarını koyan güç, kâinatı yaratan Allah olduğuna göre, O'nun olağanüstü olaylar içinde önce koyduklarından farklı yeni kanunlar vazetmesi imkânsız olmamalıdır"⁵¹³.

⁵¹² Kadı Abdalcabbar, *el-Muğni*, XV, 164

⁵¹³ Abduh, *Risale*, 89-90

Kâinatta değişmeyen bir sünnetullah ve nizam bulunmaktadır. Tabiat kanunları ezelde Allah tarafından takdir edilmiş bir “sünnet-i ilahiye” dir. İlâhi sünnet Allah’ın umumi hikmeti sebebiyle değişmeden ve bozulmadan korunmuştur. Ancak Allah’ın özel gayelerle bunları değiştirmesi aklen caizdir. Çünkü normal şartlarda tabiat kanunları değişmez olmakla birlikte bu durum zaruri değil mümkündür. Allah’ın kudret ve dilemesinin O’nun tabiat için koyduğu kanunlarla kayıtlı olmaması gerekir, aksi takdirde âlem kendi başına işleyen bir saat ve makine durumuna düşer.

İnsanlar Allah’ı unuttur ve O’na isyan ederler. Çünkü onlar tabiat olaylarını bizzat kendi kendine yeterli görür ve birçok soruların yalnız bu olaylara yönelmekle nihai olarak cevaplanacağını sanırlar. Kâinatın kendinden başka bir şeyi gösteren işaretler olduğunu anlamazlar. İnsanlar, bir düzen içindeki bu kâinatı bir işaret veya mucize olarak görmeyip daha ziyade Allah’ın mucizelerini bulmak için tabii sürecin kesintiye uğradığı ya da durduğu durumları aramaktadırlar. Hâlbuki tabiattaki varlık mucizedir ve mucizelerin en büyüğüdür⁵¹⁴.

Tabiat, akla sığmaz enginliği ve mükemmelliği ile insanlar için Allah’ın varlığına bir işaret olarak hizmet etmelidir. Çünkü onu, ancak sonsuz ve yegane bir varlık yaratmış olabilir. Ancak bazı insanlar hatta insanların çoğu tabiatın bu normal çalışması ile ikna olmazlarsa o zaman Allah, tabii sebeplerin işlemlerini geçici olarak iptal etmeye veya sona erdirmeye ve yönlerini değiştirmeye muktedirdir⁵¹⁵.

Kur’an, Allah’ın istediği her şeyi yapabilme gücünde olduğunu söyler ve O’nun iradesine karşı koyacak bir güç yoktur. Her ne zaman bir şeyin yaratılmasını

⁵¹⁴ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.130

⁵¹⁵ Fazlur Rahman, *age*, s. 131

dilese ona ‘ol’ der ve oda olma sürecine girer⁵¹⁶. Fakat Kur’an, aynı zamanda bu iradenin kendi kanunlarına tabi olduğunu da vurgular⁵¹⁷. Allah, koyduğu kanunlara ve tekdüzelik gösteren bir yapıya göre hareket etmektedir. Kanunlar ve buna dayalı nizam fikri olmasa ne tabiat olurdu ne de hayat. Fakat bu kanunlar Allah’ın kudretine bir sınırlama getirmez. Allah’ın kudretiyle ilişkileri kapsamında her şeyin imkân dairesinde olduğunu söylemek doğrudur, ancak imkânı gösteren varlıktır. Şayet kudret herhangi bir kanuna bağlı olmadan iş görmek ya da önce kanun yapıp daha sonra da bunu ihlal etmek anlamında kullanılacaksa İslam böyle bir kudret anlayışını reddeder⁵¹⁸. Bu düşünceden hareketle tabiatın normal seyriyle ikna olmayan insanları ikna etmek için Allah’ın tabii sebeplerin işlemlerini geçici olarak iptal etmesi, sonlandırması ya da yönlerini değiştirmesi şeklinde mucizenin izahı kabul edilemez görülmektedir.

Bu durumda mucizenin tabiat kanunları çerçevesinde yeniden yorumlanması kaçınılmazdır. Bilinen kanunlarla anlaşılması pek kolay olmayan mucizenin izahını doğal sebep-sonuç ilişkisi içinde sonuçları değiştiren başka sebepler devreye sokularak yapmak gerekmektedir. Doğa yasaları, sadece insanın şu ana kadar keşfettikleriyle sınırlı olamaz ve âlem bize bütünüyle şeffaf hale gelmiş değildir. Evrenin şu ana kadar keşfettiğimiz kısımlarında keşfedilen yasalar dışında henüz keşfedilmeyi bekleyen yasaların varlığı kabul edilerek mucizenin bu henüz keşfedilmemiş yasaların ürünü olduğu kabul edilebilir⁵¹⁹.

Mekkeliler, peygamber’den kendi iddiasını desteklemek için mucizeler istemişlerdir. Kur’an’ın bunlara verdiği cevap; tabiattaki mükemmellik, düzenlilik ve

⁵¹⁶ 3.Âl-i İmran 47

⁵¹⁷ 15.Hicr 21

⁵¹⁸ Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, s.142

⁵¹⁹ Düzgün, *age*, s.143

tabiatın düzenli oluşunu belirtmek, kâinat ve içindekilerin kendilerinin var edemeyeceklerini vurgulamak, yine bütün bu yaratılanların boş bir eğlence için değil, gayet ciddi gayeler için var edilmiş olduklarını söylemektir⁵²⁰.

Kur'an-ı Kerimde geçmiş peygamberlere ilişkin mucizelerden sıkça söz edilir. Hz. İbrahim'in Babil Hükümdarı Nemrud tarafından ateşe atılması⁵²¹, Hz. Salih'in Semud kavminin isteği üzerine kayadan bir dişi deve çıkarması⁵²², Hz. Yakup'un gözlerinin açılması⁵²³, Hz. Musa'nın asasının yılan haline gelmesi, elini koynuna sokup çıkarınca elinin bembeyaz olması, denizin yarılması⁵²⁴, Hz. Süleyman'ın hayvanlarla konuşması⁵²⁵ ve Hz. İsa'nın çamurdan kuş yaparak ona üflemesi, ölüleri diriltmesi, anadan doğma körü ve alaca hastalığına tutulmuş kimseyi iyileştirmesi gibi⁵²⁶... Bunlar tam manasıyla mucizedirler ve peygamberin doğruluğunu ve vahyin sıhhatini desteklemek için Allah, onları elçileri vasıtasıyla gösterir. Kur'an, Allah'ın izni olmadan ve O'nun yardımı gelmeden peygamberlerin mucize gösteremeyeceği hususunda gayet kesindir. 'Hiçbir elçi Allah'ın izni olmadan mucize gösteremez'⁵²⁷.

Hız. Peygamberin esas ve asıl mucizesi ise Kur'an'dır. Kur'an, Allah'ın Hz.Muhammed'e onun peygamberliğinin delili olarak verdiği en büyük mucize olarak kabul edilmiştir⁵²⁸. Kur'an, akli ve manevi mucizelerin en güzel örneği, en mükemmel nebevi mucizedir. Çünkü onda mucizenin bütün şart ve vasıfları

⁵²⁰ 3.Âl-i İmran 191; 38. Sad 27;

⁵²¹ 21 Enbiya 58-69

⁵²² 26 Şuara 141-158

⁵²³ 12 Yusuf 92-96

⁵²⁴ 20 Taha 17-22; 27 Neml 12;28 Kasas 32; 26 Şuara 61-66

⁵²⁵ 27 Neml 38-42

⁵²⁶ 5 Maide 110,114-115

⁵²⁷ 40.Mümin 78

⁵²⁸ Bakillani, *I'cazu'l-Kur'an*, Beyrut 1988, s.23; Şehristani, *Nihayetu'l-İkdam fi ilmi'l-Kelam*, s.447

bulunmaktadır. Öncelikle onun bir benzerini⁵²⁹ veya on süresinin benzerini⁵³⁰ ya da bir ayetinin benzerini⁵³¹ getirmeleri konusunda müşriklere ve münkirlere meydan okunmuştur.

c- DEĞERLENDİRME

Semiyat'ın aklileştirilmesi çerçevesinde nübüvvet konusunu ele alan Hanefi, öncelikle nübüvvetin mütekaddimin kelimelerindeki yerini ele almaktadır. Ona göre nübüvvet, semiyat'ın dört temel konusundan ilkinin oluşturmaktadır⁵³². Diğerleri ise ahiret, iman-amel ve imamet'tir. Nübüvvetin ilk olmasının nedeni ise diğerleri hakkındaki bilgileri öğrenme aracımız olmasından kaynaklanmaktadır⁵³³.

Öncelikle nübüvvetin vacip mi, müstahil mi, mümkün mü? olduğu sorularına cevap arayan Hanefi'ye göre nazari olarak, nübüvvet vacip mi, müstahil mi, yoksa mümkün mü? diye sorulabilecek bir soruya verilebilecek cevaplarda, peygamberliğin zorunlu olması ile mümkün olduğu arasında çok büyük bir farklılık bulunmamaktadır, çünkü bunların ikisi de nübüvvetin ispatını amaçlar. Asıl fark nübüvvetin ispatı ile müstahil olması arasındadır⁵³⁴. Öncelikle üç açıdan bakıldığı zaman nübüvvet zorunludur. Bunlar; a- nazari olarak salah, lütuf, ivaz, istihkak, husn ve kubh gibi aklın zorunlu ilkelerini yerleştirmek için, b- salah ve aslah ilkesini yerleştirerek insanları belirli bir nizamla koymak için zorunludur. Çünkü insan kendisiyle itaat ve yardımlaşmanın sağlanacağı bilgiye, kanuna, kurala ve muamelat

⁵²⁹ 53 Tur 34; 17 İsrâ 88

⁵³⁰ 11 Hud 13

⁵³¹ 10 Yunus 38; 2 Bakara 23-24

⁵³² Hanefi, *Dirasatu İslamiyye*, s.26

⁵³³ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.4,s.5

⁵³⁴ Hanefi, *age*,c.4,s.27

bilgisine ihtiyacı vardır. c- lutf ve eltaf nazariyesine uygun olarak ta nübüvvet Allah'tan bir lütuf olarak eşrefi mahlukat olan insana gönderilmesi zorunludur. Çünkü akıl teşrii bilgilerinden yoksun olunca nübüvvet Allah'tan bir lütuf ve kerem olarak insana nimetini tamamlaması için zorunlu olarak gönderilmelidir. Buna göre nübüvvet insanın zorunlu olarak sahip olması gereken akli ve nazari bilgileri bina etmek, salah ve lutf ilkelerini yerleştirmek için zorunludur⁵³⁵. Çünkü salah-aslah, lutf-eltaf, istihkak... gibi temel ilkeler nübüvvetin zorunluluğu ile ilgili temel ilkeler olmayıp aksine aklın zorunlu olarak bilmesi gereken ilkelerdendir⁵³⁶. Bu durumda Hanefi'ye göre insanlık tarihinin ilk aşamalarından itibaren bütün bu ilkeler nübüvvet vasıtasıyla insanlara verildiğinden bu aşamada nübüvvet zorunludur.

İnsan bilincinin kemale ermesi ve aklın gerekli temel ilkelere sahip olduğu ve insan iradesinin bağımsızlığını kazandığı bu ilk aşamadan sonra yani İslam vahyi sürecinde nübüvvet mümkün hale gelmektedir. Nübüvvetin mümkün olduğunu ispat etmekte geçmişte fiili olarak vuku bulduğunu ispatlamakla mümkündür. Çünkü bir şeyin fiili olarak meydana gelmesi, o şeyin imkânından daha büyük delildir⁵³⁷.

Hanefi'ye göre nazari olarak nübüvvet, akıl umumi bilgileri verdikten sonra bunların tafsilatlarını verdiği için gereklidir. Bu manada akıl nübüvvetin üzerindedir ve nübüvvet akla tabidir. Genel bilgilere sahip olan insanın bunların tafsilatından müstağni kalması mümkündür. Çünkü asıl olan umumi bilgiler iken tafsilatları bunların fer'i uygulamalarıdır. Akıl, tevhid müktesebatına sahip olduğu sürece Allah'ı ve O'nun sıfatlarını bilme gibi nazari bilgilere sahip olabilirken, bilinebilmesi habere dayalı olan mead, el-va'd ve'l-vaid gibi gaybi konularda nübüvvetin

⁵³⁵ Hanefi, *age*, c.4, s.28-29

⁵³⁶ Hanefi, *age*, c.4, s.29

⁵³⁷ Hanefi, *age*, c.4, s.57

bilgilendirmesine muhtaçtır⁵³⁸. Aynı şekilde tek başına hayatını idame ettirmesi mümkün olmayan insanın diğerleriyle birlikte yaşamını sürdürebilmesi için insan ilişkilerini düzenleyen temel kanunları nübüvvet tarafından ortaya konulması nübüvvetin gerekliliğini açıklamaktadır⁵³⁹. Ona göre nübüvvet birkaç açıdan bakıldığı zaman insanlar için oldukça gereklidir.

Öncelikle vahiy insanların sonsuza kadar doğru ve yanlış karıştırmamaları için mutlak temel bilgileri verir. Aslında akıl bu temel bilgilere ulaşmaya muktedirdir. Ancak vahiy en başta bilgileri insana vererek bunları elde edebilmek için çabalamasını en alt seviyeye indirmekte ve insana zaman kazandırmaktadır. Bundan sonra aklın görevi bunları temellendirmek, uygulamak, zaman ve mekânı gözeterek şekillendirmektir⁵⁴⁰. Peygamberlik aklın kemale erme vesilesidir. Olgun akıl nübüvvetin amacıdır⁵⁴¹.

Nübüvveti insanoğlunun gelişim aşamalarına ve insan bilincinin gelişmesine göre ele alan Hanefi, nübüvvet konusunu aklın üç hükmü ile açıklamaktadır. Buna göre insanlık tarihinin ilk aşamasında yani insani bilincin kemale ermesi ve insan aklı ve iradesinin bağımsızlığını kazanması aşamasında nübüvvet zorunludur. Vahyin son aşaması olan İslam vahyi sürecinde bu zorunluluk aklı naklin esası olarak aldığımızda mümkün kategorisine dönüşmüştür. Aklı reddeden kuşkusuz nakli de reddetmiştir. Çünkü menkul bir bilginin doğruluğuna karar vermek, o bilginin anlaşılabilir açıklığa sahip olmasındandır. Son süreçte ise yani içinde yaşadığımız şu süreçte ilk aşamada ki zorunluluk, vahiy ve nübüvvetin gelişim sürecini

⁵³⁸ Hanefi, *age*,c.4,s.60

⁵³⁹ Hanefi, *age*,c.4,s.61

⁵⁴⁰ Hanefi, *age*,c.4,s.62

⁵⁴¹ Hanefi, *age*,c.4,s.51

tamamlaması ve insan aklının öznel bağımsızlık düzeyine çıkması sebebiyle imkânsıza dönüşmüştür⁵⁴².

Aciz bırakan anlamına gelen mucize, Allah'ın bir fiili olarak bir yandan insanın acziyetini ispat ederken diğer yandan da Allah'ın kudretini ortaya koymaktadır. Hanefi, öncelikle mucizeye böyle bir anlam verilmesine karşı çıkar ve Allah'ın kudretini ispat etmek için insanın aciz olması şart mıdır? diye sormaktan geri kalmaz.

Hanefi'ye göre tabiat kanunlarına ters düşme anlamında mucizelerin varlığı, kelimcilerin cumhuru tarafından kabul edilir. Ancak bu vahyin merhalelerini ve sürecini anlamada meydana gelen bir karıştırmadır. Bu anlamıyla mucize, İslami vahiyden önceki peygamberler için bir tasdik aracıydı. Ama bu son vahiyde aynı işlevi görmemiştir. İslam bu anlamda mucize'yi i'cazla yani yaratma ve ibda' sahasında insan gücüne meydan okumayla değiştirmiştir. Bu edebi, fikri ve teşrii bir i'caz olup tabiat kanunlarını çiğneme değildir⁵⁴³. Kuran'da bu durum ' bu mucizeleri göndermekten bizi alıkoyan, öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır'⁵⁴⁴ ayetiyle ifade edilmiştir.

Hanefi, nübüvvette olduğu gibi mucizeyi de insanın gelişim aşamalarından yola çıkarak açıklar. Buna göre mucize kavramı, insan bilincinin doğa otoritesinden bağımsızlığını kazanmasına kadar ki süreçte yani vahyin ilk tarihsel sürecinde "zorunluluk" arz etmekteydi. Ancak o, vahyin gelişim sürecinin son aşamasında *fikrî, hukukî ve edebî benzersizlik* anlamındaki bir 'i'câza' dönüşmüştür. Fakat günümüze gelindiğinde vahyin gelişimini tamamlaması ve peygamberliğin sona ermesi, özellikle evrenin yasalarının ve ispatlanmış doğa kanunlarının yeryüzünü imar

⁵⁴² Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.4, s.64; *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan*, s.84

⁵⁴³ Hanefi, *Dirasatu İslamiyye*, s.26

⁵⁴⁴ 17 İsrâ 59

etmekle sorumlu insanın yararına olacak şekilde kullanılması gibi yeni açılımlar dikkate alındığında ise imkânsızlık arzeder⁵⁴⁵.

Aynı şekilde mucize de Resul'ün hayatı, kendine has sıfatları, edebiyatının güzelliği, hitabetinin üstünlüğü, fesahat ve belagati değildir. Zira böyle bir kanaat arkasından risalet ve nübüvvetin peygamberin şahsına dayanmasını getirmektedir. Hâlbuki Kuran'da "Muhammed, ancak bir resul'dür. Ondan önce de nice resuller gönderilmiştir..⁵⁴⁶" buyrulmaktadır. Hz. Muhammed'in mucizesi olarak sayılan ay'ın yarılması, parmaklarının arasından su akması gibi olaylar tamamen birer hayal ürünü olup, mütevatir olmayan haberlerdir⁵⁴⁷.

Hanefi'nin nübüvvet ve mucize konularını aklileştirme denemesi tarihi kronolojinin bir değerlendirilmesinden ibarettir. Peygamberler tarihi insanlığın gelişimi doğrultusunda ele alınmıştır. O, klasik kelam ekollerinin nübüvvetin gerekliliği ve mucizenin imkânı konusunda savundukları vacip, mümkün ve imkânsızlığına ilişkin delillerini bir kenara bırakarak her üç hâli tarihi süreç içerisinde değerlendirmiştir. Bu nübüvvetin aklileştirilmesi yönünde bir çalışma değil, peygamberler tarihinin yeni bir bakış açısıyla yeniden irdelenmesidir. Hanefî burada kelami fırkaların konuya ilişkin düşünce ve delillerini parantez içine alarak yoksaymakla birlikte, onların terimlerini kullanarak kendi görüşlerini ifade etmektedir.

⁵⁴⁵ Hanefî, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan*, s.84

⁵⁴⁶ 3 Al-i İmran 144

⁵⁴⁷ Hanefî, *Dirasatu'l- İslamiyye*, s.27

4- İMAMET TEORİSİ

Tabiatı gereği insanlar hep bir arada topluca yaşamak zorunda olan varlıklardır. Kur'an'ın insandan bahsederken en çok insan teriminin çoğul hali olan 'nas'ı kullanıyor olması, insanın toplum içerisinde anlam kazanan bir varlık olduğunu göstermektedir. Toplumsal yaşam ise herkesin uyması gereken kuralların bulunmasını gerektirmektedir. Söz konusu kurallara işlevsellik kazandırmak ve ihlallerin önüne geçmek için toplum, içinden bazı bireylerini toplumu yönetmek, toplumsal kurallara riyeti sağlamak ve uymayanlar hakkında cezai müeyyideler uygulamak için görevlendirmektedir.

İnsanın yaratılıştaki sahip olduğu yapısal formlarının dinamik bir karakter taşıması ve kişiden kişiye göre değişebilmesi, insanın farklı eylemlerde bulunmasına ve farklı eğilimler göstermesine neden olmaktadır. İnsanın farklı eylemlerde bulunma ve farklı eğilimler sergilemesi beraberinde çatışmayı getirmektedir. İnsanlar yaratılışları gereği sosyal ve ekonomik durumları yönünden farklı düşüncelere ve farklı çıkarlara sahiptirler. İnsanlar arasındaki düşünce, çıkar ve psikolojik farklılıklardan doğan çatışma politikanın temel karakterini oluşturmaktadır. Ancak politika salt çatışmadan ibaret olmayıp, özel çıkarlara karşı koyarak genel yararı ve insanların ortak iyiliğini gerçekleştirmektir. Bu yönüyle politika farklı çıkarları uzlaştırma, farklı çıkarlar arasında bir uzlaşım yaratma sanatıdır. İnsanlar arasında düşünce ve çıkar ayrılıkları var olduğu sürece bir çatışma, çatışma olunca da uzlaştırma girişimleri devamlı surette varolacaktır⁵⁴⁸.

Birlikte yaşamakta olan insanlara sahip oldukları farklı görüş ve menfaat farklılıklarının tartışma, ihtilaf ve çıkar çatışmalarını ortaya çıkarması olağandır. Bu

⁵⁴⁸ Ay, Mahmut, *Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması*, s.68

durumda sözlü olarak hakka çağrı ve nasihatın yeterli olamayacağı aşikârdır. Hatta sahabe bile bütün ihlâs ve samimiyetlerine rağmen aralarında ihtilaf çıkmış, nasihat onlara yeterli gelmeyerek birbirinin kanını akıtmaya kadar gitmişlerdir. İnsanlar iyilik ve fazilette eşit olsalar bile bu onların bir otoriteye ihtiyaç duymadıkları anlamına gelmemektedir. Ancak siyasi otorite vasıtasıyla insanların ortak menfaatler etrafında birleşmeleri temin edilebilir. Aile ve toplumdaki farklı menfaatlerin koordine edilmesi ve uyumlulaştırılması ancak siyasi bir güç olan iktidar/devlet ile mümkündür⁵⁴⁹. İktidar olmanın kendine verdiği güç ile devlet başkanı/imam menfaati celp ve mefsedeti defetmelidir. Ancak bu güç onu, toplumun kendisinin zulüm ve gazabından korkarak, onun iyiliğini istedikleri bir efendi haline getirmez, aksine o, hükümlerin infazı ve şeriatın ikamesi için yetkilendirilerek görevlendirilmiş toplumdan bir ferttir⁵⁵⁰.

Topluca yaşamak durumunda bulunan insanların, bir düzen içinde, kendi topluluklarını korumak ve ortak amaçlarına hizmet için örgütlenmelerinden devlet doğar. Yani devlet, belirli sınırlar içinde yaşayan insan topluluğunun egemenlik ve bağımsızlık temelinde oluşturduğu siyasal örgütlenmelerdir.

Hz. Muhammed, nübüvvetinin gerektirdiği tebliğ görevinin yanı sıra hicretle birlikte Medine’de kurulan İslam Devletinin başkanlığını da yürütmekte idi. Ancak Kur’an’da devletin siyasi yapısına ilişkin bir bilginin olmaması ve Hz. Muhammed’in sağlığında yerine bir vekil tayin etmemesi vefatından sonra İslam toplumunun yeni devlet başkanı konusunda fikir ayrılıklarına düşmelerine neden olmuştur. Hz. Muhammed’in vefatından sonra İslam toplumunda ortaya çıkan idari

⁵⁴⁹ Hanefi, *Mine’l-Akide ile’sSsehra*, c.5,s.179

⁵⁵⁰ Hanefi, *age*, c.5,s.184

düşünce yapılarına geçmeden önce konunun ana terimlerini oluşturan imamet, hilafet ve siyaset kavramlarını ele almak yerinde olacaktır.

İmamet; “emme” kökünden türeyen imam, sözlükte öne geçmek, kastetmek, yönelmek, öncülük etmek, önderlik yapmak, kılavuzluk etmek, hidayet ve irşat etmek⁵⁵¹ anlamlarına gelmektedir. Kuran’da ise takva, hidayet, kitap⁵⁵², insanların önderi⁵⁵³, ateşe ve küfre çağırın önderler⁵⁵⁴ şeklinde kullanılmaktadır. İbn-i Manzur imamı, ister doğru yolda ister sapıtmış olsun kavminin kendisini takip ettiği kimse olarak tanımlamıştır⁵⁵⁵. Siyasi anlamda ise imam, ümmetin dini ve dünyevi işlerini görmek üzere seçilen/atanan devlet başkanıdır. İmamet ise Müslümanları yönetme yani riyasetü’l-müslimin demektir⁵⁵⁶. İmamet, dini ve dünyevi konularda toplumda hükmetme, dini ve dünyevi işlerini kolaylaştırma işidir⁵⁵⁷.

Hilafet; kelimesinin kökü “halefe” olup mastarı “hilafet” gelir. Hilafet birisinin ardından onun yerine geçmek, başka birinin yerini almak, başkasına vekâlet etmek⁵⁵⁸ anlamlarına gelmektedir. Daha önce geçmiş bir tecrübeyi izlemeyi ve bir otoritenin görevlerini üstlenmeyi anlatır. İstilah manası ise Peygamberden niyabeten din ve dünya işlerinde umumi riyasettir⁵⁵⁹.

Siyaset; devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıdır, devletin yaşamasını ve gelişmesini temin edecek olan imkân ve vasıtaları sunar. İktidar ise başkalarının davranışlarını kontrol edebilme imkânı olarak tanımlanmaktadır. Siyasi hayat bir

⁵⁵¹ İbn-i Manzur, *Lisanu’l-Arap*, Beyrut 1970,XII,.24...vd

⁵⁵² 36 Yasin 12

⁵⁵³ 2 Bakara124, 11 Hud 17, 25 Furkan 74, 46 Ahkaf 12

⁵⁵⁴ 28 Kasas 41, 9 Tevbe 12

⁵⁵⁵ İbn-i Manzur, *age*, XII,.24

⁵⁵⁶ Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, s.91

⁵⁵⁷ Hanefi, *Mine’l-Akide ile’s-sevra*, c.5,s.172

⁵⁵⁸ İbn-i Manzur, *Lisanu’l-Arap*, c.IX,s.83

⁵⁵⁹ İbn-i Manzur, *age*, c.IX,.s.84; Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiseleri*, s.90, İmamet’in kavram analizi ve kullanımı hakkında daha fazla bilgi için bak. Osman Aydınli, *Mutezili imamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003,ss.20-25

toplum tarafından kabul edilmiş otoriteye, yani meşru iktidara dayanan faaliyetlerden oluşan bir bütündür⁵⁶⁰.

İnsanın bütün toplumsal ilişki ve davranışlarında olduğu gibi imamet ile ilgili görüşlerinin oluşmasında da Allah'ı tasavvur etme ve anlama biçimleri önemli bir role sahiptir. Allah anlayışı, siyasi ilişkiler ve organizasyonların da dahil olduğu tüm toplumsal ilişkiler ağının meşruiyet ve istikrar unsurudur. Müslüman geleneğinde ortaya konulan yöneten-yönetilen ilişkisinde yani imamet/hilafet teorilerinde, siyasal birlik kaygısında, siyasal irade, egemenlik ve kudret anlayışlarında, yönetime karşı mutlak itaat kültüründe, teolojik anlamda tevhit, ilahi kudret, ilahi irade ve Allah'a itaat gibi ilkelerin yansımalarını bulmak mümkündür⁵⁶¹. Kelami fırkaların Allah/insan ilişkisi konusunda sahip oldukları düşünce yapısı imamet teorilerine de yansımış, yöneten/yönetilen ilişkisine zihinsel altyapıyı hazırlamıştır. Allah'a atfedilen birçok niteliğin devlet başkanı anlayışına transfer edildiği göze çarpmaktadır.

İslam kültüründeki mutlak güç ve kudret sahibi, mülkünde dilediği gibi tasarruf hakkına sahip olan, her şeyi bilen, gören, bir ve tek Allah inancı, aynı sıfatlara sahip devlet başkanı imajını doğurmuştur. Bu sebeple devlet başkanları Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, mutlak güç ve kudret sahibi, dilediği gibi tasarruf hakkına sahip, yaptıklarından sorgulanamaz, mutlak itaat edilmesi gerekli ve hikmeti kendinden menkul bir kimliğe sahip olmuşlardır. Hatta Müslüman topluluklarının aynı zaman diliminde kurdukları devletlerin her birinin ayrı ayrı devlet başkanının olup olamayacağı hususu bile tartışılmıştır.

⁵⁶⁰ Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiseleri*, s.12

⁵⁶¹ Ay, Mahmut, *Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması*, s.51

A- İSLAM'IN SİYASALLIĞI

İslam sadece insanların vicdanlarına hitap eden ve ifa edilmesi gereken ritüel ibadetlerden ibaret olan bir din olmayıp aynı zamanda müntesiplerinin sosyal ve toplumsal hayatlarını tanzim eden bir yaşam biçimi ve bir tarz-ı hükümdür. O beşer hayatının bütün sahalarını kuşatan ve yönlendiren bir olgudur. İslam camide ve savaş alanında olduğu kadar çarşı-pazarda, okulda ve yasama kurumunda da bulunmalıdır. Kur'an-ı Kerim'in ayetlerine baktığımız zaman hayatın bütün alanlarına ilişkin düzenlemelerin bulunduğuna şahit olmaktayız. Çünkü bütün bu alanlar İslami değerleri gösteren ve yorumlanıp uygulanabilecek alanlar olup, İslami hükümlerin icra sahalarıdır. Siyasi aksiyon, İslam'ın ve onun hayatın kamu kesiminde temsil ettiği değerlerin bir unsuru, bir tezahürü ve zorunlu bir vasıtası konumundadır.

Tarih boyu Allah'ın insan hayatına müdahaleleri genellikle toplumsal ve siyasi konularda olmuştur. İbranileri özgürlüğüne kavuşturmak için Hz. Musa'nın görevlendirilmesi, Hz. Muhammed'in Müslüman bir toplum oluşturabilmek için gerektiğinde savaşa başvurmasını bu kategoride değerlendirmemiz mümkündür. İslam devletinin ilk başkanı olarak o, sağlığında iki vazife ile mükellefti. Bunlar; a- vahiyle kendisine bildirilen İslam inanç ve hükümlerini ümmete ulaştırmak ve uygulanabilirliğini göstermek, b- İslam'ın yeryüzünde bizzat temsilcisi ve tatbikçisi olmak. Bu bağlamda nübüvvet, siyasetin peygamber eliyle yürütülmesidir⁵⁶².

Peygamberin vefatıyla yeni ilahi hükümlerin nazil olması ve insanlara tebliği görevi sona ermiş, ancak İslami hükümlerin tatbiki vazifesi İslam ümmetine miras olarak kalmıştı. Bu durumun farkında olan Müslümanlar, Hz. Muhammed'in rahatsızlığı dönemlerinden itibaren onun siyasi halefini seçme düşüncesini

⁵⁶² Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.5,s.170; Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.73

zihinlerinden geçirmekte ve konu üzerinde fikir yürütmeye başlamışlardır⁵⁶³. Vefatından sonra ise defnini dahi beklemeden Beni Saide’de toplanarak meselenin halline çalışmışlardır.

Kurumsal siyaset (imamet-devletin inşa’ı) Hz. Muhammed’in vefatının akabinde Müslümanlar tarafından dini ve toplumsal bir zorunluluk olarak telakki edilmiştir. Kurumsal siyaseti zorunlu kılan hususlar ise şunlardır; a- hukukun uygulanması, b- suçluların cezalandırılması, c- verginin toplanması, d- iç ve dış güvenliğin ve barışın sağlanması, e- adli hizmetlerin temini ve sosyal güvenliğin sağlanmasıdır. Dikkat edilirse bütün bu sayılan hususlar göz önüne alındığında devletin görevleri ve siyasetin ahlaki amaçları ile makasidü’ş-şeria’nın birliktelik arzettekte olduğu görülmektedir⁵⁶⁴. İslam’da korunması zaruri olan mal, can, nesil gibi temel değerlerin korunması aynı zamanda devletin asli görevleri arasındadır. Bu bağlamda devlet, dinin emir ve yasaklarının uygulanmasını gerçekleştiren ve onu sosyal hayata tatbik eden bir kurum mahiyetindedir. Siyaset ve hükümdarlık Allah’ın ahkâmını kullar arasında tatbik etme işinde Allah’a halife olmak ve insanlara kefillik yapmak anlamına gelmektedir⁵⁶⁵.

Din sadece bireyin nasıl yaşayacağını ortaya koyan bir şey değil aynı zamanda toplumsal olarak dünyayı değiştirme idealidir. Allah insanlara sadece bireysel ahlakı ve duayı önermez, zalimlere karşı gerektiğinde kuvvet kullanmayı ve savaşı da emreder: “fitne (baskı) kalmayınca ve din tamamen Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın”⁵⁶⁶. İnsan yeryüzünde fiiliyle Allah adına salih amel

⁵⁶³ Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiseleri*, s.12

⁵⁶⁴ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.63

⁵⁶⁵ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, 143; Hatipoğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s.86

⁵⁶⁶ 8 Enfal 39, ayrıca bak.2 Bakara 190-243, 42 Şura 42, 60 Mümtehine 9

gerçekleştirecek bir vekil- halife ve yeryüzünü imar edecek bir görevlidir. “Bir zamanlar rabbın meleklerine ‘ben yeryüzünde bir halife yapacağım’ demişti”⁵⁶⁷.

İnsanların ortak yararına olacak bir düzenin kurularak idame ettirilmesi, haksız bireysel menfaatlere karşı, toplumun ortak yararının temin edilmesi, iç barış, huzur ve düzeni sağlama, bireysel, grupsal ve kitlesel zulümleri önleyerek adaleti kaim kılma mücadelesi olarak siyaset, dinin göz ardı edilemeyecek derecede önemli bir bölümünü, hatta çoğunluğunu oluşturmaktadır. Çünkü zulüm ve adaletin olduğu her yerde dinin özellikle de İslam’ın bir sözü ve insanlardan bir talebi vardır. Siyaset ise en büyük zulümlerin ve en büyük adalet örneklerinin gerçekleştiği bir süreçtir. Zira siyasi eylemlerin etkisi yerine göre binlerce insanı etkileyebilecek nitelikte olabilmektedir⁵⁶⁸.

İmameti dinin furuatla ilgili konularından birisi olarak telakki edenlerin görüşlerini irdeleyen Hanefi’ye göre imamet, dinin furuatından olmayıp aksine dinin asl’larından birisidir. Çünkü din kendisi bizzat bir siyasi nizamın içerisinde gerçekleşir. Onunla akide şeriata, iman amele, nakil akla dönüşür. İmamet teorisinin pratiğe dönüşmesini sağlar. O, tevhid ile fıkıh, akaid ile şariat arasını bağlayıcı bir konumdadır⁵⁶⁹.

O halde imamet, yönetim olarak siyasetin önemli bir parçası ve dinin pratik ahlak olarak icra edilmesi ve korunmasıdır. Diğer bir deyişle adaletin ikame edilmesi ve zulmün engellenmesi, yani salih ameldir. Dinin yarısı itikad ve ibadet ise diğer bir yarısı da salih ameldir. Devlet olmazsa dinin önerdiği büyük sevapların bir kısmının yerine getirilmesi, dinin yasakladığı büyük günahların ise engellenmesi güçleşir. Devlet, dinin önem arz eden sosyal içerikli emirlerinin gerçekleştirilmesi için bir araç

⁵⁶⁷ 2 Bakara 30

⁵⁶⁸ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.59

⁵⁶⁹ Hanefi, *Mine’l-Akide ile’s-Sevra*, c.5,s.163

ve vesiledir. Devlet kurmak li-zatihi bir zorunluluk olmayıp li-gayrihi bir zorunluluktur. Burada li-gayrihi (başka şey) adaleti ikame etme ve zulmü önlemektir. Sevaba vesile olan şey sevap, günaha vesile olan şey günahtır ilkesi gereği, devlet sevaba vesile olması ve kötülüğü engelleyici vasfı hasebiyle dini bir nitelik kazanmaktadır⁵⁷⁰. Sonuç itibariyle insanların maslahatlarını temin gayesiyle yapılan bir siyasi faaliyet sevap telakki edilebileceği gibi onların haklarını ihlal ederek gasp eden ve bir zulüm aracı olarak kullanılan siyasi faaliyeti ise günah olarak yorumlamak mümkün olmaktadır.

Kur'an'ın ayetlerinde yüce Allah çoğu kez imandan sonra itaat⁵⁷¹, emr'i bi'l-maruf ve'n-nehyi ani'l-münker⁵⁷², şurâ⁵⁷³, adaletle hükmetme⁵⁷⁴, emaneti ehline verme⁵⁷⁵, temel hak ve özgürlükler⁵⁷⁶, diğer topluluklarla ilişkiler⁵⁷⁷ gibi siyasetin konularından bahsederek bu konularda inananların sergilemesi gereken davranış ve tutumlara temel olabilecek nitelikte evrensel ilkeleri sunmaktadır. Kur'an'da devletin şekil ve yapısı ile idari teşkilatı tanzim eden açık emirler bulunmamakla birlikte şu'ra, emanetleri ehline verme, adaletli davranma ve zulmü önleme gibi devlet ve hükümet prensipleri ilahi emirler halinde sıralanmaktadır.

⁵⁷⁰ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.63-64

⁵⁷¹ 4 Nisa 59/65, 24 Nur 54

⁵⁷² 2 Bakara 142, 3 Al-i İmran 104 ve 110, 22 Hac 41

⁵⁷³ 42 Şurâ 38, 3 Al-i İmran 159

⁵⁷⁴ 38 Sâd 26, 60 Mümtetine 8, 4 Nisa 135, 5 Mâide 8

⁵⁷⁵ 4 Nisa 48

⁵⁷⁶ 10 Yunus 99, 88 Gâşiye 21, 17 İsrâ 33, 49 Hucurat 11, 24 Nur 19

⁵⁷⁷ 8 Enfal 61, 42 Şurâ 42, 4 Nisa 94

b- İKTİDARIN DAYANDIĞI MEŞRUIYYET TEMELLERİ

Meşruluk, devlet iktidarının kaynağı ve kullanılış biçimleri bakımından yönetilenlerin inanç, istek ve beklentilerine uygun olma niteliğidir. Bir iktidarın meşru olması, yönetilenler tarafından kabul edilmesi ve bunun doğal neticesi olarak ona itaat edilmesi sonucunu doğurur. Yani bir iktidarın meşruluğu, onun, topluluk üyeleri ya da bunların çoğunluğu tarafından bir iktidar olarak tanınması olgusudur. Bir iktidar, kendisine itaat edilmesi konusunda uzlaşma varsa meşrudur, meşru olmayan iktidar, sadece kaba kuvvettir⁵⁷⁸.

Allah insanı evrendeki diğer varlıklardan ayrı ve ayrıcalıklı, iyilik ve kötülük yapabilme olanağına sahip, akıl, irade ve sorumluluk sahibi ve özgür bir varlık olarak yaratmıştır. İnsanın yaratılıştaki fıtratına yerleştirilen bu temel ilkeler, onun yeryüzünde egemenlik kurma ve yeryüzünü imar etme görevinin belirleyici ögesidir. Tarihsel özelliğe sahip olan siyasi anlayışlar da bu ilkelere dayandırılmalıdır⁵⁷⁹. Bu sebeple imamet konusunda ortaya atılan düşünceler değerlendirilirken insan aklına, iradesine, sorumluluğuna ve özgürlüğüne uygunluğu açısından değerlendirilmelidir.

İslam tarihinde Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ilk ayrılık hilafet konusunda çıkmıştır. Peygamber sonrasında İslam toplumunun idari ve yönetim işlerini yürütmek için bir devlet başkanına ihtiyaç bulunduğu inanan Müslümanlar bu konuyu peygamberin rahatsızlığı esnasında da düşünerek çıkış yolları aramışlardır.

Hz. Peygamberin vefat haberi duyulunca, Ensar İslam Devletinin başına kendilerinden birini seçmek için Beni Saide gölgeğinde toplandı. Hazreç lideri Sa'd

⁵⁷⁸ Palabıyık, M. Hanefi, "Hz. Peygamberin Devlet Kurma Faaliyeti", *Atatürk Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 17, s.111, Erzurum 2002

⁵⁷⁹ Ay, Mahmut, *Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması*, s.67

b. Ubade hilafetin en güçlü adayı olarak bir konuşma yaptı. Ensar'ın bu toplantısından haberdar olan Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Ebu Ubeyde'nin toplantıya iştirakiyle muhacir ve ensar arasında siyasi bir çekişme başladı. Hilafetin muhacirlerin hakkı olduğu çerçevesinde bir konuşma yapan Hz. Ebu Bekir'e birisi ensar diğeri de muhacirden olmak üzere iki devlet başkanı seçilmesi yönündeki ensar'ın teklifinin sert münakaşalara sebebiyet vermesi üzerine Hz.Ömer, ihtilafın tehlikeli bir hal almasından endişe ederek, bey'at etmek üzere elini Hz. Ebu Bekir'e uzatarak önce kendisi daha sonra da orada bulunan ensar ve muhacir Hz. Ebu Bekir'e bey'at ettiler. Bazı rivayetlerde Hz. Ebu Bekir'in bu konuşmasında "imamlar Kureys'tendir" hadisini rivayet ettiği, bunun üzerine Ensar'ın hilafet talebinden vazgeçtiği belirtilmektedir.

Beni Saide toplantısında Ensar'ın iki büyük kabilesi Evs ve Hazreç'in arasındaki geçmişe dayanan rekabetin de etkisiyle, Sa'd b. Ubade'ye rağmen Hz. Ebu Bekir'e bey'at yapıldı. O günkü sınırlı bey'at'ı ertesi gün Medine Mescidinde yapılan umumi bey'at takip etmiş ve Hz. Ebu Bekir Medine'deki Müslümanların büyük çoğunluğunun bey'atıyla ilk İslam halifesi seçilmiştir. Bununla birlikte Hz. Ebu Bekir'in hilafetine gizli veya aşıkarak karşı çıkan ve bey'ati geciktiren ya da hiç bey'at etmeyenlerde bulunmaktadır.

Hz. Ebu Bekir'in hilafetiyle sonuçlanan ilk imamet tartışmaları daha sonra Müslümanlar arasında imam'ın tayini ve tespiti konusunda farklı yaklaşım ve anlayışların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu farklı düşünce kalıpları kendilerine Kur'an-ı Kerim ve Hadis/Sünnet'ten kendilerince makul dayanaklar bularak fikirlerini delillendirmişlerdir. Bu yaklaşımlar devlet başkanının tespiti baz alınarak üç ana şekilde ortaya çıkmıştır. Bunlar; imameti nass'a dayandıranlar, halkın

zeçimine bırakanlar ve nass ile seçim arası orta bir yol takip eden terkipci yaklaşımdır. Konunun daha iyi anlaşılması ve tasnifinin sağlanması bakımından bu tür bir sınıflandırmaya gidilmekle birlikte grup içerisinde farklı düşünceye sahip düşünürlerin bulunduğu da göz ardı edilmemelidir.

Şia'ya göre bütün Müslümanlar Allah ile insan arasında bir makamın olması gerektiği görüşünde ittifak etmişlerdir. Bu makam nübüvvet makamıdır. Peygamber'den sonra da ahkâmı koruyacak bir makamın olması zaruridir. Bu ise imamet makamıdır. Nasıl peygamberi Allah seçiyorsa imamı da Allah seçmelidir. Bu sebeple şiiler imameti, imanın asıl rükünlerinden ve inanılması zorunlu bir konu olarak görürler. Bu durumda bir şii için imam, siyasi bir ihtiyaç değil, dini bir vecibedir. Çünkü onlara göre İslam dininde imamın tayininden daha önemli bir iş yoktur. İmamet halkın görüşüne ve seçimine bırakılabilecek umumi meselelerden biri değildir. Aksine dinin bir ruhudur ve İslam'ın bir temelidir⁵⁸⁰.

Şia, imametın gerekliliğini ortaya koyarken imametle peygamberlik kurumunu mukayese etmiştir. İmamet tıpkı nübüvvet gibi bizzat Allah'ın ilgilendiği temel bir inanç konusudur. Bu sebeple şia, imameti nübüvvetin bir parçası olarak değerlendirmiş ve imamet kurumunu nübüvvetin bir devamı olarak görmüştür. Şii literatürde imamet ile ilgili açıklamalarda hep nübüvvete atıflarda bulunulduğu ve nübüvvetle kıyas edildiği görülmektedir. Şia'da lütuf, Allah' a göre zorunludur. İmamet bir lütuf hatta lütfun en büyüklerinden birisi olarak Allah'a vaciptir⁵⁸¹.

İmamet dinin rükünlerinden olduğundan Peygamber tarafından unutulma, ihmal ve halka bırakma caiz değildir. Bundan dolayı Allah'ın imam tayin etmesi

⁵⁸⁰ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, s.348, Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*,s.195, İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1994, s.36

⁵⁸¹ Kadı Abdülcabbar, *Şerh'u Usuli'l-Hamse*,751, Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi", *AÜİFD-XXXI*, 1992,s.96

gereklidir. Allah, peygamber tayin ettiği gibi imamı da tayin etmektedir⁵⁸². Şii imamet nazariyesi çerçevesinde imametin nübüvvetle irtibatlandırılması, imamlara itaat, imamın masumiyeti meseleleri ve imamın muttasıf olması gereken sıfatlarda ele alınmıştır.

Şia'ya göre Hz. Ali'nin, Peygamber'den sonra nass ve tayinle halife olduğu ve imametin kıyamete kadar o'nun Fatıma'dan gelen soyundan dışarı çıkmayacağı⁵⁸³ esasına dayandırılmıştır. Şia, imamet görüşünü temellendirmek ve ona dini bir hüviyet kazandırmak için Kur'an ayetlerini yorumlamış ve pek çok rivayeti kanıt olarak kullanmıştır⁵⁸⁴. Ayrıca Hz. Ali'nin imametini pekiştirme adına peygamber'den deliller de getirilmiştir⁵⁸⁵. Bu bağlamda sünni hadis kaynaklarında da birçok rivayet mevcuttur⁵⁸⁶.

Siyasi iktidarın ilahi kaynaklı olduğu şii imamet anlayışında devlet başkanı gücünü Allah'tan almaktaydı ve uygulamaları da Allah'ın iradesine dayanıyordu. İmamlar siyasi ve dini otoritenin sahibi, Allah'a giden yollar ve deliller olarak kabul edilmektedirler. Onların emirleri Allah'ın emirleri, yasaklamaları da Allah'ın yasaklamalarıdır. İmamlara itaat Allah'a itaatle, isyan da Allah'a isyanla eşdeğerdi. Zorba dahi olsa devlet başkanına itaat zorunlu telakki ediliyordu.

İmametin bir inanç olarak Allah tarafından tayin ve tespiti düşüncesi, toplumun yönetimini belirleme, denetleme ve değiştirmede herhangi bir rolünün bulunmadığı anlamına gelmektedir. İmam'a bağlılık, dine ve ümmete bağlılık,

⁵⁸² Kadı Abdülcabbar, *el-Mugni*, XX/I, s.298

⁵⁸³ Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 15

⁵⁸⁴ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s.163-166

⁵⁸⁵ Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in imametinin dayanağı olarak şii kaynaklarca ileri sürülen rivayetlerin tahlil ve tenkidi için bakınız: Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.V, ss.210-221, Ahmed el-Katip, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi- Şûra'dan Velayet-i Fakihe*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005, ss.23-138

⁵⁸⁶ Buhari, *Sahih*, V.153, İbn-i Hanbel, *Müsned*, I, 170,177,179,182, V,350,356,358

imam'a muhalefet ise dine ve ümmete ihanet demektir. Bu anlamda Müslüman toplumun kendisine ait bir gerçekliğinden söz etmek mümkün olmamaktadır.

Şia'nın nass'a bağlı imamet teorisine dayalı on ikinci gaip imam mehdi beklentisi uzun asırlar boyunca şii nesillerin siyasi faaliyetlerden soyutlanmalarına sebep olmuş, bu teori onların pek çok siyasi düzeni ancak bu imamın özel ve genel naibliği iddiası gölgesinde tesis edebilmelerine müsaade etmiştir. Hatta bugün İran'da bulunan İslam Cumhuriyeti yönetiminin gerçekleşmesi bile ancak bazı şia fakihlerinin “velayet-i fakih” teorisi ile mümkün olabilmıştır⁵⁸⁷. Şia fakihleri gaip olan imamı bekleme nazariyesine inandıkları için, gaybet döneminde siyasi faaliyeti, ayaklanmayı, hükümet kurmayı ve resmi görevlerde bulunmayı haram addetmişlerdir⁵⁸⁸.

Şia'nın nass'a dayalı imamet teorisini ele alan Hanefi, bu düşünce sisteminin kabul edilemeyeceği görüşündedir. Ona göre imamın nass ile tayininden anlaşılması gereken imamın ismiyle ve şahsen işaret edilmesi olmayıp onun sıfatı ve özellikleri ile işaret edilmesidir. Bu işaretler göz önünde tutularak imamın seçimi yoluna gidilir. Bu anlamda nass, imamda bulunması gereken vasıfları belirleyerek imamın seçimini kolaylaştırmaktadır. İmamın şahsına yönelmek, imamet, nass ve vasiyet rolüyle kan bağıyla devam eden bir verese haline getirir⁵⁸⁹. Hanefi'ye göre imamet nass ile yapılacağı konusunda ekseriyet ittifak halindedir. İhtilaf edilen husus ise imamın tayininin sadece nass ile mi yapılacağı, yoksa nass ile seçimin birlikte mi yapılacağı hususudur⁵⁹⁰. Ona göre Şia, Hz. Ali ve Hüseyin'in şehit edilmesiyle yönetim mekanizmasını Muaviye ve Yezid'in halifelige atanması sonrasında mutlakiyetçi bir

⁵⁸⁷ Ahmed el-Katip, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s.15

⁵⁸⁸ Ahmed el-Katip, *age*, s.18

⁵⁸⁹ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, c.V,s.

⁵⁹⁰ Hanefi, *age*, c.V,s.

otorite olarak yapılandırmayı hedeflerken, imameti tevhid ve adalet prensiplerinden daha aşağı olmayacak şekilde temel prensipler düzeyine çıkarmıştır⁵⁹¹.

Şia'nın imamın nass ve tayin yoluyla belirlendiği şeklindeki imamet görüşlerinin aksine hariciler ve ilk mu'tezili düşünürler devletin başına geçecek kişinin tespitinin ümmetin seçimine bırakıldığını savunmaktaydılar. Buna göre devlet başkanı olmak için soy, sop meselesinin hiçbir önemi yoktu. Müslüman ve ehliyetli olan herkes ümmetin seçimi ile devletin başına geçebilirdi⁵⁹². Yani ehliyetli olan her Müslüman nesebi ne olursa olsun devlet başkanı seçilebilme imkânına sahipti.

Hariciler imamet konusunda temelde Kureyş'in üstünlüğü fikrine karşı çıkarak, imamet onlara özgü bir hak olmadığını ve ehil olması durumunda devlet başkanlığının Kureyşli'den başkasına da verilebileceği fikrini öne sürmüşlerdir. Bu hususta Müslüman ve adil olmak şartını yeterli görmüşlerdir⁵⁹³. Çünkü imamet, Allah'ın kitabı ve elçisinin sünnetini ayakta tutmaktır. Bu şartları yerine getiren herkes ister kureyşli, ister arap – acem, isterse köle olsun imam olabilir⁵⁹⁴. Kısacası hariciler, ilim ve zühd sahibi, adaletle hükmederek kitap ve sünneti ayakta tutacak bir Müslüman'ın soyuna ve ırkına bakılmaksızın ümmetin seçimi ile imamet mevkiine getirilebileceği görüşündedirler.

Devlet başkanı Müslümanların genelinin hür seçimine dayanan şûra yoluyla seçilir. Onlara göre Müslümanların seçtiği devlet başkanı adaleti temsil ettiği ve zulümden kaçındığı, şeriatı uyguladığı ve sapkınlıktan uzak durduğu sürece itaate

⁵⁹¹ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan* s.85

⁵⁹² Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s.275, Şehristani, *el-Milel*, I/200

⁵⁹³ Eşari, *Makalat*, s.125, Akbulut, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*. XXXI, 1989, ss.340...vd.

⁵⁹⁴ Eşari, *Makalat*, s.461, Şehristani, *el-Milel*, I/108

layıktır. Fakat haktan ayrıldığında görevi bırakması, bırakmaması halinde görevden azledilmesi ve katledilmesi vucubiyeti vardır⁵⁹⁵.

İlk dönem Mu'tezili düşünürlerinde imamet konusunda Hariciler gibi düşündükleri görülmektedir. Onlara göre imamete ancak ümmetin seçimiyle gelinir. Çünkü Allah ve Resulü ismen bir imam bildirmediği gibi Müslümanlar da bir imam üzerinde ittifak etmiş değillerdir. İmamın seçimi ümmetin seçimine bırakılmıştır, aralarından ehil olduğunu düşündükleri birini devlet başkanı olarak seçmelidirler. Allah'ın hükümlerini tatbik edecek bu kişi, adalet ve iman sahibi Müslümanlardan olmak şartıyla ırk, soy ve nesebine bakılmaksızın seçilir. İlk Mu'tezililer imamette nesebe veya başka bir hususa itibar etmemişlerdir. Her asrın Müslümanlarına bu yolda hareket etmek vaciptir⁵⁹⁶.

Mu'tezile'nin ilk temsilcileri ile daha sonra gelen temsilcileri arasında yönetimde Kureyş imtiyazı konusunda yaklaşım farklılıkları bulunmaktadır. İlk Mu'tezili'ler, yönetimde kitap ve sünnete uymak ve adil olmak şartıyla herkesin eşit haklara sahip olduğunu ileri sürerek bu konuda Harici yaklaşımla paralel bir tutum sergilerken daha sonra gelen Mu'tezililer, kureyş imtiyazı yönünde bir tutum sergilemişlerdir⁵⁹⁷.

Şia'nın devlet başkanının nass ile tayin ve tespiti düşüncesi ile bunun muhalifi olarak haricilerin imamın ümmetin biatıyla seçimi arasında üçüncü bir yol olarak nass ile seçimin bir arada olduğu şeklinde farklı ve muğlak bir yol Ehl-i sünnet düşünürlerince ortaya konulmuştur. Bir taraftan devletin başına kimin geçeceği konusunda herhangi bir nass olmadığını, Hz. Peygamberin de bu konuda bir

⁵⁹⁵ Eşari, *Makalat*, s.125, Şehristani, *el-Milel*, I/108; Akbulut, *Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi*, s.342

⁵⁹⁶ Mesudi, *Murucu'z-Zeheb*, VI, 24-27

⁵⁹⁷ Eşari, *Makalat*, II, s.151, Kadı Abdülcabbar, *el-Mugni*, XX/I, ss.254...vd.

vasiyet ve yönlendirmede bulunmadığını belirten Ehli sünnet kaynakları, diğer yandan da Hz. Peygamberin hastalığı sırasında meydana gelen olaylardan şii telakkiye benzer mana ve anlamlar çıkarmışlar⁵⁹⁸, bu konuda ayet⁵⁹⁹ ve hadislerden⁶⁰⁰ deliller getirmişlerdir⁶⁰¹.

Şia'nın imamet anlayışına karşı çıkan Ehli sünnet, Hz. Ali'nin nass ve vasiyet yoluyla imam olmadığını, bu konuda Kur'an'da bir bilginin bulunmadığı gibi sahih hadisin de mevcut olmadığını belirtir. Şayet imamet konusunda herhangi bir nass mevcut olsaydı, lehine nass bulunan bunu ileri sürer, nassı delil getirir ve onu kabul etmeyenlerle tartışır⁶⁰². Söz konusu kişinin nass olan bir konuda korku ya da acizlikten sessiz kalması düşünülemezdi. Kur'an'ı, indiği ortamı, sebab-i nuzulü ve Peygamberin sünnetini iyi bilen sahabenin peygamberin vefatının hemen akabinde başlayan devlet başkanlığı tartışmalarında açık bir nassla belirtildiği düşüncesiyle üzerinde ittifak ettikleri bir isim gündeme getirmemeleri, Kur'an'ın bir kişiyi imam olarak atamadığı gibi Hz. Peygamberin de bu konuda bir tayin veya vasiyetinin bulunmadığını ortaya koymaktadır.

Devlet başkanının nass yoluyla tayin ve tespit edildiğine karşı çıkan Ehli Sünnet düşünürlerinin bu konuda öne sürdükleri seçim modeli de Haricilerin seçim anlayışından oldukça farklılık arz etmektedir. Bazı Ehli sünnet alimleri, bir kişinin tek başına başka bir kişiye biatını imamet için yeterli görmektedirler. Bu şekilde bir biat ortaya çıkınca diğerlerinin de bu biat'a katılmaları gerekmektedir. Eşari'ye göre imamet, içtihat ve takva ehlinde bir kişinin, imamete layık olan diğer bir kişiyle

⁵⁹⁸ Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, s.109

⁵⁹⁹ Nur 55, Hacc 41, Fetih 18

⁶⁰⁰ Buhari, *Sahih*, 4/191-192, Müslim, *Sahih*, 2/1856-1857-1858, Tirmizi, *Sünen*, 5/615, İbn-i Mace, *Sünen*, 1/36-37

⁶⁰¹ Bak. Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, 56-62, Nesefi, *Tabıratu'l-Edille*, 260-266, İbn-i Teymiyye, *Minhaci's-Sünne*, 4/295-296

⁶⁰² Nesefi, *Tabıratu'l-Edille*, 258, Bakillani, *et-Temhid*, s.159

sözleşme yapması ile sahih olur ve bu zat'a diğerlerinin de itaat etmesi gerekir⁶⁰³. Eşari'nin dile getirdiği bu Ehli sünnet anlayışı, Beni Saide gölgeliğinde yapılan toplantıda Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir'e biat etmesiyle başlayan Hz. Ebu Bekir'in hilafetini meşrulaştırma gayretinden başkaca bir şey değildir.

Bazı Ehl-i sünnet âlimleri ise devletin başına geçecek kişi ile sözleşmeyi, başkentte bulunan ilim adamlarının yapacağını belirterek bu konuda özel bir sayı ileri sürmemişlerdir⁶⁰⁴. Böyle bir seçim anlayışında toplumun, kendisini idare edecek yöneticileri seçme yetkisi elinden alınarak bir sınıfa tahsis edilmiştir. İmam-ı Gazali'ye göre de imamı tayin ve seçme görevinin toplumun bütün fertlerine verilmesi mümkün değildir⁶⁰⁵.

Devlet başkanının gerekliliğini zaruri gören Şia ile Ehli Sünnet'in imamet konusundaki görüşleri (her ne kadar Ehli sünnet seçimi, Şia ise nass ile tayini savunsa da) benzerlik arzeder. Aralarındaki tek fark devletin başına geçecek kişinin kimliği konusundadır. Şia; imamet nass yoluyla Hz. Ali'ye ait olduğunu iddia ederken, Sünni kaynaklar da Hz. Ebu Bekir'in hilafeti ayet ve hadislerle delillendirilmeye gayret edilmektedir⁶⁰⁶. Ancak Beni Saide'de yapılan toplantıda yapılan tartışmalar, ensar ve muhacirden iki farklı imamın seçilmesinin teklifi, Hz. Ömer biat edinceye kadar Hz. Ebu Bekir'in halifeliğinin gündeme gelmemesi ve onun hilafetini kabul etmeyerek biatı reddeden sahabelerin de bulunması sünni kaynakların iddia ettikleri gibi Hz. Ebu Bekir'in hilafetini işaret eden sahih

⁶⁰³ Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s.280-281

⁶⁰⁴ Bağdadi, *age*, s.281

⁶⁰⁵ Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad, İtikatta Orta Yol*, s.178

⁶⁰⁶ Eşari, *el-İbane an Usulu'd-Diyane*, s.252, *Kitabu'l-Luma fi'r-reddi ala Ehli'z-Ziyag*, s.77-80, Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s.282-283, Bakıllani, *et-Temhid*, s.177, Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa* s.56-62, , Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, 260-266, İbn-i Sâd, *Tabakat*, III, 178-180

kaynakların mevcut olmadığını ve sahabenin peygamberimizden bu tür bir işaret almadığını göstermektedir.

Hız. Peygamberin vefatından sonra devlet başkanlığını meselesini çözmek amacıyla yapılan Beni Saide toplantısında, Hız. Ebu Bekir'in ortaya attığı "imamlar Kureyş'tendir" ilkesi de daha sonraları yapılan imamet tartışmalarına vazgeçilemez zorunlu bir yön katmış ve bu ilke muvacehesince zorlama yorumların ileri sürölmesine sebebiyet vermiştir. İmamette Kureyş'e imtiyaz tanıyan bu rivayetin zamanla nasslaşması, Müslüman düşünürleri özgür düşünmekten devamlı surette alıkoymuş, onları seçimi savunmakla birlikte Kureyş'e imtiyazı da göz ardı etmeyerek çelişkiye düşmelerine neden olmuştur⁶⁰⁷.

Kelam ilminin teşekkülü döneminde itikadi mezheplerin ortaya koymuş oldukları bu düşünceler 19. yüzyılda yeni Yeni İlmi Kelam'a ihtiyaç duyuluncaya dek geçerliliğini sürdürmüştür. Ancak Batı dünyasında yaşanan gelişmeler ve Müslümanların bu gelişmelerin çok gerilerinde kalmaları Müslüman düşünürleri yeni arayışlara yöneltmiştir. İkbal'e göre; her mümin hem Allah'a karşı hem de topluma karşı sorumludur ve hesap vermek zorundadır. Devlet başkanını ve üst yöneticileri, halk kendi içinden yani kendileri gibi Allah'a ve Resulüne inanıp itaat edenler arasından özgür iradeleriyle biat veya seçimle belirler. Devlet başkanı Allah'ın halifesi ya da vekili ve mümessili değil, tam aksine o kendisini seçen ümmetin halifesi ya da vekili veya mümessilidir. O da diğer müminler gibi hem halka karşı, hem de Allah'a karşı sorumludur ve onlara hesap vermek zorundadır. Devlet başkanına, devlet başkanı olduğu için değil, sadece bir mümin olduğu için Allah'ın

⁶⁰⁷ Hilafetin Kureyşliliği ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, ss.71-85, Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, ss. 120-126

halifesi denilebilir. Devlet başkanına Allah'ın yeryüzündeki halifesi/vekili veya mümessili diyen kişi bu sözüyle devlet başkanının sadece Allah'a karşı sorumlu olduğunu kastediyorsa, sırf İslami realiteyi inkâr etmekle kalmaz, aynı zamanda konu hakkında mesnetsiz hüküm vermiş olur⁶⁰⁸.

c- DEĞERLENDİRME

Semiyat'ın aklileştirilmesi kapsamında imamet/devlet başkanlığı konusunu ele alan Hanefi, öncelikle usulu'd-din'in bir konusu olarak imamet bahsinin tarih itibarıyla hangi mevzular çerçevesinde irdelendiğini ve mezheplerde hangi teorik yapılara kavuştuğunu hem tasviri hem de eleştirel olarak ortaya koymaktadır. Burada o, imametın gerekliliğı, şartları, devlet başkanının taşıması gereken özellikler ve tayini konularında tarih boyu ileri sürülen fikirleri ele alarak tetkik ve tahkikini yapar.

Hanefi'ye göre Usulu'd-din, tevhid ile başlar, iktidar ile sona erer. Başlangıç noktası tevhid, iktidar ise sonuçtur, tevhid araç, iktidar ise amaçtır. Aslolan tevhidin siyaset ile son bulması, tevhidin siyaset içerisinde bir yer edinmesidir. Dinin inanç alanı, siyasi bir nizam dönüşmeden kendi başına bizatihi gerçekliğı olan bir şey değildir. Din sadece, şariat olmadan bir akide, amel olmadan iman, pratik bir nizam olmadan teori, akıl olmadan nakil değildir. Bu nedenle imametın usulu'd-din'den ayrı fer'i bir konu olarak algılanmaması gerekmektedir. Çünkü imamet, tevhid ile fıkıh, akaid ile şariat arasını bağlar bir konumdur. İmamet sayesinde teori pratiğe dönüşür. İmamet, tevhidden çok fıkıh'a, usûl'den çok furû'a yakındır. Böylelikle

⁶⁰⁸ Şahinoğlu, Nazif, "İkbal'de Din ve Devlet İşleri", s. 39

teorik değil pratik, ilahi değil insanidir, nass ve tayinle değil, be'yat ve şûra ile belirlenir⁶⁰⁹. İmametın fer'i bir konu olarak algılanmasının nedeni insanların siyasetten uzaklaşmasını, tahakküm etmeyi tekellerinde tutmak ve insanların itikatlarını harekete geçirebilecek herhangi bir içerikten yoksun bırakmaktır⁶¹⁰.

Belki imametın başlangıçta furuattan bir konu olarak telakki edilmesi şahsi bir teklif ve amaçsız bir teşebbüs idi. Ancak bu zamanla toplumsal bir taklit haline dönüştü. Diğer yandan insanları taassup, öfke ve küskünlüğe sevk etmesi, imametın furuattan sayılarak uzaklaşılması gereken bir konu olarak anlaşılmasında etkin bir rol oynamış ta olabilir⁶¹¹. Ancak üzerindeki bütün ihtilaflara rağmen, imamet dinin asıllarından olan ve usulu'd-din'den bir konudur. Çünkü insan akıllı bir varlık olduğu kadar siyasi bir varlıktır da⁶¹². İmamet akıl ile nakil arasında yer almaktadır, akıldan ayrı müstakil nakli bir konu da değildir. İmamet usulu hamse'den emr'i bi'l-maruf ve'n-nehyi ani'l-münker'in içerisine girdiği gibi ilmu't-tevhidin incelediği, tevhid, kaza-kader, iman-amel, el-va'd ve'l void konularının içerisine de girer⁶¹³.

Hanefi'ye göre devlet başkanı, menfaatin celbi ve mefsedetın def'i için yani insanların maslahatı için zaruri ve kaçınılmazdır. Maslahat namaz gibi ferdi ibadetlerin ikamesi, bayram, evlilik, Cuma günleri yapılan törenler gibi toplumsal kutlamaların yanında vatanın savunması, adaletin tesisi, ekonomik faaliyetlerin düzenli bir şekilde yürütülmesi, hakların verilmesi, mazlumların korunması, saldırganlıkların, aşırılıkların ve sapkınlıkların önüne geçilmesi... vb'dir. İmamın görevi sadece ameli konular olup nazari konular değildir. Onun görevi şeriatın uygulanması, devletin tesisi ve bekasının sağlanmasıdır. Bütün bu önemi nedeniyle

⁶⁰⁹ Hanefi, *Mine'l-Akide ile's-Sevra* c.V, s.163

⁶¹⁰ Hanefi, *age*, c.V,s.163

⁶¹¹ Hanefi, *age*.c.V,s.164

⁶¹² Hanefi, *age*.c.V,s.169

⁶¹³ Hanefi, *age*.c.V,s.170

Hanefi, imametın usulu'd-din'den bir konu olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Ayrıca bu denli göz ardı edilemeyecek derecede önemli bir konumu olan imamı tanımakta vaciptir. Kim zamanının imamını tanımadan ölürse, İslam ümmetinden birisi olarak ölmemiştir⁶¹⁴.

Hanefi'ye göre Şia'nın Hz. Ali'nin imametine ilişkin öne sürdüğü delillerin kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü devlet başkanı nass ile tayin edilip toplumun önünde ilan edilseydi hem tayin edilen kişinin ismi etrafında ihtilaf oluşmaz hem de bu konu önemine binaen mütevatir bir haber olarak nakledilirdi⁶¹⁵. Hâlbuki böyle bir durum söz konusu değildir. Hz. Peygamber imametın sadece seçimle gerçekleşebileceğini biliyordu, bunun içinde kendisinden sonra yerine geçecek halifeyi tayin etmeyerek seçimini ümmete bırakmıştır. Ona göre Hz. Peygamber istinca ve teyemmüm gibi şer'i işleri açıkladı, ancak devlet başkanı meselesi akli ve maslahat konusu olduğu için onu açıklamadı. Çünkü insanlar kendi dünya işlerini daha iyi bilirler⁶¹⁶.

Hanefi'ye göre devlet başkanının nass tarafından tayin edilmesi kraldan krala, prensten prence veya güç ve askeri devrim yoluyla asker'den asker'e intikaldeki gibi veraset yoluyla gerçekleşen bir tayin şeklidir. Bu gün yöneticilerin Kureyş'ten olma şartının yerini ona benzer çağdaş şartlar almıştır. Bu geleneksel yapılanma sürecinde şûra ve bey'at kavramları yok olarak, bireylerin seçme hakkı askıya alınmıştır⁶¹⁷.

Devlet başkanının nassla tayin ve tespiti ile toplum tarafından seçilmesine ilişkin görüşleri irdeleyen Hanefi, akıl ve vakıa yönünden bütün bu tarihi mülâhazaları birbirine eşit olarak kabul eder. Ona göre imamın tespitinde nass ve

⁶¹⁴Hanefi, *age.c.V*,ss.186-190

⁶¹⁵ Hanefi, *age.c.V*,s.210

⁶¹⁶ Hanefi, *age.c.V*,s.222

⁶¹⁷ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan* s.82

seçim birlikte kullanılmıştır. Ancak buradaki birliktelikten anlaşılacak olan Ehli sünnet düşünürlerinin öne sürdüklerinden tamamen farklı bir yaklaşımdır. Bu birliktelikte nass, devlet başkanını ismiyle ve şahsen işaret etmeyip, onu sıfatı ve özellikleriyle işaret etmektedir. Daha sonra ise devlet başkanının seçilmesi nass'ta işaret edilen bu vasıflar göz önünde tutularak ya ümmetin tamamının biatıyla ya da ümmetin temsilcilerinin biatıyla gerçekleşir⁶¹⁸.

Hanefi'ye göre İslam'da hilafet yönetimi mülkiyet ve güç yönetimi olmayıp, ümmetin maslahatı için genel idarenin şeriat üzerine ikame edilmesidir. İçeride zayıflar ve güçsüzler üzerindeki baskının kaldırılması, İslam'ın korunması ve dışarıdan gelebilecek tehlike ve saldırıların engellenmesidir. Hilafet, halkın iradesinin dışında başka bir şekilde akdedilemez. Hilafet sahibine verilen güç ve yetki kaynağını sadece halktan alır⁶¹⁹. Ona göre devlet başkanı, Allah'ın ya da Peygamberin halifesi değildir. O yalnızca kendisini seçenlerin halifesidir. Allah hiç kimseyi halife seçmediği gibi peygamberi de kendisinden sonra yerine kimseyi halife olarak seçmemiştir. Peygamber devlet başkanlığına kendisini de tayin etmediği gibi başkasını da vekil olarak atamadı. Aksine mesajını açıkladıktan sonra bu görevi bizzat kendisi ifa etti.

Devlet başkanı halkının temsilcisidir, peygamberin halifesi değil. Çünkü devlet yönetimi seçim yoluyla rıza ve kabule dayanan bir egemenliği kabul etme (biat) ve bir sözleşmedir. Burada itaat imama değil, şeriatadır. İmam şeriata uyduğu zaman ona itaat etmek gerekir, ancak şeriata uymayıp düşmanlarla işbirliği yaptığı zaman görevden el çektilmesi gerekir. İmamet bir rütbe değil aksine verilen bir

⁶¹⁸ Hanefi, *Mine'l-Akide*, .c.V,ss.198-201

⁶¹⁹ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*,s.115

görevdir. Önemli olan ise şahıs olmayıp, vazifesini yapıp-yapmadığıdır⁶²⁰. Devlet başkanlığına meşruiyet kazandırmak için bu meşruiyetin kaynağını dinde aramaya ihtiyaç bulunmamaktadır. Aksine meşruiyetin kaynağı insanın yaratılıştaki sahip olduğu akıl, irade, özgürlük, sorumlulukta ve toplumsal bir varlık oluşunda aranmalıdır.

Yöneten yönetilen ilişkisi belli kurallara dayandırılan toplumsal bir sözleşmeden ibarettir. Söz konusu sözleşmede halk yöneticilerine biat eder ve sözleşme şartlarının yerine getirilmesi koşuluyla biat ettiği yöneticilerine bağlı kalır ve itaat eder. Aksi halde yaratıcıya isyanın olduğu yerde yaratılana itaat edilmez. Hanefi'ye göre imamet, bir sözleşme, anlaşma ve tercih meselesidir⁶²¹.

İslam'da siyasal kuram, hukuksal sistemin (fıkıh) bir parçasıdır ve teorik değil pratik kanıtlayıcı tartışmalar alanını ilgilendirir. Siyasal kuram, geçmişte ve günümüzde toplumsal bilinçteki duyarsızlık ve durağanlığı ideolojik olarak meşru kılmış ve halen de kılmaktadır. Çünkü devlet sorunu, teolojik tartışmaların merkezinde değil, kenarında bir konudur. Hanefi, siyasal kuramın önem ve değer olarak, tıpkı şii anlayışında olduğu gibi, Allah'a inanç kadar ağırlıklı yer tutması gerektiğini savunmaktadır. Ancak böyle olduğu takdirde imamet kitlelerin bilinçlendirilmesine ve hareketlendirilmesine katkı sağlayabilir⁶²².

Hanefi'ye göre kaynaklarımızda imamet, sık sık ideal ve gerçeklik, geçmiş ve bugün, üstünlük ve aşağılık çerçevesi içinde ele alınmaktadır. Hz. Peygamberin ölümünden hemen sonra gelen imamet dönemi yüceltilir ve adil dört halife tarihin

⁶²⁰ Hanefi, *age*, c.V, ss.183-184

⁶²¹ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan* s.82

⁶²² Boom, Marinus van den, *Devrimci Bir Düşünür Hasan Hanefi*, s.98

zirvesini temsil ederlerken daha sonra çöküş ve yozlaşma dönemi başlamaktadır. Peygamber'e yakın olanlar daha fazla otorite ve saygınlığa layıktır⁶²³.

Hanefi, devlet başkanının Tanrısal bir kişilik ya da Tanrı'nın ruhu olmadığını vurgulamaktadır. O, kutsal kitap tarafından bu mertebeye çıkarılmamıştır. O'nun belirli bir aileye ya da kabileye (Kureyş) de mensup olması gerekmez. Çünkü imamet kalıtsal değildir, sadece bir seçim sonucudur. İlke olarak imamet, imam ile toplum arasında bir sözleşmedir. İmam bu sözleşmeyi kutsal kitabın amaçları ve toplumun çıkarları doğrultusunda uyguladığı sürece toplum ona itaat etmekle yükümlüdür. Aksi bir tutum sergilediği takdirde ona karşı direniş zorunludur. Ancak geleneksel imamet teorilerinde sorun, bütün vurgunun imamın kişiliği üzerinde olmasıdır. Hanefi, söz konusu bu tek yanlılığı eleştirmekte ve imamın yeryüzünde Allah'ın iradesinin sözcüsü olarak yorumlanmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü bu sorun bugün gelişmekte olan ülkelerde siyasal liderin ya da rejimin yüceltilmesi biçiminde ortaya çıkmaktadır⁶²⁴.

Müslüman geleneği içerisinde doğarak zamanla gelişen devlet başkanına itaat düşüncesinin kökenlerini Allah hakkında geliştirilen anlayışlarda bulabiliriz. Allah'ı; dilediğini yapan, keyfi eylemlerde bulunan, gayesiz ve mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olan ve zorba bir yönetim sergileyen mutlak güç ve otorite olarak gören anlayış, sayılan bu nitelikleri olduğu gibi devlet başkanına transfer etmiştir. Nitekim 'din ile sultanın ikiz kardeş olduğu, dinin asıl sultanın ise onun bekçisi olduğu⁶²⁵' şeklindeki bakış açısı bunun en güzel örneğidir. Allah'ın mutlak anlamda irade ve kudret sahibi olması, yani her şeyi isteyebilme ve istediği her şeyi yapabilme gücüne sahip olması ve iradesine karşı koyabilecek bir gücün

⁶²³ Boom, *Devrimci Bir Düşünür Hasan Hanefi*, s.98

⁶²⁴ Boom, *age*, s.99

⁶²⁵ Gazali, *el-İktisad* , s.177

bulunmaması, siyasi alana devlet başkanının irade ve gücünün ve bu güce dayalı icraatlarının sorgulanamazlığı ve dokunulamazlığı şeklinde yansımıştır⁶²⁶.

Kelam'daki Tanrı'nın kutsal/mutlak ve aşkınlığı simetrik olarak yeryüzündeki sultanlara yansıtılmıştır. Siyasal otorite, ihtiyaç duyduğu meşruiyeti halktan, hukuktan ziyade dinin kutsal değerleri olan Allah, Kur'an, peygamber'i kullanarak devşirmiş ve bu kanallarla itaat alabildiğine vurgulanmıştır. Dört halife döneminden sonra Mu'aviye'nin iktidarı rıza ve hukukla değil güçle ele geçirmesi ile sünnilik iktidarın hep resmi ideolojisi olmuştur. Sünni siyaset literatürü dinamik bir ideoloji değil, mevcut iktidarın meşrulaştırılmasından ve sultana iyi niyetli tavsiyelerden ibarettir⁶²⁷.

Mutekaddimin kelamcılarının imamet meselesini ikincil bir mesele olarak ele almalarını eleştiren⁶²⁸ Hanefi, bunun nedenini siyasal iktidarın Ehl-i sünnetin elinde olmasına bağlamaktadır. Ona göre Eski Kelam âlimleri otorite konusunu, insan hakları ve devlet kurumları bağlamından ele almaktan ziyade kâmil insan olarak idealize edilen yönetici ve özellikleri bağlamında değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda o, şu soruları sormaktan geri kalmaz: yönetim konusuna, sübjektif olmayacak şekilde vatandaşlık hakları, siyasi erkin mekanizmaları ve salt bir otorite olarak bakmak ne kadar mümkündür?

Eski Kelamcıların imam'a itaat konusunda mübalağaya kaçması ve bazılarımızın "Allah'a, Resülü'ne ve sizden olan ulu'l-emre itaat ediniz" ayetini yanlış anlaması bir tarafa, çağımızın insanı, ulu'l-emre müracaat etmek, onları mahkemeye vermek, onlara nasihatle bulunmak ve İslam şariatının belirttiği üzere idari mekanizmayı işletebilecek yeterliliği olmayan, iyiliği emredip kötülükten uzak

⁶²⁶ Ay, *Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması*, s.53

⁶²⁷ Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s.646-647

⁶²⁸ Hanefi, *Mine'l-Akide*, c.V, s.167-168

tutmayan ve devlet idaresini üstlenmekten aciz olan ulu'l-emr' e başkaldırabilmesi ne kadar mümkündür?⁶²⁹

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkmış siyasal olgulardan olan hilafet ve imamet, esasen birer realite iken daha sonra din sayesinde meşruluk kazanarak nesiller geçtikçe tarihsel bir veriye dönüşmüş ve alternatif bir realite haline gelmiştir. Aslında sorun, toplumu peygamberden sonra kimin yöneteceği. Beni Saide'de "elini uzat sana biat edeyim" şeklindeki ilk biat zamanla yönetimin bir grubun elinde kalması için, din ve nasslarla meşru kılınmıştır. Kur'an'da bu konuda boşluk olduğu görülünce bu misyonu hadis üstlenmiş ve yeni yeni hadisler türetilmiştir. Kureyş'in iktidarını pekiştirmek üzere "imamlar Kureyş'tendir", kureyş'e muhalefeti desteklemek üzere Hiz. Ali ve çocukları lehine "Ben kimin mevlasıysam Ali'de onun mevlasıdır", "benden sonra benim vasim ve halifem sensin" ve "Musa için Harun neyse, sende benim için öylesin" şeklinde hadisler yayıldı⁶³⁰.

Emevilerin iktidarını pekiştirip, muhalefet gruplarını tekfir eden fırka-ı naciye hadisi gibi, 'başınıza Habeşli bir köle geçse bile onu dinleyin ve ona itaat edin' gibi imama itaati emreden ve ona isyanı yasaklayan hadisler nakledildi. Daha sonra Kur'an'da bu siyaseti meşrulaştırmak amacıyla tevil edildi. "Allah'a, elçisine ve sizden olan iktidar sahiplerine itaat edin" ayeti gibi. Ancak muhalefetin, yöneticileri denetlemenin, hatta zalim yöneticilere başkaldırmanın meşruluğuna dair bir takım hadisler ise görmezlikten gelindi. Yöneticilerin halkın huzurunda hesap verme zorunluluğu, "hakkı söylemeyen dilsiz şeytandır" ilkesi ve Mu'tezilenen beş

⁶²⁹ Hanefi, *Humum'ul- Fikr ve'l- Vatan* s.85-86

⁶³⁰ Hanefi, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine", s.34

esasından birisi olan ‘emr-i bi’l-ma’ruf ve’n-nehyi ani’l-münker’ gibi esaslar göz ardı edilerek görmezden gelindi.

Kur’an’da ve hadislerde yönetimin şekli konusunda belirli bir şekil olmamakla birlikte uyulması gereken bazı temel prensipler vazedilmiştir. “onların işleri aralarında danışma (şûra) iledir”⁶³¹, “yönetim konusunda onlara danış”⁶³² ayetleri “istişere eden başarısızlığa uğramaz”, “hâlık’a isyan konusunda mahluka itaat yoktur” hadisleri gibi. Hz. Ebu Bekir’in Sâkife’de yaptığı, yönetimi, yönetenle yönetilen arasındaki bir toplumsal sözleşme olarak yorumlanan ‘en hayırlınız olmadığım halde, başınıza yönetici oldum’ şeklindeki konuşması ‘imamet; akit, biat ve seçim” şeklinde formüle edilmiştir⁶³³. Şayet aleni uyarı ve ‘emr-i bi’l-ma’ruf ve’n-nehyi ani’l-münker’ ilkeleri uygulama alanı bulamazsa, ozaman mahkemeye başvurmak ve emaneti yerine getirmediği, anlaşmayı ihlal ettiği, fakirlerin aleyhine zenginlere iltimasta bulunduğu, kendi vatandaşına karşı yabancılarla dostluk kurduğu, ümmetin topraklarını işgal eden düşmanlarla anlaşma yaptığı, vatani savunmadığı, kamu imanlarını kişisel amaçları için kullandığı ve ülkede fesadı yaygınlaştırdığı için yönetici hakkında şikâyetle bulunulabilir. Devlet başkanı bunlara uymaz ve azli mümkün olmayan başkadının hükmüne boyun eğmezse, diğer bütün meşru vasıtaları kullandıktan sonra zalim yöneticiye isyan etmek şeriatın bir gereğidir⁶³⁴. Âdil bir yöneticiye itaat nasıl bir zorunluluk ise, zalim bir yöneticiye başkaldırmak bir zorunluluktur.

⁶³¹ 42. Şûra, 38

⁶³² 3. Ali İmran, 159

⁶³³ Hanefi, “Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine”, s.35

⁶³⁴ Hanefi, agm, s.36

Kur'an'da toplumsal hayatın siyasi/idari alanı “emr” (iş) kelimesiyle ifade edilmiştir. Örneğin “onların işleri aralarında şûra iledir⁶³⁵”, “Ey iman edenler! Allah’a, peygamber’e ve sizden olan emir sahiplerine (idarecilere) itaat edin”⁶³⁶, “(idari) iş hususunda onlarla müşavere et”⁶³⁷. Dolayısıyla siyasi/idari sorunları, halk, aralarında danışarak veya ‘ehline vererek’⁶³⁸ çözecektir. İdarecilerin ahlaki sınırlar dışına çıkmaları halinde, halkın itaat etme sorumluluğu kalkar. Sonuç itibariyle siyasal hâkimiyetin yetkisini aldığı güç kaynağı halk; meşruiyet kaynağı ise bireylerin vicdanına yerleşmiş ve Allah’ın iradesine ters düşmeyen veya uygun olan ahlaki kurallardır⁶³⁹.

Yöneten-yönetilen ilişkisi ise toplumsal bir sözleşmeden ibarettir. Söz konusu sözleşmede halk, yöneticilerine beyat eder ve sözleşme şartlarının yerine getirilmesi koşuluyla beyat ettiği yöneticilerine bağlı kalır. Aksi halde, Yaratıcıya isyanın olduğu yerde, yaratılana itaat edilmez⁶⁴⁰.

Hanefi, diğer konularda yaptığı gibi imamet konusunda da bütün fırkaların görüşlerini bir çatı altında toplama gayretindedir. Bu gayrette epistemolojileri dikkate almadan doğrudan sonuca ulaşmak istemektedir. O, bütün fırkaların görüşlerini derleyerek devlet başkanının tespiti nass ve seçimle birlikte yapılmalıdır derken, ne şia’nın nass anlayışını ne de Ehl-i sünnet’in seçimi kastedmektedir. Doğrudan kendi projesine uygun olan harici alternatifi seçmesine rağmen, diğer itikadi ekollerin alt argümanlarını yoksayarak seçimine onlarıda ortak etmeyi amaçlamaktadır.

⁶³⁵ 42. Şûra, 38

⁶³⁶ 4. Nisa, 59

⁶³⁷ 3. Ali İmran, 159

⁶³⁸ 4. Nisa, 58

⁶³⁹ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.135

⁶⁴⁰ Hanefi, “Aydınlanmacı İslam”, s.38

SONUÇ

İslam inanç esaslarını nass çerçevesinde tespit ederek tarihin her döneminde meydana gelebilecek şüphelere karşı savunmayı amaçlayan kelim ilmi, sahip olduğu bu misyon sebebiyle her an canlı, güncel ve dinamik olmak zorundadır. Çünkü savunduğu esaslara yönelik tehditler devamlı olarak değışiklik arz etmektedir. Kelam ilmi, ortaya çıkışındaki bu misyonu ilk asırlarda yerine getirmesine rağmen, zamanla bir akideler manzumesi haline gelmiş, dinamik yapısını kaybederek geçmişini tekrar edici bir hüviyete bürümüştür. Ancak onun büründüğü bu hüviyet, görevini gereğı gibi icra edememesine neden olmuştur. Şerh ve haşiyelerle geçmişin tekrarı günümüz insanına dinamizm veremez hale gelmiştir.

19. yüzyılda Müslüman toplulukların her alanda geri kalması Müslüman düşünürleri diğer ilimlerle birlikte kelam ilminde güncellenerek eski dinamik yapısına tekrar kavuşturulma ihtiyacının hissettirilmesine sebebiyet vermiştir. Buna göre kelam ilmi, son derece önemli, lüzumlu ve faydalı olmakla beraber 'ıslah' edilmeye muhtaçtır. Yakın dönem kelam âlimleri, kelamın yenilenmesi ve metod değıştirmesini aslında bu ilmin kendisi için değil, İslam'ın bir din olarak karşı karşıya bulunduğu eleştiri ve saldırıları bertaraf edebilmek için zorunlu görmüşlerdir. Çünkü İslam varlığını devam ettirecekse eskiden olduğu gibi ilim ve medeniyetler kurup, devam ettiren bir din olmalıdır.

Bu sebeple bu dönem yenilik çalışmalarında kelam ilminin ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi ana meselerinde klasik anlayış ve görüşten ayrılmamışlardır. Buna karşın bazı konuları, güncelliğini göz önünde tutarak ön plana çıkarırken bazılarını ise geri plana itmişlerdir. Onların yenilenme teşebbüsleri dinin temel esaslarını kapsamamaktaydı. Çünkü bu konularda açık hükümler ihtiva eden Kur'an

gibi bir ilahi kitap dururken bunun gerçekleşmesi imkânsızdır. Mesela ulûhiyette, Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak nassları kabul edip spekülasyonlara girmemeyi tavır olarak benimserken O'nun varlığı konusunda hudûs ve imkân gibi felsefi deliller yerine fitrat ve gaye delilini tercih etmişlerdir. Kelam ilminin dayandığı temellere ve vahiyle ilgili hakikatlerin anlaşılması hizmetine bir hanel getirmeden bir yenileşmeyi, yani sürekliliği bozmadan, kökleriyle ve geçmişiyile irtibatını kesmeden içinde bulunulan zamanın ihtiyaçları çerçevesinde bir yenileşmeyi savunmuşlardır.

Aynı şekilde kelam ilminin günümüzde dinamik yapısını kaybettiği gerekçesiyle bir tecdid projesi sunan Hanefî, asrımızın koşulları ve kültürü çerçevesinde yeni bir kelam ilmine ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. O, bu gerekçelerinde haklı olmakla birlikte yeni ilmi kelam'ın temelini nasslardan realiteye, yani çağımızın problemlerine çevirmek istemektedir. Böylelikle nass'a dayalı ilkeleri akli yöntemlerle savunmayı amaçlayan kelam, değiştirilmez mahiyetteki temel ilkelerinden vazgeçmiş olmaktadır.

Çalışmalarında genel olarak geleneği ve kelami fırkaların görüşlerini ortaya koyarak eleştiren Hanefî, tecdid projesiyle aslında nass'a dayalı yeni bir gelenek oluşturmayı ya da yeni fikirler ortaya koymayı amaçlamaz. Aksine bütün bunları ortaya çıkaran etkenlerden birisi olan din'i tamamıyla değiştirmeyi hedeflemektedir. Böylelikle nasslar ve ilahi metinler bir kenara koyularak realite temelli yeni metinlerin yazılmasına ihtiyaç vardır. Bu sebeple Hanefî'nin tecdid projesinin kelam ilminin yeniden inşâ'ı kapsamında bir yenilenme teşebbüsü olarak değerlendirilmesi mümkün görülmemektedir.

Bütün mevcut birikimleri parantez içine almak suretiyle bir kenara bırakarak, saf ben aracılığıyla doğrudan nesnelerin özüne gitmeyi hedefleyen fenomenolojik

yaklaşım, Hanefi'nin çalışmalarının yöntemini oluşturmaktadır. Ancak fenomenoloji ile yok sayılan felsefi birikim daha öncekilerin ortaya koyduğu beşeri bilgilerdir. Hanefi ise ilahi vahye dayalı nassları paranteze alarak yok saymaktadır. Böylelikle nass'a dayalı kat'i esaslar bir kenara konularak yerine beşeri aklın ürünü olan subjektif esaslar yerleştirilmek istenmektedir.

Fenomenolojinin betimlemeyi hedeflediği nesnelerin yerine Hanefi, çağımızın problemlerini koymaktadır. Böylelikle kelam ilminin mihverinde bir değişikliğe gidilmektedir. Amacı İslam inanç esaslarını savunmak olan kelam, bu esasları paranteze alarak dikkate almadan doğrudan asrımızın sorunlarının çözümüne odaklanmaktadır. Bunun yerine nass'a dayalı ilahi esaslar değişmez temel mihenk taşı alınmak suretiyle, onların çağımızın bilim, kültür ve ihtiyaçları muvacehesince yeniden delillendirilmesi ve yeni metodlarla savunulması kelam ilmine bir dinamizm kazandıracağı gibi onun misyonuna da uygun düşmektedir. Başka bir deyişle, asıl ve ilkelerde değişiklik yerine araç ve vasıtalarda değişiklik daha uygun düşmektedir.

Müslüman toplumların en büyük eksikliğini bir ideolojiden yoksun olmaları olarak tespit eden Hanefi, fenomenoloji ile Allah'ın varlığı, sıfatları ve ahiret hayatının yeniden ideolojik olarak yorumlayarak bu eksikliğin giderilebileceğini öne sürmektedir. Böylelikle Allah'ı, bugün en büyük problemimiz olan toprak, ekmek ve özgürlüğe dönüştürerek ideolojik mahiyette bir Allah inancına sahip olma imkânına kavuşmaktayız. Aynı şekilde müminler için bir teselli kaynağı olan ahiret inancını insanların bu dünyadaki geleceği olarak yorumlamak bir dinamizm kaynağı olacaktır.

Hanefi, ideolojik bir kelam ilmi vasıtasıyla elde edebileceğini umduğu devrim uğruna pragmatist bir yaklaşımla, nass tarafından ortaya konulan Allah'ın varlığı,

sıfatları ve ahiret hayatını kolaylıkla te'vil etmektedir. Ancak onun yaptığı te'vil olmayıp, başlarken arzulamış olduğu şeye ulaşması anlamında telvin'dir. Böylelikle nass, en doğru şekilde anlaşılmasını sağlayacak olan gerçekler ve veriler dikkate alınmadan pragmatik bir zeminden hareketle ele alınmakta ve yorumlanmaktadır. Burada ideoloji, hiçbir kontrol, denetim ve engellemeye tabi olmadan, gelişigüzel bir şekilde rolünü oynamaktadır.

Hanefi, klasik kelam'da 'semiyyat' olarak ele alınan konuların aklileştirilmesi gerektiğini vurgulayarak iman, mead, nübüvvet ve imamet konularını aklileştirmeye teşebbüs eder. Ancak onun bu kapsamda öne sürdüğü fikirler yeni ve orijinal olmaktan uzaktır. Bunlar çoğunlukla kelami ekollerin geçmişte öne sürdükleri fakat genellikle kabul görmeyen alternatif fikirlerdir.

İman husunda mu'tezili alternatifi çağımız koşullarına en uygun alternatif olduğunu savunan Hanefi, diğer ekollerin kendi epistemolojileri iman tanımlarını dikkate almadan imanın ideal görüntüsünü çizer. Ona göre ideal iman; düşünce, vicdan, söz ve amel'den müteşekkildir. Ahireti, dünyada âciz olan insanın âdil bir dünya özlemi ve insanın ölüm sınırını aşip ömrünü uzatma arzusu olarak niteleyen Hanefi'ye göre ahiretin ontolojik bir gerçekliği bulunmamaktadır. Dünya ve ahiret birbirinden farklı olmayıp bu dünyada ve bir bütün halindedir.

Öncelikle Hanefi'nin ahirete ilişkin bu görüşleriyle Bahaîliğin görüşleri mukayese edildiği zaman aralarında bir uyumun bulunduğu göze çarpmaktadır. Bahaîlikte göre kıyametin kopması sözkonusu olmadığı gibi insanlık sonsuzluk içinde gittikçe gelişerek ve olgunlaşarak barış ve mutluluk içerisinde yaşamını sürdürecektir.

Hanefi'nin ahiret yorumunun Kur'an'a dayalı hiçbir temeli bulunmamaktadır. Çünkü Kur'an birçok ayette bugünün mutlaka geleceğine yeminle vurgu yapmıştır. Kur'an'ın kıyamet, cennet ve cehennem tasvirlerini aslı olmayan tehdit ve edebi tasvirler olarak yorumlamak Kur'an'ın Allah anlayışına uymamaktadır. Çünkü Allah, inananlara bir vaatte bulunmuştur ve O' va'dinden dönmez. Kur'an'da kurulan dünya ahiret ilişkisinin Müslümanlarca yeteri derecede anlaşılamamış olduğu ve bunun neticesinde ahiretin, dünyada kaybedilen şeylerin ümit edildiği bir uyuşturucu haline geldiği inkar edilemez bir realitedir. Ancak bunun çözümü; ahiretin ontolojik yapısının yok edilerek insanların dünyaya hapsedilmesinde değildir. Çözüm, Kur'an'ın kurduğu dünya ahiret ilişkisinin dengeli bir şekilde, insana ahlâki sorumluluğunu hatırlatacak ve ona dinamizm kazandırarak hayatını anlamlandırarak bir tarzda yeniden kurulmasıdır.

Aynı şekilde nübüvvet konusunda da Hanefi, kelami ekollerin kendi epistemolojilerine uygun bir tarzda irdeledikleri nübüvvetin vacip, mümkün ve imkânsız oluşuna ilişkin görüşlerini paranteze alarak nübüvvet ve mucizeyi insanın tarihsel gelişimiyle açıklamaktadır. Buna göre nübüvvet, insanın akli olgunluğa erişinceye dek geçirdiği ilk süreçte zorunlu, akli naklin esası olarak aldığımız İslam vahyi sürecinde mümkün, bugün ise imkânsızdır. Hanefi'nin nübüvveti aklileştirme teşebbüsü, ilk peygamberden günümüze nübüvvetin tarihi seyrinin farklı bir değerlendirilmesinden ibarettir. İmamet konusunda ise o, harici alternatifi benimsemektedir. Ancak bu alternatif içerisine arkaplan görmezden gelinerek, şia'nın imamın nass ile tayini düşüncesini dâhil etmektedir.

Sonuç olarak Hanefi'nin, İslam dünyasının son asırlarda içerisinde bulunduğu olumsuzluklardan kurtulması gibi haklı gerekçelerle çıktığı kelam ilminin yeniden

inşâsı projesi, dinin ilahi özünün yok edilerek yerine beşeri bir sistemin kurulmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu sebeple onun projesinin kelam ilminin tecdidini hedeflediğini söylemek mümkün değildir. O, projesinde tam anlamıyla ideolojik ve devrimci nitelikte beşeri bir din oluşturma gayretindedir. Kelam ilminde yenilenme çalışmaları; vahye dayalı hakikatlerin içeriğine dokunmadan ve bu ilmin geleneksel işlevi dikkate alınarak herhangi bir sapmaya meydan vermeden yürütülmelidir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan, *İslamda İtikadi Mezhepler ve İtikadi Esasları*, çev.M.Saim Yeprem, İstanbul 1994
- Abduh, Muhammed, *Risaletü't-Tevhid*, Beyrut 1986
- Adam, Hüdaverdi, *Bazı Kelam Problemleri*, Sakarya 1998
- Ahmed Nazif, Dardağanzâde, “Yeni İlm-i Kelam Lüzumu Var mı, Yok mu?”, *SR*, XXII/561-2(1342) s.117-119
- Akbulut, Ahmet, “Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi”, *AÜİFD*. XXXI, Ankara 1989
----- *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara 1992
----- *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İst.1992
- Aktay, Yasin, “Anlama, Vahiy ve Tarih”, *Tezkire*, sayı 5, Ankara 1993
- Atay, Hüseyin; “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, *AÜİFD*. Sayı.29, Ankara 1987
----- *Kuran’a Göre İman Esasları*, Ankara 1998
----- *Kuran’a Göre Araştırmalar I-V*, Ankara 1995
----- *İslam İnanç Esasları*, Ankara 1992
----- “Müslümanlarda Şüphencilik”, *AÜİFD*. Sayı.28, Ankara 1986
- Ay, Mahmut, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, *Kelam Araştırmaları*, www.kelam.org cilt 6, sayı 2, ss. 47-69
- Aydınli, Osman, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003
- Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir; *el-Farku Beyne'l-Fırak*, Mısır ty.(*Mezhepler Arasındaki Farklar*), çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979
----- *Usulu'd-Din*, İstanbul 1928

- Bâkillani, Kadı Ebubekr Muhammed, *et-Temhid*, Beyrut 1957
----- *İ'cazu'l-Kur'an*; Beyrut 1988
- Balion, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Ş. Ali Düzgün, Ankara 2000
- Berger, Gaston; "Husserl Felsefesinin Belli Başlı Temaları", Armand Cuvillier 'Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler' içinde, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, ss.794-800, Doruk Yay. Ty
- Bernet, Rudolf, "Levinas'ın Husserl Eleştirisi", çev. Ç. Koç- G. Ekinci, *Tezkire*, sayı 38-39, (2004) ss. 232-248
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1999
- Boom, Marinus van den, "Devrimci Bir Düşünür Hasan Hanefi", (çev.Kadir Canatan) *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, İstanbul 2000
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul 1992
- Cabiri, Muhammed Abid, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997
- Celal Nuri, *Tarih-i İstikbâl*, I-II, İstanbul 1331
- Cürcani, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, Mısır 1283
- Cüveyni, Abdullah b. Yusuf, *Kitabu'l-İrşad*, thk. M. Yusuf Musa Kahire ty
- Çelebi, İlyas; *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcabbar*, İstanbul 2002
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Ankara 2005
- Ebu Davut, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, *es-Sünen*, İstanbul 1992
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit, "Fıkhu'l-Ekber", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde* , Haz.ve çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981

- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Nakdu'l-Hitabid-Dini*, Kahire 1992, (*Dinsel Söylemin Eleştirisi Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru*, çev. Fethi Ahmet Polat Ankara 2002)
- Ergiydiren, Sevinç, *Eleştiride Fenomenolojik Yaklaşımlar*, Ankara 2007
- Esen, Muammer, *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*, Ankara-2006
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali, *el-İbane an-Usulu'd-Diyane*, Haydarabad 1948
----- *Kitabu'l-Luma fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, Beyrut 1952
----- *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid) I-II, Beyrut 1955
- Fahri, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2000
- Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997
----- *Ana Konularıyla Kuran*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara-1996,
----- *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, 4. Baskı, Ankara 1996
----- *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara 1996
- Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslam; Hakâik-i İslamiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akaid*, İstanbul 1332, (*İslam'ın Esası –Üss-i İslam*, çev. A. Bülent Baloglu, H. Keskin, TDV. Ankara 1997)
----- *Huzûr-ı Akl-ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, İstanbul 1332.
----- *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür*, İstanbul 1327.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisad fi'l-İtikad, İtikadda Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara 1975
- Gölcük, Şerafettin- Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1998
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara 1998
----- *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara 2003

- *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara 2004
- *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara 2002
- *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 1999
- “Tarih ve Tarih-dışı Arasında Gelenek”, *Kelam Araştırmaları*, www.kelam.org. 3:2 (2005), ss.45-50
- Hanefi, Hasan, “Aydınlanmacı İslam”, *İslamiyat*. cilt.5, sayı.3, ss.37-42, Ankara 2002
- “Ayrılma ve Buluşma Noktaları-İslamcılık ve Laiklik”, *Bilgi ve Düşünce*, yıl.1, sayı.2
- “Dini Değişme Kültürel Tahakküm”, çev. İlhami Güler, *İslami Araştırmalar*, c.6, sayı.3
- *Dirasatü'l-İslamiyye*, Kahire, ty.
- “Gelenegi Yenilemek Zorundayız”,(Röportaj: Yusuf Kaplan) *Umran Dergisi*, Mart 2002
- “Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine”, çev. İlhami Güler, *İslamiyat*, (1999)sayı:2, ss.25-37
- *Humum'ul-Fikri ve'l- Vatan*, Kahire 1988
- *Kadaya Muasıra*, Daru't-Tenvir li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Beyrut 1983
- “Konulu Kuran Tefsiri Metodu”, çev. Sönmez Kutlu, *İslami Araştırmalar*, c.9, sayı 3, (1996) ss.157-166
- *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, I-V, Kahire 1988
- “Müslüman Aklının Eleştirisi ya da İslam Düşüncesinin Yeniden İnşası”, *Uluslararası İslam Konferansı*, İstanbul 1997

----- “Teoloji mi Antropoloji mi?” çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD*.
Sayı:XXIII

----- *et-Turas ve't-Tecdid*, Kahire 1980

- Harputi, Abdullatif, *Tarih-i İlm-i Kelam*, İstanbul 1332.
----- *Tenkihu'l-Kelam fi Akaidi ehli'l-İslam*, İstanbul 1330.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureyşliliği, İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*,
Ankara 2005
- Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Ank. 1997
----- *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul 1995
- İbn Haldun, *Mukaddime*, İstanbul 1990
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitabu'l- Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai
ve'n-Nihal*, Beyrut 1986
- İbn Manzur, Ebu Cemaleddin, *Lisanu'l-Arap*, Beyrut 1955
- İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, Kahire,ty.
- İkbal, Muhammed; *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar,
İstanbul,ty
- İnam, Ahmet, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, Ankara 1995
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Anakara 1981
----- “İslam'da Felsefe; Yeni İlm-i Kelam”, *SR*. XIV/344 (1333) s.43-45
----- “Yeni İlm-i Kelam”, *SR*. XXI/528-9 (1341) s.58-59
- Işık, Kemal; “Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasil b. Ata ve Büyük Günah Meselesi”,
AÜİFD, XXIV Ankara
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. S. Ateş Ankara
- Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*,(I-XVIII), Kahire 1962

- *el-Muhit bi't-Teklif*, thk. Ömer Seyyid Azmi, Kahire, ty
- *Şerhu Usulu'l-Hamse*, Kahire 1988
- Katip, Ahmet, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi – Şûra'dan Velayet-i Fakihe-*
çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005
 - Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, İstanbul, ty
 - Lyotard, Jean-François, *Fenomenoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara 2007
 - Maturidi, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, (neşr. Fethullah Huleyf)
İstanbul 1979
 - Mengüşoğlu, Takiyyüddin; *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul 1976
----- *Felsefeye Giriş*, İstanbul.1956
 - Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul 1992
 - Muhammed Sadık, Hâfız, “Açık Mektup- Şeyhülislam Efendi Hazretlerine” *SM*.
VII/167 (1329), S.165-166
 - Nayed, Aref Ali, “İkbal ve Kelam İlminin Yeniden İnşası”, *Muhammed İkbâl*
Sempozyumu 1-2 Aralık 1995 İstanbul, ss.197-201
 - En-Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymun b. Mekhul, *Tabsiratü'l-Edille* I, (haz. Hüseyin
Atay), Ankara 1993
----- *Tabsiratü'l-Edille* II, yazma, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi nüshası,
no:496
 - Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç,
İstanbul 1999
 - Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993
-----“Şii İmamet Nazariyesi”, *AÜİFD*, XXXI, Ankara 1992
 - Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001

- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul 1997
----- *Maturidi'de Bilgi Problemi*, MÜİFY. İstanbul 1993
- Özervarlı, M.Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı)*, İstanbul 1988
- Özsoy, Ömer; Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Ankara 1998
- Palabıyık, M. Hanefi, "Hz. Peygamberin Devlet Kurma Faaliyeti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 17, ss.93-120, Erzurum 2002
- Pazarlı, Osman; *Din Psikolojisi*, İstanbul 1982
----- *İslam'da Ahlak*, İstanbul 1980
- Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1988
- Polat, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kuran'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2007
----- "Hasan Hanefi Haseneyn", (Cağfer Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri* içinde, Bursa 2003, ss.151-170)
- Reçber, M. Sait, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat*, cilt 4, sayı 3, Ankara 2001
- Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fi Usulu'd-Diyane, Maturidiye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1998
- Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, Beyrut 1974
- Skirbekk, Gunner, Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Ünivesite Kitabevi, ty.

- Şahinoğlu, Nazif, “İkbal’de Din ve Devlet İşleri”, *Muhammed İkbâl Sempozyumu* 1-2 Aralık 1995 İstanbul, ss. 29-40
- Şehristani, Ebu’l-Fettah Muhammed, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut, ty.
----- *Nihayetu’l-İkdâm fi İlmi’l-Kelam*, Kahire ty.
- Taftazani, Sa’duddin; *Şerhu’l-Akaidi’n-Neseftiyye*, İstanbul 1326
----- *Şerhu’l-Makasid*, Kahire 1989
- et-Tirmizi, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1992
- Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİFV. Yay. İstanbul 1996
- Üzümlü, İlyas, “Kelam-Mezhepler Tarihi İlişkisi Açısından Günümüz Türkiye’inde Dini Akımlar ve Din Aleyhtarı Yazarlar” *Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı II*, İstanbul 1998, s.119-146
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Delailü’n-Nübüvve”, *DİA*, c.9,
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, “Fiil” *DİA*, c.13, s.59-64, İstanbul 1996
----- *Kelam Ders Notları*, Ankara 1996

ÖZET

Karaağaç, Hilmi, Hasan Hanefi'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi, Doktora Tezi, Danışman: Prof.Dr. İlhami Güler, IX-215 s.

Kelam ilmi, İslam inanç esaslarını, tehdit unsuru şüphelere karşı her asırda savunmayı amaçlayan bir ilimdir. Savunacağı esasları ilahi nasslardan alırken, savunma yöntemlerini ise devrin kültürel ortamı, problemleri ve ihtiyaçları belirlemektedir. Kelam, sahip olduğu bu misyonu tedvin döneminde yerine getirmiştir. Ancak zamanla dinamizmini kaybederek mutlak bir hüviyete bürünmüş, geçmişin tekrarına yönelmiştir.

19. yüzyılda İslam toplumlarının her alanda geri kalması, diğer ilimlerle birlikte kelam ilminin de güncellenerek yenilenmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bu mahiyette süreli yayınlarda birçok makaleler yazılmış ve müstakil eserler tedvin edilmiştir. Konu ile ilgili çalışmalara çağdaş düşünürlerden Hasan Hanefi'de, bir tecdid projesi ile katılmıştır. Çalışmamızda kelam ilminde girilen bu yenilik çalışmalarını ve Hanefi'nin projesini ele aldık.

Çalışmamız; giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, kelam ilminin doğuşu, tedvini ve günümüze kadar geçirdiği süreci işledik. Birinci bölümde, kelam ilminin yeri, işlevi, ilk yenilik çalışmaları ve metodoloji sorununu inceledik. Ayrıca bu bölümde Hanefi'nin geleneğe biçtiği misyon, ve tecdid projesinde kullandığı fenomenolojik yaklaşımını tahlil ettik. İkinci bölümde, Hanefi'nin Allah tasavvurunu, bu tasavvurda sıfatlarının yerini, insanın sorumluluğu ve konumunu ortaya koymaya ve tahlil etmeye gayret ettik. Üçüncü bölümde ise Hanefi'nin aklileştirmeye çalıştığı iman kavramı, ahiret inancı, nübüvvet ve imamet konularında kelami ekollerin görüşlerini kısaca ortaya koyduk. Daha sonra Hanefi'nin bu konulara ilişkin yaklaşımını tespit ederek değerlendirmesini yapmaya çalıştık.

ABSTRACT

Karaağaç, Hilmi, The Renovation Project of Theology of Hasan Hanefi, PhD, Adviser: Prof. İlhami Güler, IX-215 p.

Kalam is a science which defends belief systems from suspicions as a threat in every century. While it takes threat of bases from divine rules and it takes methods from cultural era of time, problems and requirements. Kalam provided this mission at the time of codification. But in the course of time, it loosed its dynamism and it took certain character and it oriented to the repetition of generation.

Islamic society fallen behind in almost every area in 19. century. So theology needed to modernization with other sciences. Therefore, lots of journals was written and also lots of independent works was written. Contemporary scholar Hasan Hanefi participated with renovation project to this process. In our work we dealed with modern work of theology and projects of Hasan Hanefi.

Our study composes of introduction part and three main chapters. In introduction, we studied emergence, codification and experienced process of theology to the our time. In the first chapter, we studied the place, functions and first renovation works of theology and we studied its methodological problems. Moreover, in this chapter we studied Hanefi's mision which he gave importance to future and we criticized phenomenological approach in his renovation project. In the second chapter, we focused on Hanefi's concept of God and its place of adjectives in his image, people's responsibility and place. In the third chapter, we introduced concept of faith which Hanefi wants to rationalize it, life after death, prophesy and ideas of Kalam schools about imamete. Later we determined Hanefi's ideas about these subjects and we evaluated these.