Komisyon

Güncel Meselelerin
Kelam Disiplini İçinde
İncelenmesi

YENİ KELAM

el-Mustafa
yayınları

https://t.me/caferilikcom
www.caferilik.com

Türkiye Caferileri Sitesi

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

https://t.me/caferilikcom
www.caferilik.com

https://t.me/caferilikcom
www.caferilik.com

Türkiye Caferileri Sitesi

KOMİSYON

Güncel Meselelerin
Kelam Disiplini İçinde İncelenmesi

YENİ KELAM

Çeviri
Kenan Çamurcu

el-Mustafa
yayınları

https://t.me/caferilikcom
www.caferilik.com

Türkiye Caferileri Sitesi

el-Mustafa Yayınları: 42

ISBN: 978-605-9982-23-8

T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 27932

© **el-Mustafa Yayınları**, 2017
Bu kitabın tüm yayın hakları, el-Mustafa Yayınları'na aittir. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir, izinsiz olarak hiçbir biçimde çoğaltılamaz, dağıtılamaz.

Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi
Türkiye Temsilciliği

Güncel Meselelerin
Kelam Disiplini İçinde İncelenmesi

YENİ KELAM

Eserin özgün adı
مباحثی در کلام جدید
Mebahis-iy der Kelam-ı Cedid

Yayın Yönetmeni
Dr. Cafer Yusufi

Yazar
Komisyon

Çeviri
Kenan Çamurcu

Editör
Yusuf Tazegün

Tashih ve Redakte
Hasan Hüseyin Güneş

Sayfa Düzeni
DBY Ajans

Kapak Tasarımı
Emre Güngör

Birinci Baskı
İstanbul, Ağustos 2017

Baskı ve Cilt
Yılmaz Basın Yayın
Maltepe Mah. Litros yolu 2. Matbaacılar sitesi 3NB2
Topkapı / İstanbul • Tel: 0212 493 00 85
(Sertifika no: 27185)

el-Mustafa yayınları

Merkez Efendi Mah. Mevlana Cad. Aktaş Apt. No: 108
Zeytinburnu / İSTANBUL Tel: (0212) 664 46 40
elmustafa@hotmail.com.tr

https://t.me/caferilikcom
www.caferilik.com

Türkiye Caferileri Sitesi

İçindekiler

❯ **Başlarken** 13

BİRİNCİ BÖLÜM

Yeni Kelam ve Kapsamı

Dr. Ali Şirvanî

İslami Öğretilerin Üçlü Tasnifi 19
İslam'ın Üç İlmi 20
İnsanın Üç Boyutu 20
Kelam İlminin Tanımı 21
Kelam Istılahının Geçmişi 23
Kelam İlminin Adlandırılmasının Gerekçesi 23
Kelam İlminin Mevzusu 24
Kelam İlminin Faydası 25
Kelam İlminin Vazifeleri 26
1. İslam'ın itikadi öğretilerini İslam kaynaklarından (Kur'an ve Sünnet) istinbat. 26
2. İslam'ın itikadî öğretileri için ahenkli bir düzen ve yapı ortaya koymak. 27
3. İslam'ın itikadî öğretilerinin şerhi ve izahı. 27
4. İslam'ın itikadî öğretilerini ispat. 28
5. Şüphelere cevap verilmesi. 29
Kelam İlminni Kapsamı 29
Kelam İlminde Değişim 31
Kaynaklar 36

https://t.me/caferilikcom
www.caferilik.com

Türkiye Caferileri Sitesi

İKİNCİ BÖLÜM
Dinin Tanımı
Dr. Ali Şirvanî

Kelamda Dinin Tanımı 41
Dini Tanımlamanın Zarureti 42
İki Bakışaçısına Göre Din: Bağımsız Hakikat veya İnsana Bağlı Realite 44
Gerçekleşmiş Din ve İdealist Din 45
Dinin Tanımına Ulaşmanın Metodolojisi 45
Dinin Tanımında Eksen Sorun 46
Dinin Tanımında Önyargıların Etkisi 48
Dinin Tanımındaki İhtilafın Nedenleri 50
Din Araştırmalarının Branşlarında Dinin Tanımı 51
- Din Psikolojisi 52
- Din Sosyolojisi 55
- Din Fenomenolojisi 59
- Din Fenomenolojisinin Diğer Kullanımları: 65
- Dinin Fenomenal Tanımı: 66

Kaynaklar 68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Dinin Menşei
Dr. Hasan Yusufiyân

Dinin Menşei Hakkında Çeşitli Görüşler 78
- 1. Doğa Olaylarından Korku 78
- 2. Fenomenlerin Gerçek Sebeplerinden Habersizlik 81
- 3. Psikolojik Kompleksler 85
- 4. Yabancılaşma 93
- 5. Toplumsal Ahengi Koruma Eğilimi 96
- 6. Vahiy, Akıl ve Fıtrat 99

Allah'ı Tanıma ve Deizmin Fıtrî Oluşu 101
- A) Allah'ı Tanımanın Fıtrî Oluşu: 102
- B) Fıtrî Deizm: 104

Özet 105
Kaynaklar 109

https://t.me/caferilikcom
www.caferilik.com

Türkiye Caferileri Sitesi

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Dinin Dili

Dr. Mansur Nâsırî

Birinci Kısım: Dinî Önermelerin Anlamlı Oluşu 121
Dinî Önermelerin Anlamlı Olmasıyla İlgili Teoriler 121
Pozitivistlerin Görüşüne Eleştiri 131
İkinci Kısım: Dinî Önermelerin Semantiği 144
A) Bilişsel Olmayan Teoriler 144
B) Bilişsel Teoriler 156
Özet 169
Kaynaklar 172

BEŞİNCİ BÖLÜM

Dinî Metinleri Anlamanın Tarihselliği

Ali Ma'mûrî

Sorunun Takdimi 177
Kavramsal Çerçeve 178
Kronoloji 182
Hermenötik ve Anlamanın Tarihselliği 185
Yaklaşımlar ve Görüşler 188
Trans-Historik Dogmatik Görüş 189
Tarihsel Görececilik Görüşü 190
Sentezci Görüşler 191
Toparlama ve Sonuç 192
Kaynaklar 194

ALTINCI BÖLÜM

Akıl ve Din

Dr. Alırıza Kirmanî

Dinin Tanımı 200
Aklın Tanımı 201
Akıl-Din İlişkisi 203
Fideizm 203
Rasyonalizm 220
Özet 241
Kaynaklar 243

https://t.me/caferilikcom
www.caferilik.com

YEDİNCİ BÖLÜM

Bilim ve Din

Seyyid Lütfullah Celalî Hüseynî

Tanımlar ve Önem Meselesi 251
Bilim 251
Din 254
Bilim ve Din Bahsinin Önemi 254
Bilim ve Din Tartışmasının Geçmişi 254
Batıda Bilim ve Din 254
İslam Dünyasında Bilim ve Din 264
Bilim-Din İlişkisi Bahsindeki Görüşler 269
Bilim ve Dinin Çatışması 269
Bilim ve Dinin Birbirinden Ayrılması 274
Bilim ve Dinin İletişimi 277
Bilim ve Dinin Katışması 279
Özerk Teori 284
Dinî Bilgi 285
Dinî Bilgi Kavramı 285
Dinî Bilgi Bahsinin Geçmişi 287
Dinî Bilgiyle İlgili Görüşler 288
Kaynaklar 301

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Ahlak ve Din

Dr. Ahmed Debirî

Din ve Ahlakın Tarifi 311
Din Nedir? 311
Ahlak Nedir? 312
Ahlakın Dine Bağımlılığı ve İhtiyacı 314
Ahlakın Dine Ontolojik İhtiyacı 314
Euthyphron İkilemi 314
İlahi Buyruk Teorisini Kabul Etmede Tesirli Bazı Etkenlere Bir Bakış 318

https://t.me/caferilikcom
www.caferilik.com

Ahlakın Dine Epistemolojik İhtiyacı 320
Ahlakın Dine Entelektüel Bağımlılığı 325
Ahlakın Dine Psikolojik İhtiyacı 329
Ahlakın Dine Teleolojik İhtiyacı 333
Bireylerin Ahlak Gelişiminde Ahlakın Dine İhtiyacı 336
Dinin Ahlaka Bağımlılığı 337
Teoloji ve Ahlak 337
Dinî Öğretiler ve Ahlak 340
İman ve Ahlakî Fiil 341
Din Ahlakın Zıddı mıdır? 343
Uygulamalı Ahlak ve Din 345
Özet 346
Kaynaklar 351

DOKUZUNCU BÖLÜM

Modern Maneviyat ve Din

Dr. Muhammed Caferî

Maneviyat Nedir? 358
Maneviyatın Tanımı 358
Maneviyatın Özellikleri 363
Maneviyat ve Dinlerin İlişkisi 380
Maneviyatın Zarureti ve Kökeni 382
Maneviyatın Eleştirisi 385
Dinin Akılcılığı 386
Dinin Dünyevî Test Edilebilirliği 405
Modern Çağda Din ve Maneviyatın Başarısı 410
Sahte İrfanlar 414
Modern Maneviyatın Özeti 416
Eleştirilerin Özeti 417
Kaynaklar 419

https://t.me/caferilikcom

ONUNCU BÖLÜM

Çoğulculuk (Pluralizm) ve Din

Dr. Ebulfazl Ruhî

Bir veya Birkaç Dinin Hak Olması 426
Şeriatın Neshedilmesi 429
Tekelcilik 435
Kapsayıcılık 441
Çoğulculuk 444
Pluralizme Eğilimin Saikleri 464
Necat ve Kurtuluş 466
Diğer Dinlerin Mensuplarına Muamele 470
Zımmi Kafirler 471
Ehl-i Kitap Olma İhtimali 474
Özet 476
Kaynaklar 477

ON BİRİNCİ BÖLÜM

İman: Dinin Cevheri

Mustafa Âzâdiyân

İmanın Hakikati 486
İmanın Manası 487
Müslüman Düşünürlerin Bakışına Göre İman 488
Kur'an'da İman 494
İmanın Özellikleri 499
İmanın Mertebeleri 499
İmanın Artabilir ve Eksilebilir Olması 501
İmanın İradeye Dayalı Olması 504
İmanın Kalple İlgili Olması 505
İmanın Test Edilebilir Olması 507
İmanın Aidiyeti 508
İmanın Diğer Kategorilerle İlişkisi 509
İman ve Bilgi 509
İman ve Amel 511
İman ve Duygular 513

https://t.me/caferilikcom

İmanın Sonuçları 515
1. Kalp Huzuru ve İtminan 515
2. Özgürlük 518
3. Ahlak ve Maneviyat 519
4. Kurtuluş ve Necat 522
Özet 523
Kaynaklar 526

ON İKİNCİ BÖLÜM

Mucize

Muhammed Kerimî

Mucize Nedir? 532
İslam'da Mucizenin Anlamı 532
Batıda Mucizenin Anlamı 540
Mucizenin Şartları 542
Mucizenin Kısımları 546
Mucizenin Açıklanabilir Oluşu (Mucizenin Vuku Bulmasının İmkanı) 547
Mucize ve Felsefî Kurallar 548
Şüpheler 554
Mucizenin Argümanı 558
Mucizenin Zorunluluğu 558
Mucizenin Delaletleri 561
Mucizenin Allah'ın Varlığını İspatlamaya Delaleti 562
Mucizenin Peygamberliğe Delaleti 562
Şüpheler 566
Mucizenin Dinî Öğretilerin Doğruluğuna Delaleti 572
Mucizenin Fâili 574
Mucizenin Vuku Bulması 581
Mucizeyi Tanıma Yolu 583
Allah Resulü'nün Mucizeleri 587
Ölümsüz Mucize Kur'an-ı Kerim 590
Meydan Okumada Asgari Seviye 591
Kur'an'a Meydan Okumaya Güç Yetirilememesinin Sırrı 592
Kur'an'ın Mucizesinin Boyutları 593
Kaynaklar 596

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Şer Meselesi

Dr. Seyyid Ali Ekber Hüseynî Kal'abehmen

Şerrin Mahiyeti ve Ne Olduğu 601
Lugatta Hayır ve Şer 602
Şerrin Istılah Manası 603
Şerrin Türleri 611
Şer: Teizmin Karşı Karşıya Olduğu Sorun 613
Şer Meselesine Dair İki İzah 615
Tanrının Varlığı Aleyhine Karine Konumundaki Şer 616
Karine Konumundaki Şer Meselesine Verilen Cevaplar 617
Şerleri Yokluk Telakki Etmek 617
Tanrının Varlığını İnkar 618
Allah'ın Birliğinin ve Şerler İçin Bağımsız Bir Yaratıcının Dikkate Alınmasının İnkarı 619
Tanrının İyilikseverliğini İnkar 620
Tanrının Mutlak Kudretini İnkar 621
Tanrının Mutlak İlmini İnkar 624
Mümkün En İyi Dünya 625
Günahlar Şerlerin Ortaya Çıkmasına Yolaçmaktadır (Augustine'in İlahî Adalet Nazariyesi) 626
Dünyadaki Şerler İnsanı Tanrının Evladına Dönüştürür (Ruhun Gelişmesi, İreneyus'un İlahî Adalet Nazariyesi) 628
Daha Büyük Hayır 630
Dünyadaki Şerlerin Çokça Faydaları 631
Dünyadaki Şerlerin Yolaçtığı Afetlerin Ahirette Telafi Edilmesi 633
Karine Olarak Şer, Kollektif Cevap Olabilir 634
Savunma ve İlahî Adalet Teorisi Arasındaki Fark 635
Mantıksal Şer Sorunu 635
Özet 645
Kaynaklar 647

Başlarken

İslâm dininin ana ilkelerini konu edinen ilim dalına kelam ilmi denir. Bu ilmi kısaca, "İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve aklî yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim" diye tarif edebiliriz.

İslam mütekellimleri, tarihin her döneminde akaid ve kelam konularıyla ilgili ortaya çıkan problemleri çözmeye çalışmışlardır. Bu itibarla onlar İslam dünyasını etkileyen yeni akımları dikkate alarak çeşitli yöntem ve metotlar geliştirmişlerdir. Aslında İslam dininin esaslarını oluşturan temel prensiplerden hiçbirinin değişmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla İslamî fırkalara mensup kimseler de, bu konularda noksanlık veya fazlalık iddia etmemişlerdir. Ancak konuların anlaşılma tarzı, izah ve ispat metotları fırkalara ve çağlara göre değişikliğe uğramıştır.

19. yüzyıl ile birlikte Batı toplumunda çok önemli teknolojik ve bilimsel gelişmeler yaşanmaya başlandı; bu felsefe ve din alanında da büyük değişiklikleri peşi sıra getirdi, pozitif ilimler ilerleme kaydettikçe Batı toplumları dünyevileşme sürecine girdi. Bu süreçle birlikte materyalizm, evrimcilik, pozitivizm ve Freudizm gibi mukaddesatı hatta metafiziği inkâr etmeye varan akımlar ortaya çıktı. Bu akımlarca dine yönelik bazı teori veya senaryolardan beslenen felsefî, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik tenkitler üretildi.

Bilimsel kisveye bürünen bu eleştiriler sadece Avrupa ve Amerika halklarının düşünce ve yaşam tarzlarını değiştirmekle kalmadı, İslam ülkelerinde de kendisine önemli bir yer buldu. Batıda eğitim alan Müslüman aydınlar yapmış oldukları tercümeler ve yazdıkları kitaplar ile inkârcı düşünceleri kısa süre içerisinde İslâm dünyasına taşıdılar.

Hiç şüphesiz tüm bu eleştiri ve kültürel saldırılara en başta cevap vermesi gerekenler Müslüman mütekellimleri ve filozoflarıdır. Şunu da unutmayalım ki bu düşünceler karşısında binyıl öncesinin kültürünü yansıtan klasik kelâm ilminin bazı delil ve istidlâl şekilleri yetersiz kalacaktır.

Çağımızda Batı dünyasının seküler ve materyalist düşüncelerini yeni metotlarla eleştiren ve onların İslamî inanca olan eleştirilerini de sağlam akli delillerle çürüten en önemli Müslüman bilginlerin başında *el-Mizan* tefsirinin müellifi Allame Tabatabaî gelmektedir. Sonrasında bu yeni kelam hareketi Üstad Mutahharî ve Üstad Cevadî Amulî ile devam etmiştir.

Bu yeni kelâm hareketi, İslâm'ın inanç ve davranış ilkeleri etrafında oluşan klasik kültürü irdelemeyi başarmış ve geçmişle bağlantıyı koparmadan yeni bir dinî düşüncenin teşekkülüne kapı aralamıştır. Fakat kabul etmemiz gerekir ki maalesef bu alanda çok fazla çalışma yapılmamış ve yeteri kadar eser topluma, özellikle yeni nesile sunulmamıştır.

Geçmişte yaşanan tecrübelerin ışığı altında kelâm ilminin her zaman yenilenmesinin gerektiği açık bir gerçektir. Bu branş, beşeri bilimler arasında daha fazla ilgiyi hak ettiği, nicelik ve niteliği hakkında daha iyi yargıda bulunulabilmesi ve bu alanla ilgili bilimsel ihtiyaçları gidermede ondan daha fazla yararlanılabilmesi için bu alanın "yazılı eser külliyatına ilavede bulunulması ve malumat defterinin olabildiğince bol yapraklı olması gerekmektedir.

Bu hedefe katkı amacıyla yayınladığımız bu eserde, yeni kelam ilminin en güncel meseleleri, en yetkin ilim ehli tarafından ka-

leme alınmış ve titiz bir şekilde incelenmiştir. Kitabımızda işlenen bazı konuları şunlardan ibarettir.

- Yeni Kelam ve Kapsamı
- Dinin Tanımı
- Dinin Menşei
- Dinin Dili
- Dinî Metinleri Anlamanın Tarihselliği
- Akıl ve Din
- Bilim ve Din
- Ahlak ve Din
- Modern Maneviyat ve Din
- Çoğulculuk ve Din
- İman: Dinin Cevheri
- Mucize
- Şer Meselesi

Eserin, eğitmenlerin, araştırmacıların ve uzmanların beğenisini kazanmasını ve kendilerinin incelikli önerilerinin eserin geliştirilmesi ve derinleştirilmesinde bu kurumunun çalışanlarına yardımcı olmasını umuyoruz.

Son olarak el-Mustafa Üniversitesi Türkiye Temsilciliği bilim kurulundaki sayın üyelerine, bu eserin tamamlanmasında ve tüm hazırlıklarda pay sahibi olan değerli dostlara takdir ve teşekkürlerimizi sunmayı borç biliyoruz.

Birinci Bölüm

Yeni Kelam ve Kapsamı

DR. ALİ ŞİRVANÎ

İslami Öğretilerin Üçlü Tasnifi

İslami öğretiler, bir görüşe göre, nispeten yaygın üç temel bölümde yer alır: Akaid, ahlak ve ahkâm. İslam akaidi, varlık ve yokluklar ve varlık âleminin hakikatlerini açıklayan İslam öğretilerini kapsamakta (İslami dünyagörüşü), nazari hikmet ve betimleyici bilimler (normatif bilimler karşısında) ile bağ kurmaktadır. Elbette ki dinî kaynaklarda (Kur'an ve Sünnet) mevcut bulunan öğretilerin bu kısmı, bilgi sahibi olma ve iman etme gereği, insanın mutluluğunu temin ve dinin hedeflerine ulaşmada oynadığı rol bakımından aynı ağırlıkta ve aynı seviyede değildirler. Bazıları usul ve erkândır (tevhid ve nübüvvet gibi), bazıları da füru ve dalların parçası sayılmaktadır (melekler ve cinin kategorileri, onların her birine özgü hükümler gibi). Ahlak ve ahkâm kısımları ise yapılması ve yapılmaması gerekenler, idealler ve ülküleri beyan alanında yer almaktadır. Ahlak; yaratılış ve huylar, faziletler ve rezillikler, bâtıni ve ruhsal kalp işleri sahasıyla bağlantılıdır. Ahkâm ise zâhir ve uzuvların davranış ve amelleriyle. Bu alanlarda mevcut bulunan öğretiler de önem, etkileme ve işlev bakımından muhtelif basamaklara sahiptir. [1]

---

[1] Üstad Mutahhari bu konuda şöyle der: "İslam uleması der ki, İslami talimlerin tamamı üç kısımdır: a) Akaid kısmı, yani öğrenilmesi ve inanılıp iman edilmesi gereken meseleler ve maarif..., b) Ahlak kısmı, yani insanın adalet, takva, cesaret, iffet, hikmet, istikamet, vefa, sadakat, emanet vs. gibi ruhsal sıfatlar ve manevi hasletler bakımından "nasıl olması" gerektiği konusundaki meseleler ve birikim, c) Ahkam kısmı, yani hangi işleri ve nasıl yapmak gerektiğine dair iş ve amelle ilgili meseleler." (*Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 57).

İbn Rüşd de bu taksime işaret ederek şöyle der: "Şeriatın maksadının hak ilmi ve hak ameli kapsamak olduğunu bilmekte yarar vardır. Hak ilim, Allah Teala'nın ve diğer mevcudatı varoldukları biçimde bilmektir; özellikle de onlardan şerefli mevcu-

İslam'ın Üç İlmi

İslam kültür ve medeniyetinde ortaya çıkmış ve büyüyüp gelişmiş ilimler anlamındaki İslami ilimler pek çoktur: Arap edebiyatıyla ilgili çeşitli ilimler (sarf, nahiv, meani, beyan, lugat vs.), tefsir, hadis, rical, tarih ve siret, fıkıh usülü gibi. Ama bunların arasında İslam'ın öğretilerinin üç bölümünün istinbat, tavsif ve tebyinini doğrudan üstlenmiş üç ilim vardır: Kelam ilme, ahlak ilmi ve fıkıh ilmi. Edebiyat, tefsir, hadis ve rical gibi ilimler bir şekilde bu asli ve temel üç ilmin hizmetindedirler.[2]

Bu sebeple biraz müsamaha ile İslami ilimler iki grubu ayrılabilir: Araçsal ilimler ve asli ilimler. Birinci grup, ikinci grubun hizmetindedir ve onlar için gerekli hammadde ve faydaları temin etmektedir. Bu tür bir irtibatın ayırtedici özelliği fıkıh usülü ile fıkıh ilmi arasında gözlemlenebilir. Böyle bir ilişkinin benzeri rical, hadis, edebiyat ve tefsir ilminin her üç ilimle, yani kelam, ahlak ve fıkıhla ilişkisinde de vardır. Dolayısıyla denebilir ki İslami ilimler arasında "İslami öğretileri", yani "İslam'ın metninin parçası olan şeyleri"[3] doğrudan beyan eden, bu üç ilimdir.

İnsanın Üç Boyutu

İslami öğretilerin üç kısmı, göreceli olarak insanın üç boyutuna hitap etmektedir:

1. Görüş ve düşünce, 2. Duygular, hissiyat ve eğilimler, 3. İrade ve davranış.[4] Bahsi geçen üç boyutun her birinin birbiriyle karşılıklı (diğer

---

datı, uhrevi saadeti ve uhrevi şekaveti. Hak amel ise saadet için faydalı fiilere sarılmaktan ve şekavete yarayan fiillerden kaçınmaktan ibarettir. Bu fiilerin bilgisi amel ilmi olarak adlandırılmaktadır ve bu da iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, bedenin zâhir fiilleri ve onlarla ilgili ilim fıkıh olarak adlandırılır. İkincisi, şeriatın yapmaya çağırdığı veya yapmaktan nehyettiği ahlaktan şükür, sabır vs. gibi nefsani fiiller. Bu şeylerin bilgisi zühd ve ahiret ilimleri olarak adlandırılmaktadır." ("Faslu'l-Makal...", *Felsefe-i İbn Rüşd*, s. 28).

2 Şia ilim havzalarında son yüzyıllarda fıkıh ilminin diğer iki ilimden (ahlak ve kelam) daha fazla önem ve ilgi gördüğünü hatırlatmakta yarar vardır. Doğal olarak da onunla ilgili ilimler (fıkıh usülü ve rical) gelişmiştir. O kadar ki yıllardır bu havzalarda hâkim görüş, ahkamı asli kaynaklardan çıkarmayı doğrudan üstlenenin fıkıh ve fıkıh usülü ilimleri olduğu yönündedir.

3 Mutahhari, *Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 58.

4 Üstad Mutahhari bu konuda şöyle der: "Bu taksimde, İslami öğretilerin insanla irtibat yönü hesaba katılmıştır. İnsanın aklı ve düşüncesiyle bağlantılı olan şeylere

bir ifadeyle üç taraflı) etki, etkilenme ve iletişimi söz konusudur. Ama yeri geldiğinde açıklanacağı gibi, genel olarak görüş ve düşünce duygu ve hissiyatın, duygu ve hissiyat ise davranışın temelidir. Dolayısıyla insanın varlığındaki üç boyut arasında şahsiyetin asli temelini işte bu görüşler ve düşünceler oluşturmaktadır. Her türlü değişim, gelişim, büyüme ve tekâmül oradan başlar ve diğer sahalara sirayet eder.

Bu çıkarıma göre, İslam'ın itikadi öğretilerinin diğer iki kısma nispetle üstün konumu ve buna bağlı olarak da bu branşla ilgili ilmin diğer iki ilme oranla daha önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Kelam İlminin Tanımı

Kelamın tanımı babında sarfedilen görüşler ve yorumlar muhteliftir: Ebu Nasr Farabi (260-339), kelam sanatını, "insanın onun yardımı sayesinde, şeriatı vazedenin açıklıkla belirttiği belirli görüş ve fiilerde [teyit ve ispat için] söz yoluyla yardımda bulunabileceği ve ona muhalif olan her şeyi bâtıl göreceği meleke"[5] kabul eder. Şia'nın fıkıh, tefsir ve kelam büyüklerinden Şeyh Tûsî de (385-460) kelamı, "İçinde, şeriatın kanununa uygun olarak Allah Teâla'nın zâtı ve sıfatlarından, mebde ve meaddan bahsedilen"[6] ilim görür. Kadı Abdurrahman Îcî (710-756) ise kelamı, "Şahsın onun sayesinde delilleri beyan ve şüpheleri bertaraf ederek dinî akaidi ispatlamaya güç yetirdiği"[7] ilim olarak tarif eder. Taftazanî (712-

"akaid" adı verilmiştir. İnsanın yaratılış ve huyu ile irtibatlı olan şeyler "ahlak" olarak isimlendirilmiştir. İnsanın ameli ve işiyle bağı bulunan şeyler de "fıkıh" adını almıştır." (A.g.e.).

5 Farabi, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 114.

6 Tûsî, *Şerhu'l-İbârâti'l-Mustalıha*, tahkik: Muhammedtaki Dânişpejûh, el-Zikri'l-Elfiyyeti li'ş-Şeyhi't-Tûsi içinde, c. 2, s. 237; Karamelekî, *Hendese-i Ma'rifetiyy-i Kelam-i Cedid*, s. 27'den nakille.

7 Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, s. 7. Sözünün devamında, "akaid"den maksadın, onunla amel değil, itikad etmenin kastedildiği şey; "din"den muradın da Muhammed'in (s.a.a) dinine ait akaid olduğunu izah eder. Seyyid Şerif Cürcanî, Îcî'nin tarifini şerhederken, "ispat"tan maksadın, kendisi için ispat değil, başkaları için ispat ve bağlayıcı olduğunu açıklar. Diğer bir ifadeyle, kelamın semeresi, İslami akaidin muhatap için ispatıdır, kendisi için değil. Müslüman, "Her ne kadar bağımsız aklın işin içinde olduğu şeylerden sayılsa da, hesaba katılabilmesi için akaidini şeriattan almalıdır." (Şerhu'l-Mevakıf, c. 1, s. 34 ve 36). Abdulhakim Seyalkûtî, Cürcanî'nin kelamını izah ederken şöyle der: "[Dinî] akaidi elde ederken aklî delillerin ortaya konması ve şüphelerin giderilmesi

793) kelam ilmini tanımlarken şöyle der: "Kelam, kesin deliller üzerinden dinî akaidin bilgisini edinmektir."[8] Abdurrezzak Lâhîcî, kelam ilmini, "Kişinin o yetenek sayesinde dinî akaidi elde ettiği"[9] nazari bir sanat sayar.

Öyle görünüyor ki kelam ilmi tarif edilirken şöyle denmesi daha doğrudur:

> "Kelam ilmi, İslamî akaid hakkında, yani İslam açısından inanılması ve iman edilmesi gereken şeylerden onları izah ederek, onlar hakkında istidlalde bulunarak ve onları savunarak bahseden ilimdir."[10]

Bu tanımda İslami akaidin izah edilmesi de kelam ilminin kısmı olarak dikkate alınmıştır. Hâlbuki (hepsi demesek de) çoğu tarifte bu ihmal edilmiştir.

Burada dikkat çekilmeyi hakeden nokta, İslamî akaidin savunulmasının geniş ve kapsamlı bir sahası bulunduğu ve kelamcıyı, akaid alanında olmasa da ve ahlak ya da fıkıh alanında olsa bile İslamî öğretilerden herhangi birinin makullük ve makbullüğüne meydan okuyan her görüş ve teoriyi incelemek ve tenkit etmekle, sözkonusu öğretinin makullük ve makbullüğünü yoksayan şüpheyi bertaraf etmek üzere onu bir şekilde çözüme kavuşturmakla görevlendirdiğidir. Çünkü İslam'ın öğretilerinin -hangi kısmında olursa olsun- makullüğün sarsılması İslamî akaidin sorgulanmasına yolaçacaktır. Mesela bir kimse, "Filana göre ve falan delille İslam'da miras kanunu zalimcedir ve kadının hakkını gözetmemektedir" dese, her ne kadar doğrudan fıkhî bir öğretiye dönük şüphe ortaya atmış ve fer'i bir hükmü sorgulamış olsa da dolaylı olarak Peygamber'in vahyi tebliği etmedeki ismetini veya ahkâmın teşriindeki ilahi hikmeti

---

yeterli değildir. Bu akaid şeriattan alınmalıdır." (A.g.e., s. 36). Bu görüş, en azından vahyin hüccet olmasının dayalı bulunduğu akaidler kısmında aklî delillerden başkasına istinat edilemeyeceğine inanan Şia kelamcılarının görüşüne aykırıdır. Îcî'nin, kelam ilminin faydasına ilişkin sözü de Cürcanî'nin yorumuyla bağdaşmamaktadır. (Bkz: A.g.e., s. 51).

8 Taftazanî, *Şerhu'l-Mekasid*, c. 1, s. 163. Taftazanî'nin, kelamda zikredilen aklî dellileri en azından asli akaid kısmında münasip, hatta gerekli bir dayanak kabul etme yönündeki yaklaşımı, Kadı Îcî'nin tanımından (Cürcanî'nin şerhine göre) tamamen farklıdır. Bu sebeple Taftazanî, kelamın gayesini "imanın yakin ile süslenmesi" kabul etmektedir. (A.g.e., s. 175).

9 Lâhîcî, *Şevârıku'l-İlham fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, c. 1, s. 51.

10 Mutahhari, *Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 57.

hedef almış demektir. Bu sebeple kelamcı ona cevap verme yükümlülüğüyle karşı karşıyadır.[11]

Kelam Istılahının Geçmişi

Hadislere başvurulduğunda hicri ikinci yüzyılın ilk yarısında "kelam" ıstılahının, İslam akaidiyle ilişkili ilim için bir ad olarak Müslümanlar arasında yaygınlaştığı görülecektir.[12] İmam Sâdık'tan (a.s) (83-148) nakledilen çok sayıda rivayette "kelam" kelimesi İslam akaidiyle ilgili ilmin adı olarak, "mütekellim" ise bu konuda araştırma ve konuşma gücüne sahip kişi sıfatıyla zikredilmiştir. Örnek vermek gerekirse Yunus b. Yakub şöyle der:

> Şam halkından bir adam kendisine geldiğinde İmam Sâdık'ın (a.s) yanındaydım. Adam şöyle dedi:
>
> انّی رجلٌ صاحب کلام و فقهٍ و فرائض و قد جئت لمناظرة اصحابک
>
> "Kelam, fıkıh, feraiz bilen ve taraftarlarınla münazara için gelmiş biriyim."[13]
>
> Kasdettiği, kelam ve fıkıh ilmine vakıf olduğu idi. İmam Sâdık da (a.s) sözün devamında Yunus'a şöyle buyurmaktadır:
>
> "لو کنتَ تُحْسِنُ الکلام کلّمْته
>
> "Eğer kelamda maharetin olsaydı onunla konuşurdun."

Kelam İlminin Adlandırılmasının Gerekçesi

Kelam ilmine geçmişte "usül-i din ilmi" ve "tevhid ve sıfatlar ilmi" de deniyordu.[14] Ona "fıkh-ı ekber" -fıkh-ı asgar sayılan ahkâm ilmi

---

11 Hatırlatmak gerekir ki, kelamcının işi, fakihin işinin bittiği yerde başlar. Yani bir hükmün İslamî hüküm olduğunun kesinleşmesinden sonra -bu konuda hükme varmak fakihin vazifesidir- onu makul olduğunu savunmalıdır. Elbette ki bazı kısımlarda fakih gibi davranıp, şüphenin mevzusunu bertaraf etmek ve meselenin suretini ortadan kaldırmak üzere hükmün aslını gözden geçirebilir.

12 Rabbani Gulpeygânî, *Derâmedî ber İlm-i Kelam*, s. 67.

13 Kuleyni, *Usül-i Kâfî*, kitabu'l-hücce, bab 1, hadis 4; yine bkz: Sadûk, *Tevhid*, bab 37, hadis 1, bab 36, hadis 4.

14 Mutahhari, *Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 58.

karşısında- adı verildiği de şöhret bulmuştur.[15] Bununla birlikte onun asıl adı kelam ilmidir. Bu ilme "kelam" adı konmasının sebebi açıklanırken bazı gerekçeler zikredilmiştir:

1. Bu ilme dair telif edilmiş ilk kitapların fasılları "el-kelam fi..." başlığıyla diğerlerinden ayrılmıştır.

2. Bu ilimde, çok sayıda ihtilafı tetikleyen en tartışmalı mesele, Allah'ın "kelam"ının hüdus ve kıdemi olmuştur.

3. Bu ilim, kişiyi söz (kelam) söylemede, yani şer'i konularda araştırma ve istidlal yapmada güçlü kılar. Tıpkı felsefi konularla ilgili aynı durumda olan mantığa "mantık" (نُطق 'tan söz söylemek manasında) denmesi gibi.

4. Bu ilimde, muhaliflerle konuşmak (kelam), tenkit, inceleme ve onlarla ilmî diyalog diğer ilimlerden daha fazladır.

5. Bu ilimde mevcut bulunan delillerin kuvveti, onu adeta tek münasip ve vazgeçilmez söz şekline büründürmüştür.[16]

6. Bu ilimde, ehl-i hadisin inancına göre, haklarında konuşmamak ve susmayı tercih etmek gereken meseleler çevresinde araştırma yapılmaktadır.

Kelam İlminin Mevzusu

Kelam için çeşitli mevzular beyan edilmiştir:

1. Bir grup kelamcı -belki de kelamın felsefenin yerine kullanılması nedeniyle- kelam ilminin mevzusunu "varolması nedeniyle varlık" kabul etmiştir. Şu farkla ki, kelamda, felsefenin aksine meseleler İslam'ın kanununa uygun ele alınmaktadır.[17]

2. Belli bir açıdan bilinmesi, yani dinî akaidin ispatlanması ona dayanır,

---

15 Subhanî, *Şevâriku'l-İlham*'ın mukaddimesinde (c. 1,s. 5) ve Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsid*'de, c. 1, s. 164.

16 Taftazanî, Şerhu'l-Mekâsıd, c. 1, s. 164 ve 165

17 Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, s. 176. Taftazanî bu görüşü eski kelamcılara (el-mütekaddimun) nispet etmektedir.

3. Allah'ın zâtı,

4. Allah'ın varlığı ve mümkünâtın varlığı,

5. Dinî akaid. [18]

Kelam ilmine somut mevzu belirlenmesi için gösterilen çaba, her ilim için, onun meselelerine bütünlük kazandıracak biricik ve somut mevzunun gerekliliği varsayımına dayanmaktadır. Hâlbuki bu iş, sadece, konuları ispatlama yöntemi bürhan olan (mantık ilmindeki kavramsal ve özgün anlamıyla), [19] özü ve türü itibariyle meseleleri bütünlük arzeden [20] ilimlerde zorunluluk taşımaktadır. Matematik, geometri, felsefe (metafizik) ilmi gibi. Ama tüm ilimler böyle değildir. Çok sayıda mesele ve konuların bir ilimde biraraya getirilmesi, sözkonusu meselelerin temin ettiği kendine özgü hedef ve niyet bakımından mümkündür; fıkıh usülü ilminde olduğu gibi. Kelam ilmi de akaidi ispatlama ve dinin sütunlarını tehdit eden şüphelere cevap verme yoluyla İslam'ı koruma hedefiyle tesis edilmiştir.

Kelam İlminin Faydası

Kelamcılar aşağıdaki konuları kelam ilminin faydası olarak beyan etmiştir:

1. Kelam ilmini öğrenenlerin fikir ve düşünce gücünü geliştirmek ve tekâmüle erdirmek, aşağı taklid seviyesinden yüksekteki yakin makamına çıkarmak.

2. Delilleri beyan yoluyla hakikat taliplilerini dinin akaidine irşad ve hidayet etmek; düşmanları ise iddialarını reddetmek üzere delil ve bürhan ikamesi yoluyla ekseriya hakikati kabul etmeleriyle sonuçlanacak şekilde mecbur bırakmak.

3. Dinin akaidini koruyup muhafaza etmek ve onu, inkâr edenlerin şüphelerine karşı kollamak.

---

18 Daha fazla izah için bkz: Rabbani Gulpeygânî, *Derâmedi ber İlm-i Kelam*, s. 27-36.

19 Bkz: Tabâtabâî, "ta'likât ale'l-esfâr", *el-Hikmetu'l-Müteâliyye fi'l-Esfâri'l-Erbaati'l-Akliyye*, c. 1, s. 30-32.

20 Mutahhari, *Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 62-63.

4. Onaylayıcı temel ve prensipleri ispat yoluyla diğer dinî ilimler için muhkem prensipler üretmek.

5. Dinî akaidin sağlamlaşması ve bilginin gelişmesi sayesinde temiz bir niyet ve halis ibadete ulaşmak.[21] Buradan anlaşılmaktadır ki, kelamın sadece İslam'ı savunma ve koruma boyutu yoktur. Bilakis kelamcının ilim ve marifet bakımından gelişmesini de sağlayacaktır (birinci fayda). Bu yolla onun dinî terbiyesinde de eşsiz bir rol oynamaktadır (beşinci fayda). Kelamcıların kelam için beyan ettiği faydalar üzerinde düşünülmesi bu ilmin İslami ilimler arasında cedel ilmi mi, bürhan ilmi mi olduğuna; husumeti mi gerektirdiği, yoksa iman ve inanç oluşturmak için mi kullanıldığına; elde edilmesinin vacib-i kifayi mi (en azından bazı mertebelerinin), yoksa herkes için vacib-i aynî mi olduğuna; onu öğrenmenin diğer dinî ilimlere önceliği olup olmadığına ilişkin rol ve konumunu belirleyebilir. İslam'ın akaid ilkelerinde taklidi kafi görmeyen ve tahkiki gerekli sayan İmamiyye fakihlerinin çoğuna göre kelam, dinî inançta yüksek bir makama ve zaruri bir role sahiptir.

Kelam İlminin Vazifeleri

Kelam ilminin vazifeleri şu şekilde sıralanabilir:

1. İslam'ın itikadi öğretilerini İslam kaynaklarından (Kur'an ve Sünnet) istinbat.

Bu aşamada kelamcı, tıpkı fakih gibi aynı mekanizmayı kullanarak İslam kaynaklarına başvurur ve akaidle ilgili haberi istinbat eder. Fakihlik için gerekli birçok (hepsi olmasa bile) araç bu aşamaya girerken lazım ve zaruridir. Çünkü kelamcı bu aşamada içtihad etmektedir ve fakihin dinin kaynaklarından İslam'ın davranış öğretilerini (ahkâm) istihraç ettiği gibi, o da İslam'ın itikadi öğretilerini kaynaklardan çıkarmaya çalışmaktadır.

Elbette ki akaid fakihinin (kelamcı) yaptığı işin, aklî ilimlerle bağlantılı rivayetten yararlanmayı gerektiren kendine özgü nitelikleri vardır. Bu

[21] Bkz: Îcî, *el-Mevâfık fi İlmi'l-Kelam*, s. 8. Birinci ve beşinci fayda kelamcıyla, ikinci fayda diğerleriyle, üçüncü fayda İslam'ın ilkeleriyle ve dördüncü fayda İslam'ın fürüu ile ilgilidir. (Bkz: Lâhîcî, *Şevârıku'l-İlham fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, c. 1, s. 73 ve 74.

sebeple onun işindeki güçlük ve incelik iki kat daha fazladır.[22] Bu aşamada akaid fakihi (kelamcı), İslam akaidinin (usül-i din) hangi unsur ve öğretilerden oluştuğunu açıklamaya çalışır. İslamî olan ve İslamî olmayan akaid arasındaki sınırı belirginleştirmek, itikadi bidat ve sapkınlıkları teşhis etmek, İslam'ın akidevi öğretilerinin başka şeylerle sentezini ve karışmasını önlemek bu bölümün uğraşıları arasındadır.

2. İslam'ın itikadî öğretileri için ahenkli bir düzen ve yapı ortaya koymak.

İkinci aşamada kelamcı, İslam'ın kaynaklarından istinbat edilmiş itikadî rivayet için bir sistem oluşturmaya yönelir. Bu öğretileri, İslamî dünyagörüşünü açıklayan bir bilgi düzeni olarak sunar. Bu aşamada kelamcı akaidin usülünü füruundan ayırt eder ve onlara, her öğretinin varsayım ve önermeleri öne alınıp sonuç ve çıktıları da sonraya bırakılacak şekilde mantıksal bir nizam ve tertip kazandırır. Mantıksal olarak diğer bir rivayetten sonra gelen her bir haber, hazırlanmış yapıda ondan sonra yeralır. Yine bu öğretilerin tasavvur ve tasdik temelleri ve prensipleri, bu nizamın temel ve esasını oluşturur. Mesela nübüvvet-i hâsse bahsi nübüvvet-i âmmeden sonra, nübüvvet-i âmme ilahî fiillerden sonra, ilahî fiiller Allah'ın isim ve sıfatlarından sonra ve o da Allah'ın varlığının aslı bahsinden sonra ele alınır.

3. İslam'ın itikadî öğretilerinin şerhi ve izahı.

Bu makamda kelamcı, İslamî öğetilerin kavramlarını şeriat sahibinin maksadına uygun olarak, Müslümanların genelinin farklı düzeylerde

[22] Bkz: Ensari, *Feraidu'l-Usül (Resail)*, c. 1, s. 276. "Allah'ın marifetini ve onun evliyasının bilgisini [= kelam ilmi] üstlenen ilme yönelmek, amelî meselelerle ilgili ilme [= ahkamın fıkhı] yönelmekten daha önemlidir. Hatta [ona yönelmek] bariz ileridedir. Çünkü amel taklitle [de] sahihtir ve bu sebeple onunla ilgili ilme odaklanmak, marifetin aksine kifai vaciptir, fazlası değil." görüşünü açıkladıktan sonra onu tenkit etmek üzere böyle bir ilmi elde etmenin zorluğunu hatırlatmakta ve bunun, nadir insanlar dışında hiçkimse için mümkün olmadığını belirtmektedir. "Çünkü sözkonusu marifet, ancak konuları haberlerden istinbat etme gücünü kazandıktan sonra elde edilebilir ve [akaid fakihi] aklî bürhana aykırı haberleri almasın diye [buna ilaveten] başka bir teorik kuvvet de lazımdır. İşte böyle bir kimse kesinlikle füruda müçtehiddir ve bu sebeple de taklit ona haramdır."

bulunduğunu dikkate alıp muhataba şerh ve izah eder. Mesela Allah'ın birliğinden (tevhid) maksadın ne ve kısımlarının (zât, sıfat ve fiillerde tevhid) neler olduğunu ve bunların her birinin ne manaya geldiğini izah eder.

Zikredilen üç görevin daha fazla izahı için kelam düşüncesinin başladığı yüzyıllarda gündeme gelmiş ve kelam ilminin temel meselesi olmuş cebr ve ihtiyar meselesi gözönünde bulundurulabilir. Kelamcı bu meseleyle karşılaştığında, birincisi: Cebr ve ihtiyardan hangisinin İslamî öğretilerden olduğunu ve İslamî akide sayılabileceğini açıklığa kavuşturmalıdır (bu soruya cevap verirken tefviz nazariyesi adı altında üçüncü bir görüş, imamların [a] sözlerini takip eden Şia kelamcıları arasında ortaya atılmıştır). İkincisi: Bu nazariyenin İslamî akaidin yapısındaki yeri nedir? Üçüncüsü: Onun tam manası nedir?

4. İslam'ın itikadî öğretilerini ispat.

İslam'ın itikadî öğretilerini, vahiyden (Kur'an ve Sünnet) bağımsız ve din dışı metodlarla ispatlanmaya muhtaç olması bakımından iki bölüme ayırmak mümkündür:

a) Din dışı metodla ispatlanması gereken öğretiler.

b) İspatlanması için din içi metodlara başvurulabilecek öğretiler. [23]

Genel olarak söylemek gerekirse, son Peygamber'in nübüvvetini ve Kur'an ve Sünnet'in hüccet olduğunu (özel ve ıstılahî anlamıyla) ispatlamanın dayandığı tüm itikadî öğretiler, Allah'ın varlığının aslı, ilahi ilim ve hikmet gibi birinci bölümde yeralmaktadır. İtikadî öğretilerin çoğu böyle değildir ve ispatlanmaları Kitap ve Sünnet'ten metoda bağlı olarak istinbat edilmeleriyle mümkündür. Mesela "beda"nın ispatı için kelamcının aklî delil ikame etmesi gerekmez. Bilakis, Kitap ve Sünnet'ten onu anla-

[23] Din içi ve dın dışı kavramlarını, genellikle bu gibi yerlerde kullanılan aklî ve naklî ıstılahlarına tercih etmemin sebebi, naklî metodun umumiyetle Kur'an ve Sünnet'e başvurmayı ifade etmesi ve tarihsel metodları da kapsamasıdır. Mesela Kur'an'ın tevatürle nakline istinat ederek, elimizde bulunan ve Kur'an adı taşıyan kitabın Peygamber'e vahyedilmiş kelimeler olduğunu ispatlarız. Çünkü tevatür bir naklî delil çeşididir. Halbuki "a" bölümünde ona başvurulmakta ve din dışı metod kabul edilmektidir. Buradan da anlaşılmaktadır ki "a"daki öğretileri ispatlama metodu aklî metodla sınırlı değildir. Buna ilaveten deneysel yöntemleri de kapsamaktadır.

tan sahih bir dayanak getirmesi yeterli olacaktır. Tabii ki ikinci bölümdeki öğretilerin çoğu için din için delile ilaveten, din dışı delil de ikame edilmelidir. İspatlanması için varolan çok sayıda ayet ve rivayete başvurmanın yeterli olacağı ama aynı zamanda birçok aklî delilin de ikame edileceği mead ilkesi gibi.

Netice şudur ki, birinci vazifeden (itikadî öğretileri istinbat etmek) ayrı vazife olarak İslam akaidinin ispatlanması vazifesinden bahsedilmesi İslam akaidinin tamamını kapsamaz. Aksine, döngüsel biçimde ispatlanması için din içi delile başvurulmasını içine alan durumlara özgüdür.

5. Şüphelere cevap verilmesi.

Kelamcının diğer önemli görevi, İslam'ın sahasını korumak ve ilahi din olarak İslam'ın hakkaniyetine karşı çıkan görüş ve düşüncelere cevap vermektir. Geçmişte bu görüş ve düşünceler esas itibariyle İslam'ın itikadî öğretileriyle ilgiliydi. Bu sebeple de kelamcılar, İslam akaidini açıklama ve ispatlamayla eşzamanlı olarak ilişkili şüpheleri de ele alıyor ve onlara cevap veriyordu. Ama günümüzde bu alandaki şüphelerin gelişmesine ilaveten İslam'ın ahlak ve fıkıh (hukuk) öğretileriyle ilgili, dolaylı biçimde İslam akaidini de sorgulayan çok sayıda mesele gündeme gelmiştir. Bu yüzden onların tenkidi ve incelenmesi kelamcının faaliyet alanı içinde yeralmaktadır. Dolayısıyla kelamcının tenkit edip incelemesi gereken karşıt görüş ve nazariyeler iki kısma ayrılabilir:

a) Doğrudan İslam'ın itikadî öğretileriyle çatışan görüşler,

b) Doğrudan itikat dışı öğretilerle, dolaylı ve vasıtalı olarak da İslam'ın itikadî öğretileriyle çatışma halindeki görüşler.

Kelam İlminni Kapsamı

Kelam ilminin vazifeleri olarak açıklananlar arasında ilk dört görev, İslam'ın itikadî öğretilerinin sınırları içindedir. Ama dördüncü vazife, itikadî, ahlaki ve fıkhî olmak üzere tepeden tırnağa İslamî öğretileri kapsamakta ve kelam ilminin alanını olabildiğince genişletmektedir. Bunun izahı şudur ki, geçmişte, kelamcıların karşı koyma, tenkit, inceleme ve cevap vermeyle vazifeli oldukları İslam'la çatışan görüş ve düşünceler

(bir bütün olarak diyemesek bile) esas itibariyle İslam akaidine odaklanmıştı. O zamanlar Allah'ın varlığı, birliği, peygamberler gönderilmesi, İslam'ın kıymetli Rasül'ünün (s.a.a) peygamberliği ve benzeri konularda kuşku taşıyor ve ortaya şüpheler atarak İslam'a karşı çıkan kişiler vardı. Kelamcı, bu şüphelere cevap verme ve onları eleştirip incelemekle görevliydi. Bu sırada İslam'ın ahlak ve fıkıh öğretileriyle ilgili eleştiriler gündeme getirilmiyordu; getirilse bile dikkate değer değildi.

Ama günümüzde durum farklıdır. Beşeri bilimlerin kurulması ve bu bilimlerin her geçen gün gelişmesiyle birlikte, dolaylı olarak İslam'ın itikadî öğretilerini de sorgulayan diğer İslamî öğretilerle ilgili sayısız sorunlar, nasıl ve niçinler de gündeme gelmektedir. Bu sebeple kelam ilmi, İslam'ı savunma görevi itibariyle onlara da yönelmek zorundadır. Geçmişte ahkâmın fakihi, davranışa hâkim durumdaki yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenleri istinbat ediyor, Müslümanların önüne koyuyor ve o da buna uygun amel ediyor ve iş sona eriyorduysa da bugün, beşeri bilimlerde bireysel ve toplumsal davranışlar için farklı şekilde, hatta bazı durumlarda dinî davranış tavsiyeleriyle çatışacak biçimde sunulan ve daha iyi ve ilmî olma iddiası da taşıyan rakip programların varlığı nedeniyle İslam âlimi, İslam'ın amelî programının diğer programlara tercih edilmesinin gerekçesini açıklamak ve bu alanda ortaya atılan soruları cevaplamak zorundadır. Mesela İslamî öğretilerin kadın-erkek ilişkileri, aile, evlilik ve boşanma, miras, hadler, diyetler, yargı vs. düzenlemelerinde neden rakip modellerden daha üstün olduğunu izah etmelidir.

Aynı şey ahlakî öğretiler için de geçerlidir. Geçmişte zühd, kanaat, tevekkül, dünyaya değer vermeme gibi değerler ahlakî öğretiler olarak Kitap ve Sünnet'ten istinbat ediliyor, daha sonra da ahenkli bir nizamda İslam'ın ahlak okulu ünvanıyla arzedilip açıklanıyor ve orada iş sona eriyordu. Günümüzde ise Müslümün âlim, rakip ahlak okulları karşısında İslam'ın ahlak mektebini savunmak, onun üstünlüğünü ispatlamak, en azından izah etmek ve bundan daha önemlisi, ahlakî öğretilerin teorik prensiplerini, hatta ahlak ilmini şerhedip rakip görüşleri tenkit etmek ve incelemek mecburiyetindedir (ahlak felsefesi).

Soru şudur ki, İslamî ilimlerin hangisinde bu konuyla ilgilenilmelidir? Böyle bir vazife ne fıkhın omuzlarındadır, ne de ahlakın. Ayrıca tefsir ve hadis gibi ilimlerin zaten böyle bir görevi yoktur. Sadece kelam ilmi

bu farizayı eda etmekle yükümlüdür ve eğer meselenin boyutları etraflıca incelenirse kelamın, muhtelif ve değişik sorunlar ve konulardan oluşan nasıl devasa bir kapsamla yüzyüze olduğu anlaşılacaktır. Bu, beşeri bilimlerin genişliğince bir alandır ve felsefe, ahlak, hukuk felsefesi ve başka birçok felsefeler, psikoloji, sosyoloji, iktisat ve siyasi bilimler gibi havzaları kapsamaktadır. Bu noktaların dikkate alınması, Müslüman düşünürün, kelam ilminde değişip gelişmenin gerekli olduğu meselesini ve yeni bir kelam kurma mecburiyetini gündemine almasına yolaçmıştır.

Kelam İlminde Değişim

Hindli düşünür Şibli Nu'manî (1857-1914), İslam dünyasında kitabında başlık olarak "yeni kelam" ifadesini kullanan ilk kişilerdendir. *Kelam Tarihi* kitabının ikinci cildine "Yeni Kelam İlmi" adını vermiş ve kitapta, dinin modern dünyada karşılaştığı bazı meydan okumaları incelemiştir. Kitabın bu bölümünün Farsça tercümesi 1950'de Tahran'da *İlm-i Kelam-i Cedid* adıyla yayınlandı. Yazar kitabın bu bölümünün başında şöyle der:

Eski kelam ilminde sadece İslam akaididen bahsedilirdi. Çünkü muhaliflerin itirazı yalnızca akaidi hedef alıyordu. Fakat bugün din, tarihsel, ahlaki ve toplumsal açıdan değerlendirmeye konu edilmekte ve bir dinin ahlakî ve kanunî meselelerinin itiraza maruz kaldığı ölçüde akaidi itirazlarla karşılaşmamaktadır. Avrupalı düşünürlere göre bir dinde bulunan çok eşlilik, boşanma, kölelik ve cihad onun bâtıllığı için başka bütün delillerden daha güçlüdür. Dolayısıyla yeni kelam ilminde bu kabil meselelerden de bahsedilecektir. Bu konular yeni kelam ilmine mahsustur. [24]

Kitabında ele aldığı yeni bahisler arasında insan hakları, kadın hakları, miras, genel hukuk vardır. Kitabın diğer konuları şunlardır: Allah'ın varlığı, nübüvvet, mead, tevil, ruhaniyyat veya hissedilemeyenler (melekler, vahiy vs.), din ve dünyanın bağı. [25]

Bu kitabın Farsça tercümesi, Farsça'da *Yeni Kelam İlmi* adıyla yayınlanmış ilk eserdir ve her ne kadar Şibli Nu'manî'nin sözünden yeni kelam

[24] Nu'manî, *İlm-i Kelam-i Cedid*, s. 4.

[25] Bkz: İsfendiyarî, "Kitabşinâsi-yi Tavsifî-yi Kelam-i Cedid", Nakdu Nazar, sayı 2, s. 243 ve 244.

kavramının onun zamanında hiç olmazsa Hind, Mısır ve Şam'da kullanıldığı anlaşılıyorsa da kitabı İranlı düşünürlerin bu kavramla tanışmasının başlangıcı saymak mümkündür. Şöyle der:

> "Günümüzde dinî itikat ve fikirler... sarsıntı, çözülme ve tereddütle karşı karşıyadır... dinin ufku toza bulanmış ve kararmış görünmektedir. Her taraftan, bu durumda yeni bir kelam ilmine muhtaç olduğumuza ilişkin sesler yükselmektedir... Hâlihazırda Hindistan, Mısır ve Şam'da yeni kelam ilmiyle ilgili çok sayıda telif verilmiş bulunmaktadır." [26]

Şehid Mutahhari, "Aslında Kum ilim havzasının dinî ilimlerini tesis halindeki medreselerden biri için program olarak" [27] cümlesine yer verdiği bir yazısında, devrimden önce, "yeni kelam" kavramını net biçimde kullanmaktadır. O, ilim havzalarının vazifelerini aslî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırarak (Aslî vazifelerden maksat, ilim havzalarındaki ideal işlerin tamamı ve arzulanan kemal seviyesidir. Fiilî vazifelerden murad da, bu cümlenin yazıldığı dönemde [İslam devriminden önce] başlanması Kum ilim havzasında o zamanın müderrisleri için mümkün olan işlerin tamamıdır.), [28] kendisi açısından o dönemde el atılması gereken ve "muhterem müderrislerin imkân bulabileceği ve behemehal başlamaları icap eden" [29] fiilî vazifenin ilkini, yeni kelamı tesis etmek görmekte ve şöyle demektedir:

> "1. Yeni kelam: Kelamın, biri İslam'ın usül ve füruuna yönelik eleştirileri cevaplama, şüpheleri giderme ve onu savunma; diğer ise İslam'ın usül ve füruu için bir dizi teyit açıklama olan (eski kelam tamamen bu iki kısma odaklanmıştır) iki vazifesi bulunduğu hesaba katılır; asrımızda eskiden mevcut bulunmayan şüphelerin ortaya çıktığı ve modern bilimdeki ilerlemelerin karakteristiği olarak birtakım teyitlerin de zuhur ettiği, dolayısıyla eski şüphelerin çoğunun bizim zamanımızda gündemden çıktığı ve buna bağlı olarak geçmişteki teyitlerin değerini kaybettiği dikkate alınırsa artık yeni bir kelam kurmanın gerekli olduğu anlaşılacaktır. [30]"

---

26 A.g.e., s. 214. Elbette ki onun sözü, o zamanlar adı geçen bu ülkelerde yeni kelam adı altında bazı kitaplar yayınlandığı anlamına gelmez. Bilakis, sadece, bilim ve din ilişkisi, insanın yaratılışı, İslam'da köleliğin felsefesi gibi kelamın yeni meseleleriyle ilgili telif edilmiş kitapların varlığına delalet eder. İran'da da bunun belli bir geçmişi vardır.

27 Mutahhari, Mecmua-i Âsâr, c. 24, s. 279, dipnot. Bu yazının tarihi ve Şehid Mutahhari'nin bu programdan bahsettiği medrese, eserleri düzenleyen tarafından belirtilmemiştir.

28 A.g.e., s. 282.

29 A.g.e., s. 284.

30 A.g.e., s. 47.

Bu söz, önemli noktalar içermektedir ve üzerinde durmaya değerdir. Hele de sözün sahibinin, İran'da, İslam devriminden sonra üç on yıl boyunca İslam düşüncesi alanında en etkili fikrî ve kültürel eserlerin sahibi olduğu düşünülürse bunun önemi iki katına çıkar:

1. Kelamın sahası İslam akaidi ile sınırlı değildir. Bilakis, tüm üsul ve füruu (bir bütün olarak İslam öğretileri) kapsamaktadır.

2. İslamî öğretilerle (usül ve füru, hepsiyle) bağlantılı olarak kelam iki önemli vazifeyi üstlenmiştir: Biri, bir şekilde bu öğretileri teyit eden şahit, karine ve delillerin temin edilmesidir. Doğal olarak teyidin metodu, dinin naklî kaynaklarına başvurmaktan bağımsız ve din dışı tarzda olacaktır. Diğeri ise İslam öğretilerine yönelik eleştirileri cevaplamak, şüpheleri gidermek ve onu savunmaktır.

3. Kelam, zamanımızda köklü değişim geçirmesi gereken bir ilimdir. Mutahhari'nin "eski kelam" dediği şu ana kadar geldiği şekilden ayrıştırılarak yeni bir kelam tesis edilmelidir. Üstadın sözünde -"kelamın yeni meseleleri" veya "yeni kelamcıların kelamı" ve benzerleri değil- "yeni kelam" kavramının kullanılması, onun açısından kelam bahislerinde meydana gelmesi gereken değişimin derinliğini ifade etmektedir.

4. Yeni kelamın tesis edilmesi, ilim havzalarının acil görevleri arasında birinci sırada önceliğe sahiptir ve ona göre devrimden önceki havzaların şartlarına ve bütün o kısıtlamalara rağmen bu işe girişilmelidir. Çünkü bu konuda gecikme kabul edilemez.

5. Kelam ilmi, iki temel görevi bulunan bir ilimdir. Bu iki görev de onun aslî ruhunu oluşturmaktadır. Eski kelam tamamen bu iki eksen etrafında dönmektedir: İslamî öğretileri teyit ve şüpheler karşısında onları savunmak.

6. Geçmişte ortaya atılan ve kelamcıların tenkit ve incelemeye giriştiği şüphelerin çoğu günümüzde sözkonusu değildir. Yeni kelam bu meselelerden arındırılmalıdır.

7. İslamî öğretileri teyit olarak kelam kitaplarında belirtilen noktaların çoğu bugün artık ilmî itibarını kaybetmiştir ve yeni kelamda bunlar terkedilmelidir.

8. Günümüzde, geçmişte görülmeyen ve yeni kelamda mutlaka incelenmesi gereken birçok şüpheler gündemdedir.

9. Modern bilimdeki gelişmeler İslamî öğretilerin teyidi için yeni bir alan açmıştır. İslamî öğretileri teyit eden unsurlar yeni bilimlerin dalgalı denizinden çıkarılmalı ve kelam ilmine dâhil edilmelidir.

10. Yeni bir kelam tesis etmek lazımdır. [31]

Elbette ki bazıları yeni kelam başlığı yerine "kelamın yeni meseleleri"ni kullanmayı tercih etmektedir. Onlar açısından kelam ilmi, hedef ve üstlendiği görevleri nedeniyle, özellikle de dinî öğretilerin makullüğü hakkında ortaya atılan şüphelere ve sorulara cevap verme bakımından daima her dönemde ortaya çıkan yeni meselelerle yüzyüzedir. Geçmiş dönemlerle bağlantılı meselelerin kimisi öylesine derin ve köklüdür ki, sürekli yerinde kalabilmekte (cebr ve ihtiyar meselesi gibi), kimisi de dönemsel ve geçicidir (Allah'ın kelamının hüdus ve kıdemi meselesi). Bu sebeple, kelamın, zamanın sorularına dönük katmanı doğal olarak değişim ve dönüşümün konusu olacaktır.

Dolayısıyla, her ne kadar "günümüzde ilim merkezlerinde yeni kelam ilmi ıstılahı kullanılıyor ve yeni bir ilmin dünyaya gözlerini açtığı ifade edilmek isteniyorsa da", gerçekte "hakikat bunun tersidir. Kelamın önceki meselelerine yeni meseleler eklenmiş ve bu ilmin tekâmülünde yeni bir aşamaya girilmiştir. Yeni bir ilmin, apayrı bir mevzu ve hedefi olması lazım gelir. Oysa bunların hiçbiri, bu tür meselelerde mevcut değildir. [32]

Bu görüşü değerlendirirken söylenmesi gereken şudur ki, birincisi, günümüzde Müslümanlar arasında yeni kelam adında yepyeni bir ilmin doğduğundan bahsedilmemektedir. Bilakis kastedilen, böyle bir ilmin ortaya çıkması gerektiği ve doğal olarak onun gerçekleşmesinin tedrici olacağıdır. Gelişim ve evrimi istenen seviyeye geldiği zaman -bu da, günümüzde bu ilmin sahasında sözkonusu edilen çeşitli meselelerin uygun cevabını bulacağı esnadır- yapı, muhteva, yöntem, meseleler, prensipler, dil vs. açısından ona yeni kelam adı verilebilecek kadar tazeliğe sahip olacağı öngörülmektedir. İkincisi, yeni bir ilmin doğması için mevzu ve hedefte değişime ihtiyaç yoktur. Tıpkı modern tıpta ve yeni mantıkta göz-

[31] Yazara göre Şehid Mutahhari, ilim ve araştırmayla geçen hayatını tamamen bu mecraya adadı ve gücü yettiğince toplumda gündeme gelen şüpheleri tanımaya ve cevap vermeye çalıştı. Bu yolda modern bilimlerden, bildiği kadarıyla dinin öğretilerini teyit için faydalandı.

[32] Subhanî, *Medhel-i Mesail-i Cedid der İlm-i Kelam*, c. 1, s. 10.

lemlediğimiz gibi. Üçüncüsü, kelam ilmi için belirli bir mevzunun lüzumu tartışmaya açıktır. Dördüncüsü, kelam ilmi için belirli bir mevzuyu gerekli görenler, onu tayinde görüş birliği içinde değildir. Bir diğer ifadeyle, eski kelamın mevzusu tarih boyunca değişip dönüşmüştür.

Başka bazıları, bu değişimin, "yeni kelam"dan sözedilebilecek biçimde gerçekleşmediğini, aksine nihayetinde kelamcıların eski (mütekaddimin) ve yeni (müteahhirin) şeklinde ayrılmasının kabul edilebileceğini savunmaktadır. Nitekim onlara göre fıkıhta da birtakım değişimlere şahit olabiliyoruz. Ama asla fıkıh eski (geleneksel) ve yeni diye ikiye ayrılmamış, bilakis fakihler mütekaddim ve mütahhir olarak iki grup halinde kabul edilmiştir. Elbette ki bu iş devam edecektir, tıpkı günümüz kelamcılarının da gelecektekiler için eski olacağı ve geçmiştekilerin kendilerinden öncekiler için yeni oldukları gibi. Bu görüşte kelam ilmindeki değişim ve yenilenme muhteva, temel ve yöntem olarak üç eksende kabul edilmiştir. Fakat böyle bir evrim değişken ve sürekli sayılmışken kelamın eski ve yeni diye ayrılmasından bahsedilmemiştir. [33]

Bu satırların yazarına göre, kelam ilminde yaşanması gereken evrimin derinlik ve kapsamı, belki de fıkıh ve usül gibi ilimlerde eşine rastlanmayan biçimde kelamın gelişim tarihinde dönüm noktası olacak boyuttadır. Gerçi günümüzde bu konuda yaşananlar henüz bu seviyeye ulaşmadıysa da Müslüman düşünürlerin ilmî gayret ve çabaları aydınlık bir geleceğin müjdecisidir.

Her halükârda, bu veya o kavramı tercih etme üzerine yürütülen tartışma, her ne kadar bazı durumlarda çağdaş dünyada kültürel, siyasal, ekonomik, toplumsal vs. değişimin kapsamına, bu değişimin nasıl karşılandığına (tamamen inkâr mı, tamamen teyit ve kabul etme mi, eleştirel yaklaşım mı vs.), geleneklerden ve orijinalden kopma korkusuna ve değişim mecrasında adım atmanın gerekliliğine inanca dair uzman görüşünü de yansıtıyorsa bile mana ve muhtevada varılan uzlaşmadan sonra daha ziyade lafzî tartışma olarak kalmaktadır.

[33] Bkz: Cevad Âmûlî, "kelam-i cedid", *Kelam-i Cedid der Gozer-i Endîşehâ*, s. 22-25. Hatırlatmak gerekir ki, onbirinci yüzyılda Abdurrezzak Lâhîcî de kudemanın kelamı ve müteahhirinin kelamından bahsederek şöyle der: "Kelam ilmine iki şekilde itibar olunur: Biri, kudemanın kelamı, diğeri ise müteahhirinin kelamı." (*Gûher-i Murad*, s. 42).

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Cevad Âmûlî, Abdullah, "Kelam-i Cedid", *Kelam-i Cedid der Gozer-i Endişehâ*, Ali Evcebî'nin editörlüğünde, baskı 1, Tehran: Müessese-i Ferheng-i Endişe-i Muasır, 1375.

Cürcani, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 8, 1. baskı, Kum: İntişârâtu'ş-Şerifi'r-Radıyy, 1370.

Ensari, Murtaza, *Ferâidu'l-Usül (Resail)*, Abdullah Nûrânî'nin tashihiyle, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, [tarihsiz].

Farabi, Ebu Nasr, *İhsâu'l-Ulûm*, Huseyn Hidivcem'in tercümesi, 2. baskı, Tehran: Şirket-i İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, 1364.

Feramerz Karameliki, Ehad, *Hendese-i Ma'rifeti-yi Kelam-i Cedid*, 1. baskı, Tehran: Müessese-i Ferhengi-yi Dâniş ve Endişe-i Muasır, 1378.

Feramerz Karameliki, Ehad, *Üstad Mutahhari ve Kelam-i Cedid*, 3. baskı, Tehran: Pejuheşgah-i Ferheng ve Endişe-i İslami, 1384.

İbn Rüşd, Muhammed, "Faslu'l-Makal fîmâ beyne'l-Hikme ve'ş-Şeria mine'l-İttisal", *Felsefe-i İbn Rüşd*, Mustafa Abdulcevad İmran'ın tashihiyle, Mısır: el-Mektebetu'l-Mahmûdiyyeti't-Ticariyye, 1388.

Îcî, Abdurrahman, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, Kahire: Mektebetu'l-Mütenebbî, [tarihsiz].

İsfendiyari, Muhammed, "Kitabşinâsi-yi Tavsifi-yi Kelam-i Cedid", *Nakdu Nazar*, yıl 1, sayı 2, Bahar 1374, s. 211-248.

Kuleynî, Muhammed b. Yakub, *el-Usül mine'l-Kâfî*, Ali Ekber Gaffari'nin tashihiyle, 5. baskı, Tehran: Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1363.

Lâhîcî, Abdurrezzak, *Gûher-i Murad*, 1. baskı, Tehran: Saye, 1383.

Lâhîcî, Abdurrezzak, *Şevâriku'l-İlham fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, Ekber Esedalizade'nin tahkikiyle, 1. baskı, Kum: Müessese-i İmam Sâdık (a), hicri kameri 1425.

Mutahhari, Murtaza, *Mecmua-i Âsâr*, c. 2, 5. baskı, Tehran: Sadra, 1374.

Mutahhari, Murtaza, *Mecmua-i Âsâr*, c. 24, 2. baskı, Tehran: Sadra, 1387.

Mutahhari, Murtaza, *Mecmua-i Âsâr*, c. 3, 4. baskı, Tehran: Sadra, 1374.

Nu'manî, Şibli, İlm-i Kelam-i Cedid, Seyyid Muhammedtaki Fahri Dâi Gîlânî'nin tercümesi, Tehran: [yayıncı belli değil], 1329.

Rabbani Gulpeygânî, Ali, *Derâmedi ber Kelam-i Cedid*, 2. baskı, Kum: Müessese-i İmam Sâdık (a), 1382.

Saduk, Muhammed, el-Tevhid, Seyyid Haşim Hüseyni Tehranî, *el-Tevhid*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, [tarihsiz].

Subhanî, Cafer, Medhel-i Mesail-i Cedid der İlm-i Kelam, c. 1, 2. baskı, Kum: Müessese-i İmam Sâdık (a), 1382.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Huseyn, "Ta'likat ale'l-Esfar", *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Erbaati'l-Akliyye*, c. 1, 3. baskı, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1981.

Taftazanî, Mes'ud, *Şerhu'l-Mekâsid*, c. 5, 1. baskı 1, Kum: İntişârâtu'ş-Şerifi'r-Radıyy, 1370.

Tûsî, *Şerhu'l-İbârâti'l-Mustalıha*, tahkik: Muhammedtaki Dânişpejuh, Dürru'z-Zikri'l-Elfiyye li'ş-Şeyhi't-Tûsî, c. 2, Me şhed, 1351.

İkinci Bölüm

Dinin Tanımı

DR. ALİ ŞİRVANÎ

Kelamda Dinin Tanımı

Dinin ne olduğu, hakikati ve değerli unsurları (dinin tanımı) yeni bir kelam meselesidir. "Geçmişteki klasik kelam kitaplarında din, bağımsız olarak araştırma konusu yapılmamıştır. Bu kitaplarda ortaya konan konular, dinin mahiyetini tarif ve beyanla değil, dinin zarureti ve muhtevasıyla ilişkili nübüvvet ve teklif hakkındaki bahislerdir."[1] Hatta çağdaş yenilikçi kelamcılardan sayılan[2] Şehid Mutahhari, "dinin tarifini bağımsız, derli toplu ve apaçık bir mesele konumunda ele almamıştır. Hatta kelamın, mantıksal olarak dinin tarifine önceliği olan birçok yeni meselesinde dinin ne olduğuna dört başı mamur biçimde eğilmemiştir. Belki çok nadir durumlarda dinin tanımının onun için bir kelam meselesi olmadığı iddia edilebilir."[3]

Hâlbuki dini tarif etmenin önemi, son yirmi yılda kelamın yeni meselelerine cevap verme kaygısı içindeki kimselerin fazlasıyla ilgisini çekmiştir. O kadar ki Allame Caferî, doksanlı yıllarda yayınlanan *Felsefe-i Din* isimli kapsamlı eserinde yaklaşık yüz sayfa dinin tanımından bahsetmiş ve batılı düşünürler tarafından din için ortaya konmuş onlarca tanımı[4]

---

1 Rabbani Gulpeygânî, "Tarif-i Din ez Nigah-i Dinşinâsân-i İslamî", *Kelam-i İslamî*, sayı 58, s. 14.

2 Daha ziyade filozof olarak tanınmış şehidin kelamcı adlandırılması, kendisinin kelam için ortaya koyduğu tarif itibariyledir. Mutahhari'nin eserlerinin çoğu kelam boyutuna sahiptir. Çünkü İslam'ın öğretilerini izah, ispat ve savunma konumundadır. Tabii ki onun kelama ilişkin düşünceleri, Eş'ariler gibi felsefe karşıtı kelamcılardan köklü biçimde farklıdır.

3 Karamelekî, *Üstad Mutahhari ve Kelam-i Cedid*, s. 117 ve 118.

4 Bu tanımlardan sadece bir tanesi İranlı Müslüman bir düşünüre (Dr. Ali Şeriati) aittir (s. 47-53).

inceleme konusu yapmıştır.[5] Diğer örnek, Ayetullah Cevad Âmûlî'nin *Dinşinâsî* adlı eseridir. Kitabın birinci faslının tamamı dinin tarifine tahsis edilmiştir. Eserde, yazar, dinin tanımı babında İslamî kaynaklara uygun olarak kendi görüşünü açıklamakta ve batılı din araştırmacılarının ortaya koyduğu tanımları ele alıp incelemektedir.[6]

Ama dinin tanımı klasik kelam kitaplarında neden bir bahis olarak ele alınmamıştır da günümüzde bir kelam konusu olarak gündeme getirilmektedir?

Dinin tanımının önem kazanmasının temel etkeni, din araştırmalarında, hepsi de kendine özgü görüş, yöntem ve kaygılara uygun biçimde din adındaki fenomeni araştırmaya koyulmuş muhtelif çalışma branşlarının kurulmasıdır.[7] Bu araştırmaların başlangıcının, insanın bireysel ve toplumsal hayatındaki gerçeklik sıfatıyla dini tanımlamak için çaba gösterme olması tabiidir. Doğal olarak dinin ateist ve naturalist tarifleri ve yorumları, aralarında İslam'ın da bulunduğu dinlerin hakkaniyeti bahsinde sorgulamalar, sorular ve şüpheleri de beraberinde getirmektedir. Müslüman kelamcı, kendi dininin sınırlarını koruma konumunda onlara cevap vermekle görevlidir. Geçmişte bu sorgulamalar ve sorular sözkonusu olmuyordu, bu yüzden kelamcılar da o konulara girmiyorlardı.

Dini Tanımlamanın Zarureti

Dinin tanımı babında yoğunlaşılması gereken belki de ilk nokta, onun zarureti ve faydasıdır. Neden dinin tarifi (yani hakikati, tabiatı, onu oluşturan asli unsurlar ve ona hâkim ruhu tanıma)[8] gerekli bir iş ve en azından yararlıdır? Bu konuda birkaç neden vardır:

---

5 Caferî, *Felsefe-i Din*, s. 17-113. Bu kitap her ne kadar din felsefesi başlığını taşısa da, muhtevası, kelamın dört yeni meselesinden (dinin tanımı, dinin alanı, sekülarizmin incelenmesi ve analizi, bilim ve din) bahsi kapsamaktadır.

6 Cevad Âmûlî, *Dinşinâsî*, s. 25-34. Bu kitap, kelamın birkaç yeni meselesini içermektedir: Dinin tanımı, dinin menşei, dinin incik boncuğu, dinin dili, akıl ve din, dinî pluralizm.

7 İleride bu branşların en önemli kısımlarını özet olarak tanıtacağız.

8 Elbette ki dinin tüm tarifleri bu konulara dönük değildir. Bilakis içlerinden birçoğu, sadece, dindarlığın bireysel veya toplumsal kökü ve menşeinin, yahut birey ve toplum sahasındaki işlevlerinin zikredilmesiyle yetinmiştir.

1. Din babında, birçok ilmî tartışmayı harekete geçirmiş ve etrafında kapsamlı red ve ispatların şekillendiği çok sayıda bahis sözkonusudur. Örnek vermek gerekirse, din ve devlet, din ve kalkınma, din ve ahlak, din ve akıl, din ve bilim vs. arasındaki ilişki nasıldır ve nasıl olmalıdır? Bu tür bahislerde dinin tanımı üzerinde bir uzlaşma sağlanmadıkça hoşnut edecek bir sonuç ortaya çıkmayacaktır.

2. Dinin değişik toplumsal alanlarda varolması kültürel ortamları ve çeşitli araştırma sahalarını ortaya çıkarmıştır; dinî sanat, dinî sinema, dinî medya, dinî roman gibi. Bu tür alanlara girebilmek, nispeten açık bir din telakkisine ihtiyaç duyurmaktadır.

3. Birçok durumda, din etrafında ortaya atılan bir mesele üzerine patlak veren tartışma ve ihtilafların kaynağı, tarafların din hakkındaki görüşünün yeterince açık olmaması veya dinin anlamı üzerinde uzlaşma bulunmamasıdır. Mesela "Din ve bilim asla bağdaşmaz ve birarada bulunamaz" diyen birinin, "Din bilimle çatışmamakla kalmaz, bilakis bu ikisi birbirinin yardımcısı ve destekçisidir" diyen biriyle ihtilafı dinin anlamıyla ilgilidir ve her birinin apriori olarak dine dair kendine has bir görüşü vardır. Aynı şekilde "Din halkların afyonudur" diyen kişi ile "Din toplumu diriltir" diyen kişi yahut "Din toplumun yozlaşmasının sebebidir" diyen kimse ile "Din toplumun ıslah olması ve doğrulmasının mayasıdır" diyen kimse de böyledir.

4. Din ekseni etrafında şekillenen çeşitli araştırma branşları -din felsefesi, din psikolojisi, din sosyolojisi, din fenomenolojisi- dinin tarifini, bu bilim dallarının asli sorunlarından biri haline getirmiştir. Mesela din felsefecisi, herşeyden önce ne hakkında felsefe yapacağını bilmelidir. Yine din fenomenologu, neyin fenomenolojisini yapmak istediğini bilmelidir. Psikolog veya sosyolog da böyledir.

Her ne kadar bir bilimin konusunu tarif etmek onun varsayılan prensiplerinden sayılıyorsa da ve bu, sözkonusu bilimin alanı dışında olup sorunlarının değil, öncüllerinin parçası ise de meselenin önemi nedeniyle ve şekillenen tartışmaların onayı olmaksızın, zikredilen araştırma alanlarının her birinde, başta dinin ne olduğu hakkında bahis konusu araştırma alanıyla uyumlu incelemede bulunulacaktır.[9]

[9] Mesela din sosyolojisinde dinin tarifi, geniş hacimli araştırmaların tahsis edildiği asıl meselelerin parçası sayılmaktadır. Öyle ki Weber gibi bazıları, dinin tarifine ulaşmanın,

İki Bakışaçısına Göre Din: Bağımsız Hakikat veya İnsana Bağlı Realite

Dini ve onunla bağlantılı meseleleri tarif ederken bu kelimenin iki kullanımını birbirinden ayırmak gerekir. Din bazen insandan bağımsız, ona kılavuzluk etmek üzere varlığın yaratıcısı tarafından vazedilip kurulmuş ve ilahî mesaj olarak peygamberler vasıtasıyla insanlığa sunulmuş bir hakikat olarak ele alınır (insan için ilahî mesaj olarak din). Bazen de insan hayatında bireysel vaya toplumsal bir realite olarak dikkate alınmaktadır (dinlilik, mütedeyyinlik ve dindarlık). Dolayısıyla dinden maksat bazen dinin kendisi, bazen de dinlilik, mütedeyyinlik ve dindarlıktır (insan yaşamında bir realite olarak din).

Günümüzde din araştırmaları çalışmalarında dinden kastedilen, ikincisidir.[10] Mesela din fenomenolojisinde, dinî tecrübe, dinî menasik ve dinin şiarları gibi biçimlerde zuhur edip ortaya çıkan dindarlığın çeşitli tezahür ve tecellilerinin tanıtılıp kategorilendirilmesi ve dinlerin bu açıdan ortak ve ayrılan noktalarının belirlenmesi için çaba gösterilir. Bu sebeple din fenomenolojisi, aslında mütedeyyinliğin ve dindarlığın fenomenolojisidir. Aynı şekilde din sosyolojisi ve psikolojisinde, toplumsal ve psikolojik realite dindarlık adına sosyolojik ve psikolojik incelemenin konusu yapılacaktır. Bu, insandan bağımsız ama onunla irtibatlı, insanın kabul ettiği, anladığı ve kendisinde gerçekleştirdiği bir hakikat (teorik ve pratik kurallar bütünü, program, mesaj) olarak hesaba katılan dine kelamcı ve ilahiyatçı bakışın tersinedir. Günümüzde din araş-

din sosyolojisi alanındaki araştırmanın başlangıç noktası değil, aksine son noktası olduğuna inanmaktadır. (Bkz: Şucâîzend, *Câmiaşinâsî-yi Din*, s. 184 ve 185).

10 Bazıları dinin bu anlam ve içeriğinin, batıda ortaya çıkmış ve oradan diğer ülkelerin edebiyatına girmiş modernite dönemine ait anlam olduğuna inanmaktadır. (Bkz: Hatemî, Pedîdârşinâsî-yi Din, s. 208-12). Mütercimlerimiz, din kelimesini, dini batdaki yeni anlamını taşıyan "religion"ın Farsça karşılığı olarak kullanmaya başladığında bu anlam Fars edebiyatında yaygınlaştı. "Stahl bu kelimenin batı dışı kültürlerde karşılığının bulunmadığını ve batı dışı dillere tercüme edilemeyeceğini, çünkü batı kültür ve düşüncesine özgü olduğunu izah etti." (A.g.e., s. 210). Kimileri de sözkonusu iki anlama değinerek, Farsça ve Arapça'daki din kelimesinin çoğunlukla ilk anlamında (bazı itikadi, ahlaki ve bilimsel bilgileri içeren insandan bağımsız bir fenomen) ve İngilizce'deki "religion"ın da ikinci anlamda (şeriat ve ritüelle kayıtlı) kullanıldığına inanmaktadır. (Azerbâycânî ve Mûsevîasl, *Derâmedî ber Revânşinâsî-yi Din*, s. 8 ve 9).

tırmalarının çeşitli branşlarında ortaya konan tanımlar, (tamamı diyemesek de) esas itibariyle mütedeyyinlikle ilgilidir ve dinin kendisiyle ilgili kelamcılar gibi kimselerin tarifleri, onu, varlığın varedicisi tarafından indirilmiş hakikat sayar.

Gerçekleşmiş Din ve İdealist Din

Dinin tanımı ve bununla ilgili meseleler bahsinde ele alınması gereken bir diğer nokta, gerçeklşemiş din ile idealist dini birbirinden ayırmaktır. Önceki her iki anlamda da (dinin kendisi-dindarlık) din, bazen varolduğu biçimiyle (gerçekleşmiş din), bazen de olması gerektiği şekliyle (idealist, arzu edilen, olması gereken din) hesaba katılır. Mesela İslam babında, bazen İslam'ın kendisine (dinin kendisi), bazen de insanların Müslümanlığına (dindarlık) bakılır. Bazen de varolduğu şekliyle İslam'a bakılır. Yani Allah tarafından son peygamber aracılığıyla insan tebliğ edilmiş olan şeye. Bazen ise nasıl olursa arzu edilen ve idealist olacak İslam'a bakılır. Dindarlık babında da mesele bu iki bakışaçısından incelenebilir. Doğal olarak tarifler de her iki bakışaçısına göre farklılaşacaktır. Bu ihtilafların birbirine reddetmesi ve uyumsuz olması zorunlu değildir. Dinin çeşitli tanımlarını değerlendirmek ve uygun tarifi seçmek için, gerçekleşmiş din ve onun fiiliyata geçmiş tarifini mi, yoksa idealist dini mi tanımladığımızı somutlaştırmak gerekmektedir. [11]

Dinin Tanımına Ulaşmanın Metodolojisi

Zikredilen ikili ayrımlar (bir yandan din ve dindarlık ayrımı, öte yandan ideal ve gerçekleşen ayrımı) gözönünde bulundurulduğunda belirtilen her dört durumda dinin tanımına ulaşmak için uygun yöntem kullanmak büyük önem arzetmektedir. Tahakkuk durumunda dindarlığın tarifi için uygun metod, deneysel ve betimleyici metodlardır. Bu hususta

[11] Mesela şehid Mutahhari'nin "dünyagörüşünün doğru kriteri" babında gündeme getirdiği (*Mecmua–i Âsâr*, c. 2, s. 82 ve 83) bahis, aslında "idealist dinin teorik boyutunun özellikleri"ni açıklamaktadır: 1) Öğretilerinin aklî olduğunun ispatlanabilmesi, 2) Hayata anlam kazandırması, 3) İdeal vermesi ve teşvik edici olması, 4) İnsani ve toplumsal hedeflere kutsallık bahşetmesi, 5) Yükümlülük getirmesi ve sorumluluk üretmesi.

din psikolojisi, din sosyolojisi ve din fenomenolojisi gibi bilim dalları büyük önem taşır ve genel olarak veya özelde (mesela Müslümanların tahakkuk durumundaki dindarlığı gibi) gerçekleşen dindarlığın temel özellik ve unsurlarını tespit etmek için kulanılırlar. Bu sahadaki araştırma sadece betimleyici ve analitik renk taşır ve her türlü değer yargısından uzak durmalıdır.

Tahakkuk durumuna özgü olarak dinin hakikati babında yapılacak araştırma için dinin asli kaynaklarına boşvurmak lazımdır. Uygulamalı çalışmalarda dinler arasındaki ortak unsurları onların temel metin ve kaynakların içinden çıkarmak gerekir. Eğer İslam gibi özel bir dini inceliyorsak onun asli kaynaklarına müracaat etmek, teorik ve pratik temel öğretilerini çıkarmak, bunları kategorilendirmek, yapı ve hedefler bakımından onlara hâkim ruh ve cevheri anlamak araştırmacının en önemli görevini oluşturmaktadır. [12]

Aynı şekilde, ideal veya gerçekleşmiş dindarlık babında araştırma yaparken de onun genel ve özel her iki alanında (Hıristiyanlar, Budistler veya Müslümanların dindarlığı gibi) uygun bir metodu önümüze koymamız gerekir.

Dinin Tanımında Eksen Sorun

Gerçek şu ki, bir yandan dinle bağlantılı çok sayıda sorunla yüzyüzeyiz, öte yandan dinin özel örneklere dönük farklı kullanımlarıyla karşı karşıyayız. Bu meselelerden her birinde, dinin çeşitli kullanımlarının (dinin özel örneklerinin) her biri kastedilmiş olabilir. Nitekim doğal olarak da onların her birine göre soru (dinin ne olduğu) özel bir şekil kazanacak ve cevap da farklı olabilecektir. Mesela aşağıdaki soruları inceleyiniz:

Din insanın mutluluğunu mu sağlar?

Dinin tabiat, evren ve insan hakkındaki öğretilerinin bilim ve felsefenin öğretileriyle nasıl bir ilişkisi vardır?

---

12 İslam hususundaki bu çabanın bir örneğini, şehid Mutahhari'nin *Müşahhasât-i İslam* (*Mecmua-i Âsâr*, c. 2, s. 225-250) başlığı altındaki kitabında gözlemlemek mümkündür. Orada, İslami öğretilerin genel yapısını epistemoloji, dünyagörüşü, kozmoloji ve ideoloji bölümlerinde (amele dair yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenler) beyan etmiştir.

Din insanlığın toplumsal hayatı için zorunlu mudur, faydalı mıdır?

Dinin ahlakla nasıl bir ilişkisi vardır?

Dinin Allah'la nasıl bir ilişkisi vardır?

Dinin insanla nasıl bir ilişkisi vardır?

Dinin maneviyatla nasıl bir ilişkisi vardır?

Dinin vahiyle nasıl bir ilişkisi vardır?

Bu sorulara cevap verirken dinin "hayat tarzı" gibi genel ve kapsayıcı manasına dayanılabilir mi? Dinin çeşitli tezahürlerinin (bu cümleden olarak tevhidî olan ve olmayan, ilahi olan ve olmayan, İbrahimî olan ve olmayan, doğulu ve batılı vs.) bu kabil sorularla ilintili olarak farklı durumları bulunduğu gayet açıktır. Diğer bir ifadeyle, bu benzeri sorularda gündeme getirilen mevzularla ilişkileri aynı değildir. Bu sebeple, öyle görünüyor ki en azından konuların bir kısmında, gündeme getirilen din eksenli sorulara kuşkudan uzak net bir cevap ortaya koymak için sözkonusu dinle ilgili teşhis somutlaştırılmalı ve onun üzerine tartışılıp diyaloga girilmelidir. Gerçi bu satırların yazarı, bazı sorularda tartışma konusunun, dinin genel, tümel ve kapsayıcı manası olduğunu da itiraf etmektedir. Bu sorular şöyle örneklendirilebilir:

Dinin tarih boyunca çeşitli tecellileri nelerdir?

Dinin toplumdaki varlığı azalıyor mu, artıyor mu?

Dinin modernite dönemindeki konumu nedir?

Dinin postmodernite dönemindeki konumu nedir?

Burada dine ilişkin bir teşhis görülmemektedir veya zaten görülemez. Dolayısıyla dine dair kapsamlı ve etraflıca bir tanım ortaya konulması bu sorulara cevap verilebilmesi için faydalı olacaktır.

Sonuç itibariyle dinin tanımı eksen mesele olmalıdır. Dinin hangi soruyla bağlantılı olarak tanımlayacağımızı gözönünde bulundurmamız gerekir. Bu çerçevede dinle ilgili soruları iki genel grupta ele almak mümkündür: Dinin genel anlamının hesaba katıldığı sorular ve dine dair özel bir kanaati dikkate alan sorular. Birinci grupta dinin kapsayıcı anlamına ve çeşitli dinler arasındaki ortak unsurlara ilişkin soru sözkonusudur. Burada dini tanımlamadaki güçlükler babında mevcut muhtelif bahisler

ele alınmaktadır. Wittgenstein'ın ailevi benzerlik teorisine göre dinin tanımı da bu başlık altında incelenebilir.

İkinci gruba gelince, doğal olarak çeşitli dinlerin takipçilerinden hangisi olursa olsun, ortaya atılan soruyu kendi dinini konu edinerek cevaplamaya çalışmaktadır. Mesela akıl ve dinin ya da bilim ve dinin ilişkisine dair soruda Hıristiyan ilahiyatçının cevabı, Hıristiyanlığın akıl ve bilimle bağını açıklayacak, Müslüman bir kelamcının cevabı ise İslam'ın akıl ve bilimle ilişkisini ortaya koyacaktır. Bu konularda esas itibariyle, kapsamlı ve genel mana ifade eden din kelimesi yerine konu edinilen dini hususunda soru yöneltilmesi ve her türlü belirsizliğin giderilebilmesi için "din" yerine İslam, Hıristiyanlık veya başka herhangi bir özel tecellinin zikredilmesi daha doğru gözükmektedir. Doğal olarak bu konularda dinin ne olduğuna ilişkin bir soru, İslam, Hıristiyanlık veya diğer tecellilerin ne olduğuna rücu edecektir. Ayrıca bu hususta bir tek cevap ortaya konması da yanlıştır.

Diğer yandan kelam (geleneksel ve modern), fıkıh gibi İslamî sahaya mahsus ve görevi İslam dininin maarifini açıklamak, ispatlamak ve bu öğretileri savunmak olan İslam ilimleri bahsindendir. Dolayısıyla bu ilim dalında ele alınan mesele birinci derecede İslam dinidir. O halde üstünde "yeni kelam" veya "kelamın yeni meseleleri" başlığının yazılı olduğu bir metin, din ve akıl, din ve bilim, din ve ahlak, din ve maneviyat, dinin dili, dinî tecrübe vs. konularını ele alıyor demektir. Her ne kadar konuya girizgâh olarak Hıristiyanlık gibi başkalarının görüş ve fikirlerinin ele alındığı yerde dinden maksat dinin genel manası veya Hıristiyanlık benzeri diğer tecellileri ise de dinden asıl ve öncelikle kastedilen İslam'dır.

Dinin Tanımında Önyargıların Etkisi

Birçok tariflerde din, varlığın başı ve sonu ve insanın ondaki konumu ile ilgili genel akaid ve inançlara uygun hayat için gerekli ve buna yakışır tarz manasında kullanılmaktadır. Bir diğer ifadeyle, hayatın doğru şeklini açıklayan varlık hakkındaki genel inançlar ve insanın davranışına dair kurallardır. Varlık, insanlığı hayra ve mutluluğa hidayet etmek üzere mutluluk için gereken ve yeterli ilmî ve amelî öğretileri

sunacak peygamberler göndermiş hikmetli bir varediciye sahip olduğundan din, temel teorik ilkeleriyle birlikte hayatın en iyi mektebi ve inancı olarak peygamberlerin mesajında tecelli etmektedir.

Başka bir ifadeyle, varlığa ve insanın ondaki konumuna bakış şeklimiz, hak dini, yani hayatın sahih mektebini, kurtuluş ve mutluluğun sahih yolunu, düşünce ve eylemin doğru biçimini tanımada tam etkiye sahiptir. Maddiyatçı düşünen, evrenin başlangıç ve sonuna inanmayan ve dünyayı hikmetli bir yaratıcının idaresi altında görmeyen kişi, doğal olarak beşerin hayatında zuhur etmiş ve varlığın başlangıcı ve sonuyla ilgili farklı inançlar içeren bütün ekolleri, kaynağı ya korku, ya cehalet, ya sınıfsal çıkar vs. olan hurafeler ve insan zihninin ürettiği varsayımlar kabul edecektir. Ama eğer gerçek başka türlü olursa -inancımıza göre aklî ilkeler başka türlü olduğunu ispatlamaktadır- dine bakışımız da farklı olacaktır. Burada, bu hususta sahih bir pozisyon almanın bütünüyle aklî (din dışı) metod gerektirdiği vurgulanmalıdır. Sadece akıl, dine bakışın sahih şeklini belirleyebilir ve hususta dinde geçen şeylere dayanılması ve onların delil gösterilmesi bâtıl ve geçersiz bir döngü kabul edilecektir. Eğer dinî öğretiler bizi aklın asıl olduğuna yönlendiriyorsa o başkadır. Ama bu durumda da nihai dayanak yine akıl olmaktadır.

Şu halde bir yandan bizim için akli çıkarım yoluyla ve tamamen din dışı metodla yaratılışta hikmetli bir yaratıcının varlığı gerekiyorsa, öte yandan insan kendine yakışır mükemmellik ve mutluluğa ulaşmak için özellikle ilahi hidayete muhtaçsa böyle bir kılavuzluğun nesnel ve harici tahakkuku ispatlanmış demektir. Fakat bu özellikli ilahi hidayet insanlığın kullanımına nasıl sunulmaktadır? Bir yol, Allah'ın insanı doğrudan bu hidayete muhatap kılmasıdır, ama böyle olmadığını biliyoruz. Diğer yol, seçilmiş insanların muhatap kılınarak hidayet bahşeden mesajı başkalarına iletmekle görevlendirilmesidir ve tanıklıklar böyle bir işin vuku bulduğunu kanıtlamaktadır. Aslında akılcı istidlalin yardımıyla ve tarihsel incelemeyle, tarih boyunca Allah tarafından insanlara kılavuzluk etmek üzere bazı kimselerin ilahi mesajı iletmekle görevlendirildiği sonucuna varıyoruz. Bu bakışaçısıyla din tanımlanırken şöyle denmektedir:

> "Din, Allah tarafından insanlığın kurtuluş ve mutluluğu için sunulan, bir kesimin de dinin mesajını getiren adına onu tebliğ ve yaymayla uğraştığı fikrî ve amelî nizamdır." [13]

Bu tanımın, ilahi dinin kaynakları hakkında tabii ki bir başka önkabulü daha vardır ve aklı da vahyin yanında dinin öğretilerinin bir kısmına -hepsine değil- ulaşmak için muteber kaynak saymaktadır.

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılmış olmalıdır ki din için ortaya konmuş tanımların çeşitliliğinin önemli etkenlerinden biri, varlığın başlangıcı, sonu ve insanın konumu hakkındaki görüş farklılıklarıdır. Bu hususta doğru yerde durmak için akıl-istidlal yöntemiyle (nakil ve din içi metod karşısında yeralan genel anlamıyla) tartışma ve diyaloga girerek adım adım ilerlemek gerekmektedir. Bu, Müslüman kelamcıların nübüvvet-i âmm meselesini, daha sonra da nübüvvet-i hâssı ispatlarken izledikleri ve Hâce Tûsî'nin *Tecridu'l-İ'tikad*'ı gibi kitaplarda müşahede edilebilecek metoddur. Buna göre, kelam kitaplarında söze dinin tarifiyle değil, aksine varlığın yaratıcısını ve onun sıfatlarını ispatlayarak girilir. Sonra ise insanlığın ilahi hidayete olan ihtiyacı ve ilahi mesajı getirenlerle ilgili bahislere yer verilir.

Dinin Tanımındaki İhtilafın Nedenleri

Dinin tanımındaki ihtilafın başka nedenleri de vardır. Aşağıda bunlara değinilmiştir:

Bir: Dinin çeşitli delaletleri ve boyutları vardır. Dinin özel bir boyutuna odaklanılması ve tarif yaparken onun esas alınması dinin tanımındaki farklılaşmaların sebebi olabilir.

İki: Dine "insanın saadete hidayeti için Allah'ın mesajı"olarak değil, bilakis insan hayatındaki gerçek olarak bakan çeşitli dalların ortaya çıkması, değişik açılardan bu gerçeğe bakan çok sayıda din tanımı yapılmasına sebep olmuştur. Din araştırmaları başlığıyla tanınmış bu ilmî branşlar, insan hayatının dinî boyutu hususunda din psikolojisi din sosyolojisi, din fenomenolojisi gibi çeşitli metodlarla ve farklı açılardan yapılan

[13] Subhanî, *Medhel-i Mesâil-i Cedid der İlm-i Kelam*, s. 135 ve 136.

çalışmalardır. Bu dalların tamamında dinin ilahi yanı (Allah'ın insanlara mesajı olarak dinin kendisi) değil, beşeri yanı (dindarlık ve mütedeyyinlik) gözönünde bulundurulmaktadır. Diğer bir ifadeyle din, birey ve toplumda zuhur ettiği, kendini gösterdiği ve tahakkuk ettiği şekliyle ilgi alanına girmektedir. Bu husustaki tanımlar ve incelemeler dinin kâmil tecellileriyle sınırlı değildir. Aksine kitleler arasındaki genel görünüşlerini kapsamaktadır.

Öte yandan, birçok durumda dinin tecellileri arasından sadece bir boyutla ilgilenmeye hapsolmuş ve diğer boyutları ihmal eden bakışaçısı farklılıkları da işin içindedir. Mesela psikolojide, dinin ruhsal etkileri, icapları ve gerekleri hususu ve sosyolojide dinin toplumsal etkileri, icapları ve gerekleri konusu ele alınıp incelenmektedir.

Üç: Din araştırmacısı tarafından kabul edilmiş teoriler ve önkabullerdeki ihtilaf, dini tanımlamadaki farklılığın bir diğer etkenidir. Sosyologlar veya psikologların din tariflerinde görüş ayrılığının ortaya çıkmasındaki önemli etkenkenlerden biri de budur. Bu çevreler tarafından ortaya konan tanımlar, tarif sahibinin din hakkındaki görüşlerine dayanmaktadır. Mesela dinin asli çekirdeğini inanç kabul eden vardır, ya da davranış veya duygular ve hisler yahut dinin kaynağının insanın varlığında gizli cinsel kompleksler olduğunu düşünüyordur, ya da doğadan gelen tehditlerden korku vs. Bu görüşler dinin tanımına yansır ve bir şekilde kendisini gösterir.

Bu bakımdan pek çok durumda dine dair ortaya konmuş tanımın doğru biçimde tayin ve teşhis edilebilmesi, tanımın dayandırıldığı varsayımların incelenmesine bağlıdır. Din tarifinin dayandırıldığı teorilerin yanlışlığı, gösterilen tanımın da yanlışlığına yolaçacaktır. Teorinin doğruluğu, tanımın doğruluğunun gerek şartıdır.

Din Araştırmalarının Branşlarında Dinin Tanımı

Her biri din babındaki araştırmaya özel bir açıdan ve yöntemle yaklaşan çeşitli branşların başlangıç noktası, dinin ne olduğunu açıklamak ve onun için uygun bir tanım ortaya koymaktır. Bu hususta yapılmış tarifler çok ve çeşitlidir. Herkes kendi zannına göre bir din anlayışına sahip

olmuş ve onu tanımlamıştır. Bu tariflerin bazıları genel, bazıları özel, bazıları daha da özeldir. Bazıları empatik, bazıları tarafsız, bazıları ise düşmancadır. Kimisi psikolojik, kimisi sosyolojik, kimisi de fenomenolojiktir. Kimileri işlevselci, kimileri yapısalcı (dinin muhtevasına dönük), kimileri de amaçsaldır (dinin hedeflerine dönük). Bazıları ateistçe, bazıları da mümincedir. Bazısı dinin olumlu etkilerini açıklar, bazısı da olumsuz etkilerini... Bunların arasında birtakım kimseler dini tarif etmek için çabalamanın sonuçsuz bir uğraşı olduğuna inanmaktadır. Bazı kimseler de çıkmazdan kurtulmak için Wittgensteins'ın ailevi benzerlik teorisine dayanarak, uygun sayıda bulunduklarında dinin tahakkuk etmesini sağlayacak ayırt edici özellikleri açıklamaya yönelmiştir. Kimisi de "örnekle tarif"ten medet ummuştur.

Dinin tarifindeki görüş ayrılıklarının önemli etkenlerinden biri, tarif sahibinin din mevzusuna bakış tarzı ve çalışma alanı olduğundan ve din için gösterilen belli başlı tanımlar dinin psikoloji, sosyoloji ve fenomenolojisiyle ilgili bulunduğundan konunun devamında din araştırmalarının bu üç önemli branşını tanıtarak bu üç alanda yapılmış din tanımlarına örnekler zikredeceğiz.

Din Psikolojisi

İnsan hayatında dinin ortaya çıkmasının ruhsal menşei nedir? Acaba insan, estetik duygusu ve ahlak duygusunun yanında din duygusu adında bir duyguya da mı sahiptir? Cevap evetse, bu duygunun özellikleri ve göstergeleri nelerdir? Acaba dindar bireyler özel bir tür şahsiyete mi sahipler? Dinî tecrübe nedir, dindarlıkla nasıl bir ilgisi vardır ve bireyin ruhsal hallerinde hangi etkilere yolaçmaktadır? Dindarlık, hayattan memnun olma duygusuyla nasıl bir ilgisi vardır? Acaba dindarlığın ruh sağlığı üzerinde veya hatta beden selameti bakımından olumlu bir etkisi var mıdır? Cevap evetse, hangi ölçüde ve nasıl? Dindarlık, diğergamlık hissi, başkalarına yardım ve hayırlı işlere eğilimli olma duygusunu arttırmada etkili midir? Dindarlık hangi ruhsal boyutlara sahiptir ve bu nasıl ölçülebilir?

Bunlar, "din psikolojisi"nin cevap bulmaya çalıştığı irili ufaklı sorulara bazı örneklerdir. Bu branşı tarif ederken şöyle denebilir: Din psikolojisi, psikolojinin, din ve dindarlıkla ilgili meseleler hakkında psikolojik

açıdan ilmî mütalaaya odaklanmış bir dalıdır.[14] Bu meseleler, dinî inançlar, hissiyat (duygular) ve davranışlardan oluşan üç boyutu kapsamaktadır. Elbette ki psikolojide, araştırmacının dine bakış ve yaklaşım tarzına etki eden farklı görüşlerle muhtelif ekollere dönüştürülmüş çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Her halükarda psikoloji, tercih edilen her bir yaklaşımla, din ve dindarlığın boyutlarından birisini araştırmasına konu etse de çabanın ürünü din psikolojisinin sahasında olacaktır.

Din psikolojisinde, bazen felsefi renk de kazanarak özel anlamıyla bilimin alanından çıkan ve tecrübe değil, akıl metoduyla değerlendirilmesi gereken dinin özü, dinî tecrübenin mahiyeti, dindarlığın ruhsal menşei ve benzeri konularla ilgili meta teorilere ilaveten, halkın dindarlığındaki patoloji, tashih ve gelişim için daha fazla empatiyle din işlerini yürütenlerin işine yarayabilecek somut çerçeveli özel meseleler ve bahisler de gündeme gelir. Dinî kavram ve öğretilerin psikolojik analizi bu mevzular arasındadır. Bir şeyin, mesela takvanın "psikolojik analiz"i, onun bilimsel betimlenmesini (tanımın kapsamı, sendrom çizelgesi ve değerlendirme ölçeği), ortaya çıkış ve gelişim niteliğinin açıklanmasını, izah ve patolojisini, çıktılarının incelenmesini kapsar. Psikolojik analizi beş alanda incelemek gerekir:

1. Din antropolojisinin kavramları (Kur'an-ı Kerim'de insanın sıfatları arasında sayılan "helûan", "cezûan", "menûan"[15] gibi),

2. İtikadi kavramlar (iman gibi),

3. Değer ve ahlak kavramları (tevbe, tevazu, haset gibi),

4. Dinî menasik ve şiarlar (namaz, oruç vs. gibi),

---

[14] Azerbaycânî ve Museviasl, *Derâmedî ber Revanşinasî-yi Din*, s. 6. Bu tanım, daha kapsayıcı Thesaurus'un tanımına oranla özet bir tariftir. Ona göre din psikolojisi "Din dışı davranışları araştırılmasıyla elde edilmiş psikolojinin ilkelerini kullanarak dinî davranışı anlama çabasıdır." Onun görüşü sadece davranışçılık ekolünün paradigmasında savunulabilir. Collins, Thesaurus'un tanımını zikrettikten sonra din psikolojisinin, dinî davranışa ilaveten, Tanrının veya başka doğaüstü güçlerin varlığına ve etkisine inanan bireylerin görüş, değer ve tecrübelerini de incelediğini hatırlatır (a.g.e., s. 23). Din psikolojisini tarif ederken, ayrıca incelenmesi gereken kendi din telakkisi ve algısını da (dinin tarifi) belirtmiştir. Paloutzian'ın tanımı, metinde zikrettiğimiz tarifine çok yakındır: "Din psikolojisi, dinî inanç ve amellerin psikolojik açıdan araştırılmasına odaklanmış bir alandır."

[15] Mearic 19-21.

5. Dinî haberler ("Allah'ı zikir kalpleri yatıştırır", "Namaz insanı günah ve sapıklıktan korur" vs. gibi).[16]

Müslüman âlimler için din psikolojisiyle bağlantılı iki faaliyet alanı vardır:

1. Bir şekilde bu bilim dalıyla irtibatlı ve onun meseleleri ve bahisleri hakkında talimatlar ortaya koyan İslamî öğretiler grubunun istihraç, istinbat, izah ve tasnifi. İslami kaynaklarda din psikolojisinin ilgi alanıyla irtibatlı ama henüz içtihad metoduyla istenilen tarzda istinbat, izah ve tasnif edilmemiş çok sayıda konu mevcuttur. Her ne kadar bu zeminde büyük çabalar sarfedilmişse de din psikolojisinin gelişimi, bu kısım İslami öğretilerin yeniden gözden geçirilmesi ve yeniden incelenmesini birkaç kat zorunlu hale getirecek daha kapsamlı bir saha üretmiştir. Hiç kuşku yok, bu öğretilerin elden geçirilmesi ve izah edilmesi psikolojinin bu alanında çalışan araştırmacılara yol gösterebilir ve ilham verebilir, yaptıkları çalışmalarda istikamet gösterme, tashih ve organizasyon için yardımcı olabilir. Bu faaliyetin gelişmesi, din (İslam)[17] psikolojisinin oluşumuna zemin hazırlayabilir ve onun ihtiyaçlarından birini giderebilir.

2. Bu bilim dalının, bir şekilde İslami öğretilerle çatışıyor görünen teori ve malumatlarının eleştirel incelemesi. Bu kısımda Müslüman âlim, kelamcı olarak sahaya çıkar. Burada gösterdiği faaliyet kelamın işi kabul edilmektedir. Mesela psikoloji bir yerde, yapılan araştırmaların dua ve yakarışın bireyin nesnel hayatında olumlu etkisi bulunmadığını, mesela bedenin sağlığına kavuşması, ömrün uzaması ve toplumsal sorunların giderilmesiyle sonuçlanmadığını gösterdiğini iddia ederse (en azından ilk bakışta bu husustaki İslami öğretilerle çatışan bir sonuçtur), kelamcı, bu araştırmanın nasılını nedenini ve kısıtlamalarını göstermek, netice itibariyle de bu hususta bilim ve din (İslam) arasında çatışma olamayacağını ortaya çıkarmakla yükümlüdür. Bu faaliyetin istenilen biçimde gerçekleşmesi, kelamcının, İslam'ın psikolojik öğretilerini derinlemesine tanımaya ilaveten başta din psikolojisi olmak üzere psikolojiyi gereği gibi bilmesi durumunda mümkündür. Ayrıca bu faaliyetin gelişmesi, sonunda psikoloji alanındaki kelamda uzmanlaşma eğiliminin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

---

16 Azerbaycânî ve Museviasl, *Derâmedî ber Revanşinasî-yi Din*, s. 7 ve 8.

17 "İslam psikolojisi"nden maksat, birincisi önermeleri İslami öğretilere uygun, ikincisi muhtevada İslam kaynaklarından uygun biçimde yararlanmış psikoloji okuludur.

Dinin psikolojik tanımı: Dinin psikolojik tanımları arasında en meşhur örnek William James'in sözüdür. Ona göre din, "insanların tek başlarınayken, kendilerini, ilahi olduğunu düşündükleri bir şeye bağlı gördüklerinde hissettikleri duygular, yaptıkları ameller ve yaşadıkları şahsi tecrübeler"dir. [18]

James bu tarifte insanın duygu ve tecrübelerini esas almakta, her ne kadar amel ve davranışı da zikretmiş olsa bile bunlara pek o kadar asli rol vermemektedir. Başka bir yerde de dinin hakikati ve özünün dinî duygular olduğunu belirtmektedir. Onun görüşüne göre kutsal, ilahi ve metafizik saydığı şeyle bağı ve irtibatı bulunan, bir şekilde ona odaklı ve ona ait olan duygu, amel ve tecrübeler dinin ta kendisidir. Görüldüğü gibi bu cümlede ifade edilen nokta, birincisi, dindarlığın tanımının insana bağlı bir gerçek olduğudur. İkincisi, bu tanımda, tabii ki James'in bir psikolog olarak uzmanlık alanına uygun şekilde dinin duygusal boyutuna yaslanılmıştır. Üçüncüsü, Protestan Hıristiyanlığa olan eğiliminden (Woolf'un tabiriyle taassubundan) etkilenmiş olmasıdır. [19]

Din Sosyolojisi

Doğuşundan itibaren sosyolojinin temel ilgi alanı din olmuştur. O kadar ki ilk büyük sosyologlar (Kant, Durkheim, Weber vs.) din sosyologları sayılmaktadır. Fakat dini sosyal bir fenomen olarak sosyolojik incelemeye tabi tutan sosyoloji dalı kimliğiyle din sosyolojisi, yirminci yüzyılın ikinci yarısında resmiyet kazandı. Çeşitli bilim ve araştırma gruplarının bu alana tahsis edilmesiyle bu konuda çok sayıda eser kaleme alındı ve periyodik uzmanlık toplantıları organize edildi. [20]

---

18 W. James, *The Varieties of Religious Experience*, ch. 2.

19 Woolf bu konuda şöyle der: "James'in *[Dinî Tecrübede] Türler* [kitabındaki] Protestan Hıristiyanlıkla ilgili taassubu, yalnızca verdiği örnekler ve kategorilerin çokluğundan aşikar biçimde görülmemekte, bilakis *Biz İngilizce Konuşan Protestanlar* (s. 365) gibi birçok referansında da göze çarpmaktadır. Hal böyle olunca onun din tanımı... kilise karşıtı bir Protestanın kendi başınayken Tanrıya dua ve yakarışının tasviri olarak karşımıza çıkmaktadır." (Woolf, *Revanşinâsi-yi Din*, s. 678).

20 Şucâizend bu konuda şöyle yazar: "Bir bilim dalının şube olarak ayrıldığı ve bağımsızlaştığının kabul edilip resmiyet kazanması, öncelikle harici nesnel zorunlulukları ve o bilimin uzmanları arasında bir tür inanç ve bilincin şekillenmesini gerektirir. İkincisi, onun etrafında bazı tamamlayıcı gelişmelerin vuku bulmasına ihtiyaç duyar.

Din sosyolojisinin temel meselelerini dört grupta toplamak mümkündür:

1. Birinci eksen dinin ne olduğudur. Dinin mahiyet ve hakikatinin incelenmesi ve insan hayatındaki bu reel boyutun asli unsur ve sütunlarının analizi, din sosyolojisinin asli kaygılarından sayılmaktadır. Bu branşın konuları hayli kabarık bir hacim tutmaktadır. Sosyologun gözünde din sosyal bir fenomendir. Toplumda doğan, gelişen ve diğer sosyal fenomenlerle etkileşime ve alışverişe giren bu fenomenin kendine özgü toplumsal zeminleri vardır ve yine kendine özgü sosyal etkiler bırakmaktadır.

Sosyologların dinle ilgili tarifleri, aslında onların dinin mahiyeti ve ne olduğu hakkında ürettikleri sosyolojik teorinin özetidir. Burada doğal olarak dinin toplumsal boyutu öne çıkmıştır. Gerçi diğer boyutlar da hesaba katılmış olsaydı bile yine de sosyal yön onlara galebe çalacak ve silikleştirecekti. Sosyologların dine getirdiği tanımlara bu gözle bakılması ve öylece incelemeye alınması icap eder. Mesela Durkheim, "Din, grubun kendi üyelerine ilham ettiği, vicdanları dışında yansıma ve nesnellik kazanmış duygulardır." [21] derken insanda dinî duyguların nasıl ortaya çıktığı hakkındaki görüşünü açıklamış olmaktadır. Bu tanımın faraziyelerinden bir kısmı şöyledir:

a) Dinin hakikati bir tür hissiyat ve duygulardan ibarettir (William James,Schleirmacher ve Otto gibi isimlerin görüşüne yakın),

b) Bu duyguların ortaya çıktığı orijin, grup ve toplumdur (topluluğu asıl kabul eden sosyolojik varsayıma dayanarak),

c) Tanrı ve benzeri isimler verilen varlığın nesnel mevcudiyetine inanç, duyguların yansımasıdır. Başka bir yerde dini tanımlarken şöyle der:

Mesela belli sayıda elit ve usta sosyolog arasında bu mevzuda hatırı sayılır bir aidiyet ve çabanın ortaya çıkması, üniversitenin ders müfredatına girmesi, hatta akademik çevrelerde uzmanlık gruplarının oluşması, bu sahaya özgü metin ve neşriyatın biraraya getirilmesi ve yayınlanması, özel araştırma merkezlerinin zuhur etmesi, bu alana özgü dönemlik konferanslar ve toplantıların düzenlenmesi gibi. Din sosyolojisinde esas itibariyle geçen yüzyılın ikinci yarısında bunlar yaşandı. Dolayısıyla uzak geçmişlerde ve sosyolojinin şekillendiği dönemin başında din-toplum ilişkileriyle ilgili derinlikli araştırmaların varlığına rağmen bu branşın doğduğu gerçek zamanı bundan daha geriye götürmek mümkün değildir." (Şucâizend, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 23-24).

21 Bkz: Şucâizend, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 218.

> Din, metafizik, yani [dünyevi işlerden] ayrı, yasak konularla ilgili inanç ve davranışların bileşkesi bir mekanizmadır. Bu inançlar ve davranışlar, onları takip eden herkesi kilise [veya ümmet] adındaki ortak ahlak topluluğunda birleştirir. [22]

Bu tarifte zikredilmiş ikinci unsurun önemini vurgulayarak, "Din düşüncesi, kilise [veya ümmet] düşüncesinden ayrılamayacağından" okuyucuya "Din, en üst düzeyde kollektif bir şey olmalıdır" [23] hissini vermektedir.

2. İkinci eksen dini incelemektir. Pragmatist eğilimli Amerikalı sosyologlar bu eksene çokça ilgi duydular. Dinin ortaya çıkışının toplumsal etkenleri, dinin diğer kurumlarla (aile, iktisat, devlet, eğitil vs.) ilişkisinin araştırılması, din örgütleri ve yapılarının (cami, tekke, medrese vs.) incelenmesi, dinî grupların (köktencilik [24], gelenekselcilik [25], dinî aydın, yeni dinî hareketler vs.) kategorize edilmesi ve incelenmesi, din sosyolojisi araştırmaları arasında bu eksenin ana meselelerindendir.

3. Üçüncü eksen, dinî bilginin toplumsal tecellisiyle ilişkilidir. Bu eksende asli mevzu dinî bilgidir (felsefi bilgi, bilimsel bilgi, siyasi bilgi vs. karşısında) ve onun toplumla çift taraflı ilişkisidir: Toplum dinî bilginin şekillenmesi, yaygınlaşması, gelişmesi vs. üzerinde hangi rolü oynuyorsa, dinî bilgi de kendi sırası geldiğinde sosyal rolünü ifa etmekte ve toplumsal etkilerini bırakmaktadır. Bu çeşit meseleler, bir yandan din sosyolojisiyle, diğer yandan bilgi sosyolojisiyle irtibatlıdır ve bu iki eğilim, sosyolojiyi eşzamanlı olarak kendi bahisleriyle ilintilendirir. Davranış, hayat tarzı, toplumsal etki vs. bakımından dinin taşıyıcılarının durumunu incelemek, dinî bilgi sosyolojisinin önemli konularından biri sayılmaktadır.

---

22 Durkheim, *Sûr-i Bunyânî-yi Hayat-i Dinî*, s. 63.

23 A.g.e.

24 Köktencilikten (fundamentalizm) kasıt, geleneğe sırt çevirerek dinin asli ve ilk kaynaklarına dönmektir. Selefiliği İslam âleminde köktenciliğin açık örneği saymak mümkündür. Batıda yirminci yüzyılın Protestan hareketi (bu kavramın doğuşunun da kaynağıdır) köktenciliğin bariz tezahürü olarak tanıtılmaktadır. Bu hareketin temelleri şöyledir: Kitab-ı Mukaddes'in hatadan uzak olduğu, Mesih'in bakire bir anneden doğduğu, onun bedenle dirileceği ve yakın gelecekte geri döneceği (Woolf, *Rivanşinâsi-yi Din*, s. 870).

25 Gelenekselci kesim, dinî geleneklerin korunması ve sürdürülmesi üzerinde durur. Hıristiyanlıktaki net örneği, Protestanlık karşısında Katolik akımdır.

4. Din sosyolojisinin diğer temel eksenleri arasında dindarların sosyal davranışının analizi de vardır. Simgeler, merasimler ve ritüeller; sosyolojik tavsif, izah ve analizi din sosyologlarının uhdesinde olan çeşitli dinî davranışlardır. Mesela hac menasiki sosyolojik incelemenin konusu yapılabilir, sosyolojik analiz olacak şekilde bu dinî davranışın ortaya çıkışının sosyal sebepleri ve etkenleri, onun toplumsal sonuçları, ürünleri ve icapları somutlaştırılabilir. [26]

Her ne kadar birçok sosyolog, özellikle de başını Auguste Comte'un çektiği klasik sosyologlar ateist ve din karşıtı eğilim içinde olsalar da ve inkarcı varsayımlarını araştırmalarına karıştırıp sosyolojiyi doğru mecrasından çıkartarak dinle çatışan bir branş haline getirmişlerse de zaman içinde giderek bu tarz ıslah oldu veya en azından o üslubun yoğunluğu azaldı [27] ve dinin sosyal boyutunu, haklı olup olmadığından bağımsız -çünkü bu açıdan felsefe (özellikle din felsefesi) ve ilahiyat gibi bilimlerde incelenmesi gerekirdi- tarafsız bir gözle ve bilimsel insafa riayet ederek sosyolojik analize tabi tutan akım güç kazandı. [28] Din sosyolojisi eğer sa-

---

[26] Tabii ki din sosyolojisinin önemli ve eksen bahisleri başka şekillerde de tasnif edilebilir. Örnek vermek gerekirse, Hamilton'ın inancı şudur: "Denebilir ki din sosyolojisinin iki anlamı veya asli meselesi ve odağı vardır: Biri, dinî inanış ve davranışların kültür ve toplumda neden böyle belirleyici bir rol oynamayı başarabildiğidir. Diğeri ise bu inanış ve davranışların neden böyle çeşitli şekiller aldığıdır." (Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, 1 ve 2). Ona göre "Din sosyolojisi, genel anlamıyla dinin toplumdaki önemi ve rolü meselesiyle; bunun yanısıra grup ve toplumların inanış ve davranışlarının önemiyle ilgilidir." (A.g.e.)

[27] Şucâizend'in ifadesiyle, "Her dönemin hâkim varsayımları ve ikame edilen tarza genel olarak göz gezdirildiğinde, din araştırmacıları ve sosyologların pozisyon ve görüşünde ortaya çıkan değişikliğin bir düzeltme süreci olduğu farkedilecektir." (*Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 26). Brian Turner şöyle der: "Din sosyolojisi tarihini, pozitif indirgemecilikten toplumsal örgütlenmede dinî ritüellerin önemini takdire doğru ilerleyen ve sonuçta pozitivist bilimin, din için uygun bir ölçme aracı ve araştırma stratejisi olmadığı bilgisine varan bir teorik gelişim süreci olarak görebiliriz." (A.g.e., s. 57).

[28] Hamilton'a göre "Din sosyolojisi, dinin iddialarının gerçek olup olmadığı veya muteber sayılıp sayılmayacağı konusunda herhangi bir çözüm yoluna bağlı değildir. Asıl ilgisi de böyle soruların peşinde koşmak değildir. Din sosyolojisi, bu önermeyle ilgili, ister empatik, ister karşıt, ister tarafsız olsun kendine özgü bir pozisyona ihtiyaç duymaz. Bu tür bir sosyolojinin meşgul olduğu şey, sadece, dinî inanışların ne olduğu ve hangi şartlar altında ortaya çıktığı meselesidir (a.g.e., s. 19). Tabii ki bu sözün, daha ziyade din sosyolojisinde makbul durumla ilgili olduğunu, mevcut şeklini yansıtmadığını söylemeliyiz. Her halükarda din sosyolojisi, kendi araştırmasının kısıtlarına vakıf olmalı ve o çerçevede görüş açıklamalıdır.

hih mecrada yol alır, yanlış önermeleri bir kenara bırakır ve doğru temellere oturursa dindarlığın sosyal yönlerinin patalojisi, dindarlar topluluğunun zaafları ve mevcut durumu istenen duruma aktarma tarzı gibi konularda toplumun din temsilcilerine yardımcı olabilir.

Örneğin Seyyidu'ş-Şüheda Hz. İmam Huseyn (a.s) için düzenlenen matem töreninin sosyolojik incelemesine değinilebilir. Bu inceleme şu türden soru ve cevapları önüne koyabilir:

1. Müslümanlar arasında bu merasimin ortaya çıkışının toplumsal etkenleri nelerdir?

2. Meramisimin çeşitli şekilleri nelerdir, her biri hangi özellikleri taşımaktadır ve toplumsal şartlarla ne tür ilgileri vardır?

3. Bu merasimin sosyal işlevleri nelerdir?

4. Hangi patolojiler bu merasimi tehdit etmektedir?

5. Toplum bu merasimin makbul icrasına (toplumsal işlevler ve dinin hedefleri bakımından) nasıl yönlendirilebilir?

6. Bu merasimin makbul icra şekli hangi toplumsal ihtiyaçları doğurur?

7. Devlet adamları tarih boyunca bu merasime nasıl tepki verdi ve onunla nasıl bir ilişki kurdu (destek, tezyif, tarafsızlık, tahrif...)?

Din Fenomenolojisi

Din fenomenolojisi hareketi bir grup Alman düşünür aracılığıyla yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıktı. Bu felsefi alanın ilk mensupları, bu akımı, başta Göttingen ve Munich olmak üzere Almanya'nın birçok üniversitesinde birinci dünya savaşından önceki yıllarda kurdu. Bu kesim, 1913-1930 yılları arasında "felsefi ve fenomenolojik çalışmalar yıllığı" adı altında fenomenolojik araştırmalar üzerine bir külliyat yayınladı. Edmund Husserl, hem editör, hem de grubun asli ve en etkili ismiydi.

Sözkonusu yıllıktaki yazıların alanı, Husserl'in fenomenolojinin prensipleri hakkındaki eserlerinden, zihin felsefesi hakkındaki makalelere ve Scheler'in ahlak hakkındaki temel eserine, bunun yanısıra teorideki

paradokslar ve analitik hükümlerin mahiyeti bahsindeki yazılara kadar geniş bir birikimi kapsıyordu. Fenomenologların ilgilerindeki farklılık nedeniyle fenomenoloji hakkındaki görüşleri de çeşitliydi. Ama görüş ayrılıkları zaman içinde anlaşıldı ve bu, Husserl'in fenomenolojinin metodu teorisini iyice geliştirmesine ve meslektaşları tarafından fenomenolojinin giderek daha fazla tenkitle karşılaşmasıyla eşzamanlıydı. Başlangıçta fenomenolojinin betimleyici olması ve fenomenleri dolayımsız şuur[29] yoluyla tavsif etmesi gerektiği konusunda genel bir mutabakat vardı.[30]

Din fenomenolojisi, aslında bir tür, fenomenolojik metodla din babında araştırma yapma yaklaşımıdır. Rudolf Otto, bu yöntemle din bahsinde düşünce geliştirmiş ilk kişilerdendir. Seymour Cain ve Eric Sharpe'ın din araştırması[31] üzerine yazdıkları geniş makalede[32] açıkladıkları gibi, Rudolf Otto'nun, subjektif dinî tecrübesi, değerlendirme gücü ve becerisi ve dünyanın yaşayan dinlerine ilişkin geniş bilgisinin yardımıyla yazdığı *Kutsallık Düşüncesi* kitabı, yirminci yüzyılın din fenomenolojisi üzerine temel ve kurucu eser kabul edilmiştir.[33] Douglas Allen da *Din Fenomenolojisi*[34] makalesinde W. Brede Kristensen'*dan sonra Otto'dan "dinin büyük fenomenologlarından biri" olarak sözetmektedir.*[35]

Din fenomenolojisi, dinî hayat hakkındaki anlayışımızı derinleştirmenin peşindedir ve bu konudaki temel sorusu şudur: Genel olarak dinî zannettiğimiz ama sanat, ahlak, büyü veya bilimden ayrılan fenomenlerin ortak yönü (eğer onlarda böyle bir ortak yön bulunduğu tespit edilebiliyorsa) nedir? Hemen burada gündeme getirilen ve dinin tecellisindeki çok sayıda şaşırtıcı çoğulculukla ve onların tipolojisiyle ilgili diğer önemli soru ise dinî farklılıkların en doğru ve en uygun tasnifinin hangisi olduğudur.

---

29 Direct awareness.

30 Schmitt, "Serâğâz-i Pedidârşinâsî", *Ferheng* yıllığı, sayı 18, s. 9-27.

31 Study of religion.

32 Bu makale, editörlüğünü Mircae Eliade'nin yaptığı *Din Ansiklopedisi*'nde (c. 14, s. 64-88) yayınlanmıştır. Bu makalenin Bahauddin Hürremşâhî tarafından yapılan tercümesi Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi'nin yayınlandığı *Dinpejûhi* edisyonunda basılmıştır.

33 Hürremşâhî, *Dinpejûhi*, s. 154.

34 Bu makale, editörlüğünü Mircae Eliade'nin yaptığı *Din Ansiklopedisi*'nde (c. 11, s. 272-285) basılmıştır.

35 Hürremşâhî, *Dinpejûhi*, s. 213.

Din felsefesinin asli uğraşısı dinlerin itikadi öğretilerini doğrulamak ve yanlışlamak ise din fenomenolojisinin öncelikli meşguliyeti de çeşitli boyutlarda (akaid, duygular, davranışlar) dindarlığın ve dinin ne olduğunu bulmak ve onun insanın varlığındaki nihai özünü ve asli kökünü tespit etmektir.[36] Bu tür bir din araştırmasının özellikleri aşağıdaki şekilde açıklanabilir:[37]

1. Karşılaştırmalı ve sistematik yaklaşım: Fenomenolojinin metodunda araştırmacı, dinî fenomenleri kategorize etmeye ve disiplinli hale getirmeye koyulur. Bu tür bir araştırma, yalnızca, fenomenologun dinî hakikatin tarih boyunca muhtelif kültürlerdeki çok sayıda ve çok çeşitli tecellilerine vakıf olduğu takdirde tam manasıyla organize edilebilir. Bu işin, böyle bir araştırmada karşılaştırmalı din çalışmasını gerektirdiği açıkça ortadadır. O kadar ki birçok fenomenolog, din fenomenolojisindeki araştırmalarını sadece mukayeseli din araştırmasına denk kabul etmiştir.

2. Deneysel yaklaşım: Deneysel yaklaşımdan kasıt, önkabul olmaksızın[38] araştırma yapmaktır. Bleeker, Eliade ve başka birçok din fenomenologu, din uzmanı olarak yaptıkları araştırmalarda önceki çıkarım ve yargılarını işin içine karıştırmazlar. Deneysel yaklaşımda araştırma işi, dinî belge ve delilleri biraraya getirmekle başlar. Daha sonra dinî femonenlerin simgesini keşfederek sadece deneysel verilerin ortaya çıkarabileceği şeyi betimlemenin yardımıyla işe devam ederler. Fenomenologlar, genellikle, mahiyetin tipolojisini ve genel yapıları keşfetmelerinin deneysel genellemelere ve tümevarıma dayalı olduğunu iddia ederler.

Fenomenoloji bu bakımdan, ele alınan hükmü sonuçlandıran önkabulleri değil, hükmü doğrulamanın temelini fenomenlerin doğru betimlenmesinde gören deneysel yaklaşımı öne çıkartır. Fenomenolog doğru betimlemeye

---

36 Bkz: Westphal, "Pedidârşinâsi-yi Din", *Derbâre-i Din*, s. 97.

37 Din fenomenolojisinin metod özellikleri aslında fenomenolojinin genel metodunun araştırmanın belli bir alanına, yani dine uygulanmasıyla elde edilmiştir. (Daha fazla bilgi için bkz:
Ferheng, onbirinci ve onyedinci kitap.
Verneaux Wahl, *Nigahi be Pedidârşinâsi ve Felsefehâ-yi Hest Buden*.
David Andrew Bell, *Endişehâ-yi Husserl*.
Edmund Husserl, *İde-i Pedidârşinâsi*.
Andre Dartigues, *Pedidârşinâsi Çist?*.
Cain ve diğerleri, "Dinpejûhi", *Mecmua-i Makâlâti ez Dâiretulmearif-i Din*.

38 Positionless inquiry.

ulaşabilmek için başta faraziyelerde bulunma ve daha sonra kullandığı kavramları, konuları tavsifi bu faraziyelere ve ondan çıkacak sonuçlara uygun olacak şekilde tarif etmekle uğraşmayı bir kenara bırakmalıdır.

3. Tarihsel yaklaşım: Din fenomenologunun yaklaşımı, yalnızca tarihsel araştırmalarla yardımlaşarak ve onlardan yararlanıp eksiği tamamlayarak ilerlememek gerektiği, bilakis din fenomenolojisinin derinlemesine tarihsel de olduğu şeklindedir. Çünkü dinî verilerin tamamı tarihseldir. Hiçbir fenomen kendi tarihi dışında anlaşılamaz. Fenomenolog, dinî fenomenlerin görünür olduğu tarihsel, kültürel, toplumsal ve ekonomik alanlardan haberdar olmak zorundadır. Bu sebeple bir din fenomenologu mecburen din tarihçisi de olmalıdır.

4. Betimleyici yaklaşım: Bir fenomenolog, araştırma sahasında sadece fenomenlerin tavsifine odaklanmalıdır, onları izaha değil. Her ne kadar din fenomenologları pratikte buna bağlılıktan şaşmamayı çok az başarabilmişler ve çoğunlukla kategorilerde, tipolojilerde ve yapıları teşhiste izaha ve soyut teorileleştirmeye yönelmişlerse de onlar bile din fenomenolojisini, mahiyeti itibariyle betimleyici ve bazen de sadece betimleyici telakki etmektedirler. Kimi zaman da din fenomenolojisi, nesnel ve bilimsel olan dinî verileri derleme ve tavsif ile en azından belli oranda zihinsel ve meşrulaştırıcı olan anlamı ifade ve yorumlama arasında fark gözetir.

5. İndirgemeciliğe[39] karşıtlık: Fenomenolojinin şiarı "zu den sachen"dir; yani "şeylere doğru"[40]. Fenomenologlar bu sözle, her türlü indirgemeciliğe olan muhalefetlerini ve "bunu felsefelerinden başka bir şey değildir"[41] görüşünü bildirmiş olmaktadır. Bu kabil felsefeler, "Mantıksal yasalar nefsani yasalardan başka bir şey değildir", "Ahlaki yasalar, belli bir toplumun alışkanlıklarının tecellisinden başka bir şey değildir", "Estetik yargılar, kişisel zevkin tecellisinden başka bir şey değildir" gibi cümlelerde ortaya konmuştur.

Araştırmacı, kendi araştırma sahasında fenomenlere yalnızca fenomen olarak davranabileceği ve sadece fenomenin ortaya çıktığı şeyin net betimlemesine girebileceğinden o alanda her türlü indirgemeci önyargıyı

39 Reductionism.
40 To the things.
41 Nothing but philosophies.

bir kenara bırakmalıdır. Din araştırması alanında birçok düşünür, dinî fenomenlerin din dışı şeylere indirgenmesi sonucunda dinî fenomenlerin hakikatinden haberdar olamamamıştır. Durkheim'in sosyolojik ve Freud'un psikolojik ifade ve yorumları, dinî fenomenleri analizde indirgemeci metodun örnekleridir.

Fenomenologların indirgemeciliğe eleştirisi, gerçekte, bilimsel inceleme ve araştırma olmaksızın, apriori olarak "a, b'den başka bir şey değildir" kabilinden önermelerin kabul edilmesi ve araştırmacının zihinsel kalıpla dinî fenomenleri analiz etmesi nedeniyledir. Richard Smith bu konuda şöyle yazar:

> İndirgemeciliğin örneklerinden biri olan psikolojinin asıl kabul edildiği sahada, mantıksal yasaların mahiyetinin genel olarak incelenmesi ışığında mantıksal yasaların nefsani yasalardan başka bir şey olmadığının anlaşıldığı söylenmektedir. Bir kimse, filozof nezdindeki nefisle ilgili görüşlere itiraz ediyorsa, ondan, mantıksal yasaların mahiyetini incelemesi ve onların psikolojide varolan yasalara aykırı olmadığını görmesi istenmemiş demektir. Buna mukabil, sonuçlarından birinin, mantıksal yasaların psikolojinin yasaları olması "gerek"tiği yolundaki çıkarım şekli ona empoze edilmiştir. Mantık ve psikolojinin yasaları hususundaki psikolojik görüşler, mantık ve psikolojide varolan yasaların incelenmesinin doğurduğu şeyler değildir. Aksine, kendine özgü daha tümel faraziyelerin mantıksal sonuçlarıdır. Bu faraziyeler üzerinde de araştırma yapılmamıştır ve apaçık oldukları kabulü benimsenmiştir.[42]

Fenomenologların inancına göre indirgemecilik, doğruluk ve yanlışlıkları dikkatlice test edilmemiş özel bazı görüşlerin kabul edilmesinin sonucudur. Bu sebeple, bu eğilim hakikate ulaşmaya engel olmaktadır. İndirgemeciler, varsayımlarının gereklerine aykırı gerçeklerle yüzleşme esnasında o varsayımlara dair görüşlerini gözden geçirmek yerine sözkonusu gerçekleri, reel konuları açıklama ve betimleme arasındaki çatışmalar ve ilk faraziyelerin gerekleri bertaraf olacak şekilde tarif ve tahlil etmektedirler.

6. İltifat[43]: Bir zihnin, bilerek ve sürekli olarak bir mevzuya iltifatı veya aidiyeti vardır. İltifat, tüm malumatı bir şeyin bilgisi olarak tanımlar. Bütün bilgiye dayalı davranışlar bir şeyin tecrübesine dönüktür. Yani

---

42 Smith, "Serâğâz-i Pedidârşinâsi", *Ferheng* yıllığı, sayı 18, s. 20.

43 Fenomenoloji lugatında "intentionality" (yönelim, amaçlılık, niyet, niyetli yönelim-Çev.)

iltifatın mevzu ve aidiyetine. Fenomenoloji, bilgiye dayalı davranışları "bir şeyin bilgisi" olarak analiz eder ve anlamın yapıya iltifatta gizli olduğunu savunur. Fenomenologlar, dinî fenomenleri idrak edip anlamak için onların verilerinde gizli olan iltifata odaklanır ve yoğunlaşırlar.

Husserl'in hocası olan ve ondan önce bu noktaya dikkat çeken Brentano, benlikle ilgili olan durumu benlikle ilgili olmayandan ayırdetme faslını, benlikle ilgili her durumun özü itibariyle bir şeye dönük olduğu ve iltifat duyduğunda görüyordu. Mesela her bir arzu, bir şeye veya kimseye duyulan arzudur. Tıpkı korkmak, sevmek, istemek, görmek, işitmek ve benzeri durumlar gibi. Dolayısıyla benlikle ilgili durum ile onun ait olduğu -nefsaniyyat dışında gerçekleşemeyecek özel türe mahsus- şey arasında daima bir atıf ilişkisi işin içindedir.

İltifatın yönü, bir şeye dönük olduğu veya bir şey hakkında düşündüğünde nefsin özelliğine işaret etmektedir. Bu yüzden iltifatın yönüne "hakkındalık" [44] da denmiştir. Bu anlamda bilinç daima bir şey hakkındadır veya bir şeyin habercisidir. Hiçbir zaman saf bilgiyi, sırf mevcut olduğu için bulamaz ve idrak edemeyiz. [45]

Van Derleeuw'un fenomenolojik-psikolojik tarzı ve Eliade açısından kutsal olanın diyalektiği, dinî tecellilerin iltifat özelliklerini tespit için kullanılmış yöntemlerdir. Din fenomenologlarının indirgemeci yaklaşıma temel eleştirisi, dinî fenomenlerin eşsiz ve iltifatla oluşunu reddetmesi ve bunu gözardı etmesidir.

7. Askıya alma, diyalog ve empati: Fenomenolojik olarak askıya almak, araştırmacının fenomenlere yüklediği inanç ve varsayımları paranteze almak demektir. Fenomenolog, test edilmemiş çıkarım ve varsayımları askıya almakla, daha ziyade üzerinde düşünmeden önceki düzeyde tecrübe edilmiş fenomenleri bilmek için yolu açmış olmaktadır. Böylelikle tecrübenin iltifatla oluş özelliği ve nesnel zenginliği konusunda yeni bir bakışaçısı kazanmanın imkanı elde edilecektir. Fenomenolojik olarak askıya almanın diyalog ve empatik algıyı vurgulaması da aslında fenomenolojinin indirgemeciliğe karşı mücadelesiyle irtibatlıdır.

Fenomenolog, dindarların hayatında tecelli ettiği şekliyle dinî fenomenlerin manasını betimlemek istiyorsa, reel veya reel olmayanlar

---

44 Aboutness.

45 Bkz: Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, s. 379-394.

bahsindeki tüm varsayımlarını bir kenara bırakmalı, askıya almalı ve bu tecellilerle veya dinî göstergelerle empati kurmalıdır. Fenomenoloji, her ne kadar birtakım kısıtlamaları varsa da diyalogu, empatik yaklaşımı ve kişisel bağlanmayı gerektirir. Çünkü başkalarının mahrem alanına tam manasıyla nüfuz etmek düşük seviyede gerçekleşir ve başkaları belli ölçüde hep "öteki" kalırlar.

Tabii ki empatik yaklaşım hiçbir zaman fenomenologun iltifatın dinî fenomenlerdeki mevzu ve aidiyetini reel ve vehim dışı görmesini gerektirmez. Fenomenolog, mesela irfanî tecrübenin hak tecrübe ve hakikat olup olmadığı yargısını bir kenara bırakmalıdır.

8. Mahiyet ve mana yapılarına bakış: Felsefi fenomenolojide gözleme dayalı çözümleme ve analizin, gözleme dayalı görüşün veya özleri gözlemlemenin odak olma rolü vardır. Bundan kasıt, mahiyet ve mana yapılarına bakış kazandıran serbest çeşitlendirme yöntemi ve diğer yöntemlerdir. Ama din fenomenolojisi, özel anlamıyla bile mahiyet ve mana yapılarının betimlenmesine odaklanan ve apriori bilgiden ve böyle metodolojik formülleştirmeleri kastetmekten kaçınan bir yaklaşımdır.

Din fenomenologlarının çoğu, Blaker'ın, özü gözlemleme gibi kavramların yalnızca mecazi manada kullanılabileceği yolundaki kayıt ve şartlarını kabul etmiş; onun, din fenomenolojisinin felsefi düşüncelerden uzak durması ve felsefenin metodolojiyle ilgili güç meselelerine girmemesi gerektiği uyarısına kulak vermiştir. Bunun sonucunda, genellikle, fenomenologların bu keşiflere nasıl ulaştıkları veya doğru olup olmadıklarını nasıl test ettikleri hakkında güçlü bir analizden yoksun fenomenolojik tipolojilerle, dinî fenomenlerin genel mana ve mahiyet yapılarıyla karşılaşıyoruz. Elbette ki bu değerlendirmenin, fenomenologların hedefinin dinî fenomenlerin özü veya mahiyetinin gözlemlenmesi, ifade edilmesi, yorumlanması ve betimlenmesi olduğu gayet açıktır.

Din Fenomenolojisinin Diğer Kullanımları:

Yukarıda kendine özgü anlamıyla din fenomenolojisinin özelliklerine dair açıklananlar, fenomenoloji kavramını dört şekilde izah etmektedir:

1. Bir grup din araştırmacısı birçok eserde din fenomenolojisini, belirsiz anlamıyla, genişletilmiş ve eleştirisiz yöntemle kullanmıştır. Bu

yerlerde bu kavram yaklaşık olarak din fenomenini ifade etmekte ve daha fazla hususiyete delalet etmemektedir.

2. P. D. Chantepie de la Saussaye ve A. H. Krantz gibi bir kesim din tarihçisinin din fenomenolojisinden kastettiği şey, karşılaştırmalı çalışmalar ve çeşitli dinî fenomenlerin türlerinin sıralandırılmasıdır. Bunların özel fenomenoloji kavramlarına ve araştırılabilir metod ve yöntemlere düşük seviyeli ilgisi vardır.

3. W. Brede Kristensen, Van Derleeuw, Gerardus, Joachim Wach, Mircea Eliade gibi bir grup araştırmacı, din fenomenolojisini bir branş veya alan ya da din araştırmasında özel bir yöntem olarak görmektedir. Bunlar, fenomenolojinin bir çeşidini kullanmış ve hiç değilse belli oranda felsefi fenomenolojiden etkilenmişlerdir.

4. Bu arada, kullandıkları din fenomenolojisi, tamamen felsefi fenomenolojinin etkisi altında olan bir kesim araştırmacı da vardır. Max Scheler ve Paul Ricoeur gibi isimler, yaklaşımlarının büyük bölümünü felsefi fenomenolojinin parçası görmüşlerdir. [46]

Yukarıda zikredilen özellikler, din fenomenolojisinin son iki kullanımında aşağı yukarı ortak hususiyetlerdir.

Dinin Fenomenal Tanımı:

Burada araştırmacının asli meşguliyeti, insanın bireysel ve toplumsal hayat alanının önemli kısmını kaplayan dini; belirtiler, alametler veya onu oluşturan bileşenler yoluyla bir fenomen olarak tanıtmaktır. Her ne kadar kimileri fenomenal tarifleri dinin fenomenolojik tanımlarından ayırmak istemişlerse de -çünkü "birincisi fenomenin tezahürlerine bakar, ikincisi ise ona ilişik etkenleri idrak ve telakkiye odaklanmıştır" [47]- aslında o ikisi arasında çok yakın bir irtibat vardır. Çünkü dinin tezahürlerini anlamaya erişebilmenin en iyi yollarından biri, ona ilişik etkenleri idrak ve telakki etmeye odaklanmaktır. Fenomenal tanımlarda bazen dini oluşturan unsur ve bileşenlere yoğunlaşılır, bazen sonuç ve tecellilerine, bazen de araz ve göstergelerine.

---

[46] Hürremşahi, *Dinpejûhi*, s. 201 ve 202.
[47] Şucâizend, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 263.

Alston, dine mahsus özellikleri zikretmeye yoğunlaşan ve bu yolla dini tanıtmaya çalışan isimler arasındadır. Bu özellikler onun açısından şöyledir:

1. Doğaüstü varlıklara (tanrılar) inanç,

2. Kutsal olan ile olmayanı birbirinden ayırmak,

3. Kutsal şeylere dayanan eylem ve ritüeller,

4. Tanrılar nezdinde onaylandığına inanılan ahlaki yasa,

5. Dinî özellik taşıyan duygular (korku, simge ve sır hissi, günah duygusu, ibadet). Çünkü bu duygular kutsalın huzurunda ve töreni icra ederken ortaya çıkarlar ve tanrılarla ilgili tasavvurlarla bağlantılıdırlar.

6. Dua ve tanrılarla diğer irtibat şekilleri,

7. Bir bütün olarak evren ve onun içinde bireyin konumuyla ilgili genel tasvir veya dünyagörüşü. Böyle bir tasvir, evren için kuşatıcı bir gayeyi teşhis etmeyi ve bireyin ondaki konumunun ne olduğuna değinmeyi de kapsar.

8. Bireyin, dünyagörüşüne dayanan hayatı konusunda az çok mükemmel bir düzen,

9. Yukarıdaki unsurları birbirine bağlayan bir sosyal grup.[48]

Alston açısından, "Bu ayırtedici özelliklerden gerekli miktar yeterli ölçüde mevcut bulunduğunda bir dinimiz var demektir."[49] Dolayısıyla belirtilen noktaların tamamının, dinin harici tecellisinin gerçekleşmesi için aynı anda bulunması gerekli değildir. Denebilir ki din kavramının tecellileri, tıpkı oyun kelimesinin tecellileri gibi, Wittgenstein'ın görüşüne göre ailevi benzerlik yoluyla birbirine bağlanabilir. Yani dinin tüm tecellileri arasında bir veya birkaç ortak özellik bulunmaksı gerekmeksizin, mesela dokuz özellikten dört veya beşinin akışkan ve değişebilir biçimde varolması, bu kelimenin doğrulanması için yeterlidir.

---

48 Alston, "Din", *Din ve Çeşmendâzhâ-yi Nov*, s. 24 ve 25.
49 A.g.e., s. 26 ve 27.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Alston, William P., *"Din", Din ve Çeşmendâzhâ-yi Nov*, tercüme: Gulamhuseyn Tevekkulî, Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Tebligât-i İslamî, 1376 (hicri şemsi).

Âzerbaycânî, Mesud ve Seyyidmehdi Mûsevîasl, *Derâmedi ber Revânşinâsi-yi Din*, Kum: Pejuheşgâh-i Hovze ve Dânişgah, Tehran: Simet, 1385 (hicri şemsi).

Bell, David Andrew, *Endişehâ-yi Husserl*, tercüme: Feridun Fâtumî, [basım yeri belli değil, yayınevi belli değil, tarihsiz].

Caferî, Muhammedtâki, *Felsefe-i Din*, derleme: Abdullah Ensari, 2. basım, Tehran: Müessese-i Ferheng-i Dâniş ve Endişe-i Muasır, 1378 (hicri şemsi).

Cain, Seymour ve diğerleri, *Dinpejûhî* (defter-i evvel), tercüme: Behâuddin Hürremşâhî, Tehran: Müessese-i Mutalaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1372 (hicri şemsi).

Cevad Âmulî, Abdullah, *Dinşinâsi*, Kum: İsra, 1381 (hicri şemsi).

Dartigues, Andre, *Pedidârşinâsi Çist?,* tercüme: Mahmud Nevvalî, [basım yeri belli değil, yayınevi belli değil, tarihsiz].

Durkheim, Émile, *Suver-i Bunyânî-yi Hayat-i Dinî*, tercüme: Bâkır Perhâm, Tehran: Neşr-i Merkez, 1383 (hicri şemsi).

Feramurz Karamelekî, Ehad, *Üstad Mutahharî ve Kelam-i Cedid*, 3. baskı, Tehran: Pejûhşegâh-i Ferheng ve Endişe-i İslamî, 1384 (hicri şemsi).

Guttenplan, Samuel (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwall, 1995.

Hamilton, Malcolm, *Câmiaşinâsi-yi Din*, tercüme: Muhsin Selâsî, Tehran: Tıbyan, 1377 (hicri şemsi).

Hâtemi, Mahmud, *Pedidârşinâsi-yi Din*, Tehran: Pejûheşgâh-i Ferheng ve Endişe, 1382 (hicri şemsi).

Husserl, Edmund, *İde-i Pedidârşinasi*, tercüme: Kerim Reşidiyân, [basım yeri belli değil, yayınevi belli değil, tarihsiz].

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, New York, London: Green, 1902.

Mutahharî, Murtaza, *Mecmua-i Âsâr,* c. 2, 5. baskı, Tehran: Sadra, 1374 (hicri şemsi).

Rabbânî Gulpeygânî, Ali, *"Tarif-i Din ez Nigâh-i Dinşinâsân-i İslamî"*, *Kelam-i İslamî*, yıl 15, sayı 58, (Tâbistan 1385), s. 14-34.

Smith, Richard, *"Serâğâz-i Pedidârşinâsi"*, tercüme: Şehram Pâzuki, *Ferheng* yıllığı, s. 9, sayı 2, (Tâbistan 1375), s. 9-26.

Subhanî, Cafer, *Medhel-i Mesâil-i Cedid der İlm-i Kelam*, c. 1, 2. baskı, Kum: Müessese-i İmam Sâdık (a), 1382 (hicri şemsi).

Şucâizend, Alirıza, *Câmiaşinâsi-yi Din*, Tehran: Neşr-i Ney, 1388 (hicri şemsi).

Verneaux, Wahl, *Nigâhî be Pedidârşinâsi ve Felsefehâ-yi Hest Buden*, tercüme: Yahya Mehdevi, [basım yeri belli değil, yayınevi belli değil, tarihsiz].

Westphal, Merold, "Pedidârşinâsi-yi Din", *Derbâre-i Din*, tercüme: Leyla Hûşengî, Tehran: Hermes, 1383 (hicri şemsi).

Woolf, David M., *Revanşinâsi-yi Din*, tercüme: Muhammed Dihkânî, Tehran: Rüşd, 1386 (hicri şemsi).

Üçüncü Bölüm

Dinin Menşei

DR. HASAN YUSUFİYÂN

İlim adamlarının incelemeleri göstermektedir ki, insanlık tarihi dinle içiçedir ve insan hiçbir zaman dine ihtiyacı olmadığını düşünmemiştir.[1] Hatta ateistlerin çoğu bile "dinden arınmış dünya"yı ulaşılmaz varsayım kabul etmekte ve insanlık toplumunun geleceğini -tıpkı geçmişi gibi- dinî inançlarla birlikte görmektedir.[2] Fransız filozof ve tarihçi Ernest Renan'a (1823-1892) göre, "Dine ilginin bitmesi veya ortadan kalkması muhaldir. Aksine daima ve her zaman yerinde kalacaktır."[3] Bu hakikat, özellikle son iki yüzyılda birçok mütefekkiri, dindarlığın sırrı ve dinin menşei üzerinde düşünmeye davet etmiş ve bu konuda muhtelif görüşler ortaya atılmıştır. Bir kesim ateist yaklaşımla, doğal olaylardan korku gibi psikolojik etkenleri dinin ortaya çıkması ve yayılmasında etkili görmüş[4]; bir grup da dinin toplumsal işlevine parmak basmıştır.[5] Öte yandan akıl ve fıtrat gibi etkenlere dayanarak dinin ilahi menşeini vurgulayan düşünürler de az değildir.

Belirtilen görüşleri açıklamadan önce birkaç noktaya değineceğiz:

1. Dinin tanımı konusunda, burada birçoğunu gözardı edebileceğimiz çeşitli görüş ayrılıkları vardır. Son yüzyıllarda "dinin menşei" bahsinde

---

1 Mesela bkz: Durant, *Tarih-i Temeddun*, c. 1, s. 70; Koenig, *Câmiaşinâsi*, s. 126; Giddens, *Câmiaşinâsi*, s. 513; Tabâtabâî, *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, c. 5, s. 3 ve 4.

2 Durant şöyle yazar: "Tarihin bir dersi, dinin birkaç cana sahip olduğu ve her ölümden sonra tekrar dirildiğidir. Tanrı ve din geçmişte defalarca öldü ama yeni baştan dirildiler." (*Dershâ-yi Tarih*, s. 66).

3 Şeriatî, *Faide ve Lüzûm-i Din*, s. 23; Vecdî, *Dairetu'l-Mearifi'l-Karni'l-Işrîn*, c. 4, s. 111.

4 Bkz: Russell, *Çera Mesihî Nistem?*, s. 37.

5 Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 169-273.

teori üreten kimileri, çoğunlukla "tanrının varlığına inanç" unsuru üzerinde durmuşlardır. Başka bir ifadeyle, bu diyalogların ekseni, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerde Allah ve God adını alan doğaötesi bir varlığa inancın nasıl ortaya çıktığıdır.

2. Dinin menşei tartışması çoğunlukla tanrıyı inkâr edenler tarafından ve ateist yaklaşımla gündeme getirilmektedir. Bu sebepledir ki bazı yazarlar, konuya, "tanrının varlığına inançsızlığın nedenleri" başlıklı bölümde yer vermektedir.[6] Aslında, belirtilen görüşleri (doğru olup olmadıkları bir yana) tanrının varolmadığına delil kabul etmek mümkün değildir. Bilakis, zikredilen teorisyenler, işin içinde bir tanrının varolmadığı varsayımını kabul ettikten sonra kendilerince bu vehme (tanrı) inancın sırrını ortaya çıkaran sosyolojik ve psikolojik analizleri onun ardına sıralamaktadır.

3. Bu tartışmada yürürlükteki çerçevenin bir adım dışına çıkarak, mesela tanrının varlığını kabul ettikten sonra (veya onun varlığını tartışma dışı bırakarak) vahye dayalı dinin nasıl ortaya çıktığını araştırmak istersek, bu faslın asli mevzusu olanlara ilaveten başka birtakım görüşlerle karşılaşırız. Örnek vermek gerekirse, Nâsır Hüsrev'e (hicri kameri 394-481) göre İslam dünyasında tanrının varlığına itikadı da olan bazı düşünürler şeytanların vahiy gönderdiğini farzediyordu ve bu söylemekteki hedefleri de insanlar arasında tefrika çıkarmaktı. Vahye dayalı dinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin bu kesimin analizi şöyledir:

> Şeytanlaşan günahkâr nefislere birtakım kimseler gösterildi ve onlara şöyle buyruldu: "Git, insanlara de ki, bana bir melek geldi ve dedi ki, Allah sana bir mesaj gönderdi. Ben işte o meleğim." Bu sebeple insanlar arasında ihtilaf çıktı ve şeytan nefsin tedbiriyle halkın çoğu öldürüldü.[7]

Aynı şekilde, Avrupa'da onsekizinci yüzyıl rasyonalistlerinin birçoğunun inancına göre semavi dinlerin kurucuları, vahiy kaynağıyla irtibatı kişisel veya toplumsal maksatlarına ulaşmak için araç olarak kullanan sahtekarlardan fazlası değildi.[8] Bu yazarlardan bir kısmına göre bu

---

6 Bkz: Hick, *Felsefe-i Din*, s. 75-86.

7 Kubadiyânî, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, sayı 139, s. 137.

8 Bu söz pek o kadar da yeni değildir. Allah'ın tüm peygamberleri, onları şarlatan ve yalancı gören kimselerle hep karşılaşmışlardır.

aparatın kullanılmasının hedefi bazen makbul ve kutsal bir şeydi. Çünkü onlar, toplumu sorunlar girdabından, ahlaki ve toplumsal yozlaşmalardan kurtarmak için kendilerini semavi vahyin mesajını getiren elçi olarak adlandırmaktan başka bir çare göremiyorlardı.[9] İslam dünyasında Seyyid Ahmed Han Hindî (1817-1898) gibi aydınlar bu teoriye taraftar olmakla suçlandılar. Ama görünen o ki, Hindî vahyin ilahi olduğunu vurgulamakla birlikte ilahi meleğin -vahiy inançlıların genelinin itikadındaki şekliyle- aracılığını kabul etmiyordu:

> Kur'an-ı Mecid, muhakkak ve kesin olarak ilahi kelamdır... Kur'an-ı Mecid'in bütün lafız ve cümleleriyle Hazret'in kalbine nazil olduğu veya vahyedildiği de kesindir; ister meleğin onu Hazret'e ilettiği söylensin (genelin inancında olduğu gibi), ister onun mübarek kalbine nübüvvet melekesi ve kudsi ruh ilka edilmiş olsun (benim söylediğim gibi): "Cibril-i Emin'den bir mesaj olarak Kur'an istemiyorum / Sahip olduğum herşey maşukun Kur'anî sözüdür" Bu iki şeklin sonuçta aynı şey olduğu ve aralarında hiçbir fark bulunmadığını bilmek gerekir.[10]

Batılı diğer bazı düşünürler peygamberlerin doğru sözlü olduklarını vurgulayarak, hiç kuşku yok onların yüce bir kaynaktan birtakım mesajlar aldıklarına inandıklarını, ama dürüstlüklerinin zanlarında haklı olduklarına delil oluşturmadığını hatırlatmaktadır.[11] Bu kesimin ifadesiyle, bir insanın sıradan kişiliğine ilaveten, onu bedensel perdelerin ardında güzel ve ruhani düşüncelere yönlendiren, çıkmazlar ve güçlüklerde onun imdadına yetişen bâtıni kişiliği de vardır. Bu, peygamberlerin ruhunda, onların ilahi vahiy tahmin ettiği bazı düşünceleri ortaya çıkartan güçtür. Buna göre, peygamberin ilahi kılavuzluk sandığı şey, onun psikolojik hal ve hususiyetlerinin tecellisinden başka bir şey değildir.[12] Bu teorisyenlerin delillerinden biri şöyle ifade edilmiştir:

---

9 Rodinson, *Muhammad*, trans. From French b. Anne Carter, s. 75.

10 Hindî, *Tefsiru'l-Kur'an ve hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, s. 54.

11 Rodinson, a.g.e., s. 77.

12 Vecdî, *Dâiretu'l-Mearifi'l-Kur'ani'l-Işrin*, c. 10, s. 714. *Tefsiru'l-Menar*'da bu bakışaçısının -farklı bir anlatımla- ayrıntılı bilgisi yeralmaktadır. *El-Menar* yazarının ifadesiyle, ilk kez Edward Monte Kur'an'ın Fransızca tercümesinin [1929 yılında yayınlanmıştı] önsözünde bu görüşü ortaya attı. Ondan sonra Emile Dermenghem "Muhammed'in Hayatı" isimli kitabında aynı analizi takip etti (bkz: Reşid Rıza, *el-Menar*, c. 11, s. 146-178).

> Tanrı mekandan münezzehtir. Melekler de maddeden soyut olduklarına göre Tanrıyla yüzyüze gelemez ve onun sözüne kulak veremezler. [13]

William Montgomery Watt (1909) benzer bir analizle vahyi, Peygamber'in (s.a.a) "yaratıcı tahayyül"ü olarak nitelemiş ve bunu izah ederken şöyle söylemiştir:

> Örnekleri yaratıcı sanatçılar, şairler ve yazarlar olan bazı kişilerde yaratıcı tahayyül denilen bir güç vardır. Bu kişiler, başkalarının hissettiği ama açıklayamadığı şeyleri (resim, şiir, drama, öykü) duyumsanan şekle dönüştürürler. [14]

Bu analize göre İslam'ın semavi kitabını şöyle değerlendiriyordu:

> Kur'an'daki fikirlerin Muhammed'e ait olduğunu söylersek, her ne kadar kendisi dürüstlükle ve derin bir inançla bu fikirlerin kendi varlığının ötesinden geldiğini düşünüyor olsa bile, o kadar da uygunsuz bir şey söylememiş sayılırız. [15]

Anlaşıldığı gibi, vahye dayalı dinin nasıl ortaya çıktığını böyle bir analizle araştıranlar, peygamberlerin öteki dünya ile bağını kabul etmemekte ve onları, aldatan veya aldanan kimseler olarak görmektedir. Bu tür bir analizin üzerine çarpı işareti koyduran şey ise, bir yandan -ayrıca ele alınması gereken nedenlerle- insanların semavi vahye olan ihtiyacının inkar edilemez olması, öte yandan ilahi peygamberlerin tereddüde yer bırakmayan alametlerle kendilerini semavi maariften yararlanır halde bulması ve mucize adı verilen harikulade işler yaparak başkalarının tereddüdüne de yer bırakmamasıdır.

Zikredilen analizler, bir taraftan Hıristiyanlık ve Yahudiliğin düşüncelerinden etkilenerek İslam dininin vahye dayandığını itiraf edemeyen kimseler tarafından ortaya konmaktadır; diğer taraftan tarih incelendiğinde İslam'ın kıymetli Rasül'ünün (s.a.a) aydınlık simasını lekeleyecek bir tek kanıt gösterilememektedir. Bu analiz sahiplerinden bir başka grup, esas itibariyle insanın öteki âlemle irtibatını mümkün saymamakta ve putperest müşriklerle aynı koroya katılarak Allah'ın peygamberlerine şöyle demektedir:

---

13 Vecdî, a.g.e., s. 720.
14 Montgomery Watt, *Muhammed Peyâmber ve Siyasetmedâr*, s. 297.
15 A.g.e., s. 23.

﴿ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا ﴾

"Siz de bizim gibi bir insandan başka bir şey değilsiniz." [16]

Celaleddin Mevlevî (604-672) bu varsayıma ne güzel değinmiş ve cevap vermiştir:

Peygamberlerle denklik iddia ettiler
Evliyayı kendileri gibi sandılar
Dediler ki biz beşer, onlar beşer
Biz de, onlar da uykuya ve yemeğe bağımlı
Bunu bilemediler körlükten
Oysa fark var arada, nihayetsiz
Her iki çeşit arı aynı yerden yedi
Lakin birinden iğne, diğerinden bal oldu
Her iki çeşit ceylan ot yedi, su içti
Birinden dışkı çıktı, diğerinden halis misk
Böyle yüzbinlerce misali gör
Farklarını yetmiş yıllık yol gör [17]

Kısacası, Allah'ı sonsuz kudretiyle tanıyanlar, Allah'la kelam irtibatını muhal ve imkansız görmezler. Gerçekten de neden bazı kimseler duyu ve akıldan başka yolla maarife erişemez ve kuşkuya yer bırakmayacak belirtilerle bu coşkulu kaynaktan istifadelerini başkalarına aktaramazlar:

﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُواْ ﴾

"İçlerinden birine, insanları uyar ve müminlere müjde ver diye vahy göndermemiz insanları şaşırttı mı?" [18]

Vahyin ne olduğunu idrak etmekten acziyet de onu inkar için bahane oluşturamaz. Nitekim vahiy ilahi hidayetin bir çeşidi değil midir ve biz, bu yol göstermenin daha aşağı örneklerine diğer varlıklar arasında rastlamıyor muyuz? Deneysel bilim, hayvanların içgüdüsel yön bulmalarının nasıl gerçekleştiğini anlayabilmiş mi ki vahiy fenomeninin bilimsel

16 İbrahim 10.
17 Mevlevî, *Mesnevi-yi Manevî*, Defter-i Evvel, beyitler: 265-271.
18 Yunus 2.

çözümleme ve analizi düşüncesini oluşturabilsin! [19] Günümüzde deneysel bilimlerin birçok bilgini, insanın bilimsel acizliğiyle itiraf ederek tevazu içinde şöyle demektedir: "Bilimin, nihai sorular -vahiy muamması veya insanın bu dünyadaki görevi- hakkında herhangi bir iddiası yoktur." [20]

Her halükarda, günümüzde dinin menşei bahsinde ortaya atılmış yaygın görüşler, vahyin ve vahye dayalı dinin menşeini araştırmamaktadır. Aksine, su yolunu daha kaynağında kapatmakta ve esas itibariyle Allah'a itikadın köklerini psikolojik ve sosyal etkenlerde aramaktadırlar. Burada, zikredilen görüşlerin en önemlilerini gözden geçireceğiz:

Dinin Menşei Hakkında Çeşitli Görüşler

Değinildiği gibi, bazı ateistler, Tanrı ve vahye dayalı din sadece bir serap olduğu önyargısıyla dinlerin menşei meselesini araştırmaya koyulmuş, dinin ortaya çıkması ve yayılmasında psikolojik ve sosyal etkenlerin etkili olduğunu düşünmüşlerdir. Bu konudaki doğru düşünceye değinmeden önce belirtilen bazı etkenlere bir göz atalım:

1. Doğa Olaylarından Korku

İnsanlığın yazılı düşüncelerine göre, Romalı şair Titus Lucretius [21] (yaklaşık MÖ 94-55), dinî öğretilerle korku fenomeni arasında bağ kuran ilk kişiler arasındadır. Korkuyu "anatanrıların ilki" olarak adlandırır [22] ve asli hedefini "insanları tanrılardan korkmaktan kurtarmanın yolunu bulmak" [23] şeklinde açıklar. Epikür'ün (MÖ 307-342) din karşıtlığını şöyle över:

---

19 Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 4, s. 421.

20 Golşenî, *İlm ve Din ve Maneviyyet der Âstâne-i Karn-i Bisto Yekom*, s. 37 ve 38.

21 *Doğa Üzerine* adlı şiir külliyatında Yunanlı filozofların felsefi materyalizmini izah edip açıklamış Romalı şair. Eserleri günümüzde Epikür'ün fikirlerini tanımak için en önemli kaynak sayılmaktadır.

22 Durant, *Dershâ-yi Tarih*, s. 56; Hodayâr Muhibbî, *Bunyad-i Din ve Câmiaşinâsî*, s. 15.

23 Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 1, s. 461. Bazı yazarların ifadesiyle Lucretius tanrıların varlığını inkar etmiyordu, ama onların fâni varlıkların kaderiyle ilgili olmadıklarına inanıyordu [bu yüzden sel, yıldırım, deprem gibi olayların tanrıların gazabı olduğu düşünülmemelidir]. Bkz: "Lucretius", *Microsoft Encarta Reference Library*, 2004.

> Din, göklerin ufkunda ürkütücü hal ve heybetiyle insanlara... pençe ve dişlerini gösterdiğinde, tam o sırada Yunanlı bir adam başını kaldırdı, doğruldu ve öldürücü gözleriyle öfke içinde ona baktı. O, dinin karşısına dikilen ilk kişiydi. Ne tanrıların efsaneleri, ne şiddet ve yıldırım, ne korkutucu kükremeleriyle gökyüzü, hiçbiri ona boyun eğdiremedi, diz çöktüremedi. Hatta tersine ruhunu daha da korkusuz olmaya motive etti. Çünkü o, doğanın kapalı kapılarını ilk kırandı... Bu nedenle şimdi din insanların ayaklarının altına düşmüş durumda. [24]

David Hume da (1711-1776) tabiat aygıtının tepeden tırnağa zeki bir yaratıcının varlığına tanıklık ettiği hakikatini kabullenmekle [25] birlikte pratikte gerçekleşenin, akıl ve derin düşüncenin ürünü olmadığına inanır. "Bilakis, hayatta vuku bulan olaylar hakkında kaygıdan, insanın düşüncesini sarsan korkular ve umutlardan kaynaklanmıştır." [26] Onun inancına göre ilk insanlar, tanrıların öfkesini çekmemek ve onları müşfik tutabilmek için dualar eder ve kurbanlar sunarlardı.

Avusturyalı psikanalist Sigmund Freud (1856-1939), dine bu açıdan hücum eden diğer kişiler arasındadır ve *The Future of an Illusion* isimli kitabında bu teoriyi ele almaktadır. [27] Onun bakışaçısına göre insan -arzulu haliyle- doğadan korkuyu azaltmak ve toplumsal hayatın insana dayattığı acıları telafi etmek için tanrıları varetmiştir. [28] Buna göre, nasıl ki çocuk babasına dayanarak güvensizliklerin üstesinden geliyorsa akıl gelişiminden yoksun insan da illüzyon bir tanrıyı, doğanın hışmından emin olabilmek için sığınak olarak hayal eder. [29]

Nihayet çağdaş İngiliz filozof Bertrand Russell da (1872-1970) dinin insanın korkusundan doğduğunu belirtir ve tanrıyı, tüm güçlüklerde ve dayanılmaz hallerde insanın yanında olan büyük kardeşe benzetir. Daha sonra şunu ekler: Bilim, insanı, pek çok nesli sapkınlığa sürükleyen bu korkudan kurtarabilir ve gözlerini gökyüzü yerine yeryüzüne dikmesini sağlayabilir. [30]

---

24 Russell, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, s. 359 ve 360.
25 Hume, *Tarih-i Tabiî-yi Din*, s. 28.
26 A.g.e., s. 38.
27 Bkz: Pals, *Seven Theories of Religion*, s. 73; Clifford, "Psychotherapy and Religion", *The Encyclopedia of Religion*.
28 Alston ve diğerleri, *Din ve Çeşmendâzhâ-yi Nov*, s. 168.
29 Bkz: Freud, *Temeddun ve Melalethâ-yi Ân*, s. 26; Fromm, *Revankâvi ve Din*, s. 1-22; Storr, *Freud*, s. 123.
30 Russell, *Why I am not a Christian*, s. 16.

Değerlendirme

Belirtilen görüşü tenkit ederken birkaç noktaya değinmeliyiz:

1. Dinin menşei hakkında böyle analizlerin varsayılması -bazen dinin bilimsel araştırması[31] adıyla anılsa da[32]- fıtrî ve akılcı zeminden yoksundur. İnsanın Allah'a olan fıtrî eğilimi ve dinî öğretileri teyit ederken kullandığı akılcı görüş ispatlanırsa böyle ihtimallere kendiliğinden yer kalmayacaktır. Üstad Şehit Mutahharî'nin (1920-1979) ifadesiyle, "[Bu kesim] Allah'a ve diğer dinî kavramlara itikadı, onüçün [sayısının] uğursuzluğuna inanç gibi gördü. Sonra bir de bunu izaha kalkıştılar. Oysa mantıksal veya fıtrî etkenin varlığı karşısında böyle faraziyelere hiç yer yoktur."[33]

2. Her ne kadar bazı toplumlarda, korkunun üstesinden gelebilmek için dine yönelen kimseler bulunabilirse de mantıksal olarak bu ihtimal tüm insanlara sirayet ettirilemez ve delilsiz genellemeyle bütün insanların dindarlığının korkudan doğduğu söylenemez. Hatta bazı ateistler bile bu görüşü desteklediklerini belirtmektedir.

> Çoğunluk, ilk dinî algıları, insanın evrenle bağ kurarken güya sürüklendiği korku ve kaygıya bağımlılıkla ve zayıflık duygusuyla açıklamaya çalıştı. Aynı şekilde sanki insan etrafının düşmanlarla ve korkutucu güçlerle dolu olduğunu tasavvur ediyor ve ibadet ritüellerine sarılarak onları yatıştırıyordu... Ünlü "Korku, dünyada tanrıların yarattığı ilk şeydir" kuralı, varolan gerçekliğin hiçbir nesnel gözlemiyle açıklanamayan bir kuraldır.[34]

3. Dinin, insanın birçok korkusunu ve endişelerini giderdiği, zorluk ve müşkülatlarında ona güvenli sığınak olduğu görüşü de kabul edilebilirdir. Ama bununla, dinin korkudan doğduğunu söyleyen söz arasında büyük fark vardır.

4. Genel bir analizde denebilir ki, burada, kimileri doğru, kimileri de doğru olmayan çeşitli ifadelerle karşı karşıyayız. Doğru ifadeler arasından da bazısı makbul, diğer bazısı makbul değildir, ama aynı zamanda müminlerin itikadına zarar da vermemektedir:

---

31 The scientific study of religion.
32 Bkz: Pals,, a.g.e., s. 3-10.
33 Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 6 (Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism), s. 905.
34 Durkheim, *Suver-i Bunyânî-yi Hayat-i Dinî*, s. 307.

a) Bütün dinler doğa olaylarından korku gibi etkenlerin sonucunda ortaya çıkmışlardır.

b) Bazı dinler fıtrî ve akılcı menşee sahiptir. Ama tüm müminlerin itikadı şimdiye dek korku gibi etkenlere dayanmamıştır.

c) Din, fıtrî ve akılcı olmasına rağmen bazı müminler korku gibi sorunlar nedeniyle ona yönelmektedir.

d) Doğa olaylarından korku, maddi sebeplerin işe yaramazlığının gözlemlenmesiyle birlikte teolojik fıtratı çiçeklendirir ve insanın, bakışını müteal bir varlığa çevirmesini sağlar.

e) Bütün müminler, Allah'a itikatla, onun dışındaki herşeyden korkuyu kalplerinden silip atabilirler.

Buraya kadar anlatılanlar gözönünde bulundurulduğunda beş ifadeden birincisinin (a) doğru olmadığı çok nettir. İkincisi (b) delilsiz olmasının yanısıra, Allah'a inanca da herhangi bir zarar veremeyecek iddialar içermektedir. Üçüncü ifade (c), mümin toplumun makbul bulmayacağı realiteye işaret etmektedir ve çoğunluk açısından surgulanmaya muhtaçtır.[35] Dördüncü ifade (d) zaten kendisi Allah'ı tanımanın yollarından birini açıklamaktadır.[36] Beşinci ifade (e), dinin önderlerinin sözlerinde de işaret edilmiş makbul ve benimsenmiş bir hakikattir.[37]

2. Fenomenlerin Gerçek Sebeplerinden Habersizlik

Dine ateist gözle bakan çoğu kimse, insanların cahillik ve bilgisizliğini dindarlıkları üzerinde müessir etken saymaktadır. Bununla birlikte

---

35 Anlaşıldığı gibi burada kastedilen, doğa olaylarından korkmaktır, cehennem ateşinden değil. Her ne kadar daha yüksek aşamalarda müminler Allah'a başka motivasyonlarla ibadet ediyorsa da, cehennem azabından kurtulmayı da Allah'a ibadetin doğru hedeflerinden biri kabul etmek mümkündür.

36 Buna ilaveten, bir grup düşünür, "korkunun varlığı, insanın fıtratındandır" ilkesine değinerek ve diğer öncüllerden yararanarak, fıtrî korkunun, Allah'ın (tebarek ve teala) varlığına muhkem delil oluşturduğu sonucuna varmışlardır. (Bkz: Şâhâbâdî, Reşehâtu'l-Bihâr (el-İnsan ve'l-Fıtrat) s. 236-240). Bu tür bir istidlal, metinde geçtiği şekilden tamamen farklıdır (dikkat edilmeli).

37 İmam Sâdık'tan (a) rivayet edilen bir hadiste şöyle okuyoruz:

"من خافَ الله اخافَ الله منه كلَّ شىء ومن لم يخف الله اخاف الله من كلّ شىء"

(Kuleynî, *el-Kâfî*, c. 2, s. 68).

din ile cahilliği birbirine bağlamanın düğümünü daha ziyade Fransız sosyolog Auguste Comte (1798-1857) atmış, onun sözleri, diğer teorisyenlerin çoğuna ilham vermiştir.

Beşeri Düşüncenin Gelişim Aşamaları

Auguste Comte, beşeri düşüncenin gelişim sürecinde üç aşamayı birbirinden ayırmakta ve fenomenlerin gerçek sebeplerinden habersiz olmayı tanrıya inancın menşei saymaktadır:

a) Teoloji/tahayyül aşaması

Mahiyeti tamamen dinsel olan bu aşama kendi içinde de üç merhaleye ayrılır. Birinci alt merhalede insanlar cansız şeyleri diri sanar, onların ruh ve can taşıdıklarını ve tazim karşısında tepki verdiklerini varsayarlar. İkinci alt merhale -görünmeyen tanrılara tapınma içerir- insanların ilgisini şeylerin içi yerine, onların dışındaki etkenlere yöneltir. Başka bir deyişle, birinci alt merhalede -mesela- her kestane ağacının içinde ruh bulunduğuna inanç duyulurken, sonraki merhalede genel ve kapsayıcı ruh, tüm kestane ağaçlarıyla, sonuçta da tüm ağaçlarla ilişkilendirilmekte ve böylece "orman tanrısı" kavramı ortaya çıkmaktadır. Üçüncü alt merhale, çeşitli tanrılar (orman tanrısı, deniz tanrısı vs.) birbirine bağlanmakta ve tek tanrı kavramının şekillenmesiyle tevhid dinleri ortaya çıkmaktadır.

b) Felsefe/akıl aşaması

Bu aşamada insan, doğal olayları tanrılara bağlamak yerine fenomenlerin sebebi hakkında araştırma yapmaya yönelir ve aklı tahayyülün yerine geçirir. Bütün bunlara karşın burada da gözler gizli etkenlere dikilmiştir ve yine fenomenlerin nedeni sorgulanmaktadır.

c) Bilim/araştırma aşaması

Comte'un ifadesiyle, düşüncenin gelişiminin üçüncü aşamasında nesnelerin ruh taşıması, tanrının iradesine bağlı olmaları ve bunların sebebini bulmaktan vazgeçer ve "nedenlilik" yerine, "nasıllık"tan sözeder. Mesela bu aşamaya adım atan kişi, afyonun uyku getirmesini ne (birinci aşamada olduğu gibi) ilahi istekle temellendirir, ne de (ikinci aşamada olduğu gibi)

uyuşturucu kuvvet gibi bilinmeyen bir güce dayandırır. Aksine, deneysel yöntemle, afyon kullanmak ile uykunun gelmesi arasındaki bağı araştırır ve diğer gözlemlerin yardımıyla genel bir kural çıkartır. [38]

Bu bakışaçısına göre her defasında bilim bir adım ileri atmış, tanrı ise bir adım gerilemiştir. Auguste Comte'un kendi deyişiyle, "Bilim, doğa ve evrenin babasına [Tanrı] iş bıraktırdı ve onu inzivaya gönderdi. Geçici hizmetlerini takdir ederken görkeminin son sınırına kadar ona kılavuzluk yaptı." [39] Bu sözlerin çınlaması, kelimesi kelimesine Epikür'ün sözlerinde de işitilmektedir: "Bilim, hurafelere tapanların tanrıların kudretine atfettiği fenomenleri doğal yollarla izah edebilir." [40]

Comte'un, bilimin gelişip yayılmasının geleneksel dinleri ortadan kaldıracağını varsaymasına rağmen bizzat kendisinin, kâhinleri sosyologlar sayılabilecek yeni bir dinin temellerini attığını söylemek gerekir. Bazı yazarların ifadesiyle, "Bu görüşünü o kadar ciddiye aldı ki sosyolog kâhinlerin resmi giysilerini ve yerine getirmeleri gereken ritüelleri bile planladı!" [41] Comte, tanrı veya tanınmayan başka herhangi bir varlık yerine "insanlık"ı en başa almamız gerektiğine ve bu yolla toplumu hedeflediği amaca ulaştırabileceğimize inanıyordu. Bazı yazarların deyişiyle:

> Comte, toplumun ilerlemesi hakkındaki düşüncelerinde, mükemmelliğe doğru yürüyüşte insanın kılavuzluğunda iki faktörün, akıl ve duygunun etkili olduğu sonucuna vardı. Toplumun ıslahında akıl ve duygunun biraraya gelebilmesi için insanlığın (tanrı yerine) en büyük varlık kabul edildiği bir din vazetti. Nihayet bu büyük varlığa tapmak yerine onu övdü, onun mükemmelleşmesi ve refaha kavuşması çabasına soyundu. Comte, bu yeni din için, bazı taraftarlarını hayrete düşüren ve ondan uzaklaştıran ama buna mukabil daha fazla mürit ve dost kazandıran kendine özgü ritüeller ve protokoller icat etti. Bu dinde azizler, insanlık yolunda çabalayan kişilerdi. Bu amaçla bu kutsal azizleri anmak için bir takvim oluşturdu. [42]

---

38 Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 38-40; Fürûğî, *Seyr-i Hikmet der Urupa*, s. 448-452.

39 Bkz: Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 1 (İlel-i Gerâyiş-i Maddigeri), s. 482 (Flammarion'un *Hoda der Tabiat* kitabından nakille).

40 Russell, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, s. 358.

41 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 40.

42 Musâhib (bilimsel baş editör), *Dâiretulmearif-i Fârisi*, c. 2, s. 2272. Daha fazla bilgi için *Dâiretulmearif-i Din*'e (editör: Mircae Eliade) başvurulabilir: Comte, Auguste (c.

Özetle, Auguste Comte gibi kişilerin Tanrı tasavvuru, batı kültüründe "boşluk kapatan tanrı (the God of gaps)" adı verilen şeydir.[43] Bu kavram, Tanrıyı, cahillik boşluklarını kapatan anlamında varsaymakta ve bir fenomenin sebebini bilmediğimizde onu Tanrının isteği ve iradesine dayandırmaktayız.

Değerlendirme

Bu nazariye, önceki görüş gibi, iddiasına açık bir delil göstermediği ve dinlerin, akılcı ve fıtrî kökenden nasipsiz olduğu önyargısına dayandığı yolundaki temel eleştiriyle karşı karşıyadır. Buna ilaveten pek çok düşünür, bu teorinin, burada bazılarına değineceğimiz diğer eksikliklerini sıralamıştır:

1. Bu görüşe göre insanların dinî düşüncesi felsefe devresinden önce ortaya çıkmıştır. Oysa tarihin tanıklığıyla, büyük dinlerin çoğunun zuhuru, felsefi düşüncenin zirvede olduğu zamanlarda yaşanmıştır. Mesela İbrahim'in (a.s) dininden önce felsefe Hind, Mısır ve Keldan'da revaçtaydı. Hıristiyanlık Yunan felsefesinden sonra doğdu. İslam da Yunan ve İskenderiye felsefesi doruktayken davetini başlattı.[44]

2. Bu teoriye göre bilimin ortaya çıkışıyla birlikte tabiatötesi şeylere inanmaya ve dine artık yer kalmayacaktır. Halbuki kendi bilim branşlarında önde gelen bilimadamı olup da aynı zamanda yaygın dinlerden birine gönül vermiş nice insan vardır.[45]

3. İslam'ın orijinal düşüncesi esas alındığında bir fenomenin ilahî, felsefî ve ilmî izahı birbiriyle uyum içinde olacaktır. Öyle ki, Allah tüm fenomenlerin hakiki sebebi kabul edilebilir ama aynı zamanda bilim ve felsefenin gösterdiği sebebe taraftar da olunabilir.[46] Allah, doğal fenomenin paralelinde değildir ve ikisinden birinin nedenselliğinin ispatlanması diğerinin olumsuzlanmasıyla sonuçlanmaz. Bütün mümkün varlıklar var-

3, s. 581); Functionalism (c. 5, s. 447); Naturalism (c. 10, s. 317); Positivism (c. 11, s. 460); Study of Religion (c. 14, s. 69).

43 Barbour, *İlm ve Din*, s. 52.

44 Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 1, s. 424.

45 Mutahharî, *Fıtrat*, s. 173.

46 Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 1 (İlel-i Gerâyiş be Maddigeri), s. 486 ve 487.

lıklarını ondan alır ve onunla irtibat halindedir. Bu nedenle Allah, evrendeki tüm fenomenler için sebeplerin sebebi sayılmaktadır.

3. Psikolojik Kompleksler

Sigmund Freud, daha önce geçenlere ilaveten, dinin menşei hakkında başka bir analiz daha ortaya atmıştır. Buna göre tanrıya inancın kökeni, insanın psikolojik anormallikleri ve cinsel arzuların bastırılmasıdır. O, erkek çocukların küçük yaşlardayken annelerine bir tür cinsel eğilim duyduğuna ve babasını rakip gördüğüne inanmaktadır. Bu anormalliğe "Ödip"[47] kompleksi adını vermiştir ve benzeri, kız çocuklarında görülen "Elektra"[48] kompleksidir.[49]

Freud'a göre çocuğun cinsel arzusu -doğumundan beri vardır[50]- çeşitli yaşlarda, "başparmağını ve annesinin memesini emme", "büzme kaslarını kasıp bırakmanın verdiği hazzın tekrarlanması amacıyla dışkılamayı yarım bırakma" gibi değişik şekillerde açığa çıkar.[51] Öte yandan Freud bazen "cinsel" ve "genital" kavramları arasındaki ayrıma dikkat çeker ve cinsel eğilimin, bedenin muhtelif bölgelerinden haz almak için her türlü arzuyu kap-

---

47 Freud'un bahsettiği Ödip adlandırması Yunan efsanesinden alınmıştır. Efsaneye göre Laios (Thebes kralı) yeni doğmuş oğlu Ödip'i bir dağın tepesinde bıraktı. Çünkü kâhinler bu çocuğun babasını öldüreceği ve annesini kendisine eş olarak alacağı kehanetinde bulunmuşlardı. Uzun yıllar geçtikten sonra bu sırra vakıf olan Ödip, babasının hakimiyet sahasından uzaklaştı. Ama kader eli bu ikisini birbirinin karşısına çıkardı ve istemeden babasını öldürmesi bir yana, annesiyle evliliği de gerçekleşti. (Bkz: Burn, *Ustûrahâ-yi Yunanî*, s. 92-96).

48 Yunan efsanelerinde Elektra, karısının hileleriyle öldürülmüş kralın kızının adıdır. Sonuçta Elektra'nın erkek kardeşi -kızkardeşinin teşvik ve işbirliğiyle- babasının intikamını alır ve annesini katleder. (Bkz: A.g.e., s. 54 ve 55).

49 Görünüşe bakılırsa "Elektra kompleksi" kavramını ilk olarak Carl Gustav Jung (1875-1961) kullanmış ve Freud pek beğenmemiştir. (Bkz: Freud, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", *Organon* içinde, sayı 22, s. 59). Her halükarda Freud, dinin menşei analizinde çoğunlukla Elektra kompleksini görmezden gelir.

50 "Sizi temin ederim, bu mesele İncil'de geçtiği gibi değildir. Cinsel güdü, kötülük ve hırs düşkünü insanın içini kaplayan şeytanın aksine büluğ çağında çocuklara nüfuz eder. Çocukta cinsel güdü ve tepkiler başından beri vardır ve dünyaya gözlerini onlarla birlikte açar." (Freud, *Penc Goftâr ez Sigmund Freud*, s. 84).

51 Bu iki tür arzu, "fallik" aşamasıyla birlikte çocuğun cinsel hayatının (yaklaşık 6 yaşına kadar) üç aşamasını biçimlendiren "oral" ve "anal" aşama adlı iki aşamayla ilişkilidir. (Bkz: Freud, *Tecziye ve Tahlil-i Revâni-yi Cinsî*, s. 95-109; Freud, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", *Organon* içinde, sayı 22, s. 11-16).

sayan genel manasını belirtir.[52] Bütün bunlara rağmen o, çocukların cinsel eğilimini ve bu eğilimi bastırmaktan doğan sonuçları açıklarken birtakım ifadeler kullanır ama bunları esas alarak yetişkinlerin şehvet eğilimleri ve temayülleri arasında mahiyet ayrımı yapılamamaktadır:[53]

> Üçüncü aşama [çocuğun cinsel psikolojisinin gelişmesi] fallik aşaması olarak adlandırılmaktadır... Bu aşama, cinsel hayatın nihai şeklinin belirginleşmesidir ve o andan itibaren ona fazlasıyla benzer... Erkek çocuk Ödip aşamasına girer; [sonuç itibariyle] eliyle kendi aletiyle oynar. Eşzamanlı olarak onunla bir iş yapma hususunda annesi konusunda fanteziler kurar. Nihayet -hem hadım edilme tehlikesinden korku sebebiyle[54], hem de dişil bireylerde fallik bulunmadığını görmesi nedeniyle- hayatının en büyük ruhsal yıkımına uğrar. Bu yıkım da bütün sonuçlarıyla gizlenme devresinin[55] başlamasına yolaçar.[56]

Freud açısından cinsel rekabet duygusu erkek çocuğu babasından korkmaya sürükleyen etkenlerden biridir. Bazı psikanalitik deneylere dayanarak çocuğun hayvanlardan korkmasını da babasıyla cinsel rekabetten kaynaklanan korkuyla temellendirmiştir. Nitekim attan korkan çocuğa[57] değinerek şöyle der:

---

52 Freud, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", *Organon* içinde, sayı 22, s. 11 ve 12.

53 Freud, "cinsellik"in asıl manasının içini boşaltan kişileri eleştirerek şöyle der: "Vaktinde benim öğrencim olan bazıları, insanlığı cinsel muammanın boyunduruğundan özgürleştirme düşüncesine kapıldı. Psikanalizin boyna vurduğu boyunduruk olduğu tasavvur ediliyordu. Sözkonusu öğrencilerden biri, cinsellik kelimesinin cinsiyet manasını vermediği, amacın başka bir şey olduğu tezini ortaya attı. Metaforik ve kapalı bir şey!" (Freud, *Mefhûm-i Sâde-i Revankâvi*, s. 103 ve 104).

54 Freud, başka bir yerde bu korku hakkında şöyle der: "Erkek çocuğun içinde, babasının onun erkeklik organını çalabileceği kaygısı ve vesvesesi vardır... Bu yüzden hadım edilme kaygısı, onun kişilik gelişiminde etkili en güçlü faktörlerden biridir." (A.g.e., s. 114).

55 Freud'un gizlenme devresinden maksadı, ona göre cinsel faaliyetlerin durduğu yaklaşık 6-12 yaş arasıdır (A.g.e., s. 111).

56 Freud, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", *Organon*, sayı 22, s. 14.

57 Freud 1909 yılında bu çocuk hakkındaki araştırmalarını *Tahlil-i Heras der Peserbeççe-i Pençsâle* başlığı taşıyan yazısında yayınladı (bu makalenin tercümesi aşağıdaki kaynakta yeralmaktadır: Muhimterin Gozareşhâ-yi Âmuzeşi-yi Târih-i Revankâvi, derleme ve tercüme: Said Şucaşefeti, s. 157-274). Seçkin psikanalist Erich Fromm (1900-1980), Freud'un bu makaledeki iddialarını inceleyerek eleştirilerini şöyle özetlemektedir: "Öyle görünüyor ki, Freud -patriyarkal etki ve taassubun ve sözkonusu cinsin hakimiyeti altındaydı- klinik delilleri tek yönlü ifade etmiş ve onun ifadesiyle çatışan mevzulara cevap vermemiştir." (Fromm, *Buhran-i Revankâvi*, s. 138; aynı konuda bkz: Eysenck, *Ufûl-i İmparatori-yi Froydî*, s. 125-136.

> [Küçük Hans'ın] açıkça anlamamızı sağladığı gibi, babasını, annesinin sevgisini kazanmak için rakip telakki ediyordu. Belli belirsiz ilk cinsel hareketlenmelerin kendisine yöneldiği anne. Sonuç itibariyle kendisini, o halin türü ve tüm erkek çocukların numunesi durumunda görüyordu. Bizim Ödip kompleksi adını verdiğimiz şey.
>
> Küçük Hans'ın psikanalizinden ifşa olan... taze hakikat çok ilginçtir. O da, çocuğun, babasıyla ilgili duygularının bir kısmını bir hayvana (at) aktarmış olmasıdır. [58]

Diğer yandan, Freud'un ifadesiyle babanın çocuğu himaye edip desteklemesi de, gözardı edilemeyecek ve çocuğun kalbine baba sevgisini yerleştiren değerli bir hizmettir. Bu iki duygu (aşk ve nefret) insanın içine yerleşir ve tanrıya itikadın menşei olur. Bir taraftan övgüye değer ve sevgi duyulan, diğer taraftan korkulan ve ürkülen tanrı. Aslında insanlar, tanrıya atfettikleri sıfatları kendileri üretip icat etmişlerdir ve yapılan şey, bilinçsizce tanrıya "yansıtma" [59] sayılır. [60]

Freud'un söylediğine göre bastırılan arzular ortadan kalkmaz, bilakis insanın "bilinçdışı" [61] bölgesine yerleşir ve uygun bir zamanda yanıltıcı biçimde tecelli ederler. Onları ortaya çıkarmanın için çeşitli yöntemleri vardır. "Katarsis" (sağaltım) bunlardan biridir. Katarsis uygulamasıyla kastedilen, insanın vücudundaki "bilinç" bölgesinin bastırıp aşağıladığı arzuları yüceltmektir. [62] Buna göre insan bilinçsizce bastırılmış arzuları, sanatsal faaliyetler [63] veya dinsel inançlar biçiminde açığa vurmaktadır.

---

58 Freud, *Totem ve Tabu*, s. 213.

59 Projection.

60 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 101-103.

61 Freud, insan ruhunun iki kısımdan oluştuğunu düşünür: Bilinç ve bilinçdışı. Ona göre insanlar, bilinçdışını doğrudan tanıyamazlar. Ama psikanaliz bu bölüme nüfuz ederek onun bazı içeriklerini ortaya çıkarabilir. Bu bölge, birinci bölgeyle (bilinç) karşılaştırıldığında çok daha geniştir. Tıpkı görünmeyen kısmı suyun üstündeki kısımdan daha büyük, suya dalmış buzdağı gibi. Bastırılmış arzular bilinçdışı bölgede saklı kalır ama bu bölgenin içerdiklerini arzularla sınırlı görmemek gerekir.

62 Bkz: Freud, *Temeddun ve Melâlethâ-yi Ân*, s. 37; "Pîşderâmedî ber hodşiftegi", *Organon*, sayı 21, s. 174; *Penc Goftar ez Sigmund Freud*, s. 61.

63 Freud'un ifadesiyle, "Sanat... içgüdüsel ihtiyaçlar gücünün olağanüstü baskısı altındadır. Övgü, güç, servet ve şöhrete sahip olmak ve kadınların sevgilisi olmak ister. Fakat bu isteklerini ona sağlayacak araçlardan yoksundur. Sonuçta tatmin edilmemiş diğer herkes gibi gerçeğe sırt çevirir ve tüm ilgilerini, kendi eğilimine uygun hayatının hayallerine dönüştürür." (Storr, *Freud*, s. 111).

Freud'un dini nevrotiklikle temellendirmesinin nedenlerinden biri, ona göre dindarlar ile nevrotikler arasında göze çarpan birtakım benzerliklerdir. Mesela her iki grup da eylemlerini ayinsel ve belli bir model formunda yapmaya dikkat ederler. Her iki grup da günah hissi taşır. Sonuç itibariyle nevrotikliğin kökeni genellikle cinsel dürtülerin bastırılmasıdır. Din de bencilliğin bastırılmasını ve kişisellik içgüdüsünün dizginlenmesini ister.[64]

Freud, buraya kadar anlatılanlarla yetinmez ve ilk insanlarla ilgili efsaneleri açıklamak üzere "kollektif bilinçaltı" kavramını geliştirir.[65] Ona göre eski zamanlarda anne kompleksi korkunç bir cinayet formunda ortaya çıktı ve bundan pişmanlık duygusu dini ortaya çıkaran menşe oldu. Bu öyküye ilişkin tercihi şöyledir:

> Çok uzak zamanlardan birinde ilkel insan veya belki insanın insanlıktan önceki ataları, Darwin'in ilk sürü adını verdiği halde yaşıyordu. Bu sürü, çok sayıda dişiyi tekeline almış ve onların hepsini açgözlü biçimde kendisi için isteyen egemen bir erkekten oluşuyordu. Bu güçlü, kıskanç, öfkeli baba, grubunun diğer erkeklerini -onun oğulları ve dişilerinin çocuklarıydılar- annelerinden uzak tutuyor ve grubun dışına sürüyordu. Fakat bir gün, dışlanmış bu erkekler... elele verdiler ve egemen babayı öldürdüler... [Sonra] insan yiyen bu vahşiler kurbanlarını yedi... Kardeşler, elde ettikleri zaferden sonra pişman olarak... iki yasak icat ettiler. Biri, babanın yerine bir tür hayvan[66] gibi sembolik vekil koymak oldu. İkincisi ise serbest kalmış dişileri kendilerine haram kılmakla zaferlerinin getirisinden feragat etmeleriydi.[67]

Freud bu öyküyü anlattıktan sonra şu sonuca varır: İnsanlık âlemindeki tüm dinler, beşeri uygarlığın başlangıcı olan ve ondan sonra da bir an

---

64 Pals, a.g.e., s. 66.

65 Alston, "Religion, Psychological Explanation of", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 7, s. 149.

66 "Totem" adı verilen ve kabilenin simgesi sayılan bu hayvan zaman içinde kendine özgü kutsallık kazandı ve ona ibadet edilmeye başlandı. Batılı sosyologların çoğu, totem tapınmasını dinin menşei konusundaki analizlerinin ekseni yapmıştır. Nitekim Freud da bu yaklaşımla *Totem ve Tabu* kitabını yazmıştır. (Totem tapınmasını dinlerin menşei gören kişilerin görüşünü tanımak ve daha ileri araştırma için bkz: Âzâdegân, *Edyan-i İbtidâî* (totemizme dair bir araştırma).

67 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 103 ve 104; bkz: Freud, *Totem ve Tabu*, s. 232-238; *Temeddun ve Melâlethâ-yi Ân*, s. 105 ve 119.

olsun insana huzur vermeyen bu büyük olay karşısındaki tepkilerdir.[68] Buna dayanarak da dini, "insanlığın nevrozu, kuruntusu, kamusallığı" olarak niteler.[69]

Freud kilisenin öğretilerinden de yararlanmaya ve onların yardımıyla teorisini teyit edecek deliller üretmeye çalışır. Hıristiyanlığın bahsettiği ve kefaretinin Tanrının kendi oğlunu (Hz. İsa, aleyhisselam) kurban etmesi olduğunu söylediği ilk günah, Freud'un nazarında başlangıçtaki baba öldürme olayından başka bir şey değildir. Ama burada bir sorun ortaya çıkmaktadır: Hıristiyanlar komünyon ayininde ekmek ve şarabı babanın değil, oğulun eti ve kanı sayarlar. Freud bu sorunu aşabilmek için zekice iki psikolojik his (aşk ve nefret) modeline başvurur ve oğulun, babasına diyetini ödemekle aslında intikamını alarak kendi ayinini onun ayininin yerine geçirdiğini, komünyon ayininde bu nedenle bir kez daha babanın bir kenara itilip kutsal ekmek ve şarabın oğulun eti ve kanı yapıldığını anlatır.[70]

Freud -Yahudi bir ailede dünyaya gelmiştir- Yahudiliğin vadedilen kurtarıcı düşüncesini de ilk baba öldürme olayıyla bağlantısız görmez. Musa ve Monoteizm isimli kitabında Yahudileri Hz. Musa'yı (a.s) katletmekle suçlar ve der ki, "Musa'nın katledilmesi, miras kalan günah duygusunu -ilk baba öldürme olayından beri zihinlerde vardı- güçlendirmekte ve Yahudi kavminde bilinçsiz günah duygusunu meydana getirmektedir." Onun ifadesiyle, "Musa'yı katletmekten doğan pişmanlığın Mesih'in zuhuru hakkında arzulu fanteziler yaratan dürtü olduğunu tahmin etmek zor değil. Bir gün dönecek ve kavmine, vadedilen kurtuluş ve dünyaya hakimiyette liderlik edecek bir Mesih."[71]

Değerlendirme

Freud'un teorisini analiz ederken totemizmi Ödip kompleksinden ayırabilir ve her birini ayrı ayrı inceleyebiliriz. Ama bu ikisinin birbiriyle olan yakın bağı nedeniyle onları ayırmayı gözardı ederek Freud'un görüşünün bazı eksikliklerini sıralayacağız:

---

68 Freud, *Totem&Taboo*, s. 154.
69 Pals., a.g.e., s. 54.
70 Freud, *Totem ve Tabu*, s. 255 ve 256.
71 Storr, *Freud*, s. 122.

1. Freud'un psikanalitik metodu ve cinsel güdü üzerinde fazlasıyla durması çokça eleştirilmiş ve ünlü muhalifler edinmiştir. Tüm eleştirmenler açısından Freud'un öne çıkan en önemli sorunu, anormal davranışlar sergileyen birkaç kişi inceleyip muayene ederek büyük bir genellemeye varması ve ona evrensel boyut kazandırmasıdır.[72] Psikologlardan birinin ifadesiyle:

> Nevrotiklerin çoğunun (veya Freudyen görüşlerin dikkatini çektiği ya da kendi anormalliklerine ilgi duyan ve psikanalize tabi tutulan bireylerin) kendi çocukluk döneminin cinsel motivasyonlarını hatırladığı gerçeği, sözkonusu motivasyonların genelleştirilebileceğini hiçbir şekilde kanıtlamaz. Sonraları Freud tarafından, bu durumların çoğunda "halüsinatif" "bellek"in sözkonusu olduğu ve onlarla ilgili tasavvurların da aslında bir tür "fantezi" sayılabileceği keşfedilen bu realiteden ayrıdır... Normal çocukların doğrudan gözlemlenmesi yoluyla elde edilen deliller, ebeveynden birine odaklanan cinsel dürtülerin bütünüyle temelsiz olduğunu göstermektedir.[73]

2. İsviçreli psikanalist Gustav Jung -başlangıçta Freud'un dostları ve talebeleri arasında sayılıyordu- dini, nevrozun bir çeşidi görmek bir yana, aksine onun yerini tutacağını ve alternatifi olacağını savunmaktadır.[74] Bazıları da, Freud'un nevrotikler ile dindarlar arasında varolduğunu düşündüğü görünüşteki benzerliklerin, düşüncesini bilimsel meseleye boğan düşünürlerin çoğunda da göze çarptığına inanmaktadır.[75]

3. Freud'un düşüncesi daha ziyade Yahudi-Hıristiyan kültür çerçevesinde şekillenmiştir ve diğer dinlere genellenebilir değildir.[76] Mesela Tanrının insanla babacan ilişkisi -kendi özel anlamıyla- Hıristiyanlığa özgüdür ve Freud'un -kendi itirafıyla- tanrıçalara tapan dinler için bir açıklaması yoktur.[77]

---

72 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 108 ve 109.

73 Eysenck, *Ufûl-i İmparatori-yi Froydî*, s. 116 (*The Psychology of Early Childhood* kitabında Valentine'den nakille).

74 Alston, "Religion, Psychological Explanation of", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 7, s. 149.

75 A.g.e.

76 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 112; Alston ve diğerleri, *Din ve Çeşmendâzhâ-yi Nov*, s. 174; Macquarrie, *Tefekkur-i Dinî der Karn-i Bistom*, s. 232.

77 Freud, *Totem ve Tabu*, s. 245.

4. İlk insanların baba öldürme öyküsü için zan ve tahminden başka kaynak bulunamaz. Öyle ki, kimileri onu "fantastik hikaye" ve "peri masalı" şeklinde nitelemektedir.[78] Genel olarak bir teoriyi izah ve teyit etmek için eski efsanelerden yararlanma ve yeni efsaneler uydurup üretme işi bilimsel görünüş bakımından Freud'un analizlerinin değerini fazlasıyla düşürmektedir. Freud'un medet umduğu efsaneler, ondan naklettiklerimizle sınırlı kalmamaktadır. Bu ilginin sonucunu başka konularda da görmek mümkündür. Nitekim bir yerde şöyle der:

> Hiç kuşku yok, küçük çocukların, çoğunlukla babalarının onları yemesinden korktuğunu işittiğinizde çok şaşırıyorsunuz. Yine ben bu korkuyu cinsel durumların tecellisinin parçası olarak belirttiğimde de şaşırıyorsunuz. Fakat şimdi size, çocukken okulda okuduğunuz bir Yunan efsanesinin hikayesini hatırlatacağım. Çocuklarını yiyip yutan Kronos isimli tanrının hikayesini.[79]

O, aynı zamanda bu efsanelerden bazılarının -yanlış bile olsalar- Ödip kompleksinin varlığına en güzel delili oluşturduğu inancındadır:

> Gelin, barbarlık (yani kadim efsaneler) devresinde bu tür ilişkilerin en güzel tanığına bakalım. Tüm halklar ve kavimlerin -sadece Yunanlıların değil- efsaneleri ve mitleri baba-kız, hatta anne-oğul arasındaki aşk öyküleriyle doludur. Dünya sistemi felsefesinin temeli de, saltanat ailelerinin soy ağacı gibi, mahremlerle zina meselesiyle ilintilidir. Size göre bu efsaneler neden yaratılmıştır? Tanrılara ve krallara utanç ve cinayet damgası vurmak ve insan türünün nefretini onlara kışkırtmak için mi? Bu efsanelerin icat edilmesi, daha ziyade, mahremlerle zina arzusunun kadim beşeri miras olması sebebiyledir.[80]

5. Freud, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılın diğer bazı ateistleriyle uyum içinde ve ilahi dinlerin taraftar olduğu şeylere karşı çıkarak, tüm dinleri ilk insanların totem tapınmasıyla temellendirip toplumların dinsel seyrini şirkten tevhide doğru kabul eder. Oysa bazı sosyologların ifadesiyle,

---

78 Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 103; Alston ve diğerleri, *Din ve Çeşmendâzhâ-yi Nov*, s. 172.

79 Freud, *Mefhûm-i Sâde-i Revankâvi*, s. 112 ve 113.

80 A.g.e., s. 121 ve 122. Oysa bu, Freud'un ifadesiyle, en bedevi insanlar bile -onları çıplak ve çaresiz yamyamlar olarak adlandırır- özel bir dikkatle "mahremler arasında cinsel ilişkiyi önlemeyi prensip edinmişlerdir." (Bkz: Freud, *Revankâvi*, s. 22).

şimdiye kadar, totemizmin insanlığın ilk dini ve diğer dinlerin de onun gelişmiş şekli olduğuna dair ikna edici hiçbir delil gösterilememiştir.[81]

6. İnsanın ilkel yaşamının "ilk sürü" biçiminde olduğu iddiasını ispatlamak için hiçbir delil elde yoktur. Bazı yazarların ifadesiyle, Darwin'in bu tasavvurunun kaynağı, günümüzde yalan olduğu kanıtlanmış bazı anlatımlardır. Aynı şekilde, "Freud'un teorisi, ilk olaylara ilişkin ırksal ve miras hatıra kavramına dayanmaktadır; ardarda gelen nesillerde etkisini sürdüren olaylara. Halbuki modern biyoloji bu düşünceyi tepeden tırnağa reddetmiştir."[82]

Son nokta: Freud, çocuklukta yeğeniyle ilgili olarak çifte duygu taşıyordu. Bir yandan ona hayrandı, öte yandan ona eziyet etmekten haz alıyordu. Bazı bilimadamları, Freud'un kendisi hakkındaki psikanaliz yöntemini kullanarak, bu tecrübeyi, onun sonraki teori üretiminde etkili görmüşlerdir.[83] Başka bir grup ise aynı konuda, Freud'un annesine olan aşırı düşkünlüğü ve babasından gördüğü şiddet gibi meselelere işaret etmişlerdir.[84] Bazıları da bu kabil realitelere sarılıp kınama içeren sözlerle şöyle yazmıştır:

> Binlerce sağlıklı insan, bir hasta adamın varlığı yüzünden hasta olarak nitelenmiştir. O, kendi çocukluk dönemlerinden çıkan belirtilerin tamamını bütün insanlara atfetmiştir. Bütün dünya cinsel oldu ve bütün motivasyonlar sapkınlaştı. Çünkü tek dişli bir insan, kendi hastalıklı görüşünü tüm insanlara bulaştırdı!"[85]

Diğer taraftan bazı yazarlar, Freud'un görüşünü eleştirirken böyle bir yaklaşımı benimsemez ve şöyle derler:

> Halihazırda belki de Freud'un nevrotik bir kişilik olduğunu bilmemizin bizi onun, dine inananların nevrotik oldukları iddiasıyla ilgili şüpheye düşürebilir. Ama bu, onun inancının deliline itibar kaybettirmez. Filan kişinin hırsız olması, bir başkasının hırsız olduğuna ilişkin açıklamalarını reddetmeyi

81 Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 116; Little, *İmânî-yi Muntabık ba Akl ve Burhan*, s. 3; Şeriati, *Tarih ve Şinaht-i Edyan*, c. 1, s. 71.

82 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 116. Yine bkz: Storr, *Freud*, s. 119 ve 120; Âzâdegân, *Edyan-i İbtidâî* (totemizme dair bir araştırma), s. 82.

83 Pals, a.g.e., s. 55.

84 Bkz: Fromm, *Risalet-i Sigmund Freud*, s. 19; Storr, *Freud*, s. 120.

85 Palmer, *Freud, Jung ve Din*, s. 115 (Emil Ludwig'ten nakille).

ve muteber görmemeyi gerektirmez. Bu, bizi, onun ortaya koyduğu delillerle ilgili ihtiyata zorlayabilir ama durduk yerde o delillerin hatalı olduğuna delalet etmez... Freud'un Ödip kompleksinden acı çektiğinden haberdar olmak[86], bu izahın evrensel olduğu hususunda vardığı sonuçları itibarsız kılmaz. Yine Freud'un kuruntulu bir seyir izlediğinin keşfedilmesi, dindar bireylerin kuruntulu oldukları hususundaki iddiasını önemsizleştirmez... Hal böyle olunca, Freud'un işe kendi hayatının delillerinden başladığı ve kendini istisna tutmadığına yönelik eleştiri pek o kadar güçlü değildir... Aslında kendisini müstesna görmemesi, Freud'un çalışmasının üstün taraflarındandır.[87]

4. Yabancılaşma[88]

Alman sezgici filozof Ludwig Feuerbach[89] (1804-1872), Hegel felsefesinin ve Hıristiyanlık [gibi dinlerin], zararlı bir hatanın tuzağına düşünce insana yaraşır sıfatları mutlak ruh veya tanrı gibi yabancı bir varlığa yansıttığına[90] inanır. Ona göre bu, insanın "yabancılaştığının" göstergesidir. Çünkü kendisine ait hayır, güzellik, hakikat ve hikmet gibi sıfatları başka bir varlığa atfetmekte ve onun karşısında saygıyla eğilmektedir:[91]

---

86 Freud'un yazdığı mektuplardan birinde şöyle denmektedir: "Anladım ki... anneme aşıkmışım ve babamı kıskanıyormuşum. Çocukluğun başlarında bu fenomenin umumi olduğunu tahmin ediyorum." (Storr, *Freud*, s. 36).

87 A.g.e., s. 26.

88 Alienation.

89 Ludwig Andreas Feuerbach: Gençliğinde Hegel'in öğrencisi olan ama sonraları hocasını yanlış bularak "felsefi idealizm"e yönelen Alman filozof. *Mahiyyet-i Mesihiyyet* (*The Essence of Christianity*) adlı temel eserinde, insanın temel meşguliyetinin "kendisi" olduğu ve tanrıya ibadetin aslında "ideal kendisi"ne ibadet anlamına geldiğine dair görüşünü ortaya atmıştır.

90 Yansıtma kavramı -metinde geçtiği anlamda- Hegel'in eserlerinden alınmıştır. O bu kelimeyi "Tanrıyı insanın dünyasının ötesine yerleştiren" dinleri eleştirirken kullanmıştır. İnancı şudur ki, "Onun [insanın], ibadetle eşiğine baş koyduğu tanrının ruhani sıfatları aslında kendi sıfatlarıdır... O, kendi özündeki fıtratı, sonsuza dek elinin uzanamayacağı bir yere fırlatmıştır." (Bkz: Singer, *Hegel*, s. 124). Bu tür sözlerden anlaşılan odur ki, Hegel sadece "panteizm"i kabul eden veya insanı tanrının yerine geçiren dinlerle yanyana gelebilmektedir. Bununla birlikte bazı eserlerinde Protestan Hıristiyanlığa olumlu başkışı vardır. (Bkz: A.g.e., s. 125). Kısacası, Feuerbach, Hegel'in düşüncelerini onun aleyhine kullanmış ve tüm dinlere ilaveten Hegel'in felsefesini de insanın "yabancılaşma"sıyla temellendirmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 156-158).

91 Pals, a.g.e., s. 139-140.

> Tanrısal öz, insanın özünden başka bir şey değildir. Yahut -diğer bir deyişle- arıtılmış ve bireysel kısıtlardan özgürleştirilmiş insan tabiatı, nesnel (objektif) biçim kazanmıştır; yani karakteristik bir varlık olarak düşünmeye ve övgüye değer hale gelmiştir... Tanrının bilge ve iyiliksever bir varlık olduğuna inanıyorsunuz. Çünkü kendi varlığınızda bilgelik ve iyilikseverlikten daha iyi bir şeye rastlamıyorsunuz. [92]

Alman psikanalist Erich Fromm (1900-1980), benzer bir analizde, otoriter diye adlandırdığı dinlerin yabancılaşmaya maruz kaldığını belirterek tanrıya ibadet hakkında şöyle der:

> İnsan, kendisinin sahip olduğu herşeyi tanrıya verdikten sonra şimdi ondan, zaten kendisine ait olanları -veya bir kısmını- geri vermesini istemektedir. [93]

Karl Marx da (1818-1883) bu teoriyi oldukça makbul bulur ve ona şunu ekler: Hıristiyanların inancına göre tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır. [94] Oysa gerçekte insanlar kendi sıfatlarına tanrısal mahiyet kazandırmış ve kendi simalarıyla tanrıyı yaratmışlardır. [95]

Öte yandan Marx, iktisadı toplumun altyapısı kabul eder ve siyaset, felsefe, sanat ve din gibi unsurları üstyapı farzeder. [96] İkinci grup -onları ideoloji olarak adlandırır ve dini onun en zararlı kısmı sayar- güçlülerin elinde, mevcut durumu meşrulaştırmaya yarayan ve kitlelerin devlete isyan etmesini önleyen araçtır. Bu açıdan din, geçici rahatlamadan sonra beraberinde ıstırap verici kalıcı acılar getiren afyon gibidir.

Bununla birlikte Marx'ın asıl kavgası kapitalist düzenledir. Çünkü onun inancına göre toplumun altyapısında (iktisat) meydana gelecek her türlü değişim, din gibi üstyapı unsurunu da değiştirecek ve komünist toplumun gerçekleşmesiyle kendiliğinden din ve devlet ortadan kalkacaktır. [97]

---

92 Feuerbach, "Hodavend be Mesâbe-i Ferafikeni-yi Zihn-i Beşeri", *İsbât-i Vücûd-i Hodavend* içinde, s. 235-240 (tercümeye bir miktar müdahale ile).

93 Fromm, *Revankâvi ve Din*, s. 66.

94 Kitab-ı Mukaddes, Yaratılış, 1:27.

95 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 140.

96 Bazı yazarların ifadesiyle, Marx, iktisat unsurunu öne çıkarmakla Feuerbach'ın yarım bıraktığı işi sonlandırmanın ve insanın yabancılaşma sebebini açıklığa kavuşturmanın peşindedir. (Bkz: Ninian Smart, *The Religious Experience*, s. 538). Bununla birlikte -daha sonra geleceği gibi- belirtilen iki analizin kolayca uzlaştırılamayacağı anlaşılmaktadır.

97 Pals, a.g.e., s. 136-143.

Değerlendirme

1. Hiç tereddütsüz, toplumun güçlüleri dini oyuncak haline getirebilir ve birtakım aparatlar kullanarak insanların fıtrî eğilimlerini kendi hedeflerine ulaşmanın aracı yapabilirler. İzaha gerek kalmaksızın ortadadır ki, bu söz hiçbir zaman dinin, egemenlerin aldatmalarına kaynaklık ettiği anlamına gelmez[98] ve Marx'ın ifadesiyle, "Topluma egemen düşünceler, hep egemen sınıfın düşünceleridir"[99] Tarihin tanıklığıyla, dinlerin çoğu insanları kendi zamanının egemenlerine karşı koymaya çağırmış ve egemen sınıfın çıkarına olmayan öğretiler vazetmiştir.[100]

2. Marx, bir yandan dini "yabancılaşma"nın ürünü görmekte ve "Din, herkesten daha fazla yabancılaşma yaşayan kimselerden destek görür. Yani aşağı sınıftan."[101] demekte, öte yandan da dini ideoloji olarak adlandırmakta ve ideolojiyi de egemen sınıfın mevcut durumu meşrulaştırmak ve iktidarını korumak için yarattığını savunmaktadır. Bu iki söz (din aşağı sınıfın yarattığı bir şeydir; din egemen sınıfın yarattığı bir şeydir) birbiriyle bağdaşmamaktadır.[102]

3. Çağdaş dönemlerde tarihsel tecrübe, özellikle de komünist ülkelerde, iktisadi rejimlerin değişmesinin dine eğilim üzerinde herhangi bir etkisi olmadığını ve sınıfsal bilincin gelişmesinin dine sırt çevirmeyle sonuçlanmadığı göstermektedir.[103] Buna ilaveten, Alman sosyolog Max Weber (1864-1920), Marx'ın teorisine karşı Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu kitabını yazarak dinin, iktisadın altyapısı olduğunu tasvir etti[104] ve kapitalizmin doğuşunda Protestanlığın dinî ahlakının etkili olduğunu savundu.[105]

---

98 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 146.
99 Pals, a.g.e., s. 137.
100 Mutahharî, Fıtrat, s. 205; Robertson, *Derâmedi ber Câmia*, s. 338.
101 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 146.
102 A.g.e., s. 147. Belki de bu sorun dikkat çektiğinden bazı yazarlar buna izah getirmek zorunda hissetmişlerdir: "[Marx açısından] henüz sınıfsal katmanların oluşmadığı sanayi öncesi basit toplumlarda din hurafe [ve insanın yabancılaşmasının ürünü] idi. Diğer toplumlarda egemen din, mevcut durumu meşrulaştırmaya ve ezilen halkı kendi gerçek sorunlarına odaklanmaktan gaflete düşürüyordu. (Robertson, *Derâmedi ber Câmia*, s. 337 ve 338).
103 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 149.
104 Bkz: Şeriatî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 16 (İslamşinâsi I), s. 123-127.
105 Pals, a.g.e., s. 148.

Marx'ın düşüncesini oluşturan diğer bileşenler incelendiğinde başka eksiklikler de bulunabilir. Fakakt bunları gözardı ediyor ve okuyucuyu, konuyu daha ayrıntılı ele alan kaynakları incelemeye çağırıyoruz. [106]

5. Toplumsal Ahengi Koruma Eğilimi

Seçkin Fransız sosyolog Émile Durkheim (1858-1917) açısından dinin asli unsurlarını ve menşeini tanımanın en iyi yolu, sanayi ve teknoloji bakımından en aşağı düzeyde bulunan gelişmemiş bir toplumu incelemektir. [107] O, bu amaçla, daha önce Avustralya'nın yerli kabileleri hakkında gerçekleştirilmiş araştırmalardan yararlandı ve Dinî Hayatın İlkel Biçimleri kitabında teorisini ortaya koydu.

Durkheim'in, saha araştırmalarından yararlandığı sosyolojik malumata göre Avustralya'nın yerli kabilelerinden her biri, -totem adı verilen- bir hayvan veya bitkiyi, bazen de cansız bir varlığı kutsayıp kendine simge yapmış [108] birkaç taifeden (klan) oluşuyordu. Her totemin, onun saygınlığını korumak için oluşturulmuş "tabu"ları veya haramları vardır. Durkheim'in ifadesiyle, totemizm hayvan ve bitkiye tapınma değil, bilakis her bir fenomende tecelli eden ve onların hiçbiriyle aynı olmayan soyut ve şahıs dışı bir güç (tanrı) karşısında tazimde bulunmaktır. [109] Dolayısıyla totem, bir yandan şahıs dışı bir gücün (tanrı) simgesiyken, diğer taraftan toplumun sembolüdür. Sonuç itibariyle tanrı, o toplumun kendisinden başka bir şey değildir:

> Totem, bir bakışa göre bir şeyin zâhir ve görülebilen yüzüdür. Ben onu totemin aslı veya tanrı olarak adlandırdım. Diğer bir bakışa göre ise klan (taife) olarak nitelenen topluluğun sembolüdür. Totem taifenin bayrağı ve her taifeyi diğer taifelerden ayıran alamettir... Bu durumda totem hem tanrının, hem de toplumun simgesi olursa bu, tanrının o toplumun kendisi olduğunun delili sayılmaz mı? [110]

---

106 Bkz: A.g.e., s. 146-152.

107 Durkheim, *The Elemantary Forms of Religious Life*, s. 1.

108 Freud'un ifadesiyle "Totem kelimesi... 1791 yılında İngiliz araştırmacı J. Long tarafından Kuzey Amerika Kızılderililerinin dilinden alınmıştır." (Freud, *Revankâvi*, s. 24).

109 Aron, *Merahil-i Esasi der Câmiaşinâsi*, s. 380 ve 381.

110 Émile Durkheim, a.g.e., s. 208

Durkheim'in söyleyişiyle, dindarlar dinî ritüelleri yerine getirmekle bilinçsizce toplumsal bağları sağlamlaştırmaya koyulur ve toplumun asıl olduğunu, kollektif çıkarların öncelik taşıdığını vurgulamış olurlar. Toplumun bekasına yardımcı olan herşey "kutsal"dır ve dinin alanına girer. Bunun dışında kalan hiçbir şey kutsal değildir.[111] Ahlakî bağlayıcılıklar da kamuoyu baskısından başka bir şey sayılamaz.[112] Dinî öğretilerin birçoğu totem ilkesinin yardımıyla izah edilebilir: Ruh, bireylerin içinde yeralan totemin kendisidir.[113] Nefsin bekası ise bir şahsın ölümüyle toplumun hayatına devam etmesi manasına gelir.[114]

Değerlendirme

Bazı batılı düşünürler Durkheim'in teorisindeki eksiklikleri metodolojik, etnografik ve teorik olmak üzere üç grupta ele almıştır.[115] Bu üç tür sorunun -ve bu konuda ortaya konmuş diğer kategorilerin[116]- ayrıntılı bilgisini aktarmak bu kitabın maksadını aşmaktadır. Bu nedenle konuyla ilgili temel birkaç noktayı açıklamakla yetineceğiz:[117]

1. Durkheim, zan ve tahminle uzak geçmiş hakkında teori üreten ve bu yolla insanın ilk dinsel eğilimlerinin sırrını araştıranları eleştirmekle bugüne ait ve ulaşılabilir araştırmanın bir örneğini teklif etmekte ve Avustralya'nın yerli kabilelerini, beşeri tarihin geçmişteki çehresini bugünkü insanlara yansıtan bir ayna saymaktadır. Ama bir toplumun sanayice gelişmemişliğinden acaba onun dinsel orijinalliğine ilişkin sonuç çıkarılabilir mi?[118]

2. Durkheim'in analizindeki metodolojik sorunlardan biri, Avustralya'nın yerli kabileleri hakkında sınırlı verilere dayanması ama bunu yersiz bi-

---

111 Pals, a.g.e., s. 107.
112 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 176.
113 Émile Durkheim, a.g.e., s. 263.
114 Pals, a.g.e., s. 106.
115 Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 180-188.
116 Bkz: Pals, a.g.e., s. 115-118.
117 Diğer bazı eleştirileri görmek için bkz: Mutahharî, *Fıtrat*, s. 219-236; Şeriatî, *Tarih ve Şinâht-i Edyan*, c. 1, s. 67-72; Aron, *Merâhil-i Esasi-yi Endişe der Câmiaşinâsi*, s. 389-391; Fenâyî, *Derâmedi ber Felsefe-i Din ve Kelam-i Cedid*, s. 135-142.
118 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 181.

çimde genelleyerek sözde evrensel bir teoriye varmasıdır. Burada temel soru, herhangi bir dinin cevherinin, tüm dinlerdeki öz olduğundan nasıl emin olunabileceğidir.[119] Gerçek şudur ki, totemizmin bütün dinlerin kaynağı olduğuna hiçbir net delil tanıklık etmemektedir.[120] Buna ek olarak, günümüzde Avustralya yerlileriyle ilgili veriler ve Durkheim'in onlardan anladığı da ciddi sorunlarla karşı karşıyadır.[121]

3. Durkheim, kanıtlanmamış varsayımları referans alarak ve "tanımlama" gibi hamlelerle, kastettiği şeyi ispatlamanın peşindedir.[122] Mesela Dinî Hayatın İlkel Biçimleri kitabının başlangıç bölümlerinde dini "kutsal olanla bağlantılı inanç ve eylemlerin bütünlüklü düzeni"[123] şeklinde tanımlamakta ve daha sonra kutsal olan ile toplumsal sorunlar arasında çok daraltılmış bir ilişki kurmaktadır. Bu varsayımlara (yani bir yandan dini kutsal şeylerle ilgili eylemler olarak tanımlayıp öte yandan kutsal olan ile toplumsal meseleler arasında bağ kurma) istinat edilmesi, dinin toplumsal ihtiyaçları dile getirmekten başka bir şey olmadığı sonucuna giden yolu asfaltlamak demektir.[124] Oysa antropologların söylediğine göre bazı kültürlerde kutsal olan ile kutsal olmayan arasında herhangi bir fark gözetilmez[125] ve aynı zamanda kutsal olan, toplumsal olmayan şekillerde de tecelli edebilir.

4. Din ve toplum arasında yakın bağ bulunması ve bu ikisi arasında benzerliklerin varolması kabul edilebilir bir şeydir. Ama iki fenomenin birbirine denk görülmesi mantıksal olarak ikisinin aynı şey olduğu sonucuna götürmez.[126] Durkheim'in çıkarımı da (totem toplumun simgesidir, totem tanrının simgesidir, öyleyse tanrı toplumun ta kendisidir) polemikten fazlası değildir. Totem doğaötesi bir varlığın simgesidir ama

---

119 A.g.e., s. 180.
120 A.g.e., s. 181.
121 Pals, a.g.e., s. 116-117.
122 Bu polemiğin bir benzeri, dini "insanın tanrıyla özel ilişkisi" olarak tarif eden, daha sonra da müminleri, dini toplum ve siyasetle ilgili işlere karıştırmaktan sakındıran kişilerin sözüdür. Böyle bir çıkarıma ıstılahta "müsadere ale'l-matlub" denmektedir. (Kerameti kendinden menkul, hükmün kanıtı olarak onun varsayımını öne sürmek. Logatname-i Dehho'dan özetle-Çev.)
123 Durkheim, a.g.e., s. 44.
124 Pals, a.g.e., s. 115-116.
125 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 23 ve 181.
126 A.g.e., s. 182.

aynı zamanda bir taifenin bayrağı da sayılabilir. Çünkü o toteme gönül vermiş kişilerin birliğinin eksenidir. Diğer bir ifadeyle, belirtilen çıkarımın sonucu, -öncülleri doğru olsa bile- şöyledir: Toplumun simgesi, tanrının simgesidir (toplum, tanrının ta kendisi değil). [127]

5. Ahlakî yaptırımların menşei kamuoyu baskısı görülemez. Çünkü toplumsal baskı acımasız eylemlere de varabilir ve kollektif heyecan bazen bireyleri gayri ahlaki davranışa sürükleyebilir. Buna ilaveten, tarihin tanıklığıyla, ahlakın büyük kahramanları genellikle toplumun çoğunluğu karşısında dik durmuş ve yaygın davranışları yansıtmamışlardır. [128]

6. Durkheim'in analizine göre tanrı ve diğer dinsel öğretiler belli bir toplumun ihtiyaçlarını yansıtır ve klanın çığlığı sayılır. Bu durumda tüm insanları muhatap alan dinlerin genel ve evrensel yasalarının varlığı nasıl izah edilecektir?

6. Vahiy, Akıl ve Fıtrat

Dinin menşei kavramı, birbirine karıştırmaktan kaçınılması gereken en az iki asıl anlamda kullanılmaktadır: Dinni ortaya çıkış sebebi ve ona yönelimin sırrı. [129] Dinin menşeini analiz etmeye girişen kişilerin çoğu bu noktayı ihmal etmiş ve bir grup insanın dine gönül vermesinin sırrını bulmak için eşelerken dinin ortaya çıkış sebebi hakkında genellemeci bir hüküm ortaya koymuştur.

Sonuç itibariyle, dinin hangi kökenden zuhur ettiği, Allah'ın insanlara yol gösterme iradesinde aranmalıdır. Eğer bir tanrı olmasaydı veya mahlukat kendi haline bırakılsaydı, din, akıl temeline oturtulamazdı.

Dine yönelim de bir yandan akılcı düşüncenin meyvesidir; insan varlık hakkında tefekküre daldığında kendi içinde ve dışarıda biricik yaratıcının alametlerini keşfeder. Bulut, rüzgar, ay, güneş ve galaksinin yaratılışını oyuncak görmez. Mesela fenomenler arasındaki düzen ve ahenk ve onların yaratılışında kullanılan idarecilik öyle muhteşemdir ki, adeta

[127] Nitekim "Ali Hasan'ın babasıdır" ve "Ali Hüseyin'in babasıdır" öncülünden çıkan sonuç, "Hasan'ın babası, Hüseyin'in babasıdır" (Hasan, Hüseyin'dir değil).
[128] Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 182 ve 183. Yine bkz: Hick, *Felsefe-i Din*, s. 79.
[129] Bkz: Hume, *Tarih-i Tabîi-yi Din*, s. 28.

t.me/caferilikcom
https://t.me/caferilikcom
www.caferilik.com

görünüşte sessiz olan tüm fenomenler dile gelmekte, hikmetli ve kudretli Allah'tan sözetmektedir:

> "Herşey onun yaratışınının kanıtıdır, onun kudret ve hikmetinin alametidir, sessiz görünseler de onun tedbiriyle dile gelirler ve varedenin varlığına delili gösterirler." [130]

Diğer taraftan, insanın tabiatı Allah'a yönelme ile yoğrulmuştur. Hatta tanrıya inanmayan bazı düşünürler bile "insanlar doğaları gereği dinlidir" [131] inancındadır. Kur'an-ı Kerim de dini insan fıtratının unsurlarından biri kabul eder ve insanları bu deruni ihtiyaca cevap vermeye çağırır:

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ﴾

> **"Temiz bir kalple yüzünü tamamen dine döndür; Allah'ın insanları yoğurduğu o fıtratla. Allah'ın yaratışında değişiklik yoktur."** [132]

Bu fıtrî ihtiyaç, doğal ve hayvani içgüdülerin aksine kendiliğinden gelişmez ve çoğunlukla ihmal edilir. [133] Bu nedenle peygamberler daima fıtratın taahhüdünü insanın hatırına getirir ve ondan o sözün hakkını vermesini ve iç dünyasındaki seslenişi dinlemesini isterler.

Aşkının isyanı hiçbir sırda yok ki yok
Yüzünün görünüşü, güzel bakış yok ki yok
Bir Musa yok ki enel hak davasını işitsin
Olmayınca ağaçtaki bu mırıldanma yok ki yok [134]

Bu sebeple İmam Sâdık (a.s), Allah hakkındaki sohbetin bir yere götürmediği ve yolunu şaşırmış kişiyi, bütün maddi sebeplerden umut kesme ama aynı zamanda yükselen çığlığa gözünü dikme haliyle izah eder. [135] Evet, zamanın olayları insanın kabiliyetler gemisini alabora ettiği,

---

130 *Nehcu'l-Belaga*, Hutbe 91, s. 75 ve 76.
131 Edwards, "Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm", *Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe*, s. 157.
132 Rum 30.
133 Leibniz (1646-1716) bu konuda şöyle der: "Fıtrî olan, öylece kendine bakarak açıklığa kavuşturulup bilinemez. Onu anlamak için çoğunlukla daha fazla dikkat ve özel bir metod zorunludur." (Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 4, s. 405).
134 Divân-i Molla Hadi Sebzivârî, s. 29
135 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 3, s. 41; aynı konuda Râzî, *el-Burhân der İlm-i Kelâm*, c. 1, s. 76.

eksiklik ve yetersizliklerin ortaya çıktığı bir sırada başka bir güç kendini gösterir ve yüzdeki peçeyi kaldırır. O esnada herkes saf niyetle Allah'a seslenir. Sadece içlerinden bir grup şu halde kalır:

> **"Gölgeler gibi dalgalar onları kuşattığında dinini ona has kılarak Allah'a dua ederler. Onları kurtardığı ve kıyıya ulaştırdığında ise içlerinden [sadece) bir kısmı orta yolu tutar ve dürüst davranır."** [136]

Buna ilaveten, varlığın yaratıcısından kaynaklanan asıl din, insan fıtratıyla ahengi nedeniyle insanın psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarına da cevap verir ve kendisini onlarla bağdaştırır. Bu sebeple bu ihtiyaçları da dine doğru motive etmede etkili görmek mümkündür. Batılı yazarlardan birinin ifadesiyle:

> Gerçek din, insanın ıstırabının veya kendini koruma eğiliminin doğurduğu bir şey değildir... Dinin kökeni insanın varlığıdır. Çünkü insan, takdire bağlı olarak varoluşsal bakımdan Allah'a yöneliktir, onda yaşar, onda kımıldar ve varlığı ondadır... İnsanın tüm kuvvetleri, aklın Allah'a rücu ederek keşfettiği şeylerle ahenk içinde ve bağdaşıktır. [137]

Allah'ı Tanıma ve Deizmin Fıtrî Oluşu

İşaret edildiği gibi, dinin menşei bahsi çoğunlukla tanrıyı inkar edenlerce ve ateist yaklaşımla gündeme gelmektedir. Bu sebepledir ki bazı yazarlar, konuyu "tanrının varlığına inançsızlığın nedenleri" başlığı altında ele almaktadır. Halbuki Allah'ın varlığı, kesin aklî delillerle ispatlanabilmesine ilaveten, insanın fıtratıyla da uyumludur. Burada hızlı bir şekilde Allah'ı tanımanın ve deizmin fıtrî oluşunu inceleyeceğiz.

Düşünürlerin birçoğuna göre insan doğası, görüşler ve yönelimler olmak üzere iki boyutta Allah'la bağ kurmuştur. Öyle ki Allah'ı tanıma ve deizmi fıtrî konulardan saymak mümkündür. Allah'ı tanımanın fıtrî oluşu, ilm-i huzurî ve ilm-i husulî [138] alanlarında ele alınabilir. Fıtrî de-

---

136 Lokman 32; bkz: Ankebut 56.

137 Elders, *İlahiyyat-i Felsefi-yi Thomas Aquinas*, s. 71.

138 İlm-i huzurî: Bilinebilen gerçeğin, bilenin karşısında hazır bulunduğundan nesnel olarak bilinmesi. İlm-i husulî: Bilinebilen gerçeğin, bilenin zihninde tasavvur olarak bulunduğundan kavram dolayımıyla bilinebilmesi. (hawzah.net'ten özetle-Çev.)

izm de tanrı arayışı, mükemmellik arayışı, teizm gibi çeşitli formlarda tecelli etmektedir.[139]

A) Allah'ı Tanımanın Fıtrî Oluşu:

Allah'ı tanımanın fıtrî oluşunun anlamlarından biri, tüm insanların ilm-i huzurî ile Allah'ı bulabilecekleridir. Eğer gaflet pasları temizlenebilirse onun varlığı başka herşeyden çok daha belirgin görülebilecektir.[140] Bazı müfessirler[141] "أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ" ayetinin bu konuyu açıkladığını düşünmektedir.[142] İmam Hüseyin de (a.s) Arefe Duası'nda şöyle buyurmaktadır:

> "Hangi varlığın tecellisi senden fazladır ki seni tanıtabilsin. Bizden ne zaman saklandın ki delil ve kılavuza ihtiyaç duyasın. Bizden ne zaman uzaklaştın ki yarattıkların bizi sana yaklaştırsın. Kördür seni görmeyen göz."[143]

Bunu esas alarak, Müslüman düşünürlerin birçoğu, insanların ağırlıklı bölümünün ilahi güzelliği görmesini engelleyen şeyin, onun zuhurundaki yoğunluk olduğuna inanmaktadır:[144]

"يا من هو اختفى لفرط نوره–الظاهرُ و الباطنُ فى ظهوره"[145]

Bir diğer ifadeyle, Allah'ın varlığı, her ne kadar bakanlar maddiyata gömüldüklerinden göremiyorsa da mükemmellikte apaçıktır. Nitekim

---

139 Misbah Yezdî, *Meârif-i Kur'an*, c. 1-3, s. 35 ve 36; Mutahharî, *Fıtrat*, s. 257-261.

140 Cevad Âmulî, *Mebde ve Mead*, s. 81 ve 82.

141 İbrahim 10.

142 Mesela bkz: Fahru Râzî, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 19, s. 72 ve 73. Allame Tabâtabâî gibi kişiler açısından bu ayetin, Allah'ı tanımanın fıtrî olduğunu ifade etmediğini, tevhidin mertebelerinden birini (rububiyette tevhid) ispat sadedinde olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. (Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 12, s. 26 ve 27).

143 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 95, s. 226.

144 "قال [أبوالحسن العامرى] فى بعض كتبه فى صفة البارى: ظهوره مَنَع ادراكه، لا خفائه. انظر الى الشمس؛ هل مَنَعک من مقابلة قرصها الا سلطان شعاعها و انتشار نورها"

(Bazı kitaplarında Allah'ı vasfederken şöyle der: Bizi yaratıcıyı idrak etmekte aciz bırakan şey, onun aydınlığıdır, gizli kalması değil. Güneşe bak, ışınların galebe çalması ve ışığın her yanı kaplamasından başka bir şey, güneşe doğrudan bakmanı engelleyebiliyor mu?) (Sicistânî, *Sivanu'l-Hikme*, s. 310).

145 Sebzivârî, *Şerhu'l-Manzûme*, Kısmu'l-Hikme, s. 5.

yarasalar, yollarını gece karanlığında gündüzün aydınlığından daha iyi bulurlar.[146]

Bu irfanî beyanlara ilaveten, Allah'ı tanımanın fıtrî ve huzurî olduğuna ilişkin felsefi izahlar da kullanılmıştır. Nitekim ünlü Fransız filozof René Descartes, "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesiyle kendinden kuşku duymanın üstesinden geldikten sonra felsefi açıklamayla şu sonuca varır: İnsanın yaratılışının başlangıcından itibaren tanrı kavramı (mutlak manada mükemelliğin özü), "bir sanatçının sanatına yansıttığı alamet gibi olabilmesi için" onun varlığına yerleştirilmiştir.[147] Leibniz de (1646-1716) Descartes'ın görüşüne imzasını atarak şöyle der:

> "Ben, tanrı tasavvurunun -Descartes'ın inandığı gibi- fıtrî olduğunu hep savundum, hâlâ da savunuyorum."[148]

Başka batılı düşünürler de tanrının varlığına inanç meselesinin eğitim öğretime ihtiyaç duyurmadığına değinerek şöyle derler:

> "İnsan yaratıldığı an tanrıya inanıyordu."[149]

Allah'ın husulî olarak bilinmesi de fıtrî olmaktadır. Allah'ı bilmenin aksiyomatik ve çıkarıma ihtiyaç duymaksızın gerçekleştiğini savunanlar, aslında insan doğasının böyle bir bilme ve tanımayla yoğrulduğuna inanmış olmaktadırlar. Meşhur görüşe göre ilm-i husulînin aksiyomları altı kısımdır: Evveliyat, müşahedat (hissiyat ve vicdaniyatı kapsar), tecrübiyat, mütevatirat, hadesiyat ve fıtriyat.[150] Allah'ı ilm-i husulî ile bilmeyi aksiyomatik sayanlar, "Allah vardır" önermesini evveliyat, vicdaniyat veya fıtriyat kümesi içinde saymaktadır.[151]

Evveliyat, konu ve yüklemini doğru tasavvur eder ve ikisi arasındaki ilişkiyi gözönünde bulundurursak duraksamaksızın manasını onaylayacağımız önermelerdir. Mesela iki zıddın biraraya gelmesi muhaldir. Vicdani-

---

146 Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, c. 4, s. 338 ve 339 (Kitabu'l-Mehabbe).
147 Descartes, *Teemmülât der Felsefe-i Ûlâ*, s. 70; bkz: Gilson, *Nakd-i Tefekkur-i Felsefi-yi Garb*, s. 171 ve 175.
148 Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 4, s. 405.
149 Edwards, "Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm", *Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe*, s. 137. (Charles Hodge'tan nakille).
150 Bkz: el-Muzaffer, *el-Mantık*, s. 282-289.
151 Bkz: Süleymanî Emirî, *Nakd-i Burhannâpezîrî-yi Vucûd-i Hoda*, s. 168-172.

yat, ilm-i huzurîyi ifade eden önermelere verilen isimdir. "Ben açım" gibi. Mantık ilminde fıtriyattan kastedilen, nedeni kendi içinde olan "yirmi, kırkın yarısıdır" gibi önermelerdir. Yani böyle önermeleri onaylamak için -evveliyatın aksine- sırf konu ve yüklem tasavvuru ve bu ikisi arasındaki ilişki yeterli değildir. Bununla birlikte yüklemin konu için sübut bulduğunu delillendiren delil, biraz düşünüldüğünde zihinde hazır olmaktadır.

Netice itibariyle, "Allah vardır" önermesini bu aksiyomatik kısımlardan birine yerleştiriyorsak Allah'ı tanımayı fıtrî bir iş kabul ediyoruz demektir. [152]

B) Fıtrî Deizm:

İnsanın deizm ve teizm gibi bir grup yönelimini de fıtrî durumlar arasında saymak mümkündür. [153] Bu nokta, tanrıya inanmayan bazı düşünürler açısından bile kabul edilebilirdir. [154] Bazı düşünürlerin ifadesiyle, böyle eğilimlerin fıtrî olduğunun dayanaklarından biri, bireyleri -etnik ve kültürel farklılıklarına rağmen- tanrı arayışına girmeyen [155] ve tanrı kabul ettiği şey karşısında saygıyla eğilmeyen hiçbir toplum bulunamayacak olmasıdır. Diğer taraftan, bazı sosyologlar ve antropologlar -bu tür iddiaların yanlış olduğunu göstermek için- "tanrı tasavvuru bile olmayan" [156] toplumlardan sözetmektedir.

Bir grup Müslüman ârif, fıtrî deizmi, belirtilen sorunun halel getirmeyeceği şekilde açıklamaktadır. Onlar, aşağıdaki iki öncülden yararlanarak, açıkça -ama farkında olmadan- tanrıyı inkar edenlerin dahi tanrı arayışında olduğu sonucuna varmaktadır:

a) Tüm insanlar mutlak mükemmelliği elde etmenin peşindedir,

b) Mutlak mükemmel Allah'tır.

---

152 Görüldüğü gibi, burada geçen fıtrî, mantıktaki fıtriyatla sınırlı değildir ve bundan daha geniş anlama sahiptir.

153 Mutahharî, *Mecmua–i Âsâr*, c. 6 (Usûl-i Felsefe ve Reveş–i Realism), s. 934.

154 Edwards, "Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm", *Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe*, s. 157 ve 158.

155 Misbah Yezdî, *Meârif-i Kur'an*, c. 1-3, s. 35.

156 Edwards, "Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm", *Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe*, s. 136 ve 147.

Birinci öncülün doğru olduğunun delillerinden biri, hiçbir insanın (güç elde etme veya bilgi birikimine sahip olma, ya da başka bir şeyin ardında da olsa) şu ana dek elde ettiği kemal mertebesiyle mutlu olmaması ve daima ondan daha yüksek mertebeyi aramasıdır.[157] İmam Humeyni (hicri şemsi 1281-1368), Sovyetler Birliği liderine tarihî mesajında bu kanıta değinerek şöyle yazar:

> İnsan, fıtratında her kemali mutlak manada ister. Siz de gayet iyi bilirsiniz ki, insan dünyanın mutlak güüc olmak ister ve kusurlu hiçbir güce ilgi duymaz. Dünyayı elinde tutsa bir başka dünya daha var dendiğinde fıtraten o dünyayı da ele geçirmeye meyyaldir. İnsan hangi ölçüde âlim olursa olsun başka ilimler de bulunduğu söylense fıtraten o ilimleri de öğrenmeye eğilimlidir. O halde insanın gönül vereceği mutlak bir güç ve mutlak bir bilgi olmalıdır. Bu, farkında olmasak bile hepimiz yöneldiği Allah Teala'dır.[158]

Batılı bazı düşünürler de benzer bir tahlille şöyle der:

> "İnsanın mutluluk ve talihe fıtrî eğilimi vardır. Fakat onu sınırlı güzelliklerle veya bunlardan oluşmuş bir küme ile tam manasıyla ve mükemmel olarak elde etme imkanı yoktur. Bu nedenle üstün bir iyilik bulunmalıdır. Eğer bunun dışında bir şey olsaydı tabiatın işleyişinde esaslı bir bozukluk görülürdü."[159]

Özet

1. Dinin menşei tartışması çoğunlukla tanrıyı inkar edenler tarafından ve ateist yaklaşımla gündeme getirilmiştir. Bu nedenle bazı yazarlar bu konuya "tanrının varlığına inançsızlığın nedenleri" başlıklı bölümde yervermektedir.

2. Bu bahiste yürürlükteki çerçevenin bir adım ötesine geçersek vahiyle ilgili bazı görüşleri dinin menşei hakkında teori üretilmesi olarak görebiliriz.

3. İslam dünyasında kimi düşünürler, şeytanların vahyettiğini farzetmiş ve bunun hedefinin insanlar arasında tefrika çıkarmak olduğunu düşünmüşlerdir.

---

157 Şahâbâdî, *Reşahâtu'l-Bihâr* (el-İnsan ve'l-Fıtra), s. 35-37 ve 47-55.

158 Cevad Âmulî, *Âvâ-yi Tevhid* (İmam Humeyni'nin Gorbaçov'a mektubunun şerhi), s. 12; Bkz: İmam Humeyni, *Şerh-i Çehil Hadis*, s. 127 ve 181-184; *Âdâbu's-Sâlât*, s. 117 ve 288; *Sahife-i İmam*, c. 14, s. 205-210.

159 Elders, *İlahiyat-i Felsefî-yi Thomas Aquinas*, s. 295.

4. Avrupa'da onsekizinci yüzyılın bazı rasyonalistleri, vahyin kaynağıyla irtibatı kişisel veya toplumsal maksatlarına ulaşmak için araç yapan aldatıcı semavi dinlerin kurucuları olmuşlardır.

5. Başka bir teoriye göre peygamberin ilahi kılavuzluk sandığı şey, onun psikolojik hal ve hususiyetlerinin tecellisinden başka bir şey değildir.

6. Buna ilaveten bir grup ateist, vahye dayalı din ve tanrının gerçeklik payı bulunmadığı varsayımıyla dinlerin menşeini araştırmaya koyularak dinin ortaya çıkışı ve ona yönelinmesinde psikolojik ve toplumsal faktörlerin etkili olduğunu savunmuştur.

7. Bir kesim de dindarlığın sırrını insanın doğa olaylarından korkmasıyla izah ederek insanın, tabiattan korkuyu azaltmak için ve olaylardan güvende kalmanın sığınağı olarak tanrıları yarattığına inanmaktadır.

8. Gerçek şu ki, din, insanın birçok korku ve kaygılarını giderebilir, güçlük ve müşkülat anlarında güvenilir bir sığınak olabilir. Ama bu söz ile dini korkunun yarattığını sanmak arasındaki mesafe büyüktür.

9. Başkaları da insanın cehaletinin tanrı inancına zemin hazırladığını savunmakta, bilgi ve bilimin gelişmesini dinin geri çekilmesinin sebebi saymaktadır.

10. Auguste Comte, beşeri düşüncenin gelişim aşamalarını üç döneme (teoloji/tahayyül, felsefe/akıl, bilim/araştırma) ayırarak dini, insan hayatının ilk devresiyle ilgili görmektedir. Oysa ne üç devreye ayırmaya ve onların böyle sıralanmasına tarihsel bir dayanak bulunmakta, ne de bir fenomenin bu üç çeşit izahı (ilahi, felsefi, bilimsel) kaçınılmaz olarak birbiriyle bağdaşmazdır.

11. Sigmund Freud, tanrıya inancı insanın psikolojik anormallikleri ve cinsel arzuların bastırılmasıyla temellendirmektedir.

12. Freud'un görüşüne göre erkek çocuklar küçük yaşlarda annelerine bir çeşit cinsel eğilim duyar ve babalarını rakip görürler. Genellikle bastırılan bu cinsel eğilim, "Ödip kompleksi" adını alan anormalliklerin menşei olmaktadır.

13. Freud'a göre bastırılmış arzular ortadan kalkmaz, insan bilinçsizce, bu bastırılmış eğilimleri sanatsal faaliyetler veya dini inançlar gibi popüler formlarda dışa vurur.

14. Freud, daha önce geçenlere ek olarak, efsanevi bir öykü anlatmakla eski zamanlarda anne kompleksinin korkunç bir cinayet (babayı öldürüp etini yeme) formunda ortaya çıktığını ve bundan pişmanlık duygusunun dinin ortaya çıkmasının menşei olduğunu öne sürmektedir.

15. Freud'un psikanaliz yöntemi ve cinsel dürtüyü çokça vurgulaması büyük eleştirilerle karşılaşmıştır ve ünlü muhalifler edinmiştir.

16. Tüm eleştirmenler açısından Freud'un çalışmalarının öne çıkan sorunu, anormal davranışlar gösteren birkaç kişinin muayene sonuçlarından büyük bir genellemeye ulaşmış olmasıdır.

17. Freud'un düşüncesi daha ziyade Yahudi-Hıristiyan kültür çerçevesinde şekillenmiştir ve diğer dinlere genellenebilir değildir.

18. İlk insanların baba öldürme öyküsü için zah ve varsayımdan başka bir kaynak bulunamamaktadır. Öyle ki, kimileri onu "fantastik hikaye" ve "peri masalı" olarak nitelemiştir.

19. Ludwig Feuerbach ve Karl Marx, insanın "yabancılaşma" nedeniyle kendisine ait iyilik, güzellik, hakikat ve bilgelik gibi sıfatları başka bir varlığa (tanrı) atfettiğine ve onun karşısında saygıyla eğildiğine inanmaktadır.

20. Marx, ideoloji kavramını kullanarak dini, toplumdaki egemenlerin elinde mevcut durumu meşrulaştırmaya yarayan ve kitlelerin devlete isyan etmesini önleyen bir araç kabul eder.

21. Hiç kuşku yok, toplumun egemenleri birtakım aparatları kullanarak insanların fıtrî eğilimlerini kendi hedeflerine ulaşmanın aracı haline getirebilir. Ama Marx'ın iddiasının aksine bu söz, dinin, sadece egemenlerin aldatmalarına kaynaklık ettiği anlamına asla gelmez.

22. Tarihin tanıklığıyla, dinlerin çoğu insanları kendi zamanlarının egemenlerine karşı koymaya çağırmış ve egemen sınıfın çıkarına olmayan öğretileri yaymıştır.

23. Marx, birbiriyle çelişen iki analizde bazen dini, insanın kendine yabancılaşmasının ürünü ve aşağı sınıfın icat ettiği şey saymış, bazen de ideoloji olarak adlandırmış ve ideolojinin de egemen sınıfın mevcut durumu meşrulaştırmak ve kendi iktidarını korumak için ürettiği bir şey olduğunu savunmuştur.

24. Émile Durkheim'e göre dinin menşeini tanımanın en iyi yolu, sanayi ve teknoloji bakımından en aşağı seviyede bulunan gelişmemiş toplumu incelemektir.

25. Bunu esas alarak, her klanın -totem adı verilen- bir hayvan veya bitkiyi ve bazen de cansız bir varlığı kutsal sayıp kendi simgesi yaptığı Avustralya'nın yerli kabileleri hakkındaki raporlara dayanmıştır. Her totemin, saygınlığının korunması için konmuş birtakım "tabu"ları veya haramları vardır.

26. Durkheim'e göre totem, bir yandan şahıs olmayan bir gücün (tanrı) sembolü, diğer yandan toplumun simgesidir. Sonuç itibariyle tanrı, toplumdan başka bir şey değildir.

27. Durkheim'in analizindeki metodolojik sorunlardan biri, Avustralya'nın yerli kabileleri hakkında sınırlı verilere dayanması ve onları yersiz biçimde genelleyerek görünüşte evrensel bir teoriye varmasıdır. Burada temel soru, bir dinin cevherinin tüm dinlerin cevheri olduğuna nasıl güvenilebileceğidir.

28. Durkheim, kanıtlanmamış varsayımları ve "tanımlama" gibi şeyleri referans almakla maksadını ispatlamanın peşindedir. Bu polemiğin bir benzeri, dini "insan ile tanrı arasındaki özel ilişki" olarak tarif eden ve sonra da müminleri dini toplum ve siyasetle ilgili işlere karıştırmaktan sakındıranların sözüdür. Böyle bir çıkarıma ıstıhlata "müsadere ale'l-matlûb" denmektedir.

29. Durkheim'in çıkarımı (totem toplumun simgesidir, totem tanrının sembolüdür, öyleyse tanrı toplumun ta kendisidir) polemikten başka bir şey değildir. Totem doğaötesi bir varlığın simgesidir ama aynı zamanda bir taifenin bayrağı da sayılabilir. Çünkü o toteme gönül vermiş kişilerin birliğinin eksenidir.

30. Dinin ortaya çıkışı, Allah'ın insanlara kılavuzluk etme iradesiyle temellendirilebilir. Eğer bir tanrı olmasaydı veya mahlukat kendi haline bırakılsaydı, din, akıl temeline oturtulamazdı.

31. Dine yönelim de bir yandan rasyonel düşüncenin meyvesidir, diğer yandan insan doğası tanrıya yönelişle yoğrulmuştur. Hatta tanrıya inanmayan bazı düşünürler bile "insan doğası gereği dine eğilimlidir" inancındadır.

32. Buna ilaveten, varlığın yaratıcısından kaynaklanan orijinal din, insan fıtratıyla uyumlu olması nedeniyle insanın psikolojik ve toplumsal ihtiyaçlarına cevap verir ve kendisini onlarla bağdaştırır.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Alston, William P., "Religion, Psychological Explanation of", The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (ed.), c. 7, s. 148-150.

Alston, William ve diğerleri, Din ve Çeşmendâzhâ-yi Nov, tercüme: Gulamhuseyn Tevekkulî, Kum: Defter-i Tebligât-i İslamî, hicri şemsi 1376.

Aron, Raymond, Merâhil-i Esâsi-yi Endişe der Câmiaşinâsi, tercüme: Bâkır Perhâm, 2. baskı, Tehran: İntişârât ve Âmuzeş-i İnkılab-i İslamî, hicri şemsi 1370.

Âzâdegân, Cemşid, Edyân-i İbtidâî (totemizme dair bir araştırma), Tehran: Mirâs-i Milel, hicri şemsi 1372.

Cevad Âmulî, Abdullah, Âvâ-yi Tevhid (İmam Humeyni'nin Gorbaçov'a mektubunun şerhi), 5. baskı, Tehran: Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeyni, hicri şemsi 1373.

Cevad Âmulî, Abdullah, Dinşinâsî, tahkik: Muhammedrıza Mustafapûr, Kum: İsra, hicri şemsi 1381.

Cevad Âmulî, Abdullah, Mebde ve Meâd, 3. baskı, [basım yeri belli değil]: el-Zehra, hicri şemsi 1372.

Clifford, Michael D., "Psychotherapy&Religion", The Encyclopedia of Religion, Mircae Eliade (ed.), New York: McMillan, 1993, c. 12, s. 75-81.

Copleston, Frederick, Târih-i Felsefe, c. 1, 2. baskı, tercüme: Seyyid Celaleddin Muctebevî, Tehran: Surûş ve İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, hicri şemsi 1368.

Copleston, Frederick, Târih-i Felsefe, c. 4, tercüme: Gulamrıza A'vânî, Tehran: Surûş ve İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, hicri şemsi 1380.

Descartes, Rene, Teemmülât der Felsefe-i Ûlâ, tercüme: Ahmed Ahmedî, 3. baskı, Tehran: Simet, hicri şemsi 1381.

Durant, Will ve Ariel, Dershâ-yi Târih, tercüme: Ahmed Bethâyî, [basım yeri belli değil, yayıncı belli değil, tarihsiz].[160]

Durant, Will, Târih-i Temeddun, c. 1, 3. baskı, tercüme: Ahmed Ârâm ve diğerleri, Tehran: İntişârât ve Âmuzeş-i İnkılab-i İslamî, hicri şemsi 1370.

[160] Bu kitap tam metin olarak şu kaynakta da basılmıştır: *Derâmedî ber Târih-i Temeddun*, 2. baskı, Tehran: Sâzmân-i İntişârât ve Âmuzeş-i İnkılab-i İslamî, hicri şemsi 1368, s. 159-279.

Durkheim, Émile, Suver-i Bunyânî-yi Dinî, tercüme: Bâkır Perhâm, Tehran: Neşr-i Merkez, hicri şemsi 1383.

Durkheim, Émile, The Elementary Forms of Religious Life, trans. by Karen E. Fields, New York: The Free Press, 1995.

Edwards, Paul, "Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm", Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe içinde, tercüme: Behâuddin Hürremşâhî, Tehran: Müessese-i Mutâlaât ve Tahkikat-i Ferhenî, hicri şemsi 1370.

Elders, Leo, İlahiyyât-i Felsefî-yi Thomas Aquinas, tercüme: Şihâbuddin Abbasî, Tehran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslamî, hicri şemsi 1381.

Eysenck, Hans J., Ufûl-i İmparatori-yi Freudî, tercüme: Yusuf Keremî, Tehran: Simet, hicri şemsi 1379.

Fahruddin Râzî, Muhammed b. Ömer, el-Burhân der İlm-i Kelam, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, hicri şemsi 1341.

Fahruddin Râzî, Muhammed b. Ömer, el-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1411.

Fenâyî, Ebulkâsım, Derâmedi ber Felsefe-i Din ve Kelam-i Cedid, Kum: İşrak, hicri şemsi 1375.

Feuerbach, Ludwig, "Hodavend be Mesâbe-i Ferâfikenî-yi Zihn-i Beşerî", John Hick (editör), İsbat-i Vucûd-i Hodavend içinde, tercüme: Abdurrahim Gevâhî, (Tehran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, hicri şemsi 1381).

Freud, Sigmund, "Pişderâmedi ber Hodşîftegî", Organon içinde, tercüme: Huseyn Pâybende, sayı 21, Bihâr 1382, s. 153-183.

Freud, Sigmund, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", Organon içinde, tercüme: Huseyn Pâybende, sayı 22, Pâyîz 1382, s. 1-73.

Freud, Sigmund, Mefhûm-i Sâde-i Revankâvî, tercüme: Ferid Cevâhirkelam, 5. baskı, Tehran: Mervarid, hicri şemsi 1368.

Freud, Sigmund, Muhimterîn Gozâreşhâ-yi Âmuzeşî-yi Târih-i Revankâvî, derleme ve tercüme: Said Şucâî Şefetî, Tehran: Kaknûs, hicri şemsi 1379.

Freud, Sigmund, Penc Goftâr ez Sigmund Freud, tercüme: Hurâ Rehberî, Tehran: Gâm-i Nov, hicri şemsi 1383.

Freud, Sigmund, Revankâvî, tercüme: Nâsıruddin Sahibuzzemanî, 4. baskı, Tehran: Müessese-i Matbuâtî-yi Atâî, hicri şemsi 1344.

Freud, Sigmund, Tecziye ve Tahlil-i Revânî-yi Cinsî, tercüme ve iktibas: Ali Deştestânî, Tehran: Kitabhâne-i Merkezî, [tarihsiz].

Freud, Sigmund, Temeddun ve Melâlethâ-yi Ân, tercüme: Muhammed Mübeşşirî, Tehran: Mâhî, hicri şemsi 1382.

Freud, Sigmund, Totem ve Tabu, tercüme: Îrec Purbâkır, Tehran: Âsya, hicri şemsi 1362.

Freud, Sigmund, Totem&Taboo, trans. By James Strachey, London: Routledge, 1960.

Fromm, Erich, Buhran-i Revankâvi, tercüme: Ekber Tebrizî, 6. baskı, Tehran: Firuze, hicri şemsi 1383.

Fromm, Erich, Revankâvi ve Din, tercüme: Arsen Nazariyân, 5. baskı, Tehran: Pûyeş, hicri şemsi 1363.

Fromm, Erich, Risalet-i Sigmund Freud, tercüme: Ferid Cevahirkelam, 2. baskı, Tehran: Şirket-i Sehhâmi-yi Kitabhâ-yi Cîbî, hicri şemsi 1354.

Furûğî, Muhammed Ali, Seyr-i Hikmet der Urupa, tashih: Emir Celaleddin A'lam, Tehran: Elbruz, hicri şemsi 1375.

Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed, İhyâu Ulûmi'd-Din, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1406.

Giddens, Anthony, Câmiaşinâsi, tercüme: Menuçehr Sabûrî, Tehran: Neşr-i Ney, hicri şemsi 1377.

Gilson, Étienne, Nakd-i Tefekkur-i Felsefî-yi Garb, 5. baskı, tercüme: Ahmed Ahmedî, Tehran: Hikmet, hicri şemsi 1377.

Golşenî, Mehdi, İlm ve Din ve Maneviyyet der Âstâne-i Karn-i Bist-o Yekom, Tehran: Pejûhşegâh-i Ulûm-i İnsanî ve Mutalaât-i Ferhengî, hicri şemsi 1379.

Hamilton, Malcolm, Câmiaşinâsi-yi Din, tercüme: Muhsin Selâsî, Tehran: Tıbyân, hicri şemsi 1377.

Hick, John H., Philosophy of Religion, New Jersey: Prentice Hall, 4th edition, 1990.

Hick, John, Felsefe-i Din, tercüme: Behzad Sâlikîrâd, Tehran: el-Hüda, hicri şemsi 1376.

Hindî, Seyyid Ahmed Han, Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan, tercüme: Dâî Gilanî, Tehran: Muhammed Hasan Alemî ve şürekâi, [tarihsiz].

Hodayâr Muhibbî, Menuçehr, Bunyâd-i Din ve Câmiaşinâsî, Tehran: Kitabfurûşî-yi Zuvvâr, hicri şemsi 1342.

Hume, David, Târih-i Tabîi-yi Din, tercüme: Hamid İnayet, 2. baskı, Tehran: Hârzemî, hicri şemsi 1356.

İmam Humeyni (rh), Ruhullah, Âdâbu's-Sâlât, Tehran: Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeyni, hicri şemsi 1370.

İmam Humeyni (rh), Ruhullah, Sahife-i İmam, Tehran: Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeyni, hicri şemsi 1378.

İmam Humeyni (rh), Ruhullah, Şerh-i Çehil Hadis, 4. baskı, Tehran: Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeyni, hicri şemsi 1373.

James, William, Din ve Revân, tercüme: Mehdi Kâinî, Tehran: İntişârât ve Âmuzeş-i İnkılab-i İslamî, hicri şemsi 1372.

Jung, Carl Gustav, Revanşinâsi ve Din, tercüme: Fuad Ruhanî, 3. baskı, Tehran: Şirket-i Sehhâmî-yi Kitabhâ-yi Cîbî, hicri şemsi 1370.

Kâiminiyâ, Alırıza, Derâmedî ber Menşe-i Din, Kum: Meârif, hicri şemsi 1379.

Koenig, Samuel, Câmiaşinâsi, tercüme: Müşfik Hemedânî, Tehran: Kitabhâ-yi Simurg, hicri şemsi 1355.

Kubadiyânî, Nâsır Hüsrev, Câmiu'l-Hikmeteyn, 2. baskı, Tehran: Kitabhâne-i Tahûrî, hicri şemsi 1363.

Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, el-Kâfî, Tehran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, [tarihsiz].

Little, Paul, İmânî-yi Muntabık bâ Akl ve Burhân, tercüme: S. Hâçekiyân, [basım yeri belli değil, yayıncı belli değil, tarihsiz].

Macquarrie, John, Tefekkur-i Dinî der Karn-i Bistom, tercüme: Abbas Şeyh Şuâî ve Muhammed Muhammedrızaî, Kum: Defter-i Tebligât-i İslamî, hicri şemsi 1375.

Meclisî, Muhammedbâkır, Bihâru'l-Envâr, 2. baskı, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, hicri kameri 1403.

Mekarim Şirazî, Nâsır, Engize-i Peydâyiş-i Mezâhib, Kum: Müessese-i Matbûâti-yi Hedef, [tarihsiz].

Mevlevî, Celaleddin, Mesnevî-yi Ma'nevî, tashih: Nicholson, Tehran: Nâhid, hicri şemsi 1375.

Misbah Yezdî, Muhammedtaki, Meârif-i Kur'an (1-3: Hodaşinâsî, Keyhanşinâsî, İnsanşinâsî), Kum: Der Râh-i Hak, [tarihsiz].

Montgomery Watt, William, Muhammed Peyâmber ve Siyasetmedâr, tercüme: İsmail Velizâde, Tehran: Kitabfurûşî-yi İslamiyye, hicri şemsi 1344.

Musahib, Gulamhuseyn (ilmi baş editör), Dairetulmearif-i Farisî, 2. baskı, Tehran: Emir Kebir, hicri şemsi 1380.

Mutahharî, Murtaza, Fıtrat, 2. baskı, Tehran ve Kum: Sadrâ, hicri şemsi 1370.

Mutahharî, Murtaza, Mecmua-i Âsâr, c. 1 (İlel-i Gerâyiş be Maddîgerî), 10.baskı, Tehran ve Kum: Sadrâ, hicri şemsi 1380.

Mutahharî, Murtaza, Mecmua-i Âsâr, c. 6 (Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism), 8. baskı, Tehran ve Kum: Sadrâ, hicri şemsi 1380.

Muzaffer, Muhammedrıza, el-Mantık, 2. baskı, Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, hicri kameri 1405.

Palmer, Michael ve diğerleri, Freud, Jung ve Din, tercüme: Muhammed Dehgânpûr ve Gulamrıza Mahmûdî, Tehran: Rüşd, hicri şemsi 1385.

Pals, Daniel L., Seven Theories of Religion, New York&Oxford: Oxford University Press, 1996.

Pals, Daniel, Heft Nazariyye der Bâb-i Din, tercüme ve tenkit: Muhammedaziz Bahtiyârî, Kum: Müessese-i Âmuzeş ve Pejûheşî-yi İmam Humeyni, hicri şemsi 1382.

Peterson, Michael ve diğerleri, Akl ve İ'tikâd-i Dinî, tercüme: Ahmed Nerakî ve İbrahim Sultânî, 3. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, hicri şemsi 1379.

Reşid Rıza, Muhammed, Tefsiru'l-Menar, 2. baskı, Mısır: Dâru'l-Menar, hicri kameri 1367.

Robertson, Ian, Derâmedi ber Câmia, tercüme: Huseyn Behrevân, 2. baskı, Meşhed: Âstâne-i Kuds-i Rezevi, hicri şemsi 1374.

Rodinson, Maxime, Muhammad, trans. from French by Anne Carter, New York: Pantheon Books, 1980.

Russell, Bertrand, Çera Mesihî Nistem, tercüme: S. Tâhirî, Tehran: Deryâ, hicri şemsi 1349.

Russell, Bertrand, Târih-i Felsefe-i Garb, tercüme: Necef Deryâbenderî, Tehran: Kitab-i Pervâz, hicri şemsi 1373.

Russell, Bertrand, Why I am not a Christian?, London: George Allen&Unwin ltd., 1975.

Sebzivârî, Molla Hâdi, Divân-i Eş'âr, Murtaza Müderrisî Çehârdehî'nin mukaddimesiyle, Tehran: Mahmûdî, [tarihsiz].

Sebzivârî, Molla Hâdi, Şerhu'l-Manzûme, Kum: Mektebetu'l-Mustafevî, [tarihsiz].

Sicistânî, Ebu Süleyman Muhammed b. Behram, Sivânu'l-Hikme, tahkik: Abdurrahman Bedevî, Tehran: Bunyâd-i Ferheng-i İran, 1974.

Singer, Peter, Hegel, tercüme: İzzetullah Fuladvend, Tehran: Tarh-i Nov, hicri şemsi 1379.

Smart, Ninian, The Religious Experience, New York: McMillan Publishing Company, 4th edition, 1991.

Storr, Anthony, Freud, tercüme: Hasan Merendî, Tehran: Tarh-i Nov, hicri şemsi 1375.

Süleyman Emîrî, Askerî, Nakd-i Burhânnâpezîrî-yi Vucûd-i Hoda, Kum: Bustân-i Kitab, hicri şemsi 1380.

Şâhâbâdî, Muhammed Ali, Reşahâtu'l-Bihâr (el-Kur'an ve'l-Itret, el-İman ve'r-Ric'a, el-İnsan ve'l-Fıtra), Muhammed Şâhâbâdî'nin tercümesiyle birlikte, Tehran: Nehzet-i Zenân-i Muselmân, hicri şemsi 1360.

Şeriatî, Ali, Faide ve Lüzûm-i Din, [basım yeri belli değil, yayıncı belli değil, tarihsiz].

Şeriatî, Ali, Mecmua-i Âsâr, 3. baskı, Tehran: Kalem, hicri şemsi 1375.

Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, 2. baskı, Kum: Müessese-i Matbûâti-yi İsmâiliyyân, hicri kameri 1393.

Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism, şerh ve dipnot: Murtaza Mutahharî, 4. baskı, Tehran: Sadrâ, hicri şemsi 1374.

Vecdî, Muhammed Ferid, Dâiretu'l-Meârifi'l-Kur'ani'l-Işrîn, 3. baskı, [basım yeri belli değil): Matbaatu Dâireti'l-Meârifi'l-Karni'l-Işrîn, hicri kameri 1356.

Dördüncü Bölüm

Dinin Dili

DR. MANSUR NÂSIRÎ

Dinin dili, din felsefesinin, hem dinî öğretileri anlamada, hem de onları savunmada dikkate şayan rol oynayan en önemli bahislerinden biridir. Dinin dili veya dinî dil, "religious language" kavramının tam karşılığıdır. Bu kavram, Alston'un da hatırlattığı gibi[1], müsemmasız isimdir. Çünkü dinin, onu mesela İngilizce veya Farsça'nın yanında ele alabileceğimiz kendine özgü bir dili yoktur. Yine dinin dili, dilin özel bir çeşidiyle sınırlı da değildir. Bu yüzden, Alston'un da belirttiği gibi, burada gözönünde bulundurulan mana için en uygun ifade "dilin dinî kullanımları"[2] olabilir. Bazı araştırmacılar da[3] "dinî söylem"[4] tabirini bu anlama işaret etmek için uygun ve dinî dil tabirini uygunsuz bulmuşlardır.

Her halükarda dinin dili, insanların dinî söylemlerinde yararlandığı doğal ve günlük dilin bir parçasıdır; ister akaidini açıklarken olsun, ister inanç taşımadığını bildirirken, ister dinî kıssaları dile getirirken olsun, ister hayatındaki olayların dinî yorumunu yaparken ("Tanrı duama karşılık verdi" cümlesi gibi), ister kutsal metinlerin anlamı hakkında tartışmak için, ister dua ya da tevbe etmek için olsun.

Aslında dinin dilini yalnızca Tanrı hakkında söz söylemek olarak görmemek gerekir; her ne kadar Tanrı, dinî söylemin eksen unsuru olsa da. Yine dilin dinî kullanımı veya dinin dili, tevhid dışı veya müşrikçe ya da dinî öğretilerin reddi için de olabilir. Bütün dillerde dilin böyle kullanılmasının anlam ilişkileri ve gramer, onun diğer uygulamalardan farklı

1 Alston, "Religious Language", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, c. 8.
2 Religious uses of language.
3 Ross, "Religious language", *Philosophy of Religion, A Guide to the Subject*, s. 106.
4 Religious discourse.

değildir. Burada önemli nokta, dinin dilinde cümlenin yüklemi veya konusunun Tanrıyla veya dinî öğretilerle ilgili olmasıdır. Bu konuların geniş bir önerme spektrumunu kapsadığına kuşku yoktur. Ama bu tartışmanın tarihçesine bakıldığında din felsefecilerinin, esas itibariyle ilgilerini bu geniş spektrumun çok sınırlı bir bölümüne, yani Tanrıyla ilgili önermelere yönelttiğini anlıyoruz.

Alston bunun nedenini açıklarken şöyle demektedir: Birincisi, dinin, filozofların daha fazla meşgul olduğu bölümü, inançla ilgili kısmıdır. Aslında felsefe, esas itibariyle inançlar, faraziyeler ve varsayımların tüm alanlarda eleştirel incelemesini üstlenmiştir. Bu araştırma dil boyutu kazandığında inançların dille şekillenmesi yönüne gider ve dinde en temel önerme Tanrıyla ilgili önermeler olduğu için de filozofların en fazla ilgisini kendinde toplar. İkincisi, dinin inanç düzeni, diğer herşeyin altyapısını oluşturur. Dua, ibadet, hayat ve görüş vs. gibi dindarların tüm dinî faaliyetlerinin sebebi onların tanrıya olan inancıdır. Denebilir ki, dinin diğer tür anlayışlarında varolan müşkül ve belirsizliklerin tamamı, Tanrıyla ilgili önermelerde mevcut bulunan belirsizliklerden kaynaklanmaktadır.[5] Gerçekte bilme, hayat, görme, güç, şefkat gibi sıfatlar insanlar hakkında ve standart din alanında kullanıldığında gayet açık ve nettir. Ama cisim taşımayan, sınırsız, zaman ve mekansız bir varlık olarak Tanrı hakkında kullanılması çok sayıda belirsizlik ve soruların sebebi olmaktadır. Mesela "Tanrı görür" veya "Tanrı merhametlidir" dendiğinde Tanrının görmesi veya merhametli olmasının bizim görmemiz veya merhametli olmamız gibi mi olduğu, yoksa başka bir şekli mi bulunduğu gibi sorular böyledir.

Din veya ilahiyatla ilgili önermeler hakkında birkaç noktaya bakalım:

1. Dinî önermeler esas itibariyle iki bölümden oluşmaktadır: a) Konu, b) Yüklem. Dinin dilinde incelenen dinî önermeler bölümü onların yüklemidir, konusu değil. Bu yüzden din felsefecisi, dinin dili tartışmasında, "Tanrı görür" cümlesindeki Tanrının görme biçimini inceleme ve anlamanın peşindedir ve bu önermenin konusu hakkında herhangi bir uğraşısı yoktur.

[5] Alston, a.g.e.

2. Dinî önermelerin yüklemi iki kısımdır[6]: a) Negatif yüklem; yani bir şeyi Tanrıda olumsuzlayan yüklem, "Tanrı cisim değildir" veya "Tanrının ortağı yoktur" gibi, b) Pozitif yüklem; yani bir şeyi tanrı için olumlayan yüklem, "Tanrı kadirdir" gibi. Kural olarak dinin dilinde bu yüklemlerin her biri ele alınıyor olmalıdır. Ama birinci grup önermelerin pek o kadar sorun yaratmadığı açıktır. Çünkü, mesela "Tanrı cisim değildir" denirse "Tanrı nasıl cisim değildir" sorusu akla gelmez. Bu sebeple bu tür yüklemler pek fazla tartışma çıkaracak türden değildir ve hiç olmamıştır. Fakat olumlama[7] yüklemleri içeren önermeler büyük tartışmalar yaratmıştır. Çünkü "Tanrı görür" dediğimizde Tanrının görmesinin nasıl olduğu, acaba Tanrının da insanlar gibi baştaki gözlerle mi gördüğü, yoksa Tanrının görmesinin başka bir şekilde mi gerçekleştiği sorusu ortaya atılmaktadır.

3. Öte yandan, olumlama önermeleri iki gruptur: a) Tanrıya özgü sıfatları açıklayan önermeler; yani sadece Tanrıya atfedilebilecek ve benzeri mahlukatta asla bulunmayan sıfatlar (genel olarak metafizik sıfatlar), "Tanrının varlığı zorunludur" veya "Tanrı ezeli ve ebedidir" önermesi gibi, b) Tanrı ve insan arasında ortak sıfatları açıklayan önermeler, "Tanrı kadirdir" veya "Tanrı görür" gibi. Dinin dilinde din felsefecileri için daha ziyade önemli olan şey, ikinci grup sıfatlardır.

4. Dinin dili, dilin diğer kullanımları ve alanlarıyla görünüşte çok sayıda benzerlikler taşımasına rağmen kendine has özelliklere sahiptir. Bunların arasında aşağıdaki özelliklere değinmek mümkündür:

a) Bazı dinî önermelerin çelişkili görünmesi:

Mesela [8]"هُوَ... الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ" ayetinde Allah'ın nasıl hem ortada, hem de gizli olduğu belirsizliği akla gelmektedir.

b) Tanrı kavramının anlayışımızın ötesinde olması: Dinin dilinin en ekseninde yeralan Tanrı kavramı bizim anlayışımızın ötesindedir ve insanın sıradan dili onu gerektiği gibi ve hakiki manada betimlemekten acizdir.

---

6 Bkz: Ali Zemânî, "Zebân-i Dinî", *Costârhâyî der Kelâm-i Cedid*, s. 248.
7 Metinde "icâbî" (Çev.)
8 Hadid 3.

c) Tanrının beşeri dil formunda betimlenmesi: Bu dilin bireye özgü bir diğer özelliği, özü itibariyle insandan farklı Tanrıyı beşeri dil ve ıstılahlar formunda betimlemesidir.

d) Metafor ve benzetmeden yararlanma: Dinin dili metafor ve benzetmelerden çokça yararlanmaktadır.

5. Yirminci yüzyılda "mantıksal pozitivizm" okulu ortaya çıkana dek dinin dili bahsinde teoloji bilginlerinin temel meşguliyeti, dinî önermelerin semantiği ve dinî önermelerdeki yüklemin Tanrıya nasıl ve hangi anlamda dayandırıldığı sorununu çözmeye yönelikti. Diğer bir ifadeyle, pozitivistlerin zuhuruna dek din felsefecileri ve teologlar, bu önermelerin anlamlı olduğu ilkesini apaçık ve tartışmasız görüyor ve yalnızca anlamlarının ne olduğunu tartışıyordu. Bu sebeple, mesela "Tanrı görür" önermesinin anlamlı olup olmadığı sorusu hiçbir zaman gündeme gelmemişti. Ama yirminci yüzyılın başlaması ve esas itibariyle mantıksal pozitivizm okulunun ortaya çıkışıyla birlikte dinin dilinde ele alınan başka bir mesele, dinî önermelerin anlamlı olduğu ilkesiydi. İleride geleceği gibi, pozitivistler, önermelerin anlamlı olabilmesi için bazı kriterler öngörmüştü ve bu temel, dinî önermelerin anlamlı oluşunun sorgulanmasına yol açıyordu.

Dolayısıyla din felsefecileri arasında gündeme gelen bir diğer mesele, dinî önermelerin anlamlı olup olmadığının incelenmesiydi. Hal böyle olunca dinin dili tartışması iki genel kısımda yer alacaktır:

a) Dinî önermelerin anlamlı oluşu,

b) Dinî önermelerin semantiği.

İkinci kısım, dinin dilinde en önemli bölümdür ve günümüzde birinci kısım pek o kadar tartışma yaratmamaktadır. Çünkü günümüzde artık pozitivistler gibi dinî önermelerin anlamlı oluşunu sorgulayan dikkate değer bir düşünür bulunmamaktadır. Fakat pozitivist düşüncelerin fazlasıyla meşhur ve etkili olması nedeniyle pozitivistlerin görüşlerinin tanınması kaçınılmazdır. Mantıksal açıdan "dinî önermelerin anlamlı oluşu" meselesi, "dinî önermelerin semantiği" meselesine öncelik olduğu için ilkin dinî önermelerin anlamlı oluşu bahsine göz atacak, daha sonra dinî önermelerin semantiği meselesine gireceğiz.

Birinci Kısım: Dinî Önermelerin Anlamlı Oluşu

Dinî önermelerin anlamlı oluşu meselesini ciddiyetle ele alan ilk kişiler mantıksal pozitivistlerdi. Bu konuda ortaya atılan diğer teoriler esas itibariyle pozitivistlerin görüşüne cevap vermek üzere üretilmişti. Aşağıda pozitivistlerin görüşünü (ampirik doğrulama) açıklamanın yanısıra, onların görüşüne tepki olarak ortaya konmuş önemli görüşlere de değinilecektir.

Dinî Önermelerin Anlamlı Olmasıyla İlgili Teoriler

Dinî önermelerin anlamlı olmasının kriterinin ne olduğu meselesi hakkında çok sayıda teori ortaya atılmıştır. Bazıları şunlardır:

1. Ampirik Doğrulama

Bu teoriyi sistematik biçimde ortaya koyanlar, Avusturya'nın Viyana şehrinde toplanarak bilim çevresi oluşturmuş bir grup felsefeci ve düşünürdü. Bunlar daha sonra "Viyana Çevresi"[9] olarak ün yaptı ve "mantıksal pozitivizm" düşünce ekolünü temsil etmeleri bakımından da "mantıksal pozitivistler" adını aldılar. Mantıksal pozitivizm, Blumberg ve Herbert Feigl'ın 1931 yılında Viyana Çevresi üyelerinin gündeme getirdiği düşüncelere verdikleri isimdi.[10] Tabii ki günümüzde mantıksal pozitivizm genel olarak parlak günlerini geride bırakmış durumda ve kendisini bu düşünce ekolüne mensup gösteren ve okulun varsayımlarına bağlılık taşıyan daha az kişiye rastlanabiliyor. Nitekim Passmore bu okulu ölü ekol ilan etmiştir.[11] Popper de otobiyografisinde açıkça şöyle yazmaktadır: "Bugün herkes bilir ki, mantıksal pozitivizm, ölenlerin [felsefe ve bilim felsefesi]

---

9 Bu çevrenin mensupları şu isimlerdir: Otto Neurath, Friedrich Waismann, Edgar Zilsel, Bela von Juhos, Felix Kaufmann, Herbert Feigl, Viktor Kraft, Philipp Frank, Karl Menger, Kurt Gödel, Hans Hahn ve Schlick (çevrenin bilimsel başkanı). Tabii ki sonraları Carnap 1926 yılında çevreye davet edildi ve yavaş yavaş çevrenin görüşlerinin asli yorumcusu olarak görüldü. Carnap da daha sonra Viyana Çevresi'nin mensuplarından biri olarak kabul edildi.

10 Bkz: Passmore, "Logical Positivism", *Encyclopedia of Philosophy*, c. 5, s. 52-57.

11 A.g.e., s. 57.

bir parçasıdır."[12] Bununla birlikte bu okulun bilim mahfillerindeki şöhret ve etkisi nedeniyle ona değinmek gerekmektedir.

Bu grubun ortaya attığı en önemli ilke, aralarında dinî veya din dışı önermelerin de yeraldığı tüm önermelerin anlamlı olmasının kriteri babında dile getirilen "ampirik doğrulama" idi. Bu ilkeye göre, cümle, sadece duyusal deneyle araştırılıp test edilebilmesi durumunda anlamlı olabilir. Bu görüşü savunan en son ve en ünlü filozof A. J. Ayer'di (1910-1989). Ünlü kitabı Dil, Hakikat ve Mantık kitabını yazarak pozitivistlerin düşüncelerini felsefenin tüm alanlarına uyguladı. Şöyle yazar: "Bir yargı eğer ve yalnızca eğer ya analitik ya da ampirik araştırılabilir olursa gerçekte anlamlı kabul edilebilir."[13] Doğrulama ilkesi şöyle açıklanır:

> Cümle, sadece, a) ya analitik olması, b) ya da prensip olarak doğrulanıp yanlışlanabilirliğinin ispat edilmesi (denenmesi), diğer bir ifadeyle ampirik araştırmaya tabi tutulabilmesi durumunda anlamlıdır.[14]

Buna göre eğer anlamlı bir cümle söylemek istiyorsak o cümle ya analitik olmalıdır[15] ya da deney yoluyla doğrulanabildiği veya yanlışlanabildiği kanıtlanmalıdır. Elbette ki önermenin manasının gözlemlenmesi ve test edilmesi biçim için mümkün olmayabilir ama sözkonusu anlamın gözlemlenebileceği ve test edilebileceği koşullar dikkate alınabilmelidir. Bu sayede, gözlemlenmesi veya test edilmesi mümkün olmayan "Neptün gezegeninde canlı varlık yoktur" cümlesi anlamlı hale gelebilecektir. Ayer'in ifadesiyle, bu tür önermeler anlamlıdırlar, çünkü bu cümlenin manasını gözlemleyebilmek ve test edebilmek için ihtiyaç duyulan Neptün'e gemi gönderme gibi durumları bilebilmekteyiz.

Mantıksal pozitivistler açısından matematiksel ve mantıksal bütün önermeler analitik önermelerdir ve bu yüzden reel evrenden haber vermezler. Bu önermeler, "Eğer doğru ve totolojikseler her durumla

---

12 Hürremşâhî, *Pozitivism-i Mantıkî*, s. 103.

13 Hudson, *Ludwig Wittgenstein*, s. 44.

14 Bkz: Hempel, "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning", *Readings in the Philosophy of Language*, Jay F. Rosernberg & Charles Travis (eds.), s. 420.

15 Analitik önerme, doğru veya yanlış olduğu, kullanılan işaret veya lafızların tanımları aracılığıyla gösterilebilen önermedir; "Üçgenin üç köşesi vardır" önermesinde olduğu gibi. Analitik yargılar, doğru olmaları durumunda totolojidir, yanlış olmaları durumunda ise çelişkidirler.

uyumludurlar. Eğer yanlış ve çelişkiliyseler hiçbir durumla bağdaşmazlar.”[16] Bunu esas alarak söylersek anlamlı önermeler iki gruptur: 1) Deneysel önermeler, 2) Analitik önermeler (mantıksal ve matematiksel önermeleri de kapsarlar).

Bu kritere göre, felsefi önermeler, ahlaki önermeler, dinî önermeler gibi diğer önermeler, anlamsız ve esasen absürd addedilmektedir. Çünkü bu tür önermeler asla yukarıdaki kriteri karşılamamaktadır. Zira dinî önermeler bir yandan analitik değildirler, diğer yandan müteal durumlar hakkında, yani beşeri tecrübeyi aşan haller için söylenmektedir. Deneysel yöntemle doğruluk veya yanlışlıklarını inceleyip araştırmanın herhangi bir yolu yoktur. Ahlaki önermeler de (“Yalancılık yanlıştır” veya “Yalan söyleme” gibi) aynı kadere mahkumdur. Bu önermeler her ne kadar görünüşte anlamlı realiteyle ilgili hükümlerin sentaks yapısına sahipse de pozitivistlere göre bu önermeler göründüğü kadarıyla öyle değildir. “Yanlışlık”, duygusal ve bedensel duyulardan biriyle gözlemlenebilecek bir özellik değildir. Bu yüzden pozitivistler, “Yalancılık yanlıştır” gibi bir önermeyi, gerçekte, insanın yalancılıktan nefret etmesinden doğan ve “Yalancılık iğrençtir”e muadil duygusal çığlık görmekte, “Yalan söylememek gerekir” önermesini de aslında “Yalan söyleme!” cümlesine muadil bir emir kabul etmektedir.[17]

2. Yanlışlanabilirlik

Popper, bilimsel önermelerden ve onları bilimsel olmayan önermelerden nasıl ayırt edileceğinden bahsederken “yanlışlanabilirlik”[18] kriterini ortaya attı. Bu kritere göre bilimsel bir önerme yanlışlanabilir olmalıdır. Aslında bilimsel önermeleri bilimsel olmayanlardan ayırdetmek için olan bu kriter sonraları Anthony Flew tarafından anlamlı önermeleri, anlamsız önermelerden ayırdetmek için kullanıldı. Bu yüzden dinî önermeleri, bu kriteri taşımadığı gerekçesiyle absürd ve manasız kabul etti. 1955 yılında “Teoloji ve Yanlışlanabilirlik” başlıklı meşhur konferansında dinî önermeleri, bu kriteri taşımadıkları gerekçesiyle anlamsız ilan etti. Flew’un Ayer ve diğer po-

16 Hudson, *Ludwig Wittgenstein*, s. 44.
17 A.g.e., s. 50 ve 51.
18 Falsifiability.

zitivistlerle ortak noktası, onun da önermelerin sadece bu dünya hakkında iddialara sahip olması ve onun hakkında haber vermesi durumunda anlamlı olduklarına inanmasıydı. Fakat onun görüşünün diğerlerinkinden farkı, önermelerin anlamlı olduğunu gösteren şeyin, onların doğrulanabilir veya ispatlanabilir değil, yanlışlanabilir olduğunu savunmasıydı.

Yanlışlanabilirlik kriterine göre dinî önermelerin yanlışlanabilir olduğunu gösterecek hiçbir yol bulunmadığı sonucuna vardı. Bir diğer ifadeyle, Flew'a göre onların yanlışlıklarını ispat etmemizin bir yolu yoktu. Bunun sebebi de bu önermelerin dünya hakkında bir şey söylemiyor olmasıydı. Bu yüzden onları manasız kabul etmek zorundaydık. Flew, bu söylediğini izah ederken John Wisdom'dan "Tanrılar" başlıklı bir öyküye başvurdu. Bu öyküyü referans almakla pozitivistlerin sözkonusu ettiği sonucu kanıtlama niyetindeydi, ama yanlışlama formunda:

> Bir gün iki gezgin, gezileri sırasında bolca çiçek ve çimlerle kaplı yemyeşil bir bahçeye vardı. İçlerinden biri dedi ki: "Bu bahçenin, mutlaka bakımını yapan bir bahçıvanı vardır." İkincisi bahçıvanın varlığını inkar ederek prensip olarak burada hiçbir bahçıvan bulunamayacağını savundu. Durumu açıklığa kavuşturmak için muhtemel bahçıvanı beklemeye karar verdiler. Çadırlarını kurararak bir müddetliğine orada beklemeye başladılar. Fakat görünürde bahçıvan yoktu. Hal böyle olunca ikinci gezgin bahçıvan bulunmadığına dikkat çekti. Ama birinci gezgin dedi ki: "Belki de bahçıvan görünmez biri." Daha fazla araştırma yapmak için bahçenin etrafını dikenli tellerle çevirdiler. Tellere elektrik akımı bağladılar ve koku duyusu keskin birkaç köpekle birlikte görünmeyen bahçıvanı beklemeye koyuldular. Ama ne kadar bekledilerse de, ne birisinin gizlice bahçeye girdiğini ve elektriğe kapıldığını gösterecek bir çığlık işittiler, ne de tellerde hareket gördüler. Köpekler de hiç havlamadı. Bütün bu araştırmalara rağmen birinci gezgin yine de bir bahçıvan bulunduğunda ısrarcıydı. Ama bu bahçıvan görünmemekte, dokunulamamakta, elektriğe yakalanmamakta ve kokusu alınamamaktaydı. Gizlice gelip bahçenin bakımını yapmaktaydı. İkinci gezgin, umutsuzca dedi ki: "Senin ilk yargından geriye bir şey kaldı mı? Görünmez, dokunulamaz, elektriğe yakalanmayan ve kokusu alınamayan kimse olarak adlandırdığın kuvvetin, vehme dayalı, hayali veya aslında hiç varolmayan bahçıvandan ne farkı var?" [19]

[19] Flew, "Theology and Falsification", *The Library of Philosophy and Theology, New Essays in Philosophical Theology*, Antony Flew & Alasdair McIntyre (editörler), s. 96.

Flew, dindarların ve dinsizlerin durumunun bu öyküdekine benzediğine dikkat çekmektedir. Dindarlar, tıpkı birinci gezgin gibi, Tanrı adını verdikleri ama hiçbir yöntemle yanlışlanamayan bir varlığın varlığından bahsetmektedir. Onlar, bu iddianın yanlışlanabileceği ve sonuçta da anlamlı hale gelecek hiçbir hal ve şartı açıklamamaktadır. Şöyle derler: "Tanrı bizi, babanın evladını sevdiği gibi sever."

Beklentimiz, bir hastalığa yakalandığımızda veya hayatın takati aşan güçlükleriyle karşılaştığımızda Tanrının, tıpkı evladını seven bir baba gibi yardımımıza gelmesi ve bizi zorluktan kurtarmasıdır. Fakat asla böyle olmuyor. Dindarlar buna cevap verirken Tanrının sevgisinin insanın sevgisi gibi olmadığını, bilakis sırlarla dolu olduğunu açıklamaktadır. Bunu söyleyerek dünyadaki tüm dertleri, acıları ve fenalıkları meşrulaştırmaktadırlar. Yapılan her eleştiri onların Tanrının vasıflarına bir kayıt daha eklemesine ve itikatlarını, onu içeriksizleştirmek pahasına korumalarına yolaçmaktadır. Flew şu soruyu sorar: "Sonunda Tanrının muhabbetini veya varlığını tekzip ettiği düşünülecek nasıl bir gelişme yaşanmalıdır?" Eğer dindarların iddiasını geçersizleştiren bir durumu hesaba katamazsak esasen onların merhametli tanrının varlığına hükmetmeleri vehimden başka bir şey olmayacaktır. Flew'in yanlışlanabilirlik ilkesi, görünüşte hükmedilen şeyin yanlış olduğu hiçbir durum mevcut değilse aslında ortada bir hüküm bulunmadığı ve hüküm değil, hüküm sandığımız, hatta hükme benzer bir şey olduğu sonucunun çıkarılmasını gerektirmektedir.

Pozitivistlerle Antony Flew'in ortak noktası, önermelerin anlamlı olmasının kriterini gösterirken gözlem ve deneye dayanması ve sonuç itibariyle dinî önermeleri anlamsız saymasıdır. Pozitivistlerin görüşüne yöneltilen açıklayacağımız eleştirilerin Flew'in görüşü için de geçerli olması doğaldır. Bu nedenle onun görüşünü ayrıca ele almaya gerek yoktur. Ama sözkonusu önermeyi savunurken keyfi kayıtları arttırmaya izin verilmemesinin bir nokta, bahsi geçen önermeyi kayıtların çokluğu nedeniyle anlamsız saymanın ise diğer bir nokta olduğuna işaret edeceğiz. Her ne kadar anlamı savunma niyetiyle önermeye keyfi kayıtlar ekleme yanlış bir şey olsa da onun anlamsızlaşmasına sebep oluşturmaz. Bu, ileride göreceğimiz gibi, Hare ve Mitchell'in Flew'e cevabında daha net biçimde ortaya çıkacak noktadır.

İlaveten, biz de dindarların, kendi dinî önermelerini savunurken her türlü kaydı keyfi ve kuralsız biçimde ona eklemeye izinli olmadıklarına inanıyoruz. Bu amaçla eklenen şey, sadece, sözkonusu önermede, özellikle de önermenin konusuyla ilgili kastedilen maksadı açıklığa kavuşturmak için izahatlar ortaya koymak olabilir. Mesela mütedeyyinler, "Tanrı merhametlidir" önermesinin manasına derin inanç sahibidir. Ateistler bu önermeyi yanlış bulup reddederken, deprem olması ve Tanrının insanın kurtulmasında doğrudan müdahalesi bulunmaması gibi konulara sarıldıklarında mütedeyyinlerin, bu önermenin manasını savunmada, Tanrının merhametli olmasının mesela deprem gerçekleştiğinde duygusallaşıp tabiat yasalarına doğrudan müdahale ederek onları ihlal etmeye girişmesi biçiminde olmadığı kaydını eklemeye hakları vardır. Çünkü duygusallaşmak eksikliğin göstergesidir. Açıkça görüldüğü gibi, bu nokta, sözkonusu önermeye irticali ve keyfi kaydın arttırılması değildir. Bilakis Tanrının sıfatlarının izahı, yani sözkonusu önermenin konusunda kastettikleri mananın açıklanmasıdır.

Hulasa, teologlar ve din felsefecileri pozitivistlerin görüşüne tepki gösterirken iki gruptur: Bazıları onların kriterini kabul etmekte ve bu kriterin varsayımıyla dini savunmaktadır. Bazıları ise bu kriteri reddederek başka bir kriteri ortaya atmaktadır. Birinci yaklaşımda yeralanlar arasında Mitchell ve John Hick'e işaret edilebilir. Aşağıda bu grup filozofların görüşünü ele alacağız:

Richard Hare'in Cevabı

Hare, Flew'in görüşüne cevap verirken, onun dini savunmaktan bahsederken kastettiği şeyin genel olduğunu, sadece Hıristiyanlık olmadığını belirtmektedir. O, kendi görüşünü başka bir örneklendirmeyle açıklayarak şöyle demektedir: Farzedelim ki bir üniversitede, okulun bütün hocalarını ona düşman bilen ve onu öldürmek istediğine inanan bir öğrenci bulunsun. Dostları, hocaların iyilik ve şefkatinden ne kadar bahsetse de onun düşüncesini etkileyemediğini, cevaben onlara hocaların merhametinin görünüşte olduğunu ve rol yaparak onu aldatmak istediklerini ve uygun fırsatta onu katletme girişiminde bulunacaklarını söylüyor olsun. Acaba bu haliyle o, vehme mi kapılmıştır? Hangi konuda vehme kapılmış olabilir? Hare şöyle der: "Bu öğrenci hakkında söylenebilecek tek şey, onun, kendi

hayatında hocalarıyla ilgili kendine özgü bir görüş oluşturduğudur.” Kendine has bu görüşten “blick” olarak sözeder ve şöyle der: “Tüm insanların, kendi hayatlarında bir blick (kendine has görüş ve düşünce tarzı) vardır. Blick, aslında, mantıksal doğrulama veya yanlışlaması yapılamasa da anlamlı olan gerçeğe bir tür inanç veya görüştür. Dolayısıyla biz insanlar, yanlışlanamamasına rağmen anlamlı birtakım inançlara sahibiz. Bu yüzden Flew gibi, anlamlı inançlarımızın tümünü yanlışlayabileceğimizi sanmamalıyız. Yukarıdaki örnekte öğrenci, dostlarınınkinden farklı bir blick sahibidir.”

Hare, maksadına daha fazla izah getirmek için insanların sükunet ve telaşsızlık hayaliyle sürücü koltuğuna oturmasını örnek verir. Eğer, sükunet hayaliyle sürücü koltuğuna oturduysak bunun sebebi otomobilin direksiyonunun yapısı ve detaylarından ve onun çalışmasındaki muhtemel engellerden habedar olmamız değildir. Aksine otomobilin direksiyonunu oluşturan metalle ve özellikleriyle ilgili bir tür blick sahibi olmamız nedeniyledir. Ama otomobilin konstrüksiyonu hakkında farklı blick ve görüş sahibi olan ve sürücülükten kaçınan kimseler de bulunabilir. Bu tür bireyler, otomobile binseler ve varacakları yere sağ salim ulaşsalar bile blick yerinde kalacaktır.

Hare açısından dindarların dindar olmayanlardan farkı, sahip oldukları blick türündedir ve bir kesimdeki blick, diğer kesimdeki blicke tercih edilemez. O, bu örneklendirmeyle dinî önermelerin ne kanıtlanabilir, ne de yanlışlanabilir olduğunu, dünyayla ve gerçek durumlarla işi gücü bulunmadığını, fakat aynı zamanda, kendine has bir görüş ve düşünce tarzını ifade ettiğini ve anlam taşıdığını vurgulamış olmaktadır.

Hare’e yönelik eleştiri şudur ki, birincisi, Flew’e cevap vermek yerine konu hakkında başka bir örneklendirmeye yönelmiştir. İkincisi, o da Flew gibi dinî önermelerin doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olmadıklarına inanmaktadır. Buna karşılık Flew’den farkı, bu önermelerin pratik işlevi bulunduğunu ve bu yüzden daha uygun olduklarını söylemesidir.

Mitchell’in Cevabı

Mitchell aslında Hare’den bir adım ileri gider. Onun görüşünün Hare’inkine benzerliği, onun da Hare gibi bu önermeleri doğrulanabilir

veya yanlışlanabilir görmüyor olmasıdır. Görüşünün Hare'inkinden farkı ise bu önermelerin gerçeğe dönük olduğuna ve ondan bahsettiğine, sadece dünya hakkında subjektif algı tarzının izahı olmadığına dikkat çekmesidir. Şu örneklendirmeyi yapar[20]:

Yabancılar eliyle işgal edilmiş bir ülkede halk direniş hareketinin partizanlarından biri, yabancı askerlerden biriyle karşılaşır. Yabancı asker, direniş hareketinin taraftarı olduğunu söyler, davranış ve sözleriyle direniş hareketinin partizanının güvenini kazanır. Ona şöyle der: "Beni sizin taraftarınız kabul edin ve bana güvenin." Partizanda ona karşı tam inanç ve güven hasıl olur ve çevresine şöyle der: "Bu asker bizim taraftarımızdır." Yabancı asker, bazen halka yardım ve destekte, direniş hareketinin üyesi olarak görünür ve partizan bu gibi durumları onun sadakatine delil sayar. Ama bazen de yabancılara yardım ettiği ve masum insanları polise verdiği durumlara tanık olunur. Partizanın silah arkadaşları onun bu davranışlarını görünce karşı çıkar ve derler ki, "Bu yabancı asker haindir." Partizan inancından vazgeçmeyerek şöyle der: "Ama o bizim taraftarımız. Bu davranışları ise mecburiyetten ve yabancılar nezdinde açığa çıkmamak için." Böylece yabancı askerin halka karşı davranışlarını tevil eder ve der ki: "Kendisi nasıl davranacağını daha iyi bilir. Çünkü o, asla dostlarının vatanına kötülük ve düşmanlık etmek istemez." Silah arkadaşları öfkeyle cevap verir: "Sonuç itibariyle onun, dostlarının vatanına taraftar olmadığına inanmanız ve hatalı olduğunuzu görmeniz için ne yapmalıdır?"

Buradan hareketle, maceradaki partizan "Yabancı asker bizim taraftarımız" önermesine inanç duymakta ve bu inanç nedeniyle hiçbir gelişme ve durumun onunla kesin olarak çelişmesine asla izin vermemektedir. Burada partizan, dindar kişinin musibetler ve acılar karşısındakine benzer bir hal ve durum içindedir. Dindar da felaketlerle karşılaştığında onları asla imanını bozacak bir şey olarak görmez ve der ki: "Tanrı bize nasıl davranacağını daha iyi bilir. Bu felaketlerde bizim bilmediğimiz nice faydalar olabilir." Dolayısıyla "Tanrı merhametlidir" veya "Tanrı insanların dostudur" önermesi, "Yabancı asker bizim taraftarımızdır" önermesi gibi olmaktadır. Buna üç çeşit tepki verebiliriz:

[20] Flew, a.g.e., s. 103-105.

1. İnsanların tecrübesiyle çatıştığı durumda onu, geçici varsayım olarak bir kenara bırakabiliriz.

2. Önemli bir inanç ilkesi olarak ona bağlanabiliriz.

3. Onu, içeriksiz bir şekillenme (muhtemelen bizim güvenlik ve tatmin eğilimimizi ifade eden) kabul edebiliriz.

Yukarıdaki örnekte, ne yabancı askerin halk dostu olduğu, ne de hain olduğu doğrulanabilmiş veya yanlışlanabilmiştir. Fakat gerçekte ya halk dostudur, ya da hain. Yabancının kendisi hangi tarafta savaştını biliyordur ve gelecekte savaş bittikten sonra onun hangi cephenin taraftarı olduğu anlaşılacaktır. Bu sebeple Mitchell, dinî önermelerin gerçeğe dönük olduğunu ve bilgi sunduğunu savunmaktadır. Çünkü fenalık gibi bazı durumlar onları ihlal eden ve yanlışlayan şeyler kabul edilebilirse de, bu önermeler mütedeyyin bireylerin inanç ve güveniyle ilgili olduklarından, onlar, bu önermelerin sahip olduğu itikattan asla vazgeçmezler. Şu halde dinî önermelere ikinci tepkiyi vermektedirler. Zira dinî önermeler, ne karşıt durumlar ortaya çıktığında reddedilen veya düzeltilen bilimsel varsayımlar gibidirler, ne de bağlantılı gerçeğe sahip olmayan sırf anlamsız sözlerdir.

Antony Flew, Mitchell'in eleştirisine cevap verirken insanın Tanrıdan farkına dikkat çekerek şöyle der:

> Yabancı askerin ikili oynamasının izahı konusunda partizanın söyledikleri kabul edilebilir. Çünkü yabancı asker bir insandır ve insan, sahip olduğu kısıtlar nedeniyle mecburen bazen ikili oynamak zorunda kalabilir. Ama dindarlar Tanrı konusunda böyle izahlar getiremezler. Zira Tanrı kâdir-i mutlaktır ve mutlak bilendir, ikili oynamak zorunda kalacağı kısıtlamaları yoktur. Tanrının bizi sevdiği ve bize yardım etmek istediği ama bunu yapamadığı söylenemez. Bu sebeple dindarlar eğer kimi kayıtlar ilave ederek Tanrının sevgisini insanın yaşadığı musibetler ve acılarla bağdaştırmak istiyorsa, sözkonusu önermeye kayıt getirme süreci giderek artan seyir izleyecek ve çok sayıda kaydın etkisiyle esasen onun asli muhtevası ortadan kalkacaktır. Bu durumda sevmek ve merhamet, bizim aramızda yaygın olan anlamından bambaşka bir mana kazanacak, öyle ki merhamet, hiçkimsenin kabul etmeyeceği bir anlama bürünecektir. [21]

[21] Flew, a.g.e., s. 106-107.

Eskatolojik Doğrulama

John Hick, pozitivistlerin kriterinin bir çeşidini kabul eden teologlar arasındadır. Fakat dinî önermelerin de doğrulanabilir ve sonuçta da anlamlı olduğunu savunmaktadır. O, "uhrevî" kayıt ekleyerek dinî önermeleri "uhrevî doğrulama"[22] olarak nitelendirir. Görüşünün üç temel boyutu vardır: Birincisi, doğrulamaya "uhrevî" kaydını ekleyerek, doğrulanabilirlikten, pozitivistlerin tanımından farklı tanımlar ortaya koymaktadır. İkincisi, "semavi kent örneklemesi"ni konu ederek dinî önermelerin doğrulanabilirliğinin mümkün olduğunu göstermektedir. Üçüncüsü, insanların ölümden sonraki subjektif kimliğine ilişkin yaptığı izahla, ölümden sonraki hayatın mümkün olduğunu kanıtlamaktadır.

Böylelikle o, doğrulama kriterini kabul etmekle, dinî önermelerin, doğrulukları hakkındaki makul kuşkuyu ortadan kaldırabileceği manasında araştırılabilir olduğu çıkarımında bulunmuştur. Aslında bu önermeler, her ne kadar fiilen ve bugünkü maddi dünyada araştırılabilir ve ispatlanabilir olmasa da, potansiyel olarak ve ölümden sonraki hayatta doğrulanabilirdir. O, bu tanımı izah etmek için semavi şehir örneklemesinden yararlanmaktadır:

İki kişi seyahate çıkmak üzere birlikte yola koyulur. İçlerinden biri, bu yolun semavi bir şehirde bittiğine inanmaktadır. Ama diğeri bu yolun hiçbir yere çıkmadığına inanmaktadır. Onlar bu yolculukta hem mutlu ve eğlenceli anlar geçirmekte, hem de acı ve tehlikeli anlar yaşamaktadır. Yolculuk boyunca içlerinden biri, yolculuğun hoş ve memnuniyet verici anlarını semavi şehrin tecellileri kabul etmekte, yolculuğun çetin anlarını ve karşılarına çıkan engelleri ise kendilerine yönelik test ve imtihan olarak yorumlamaktadır. Ama yol arkadaşı bu gibi şeylere inanmamakta, bütün gelişmeleri hedefsiz görmekte ve daima hoşluklardan azami haz almaya ve can sıkıcı durumlardan da kaçmaya çalışmaktadır. John Hick'e göre bu yolun sonuna ulaşıldığında onlardan birinin doğru, diğerinin ise yanlış söylediği ortaya çıkacaktır.[23] Aynı minvalde, birçok dinî öğreti de araştırılabilir ve kanıtlanabilir. Ama onların doğrulanabilmesi bu hayatı geçip öteki hayata ve ölümden sonrasına ulaşmaya bağlıdır. Ölümden sonra

[22] Eschatological verifiable.
[23] Hick, "Theology and Verification", Mitchell, *The Philosophy of Religion*, s. 59-60.

cennet ve cehennemin varlığı, Tanrının kudreti, Tanrının bilgisi ve diğer dinî önermelerin manasını araştırabilir ve kanıtlayabiliriz.

Elbette Hick'in de kabul ettiği gibi, uhrevî doğrulama, ölümden sonraki subjektif kimliğimizi doğrulama imkanına bağlıdır. Diğer bir ifadeyle, insanların ölümden sonra ve ahiret âleminde ilk kimliklerini bulduklarını kanıtlamaya bağlıdır. Bu, kanıtlanması için pek çok sorun ve belirsizliğin cevaplanması lazım gelen bir meseledir. Bu sebeple, bu teorinin başarısı için ölümden sonraki hayatla ilgili değişik konuları incelemek gerekmektedir. Hick, bu meseleden haberdar olarak teorisinin diğer bir kısmında ölümden sonraki hayatla ilgili sorunlara cevap vermeye ve ölümden sonraki hayatın mantıksal imkanını ispatlamaya çalışmaktadır. Bu tartışma, eskatoloji bahsinin branşlarındandır. Burada bu konuya girmeyeceğiz.

Görüldüğü gibi, Mitchell ve John Hick'in cevabı, önermelerin anlamlı olabilmesi için doğrulanabilirlik veya yanlışlanabilirlik kriterini kabul etmeye dayanmaktadır. Ama pozitivistlerin görüşüne karşılık vermede diğer yol, doğrulanabilirlik veya yanlışlanabilirlik kriterini tartışmaya açarak onları reddedip başka bir kriter ortaya atmaktır. Burada önce prensip olarak pozitivistlerin kriterine yöneltilen bazı tenkitlere değinecek, daha sonra da bu konudaki görüşümüzü açıklayacağız.

Pozitivistlerin Görüşüne Eleştiri

Pozitivistlerin önermelerin anlamlı olmasının ölçütü hakkındaki görüşünün yayılmaya başlamasından itibaren ona çok sayıda eleştiri de yöneltilmiştir. Burada bunların sadece bir kısmına işaret edeceğiz:

1. Doğrulanabilirlik ilkesinin kendisini imhası: Bu ilkenin içeriği kendini tahriptir. Çünkü bu ilke, her önermenin, anlamlı olabilmek için veya ampirik doğrulama ya da totoloji olması gerektiğinden bu ilkenin de aynı anlamın kapsamına girmesi lazım geldiğini söyler. Çünkü anlamlı olabilmesi için veya totoloji ya da ampirik doğrulama olması gerektiğinden bu lazımdır. Fakat bu ilkenin bu kısımdan hiçbir zümrede bulunmadığına kuşku yoktur. Böylece bu ilke esas alındığında geriye sadece bir şık kalmaktadır, o da onu duygusal bir önerme görmek, pozitivistlerin eğilim

ve hissiyatını yansıttığını, sonuçta da absürd ve manasız olduğunu düşünmektir.

2. İkinci eleştiri, pozitivistlerin duygusal verilere yaptığı aşırı vurgunun sonucu olan çıktılaradır. Doğrulanabilirlik ilkesine göre sadece dinin dili değil, insanların sanat, estetik, duygular, şiir, ahlaki yargılar gibi önemli alanlardaki birçok sözleri ve söylemleri anlamsız hale gelecektir. Hatta bilim ve bilimsel önermeler de anlamsızlaşacaktır. Çünkü bilimsel yasaların doğruluğunun deney aracılığıyla kanıtlanması mümkün değildir. Ian Barbour'un ifadesiyle, hiçbir bilimsel teori yalnızca duygusal veriler ve onların hülasasından doğmuş değildir. Bilakis daima teori yüklüdür ve onların ortaya çıkışında deney ve ifade içiçe geçmiştir. Aynı şekilde, hiçbir bilimsel teori "ampirik doğrulama" değildir. [24]

3. "Her metal ısının etkisiyle genleşir" gibi tümel önermeler anlamlıdırlar. Ama doğrulukları gözlem veya deneyle kesin olarak kanıtlanamaz. [25]

4. Metafizik önermeleri anlam yoksunu kabul etmemiz, dilin sahip oldukları ve ondan anlaşılanların hilafınadır. Mesela "Her sonucun bir sebebi vardır" cümlesi eğer anlam yoksunu olursa onun tersiyle (Her sebebin bir sonucu vardır) veya zıddıyla (Bazı sonuçların sebebi yoktur) arasında hiçbir fark kalmayacaktır. Oysa hepimiz bu ikisi arasındaki farkı idrak edebiliyoruz.

5. Müşterek olarak hem pozitivistlerin doğrulanabilirlik kriterine, hem de yanlışlanabilirliğe has kritere yöneltilen eleştirilerden biri, bu kriteri seçmenin kriterinin ne olduğudur. Diğer bir ifadeyle, doğrulanabilirlik veya yanlışlanabilirliği, hangi bakımdan önermelerin anlamlı ya da bilimsel olmasının kriteri kabul etmekteyiz? Popper, yanlışlanabilirlik kriterinin rasyonel olmasının nedenini yanlışlanabilir olması kabul eder ve şöyle der: "Kriteri [de] eleştirilebilir [yanlışlanabilir] olduğundan rasyoneldir." Eğer bu kriterlerin rasyonel olmasının sebebini sözkonusu kriterlerin kendisi sayarsak, delilsiz ve geçersiz bir tür döngü ve "müsadere ale'l-matlub" olacaktır.

---

24 Barbour, *İlm ve Din*, s. 280 ve 281.

25 Bkz: Fumerton, "Logical Positivism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, s. 514.

Yukarıdaki eleştiriler gözönünde bulundurulduğunda önermelerin anlamlı olabilmesi için başka bir kriter açıklamak gerekmektedir. Bu sebeple burada, mananın ne olduğu hakkında ortaya konan görüşlere işaret ettikten sonra kendi görüşümüzü belirteceğiz.

Anlam Teorileri

Anlamın mahiyeti üzerine çok sayıda görüş bildirilmiştir. Kimisi[26] bu konuda sekiz görüş zikretmiştir. Burada anlamın ne olduğu hakkında ortaya atılmış önemli görüşlerden[27] bazısına değinecek ve onlarla ilgili tavrımızı açıklayacağız:

1. Örnek Teorisi

Örnek (veya referans) teorisinin[28] iki anlatımı vardır: Ham anlatım ve olgun anlatım. Her iki anlatımın ortak yönü, her lafzın manasının o lafzın referansı olduğunu kabul etmesidir. Bu iki anlatım arasındaki fark, referansları tayindedir: Birinci anlatım, anlamı harici referans kabul eder. Dolayısıyla bir kelime veya cümlenin anlamı, onun referansı ve harici yansımasından başka bir şey değildir. Cümlenin manasını anlayabilmemiz için ya cümlenin anlattığı konunun harici referansını keşfetmeliyiz; mesela "kitap" kelimesinin manası, yazılı yapraklara sahip ve ciltlenmiş harici şeydir. Dolayısıyla anlatım, eğer lafız veya cümle herhangi bir referansa sahip olmazsa manasız telakki edilecektir. Sıradan insanların anlam hakkındaki algısı budur. İlk bakışta bu görüş, özel isimler (Ali, Hasan, Kamuran) ve onların anlam için örneklik oluşturması dikkate alınarak elde edilmiştir. Aslında insanlar özel isimleri ad olarak verirken, genellikle bireyin adını zikretmekle hariçte sözkonusu olan bir şahsa işaret ederler.

Bu anlatımın çok sayıda sorunu vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Bu görüş, anlamı referanstan ayırmamış, hatta onları birbirine karıştırmıştır. Halbuki herşeyin anlamı onun referansından başka bir şeydir.

---

26 W. G. L., "Philosophy of Language", a.g.e., s. 674.
27 A.g.e., s. 673-676.
28 Referential theory.

İşte bu yüzden iki cümle, aynı referansa sahip olsa bile değişik anlamlar taşıyabilir. Mesela Frege'nin konu ettiği örneğe göre Yunanlılar, kadim zamanlarda, sabahları doğan sabah yıldızının akşam doğan akşam yıldızından farklı olduğuna inanıyordu. Fakat sonraları araştırmalar bu ikisinin aynı yıldız olduğunu ortaya çıkardı. Ham örnek teorisi, sabah yıldızı ve akşam yıldızının (aynı referansa sahip olması nedeniyle) aynı anlama gelmesini gerektirir. Oysa iki farklı anlama sahiptir.

2. Eğer manayı örneğin kendisi kabul edersek bu durumda "Suyu tanı" cümlesi ile "Suyun anlamını tanı" cümlesi birbirinin muadili olmak zorundadır. Halbuki böyle değildir.

3. Bu anlatım, anlamın aynı, ama örneğin değişik olduğu durumları izah edememektedir. Zamirler gibi. Çünkü zamir aynı anlama gelir ama farklı örneklere işaret ediyor olabilir (mesela "o" zamiri Hasan'a, Hüseyin'e vs. işaret edebilir).

Bu anlatıma yöneltilen çok sayıda eleştiri nedeniyle düşünürler, örnek teorisinin daha olgun anlatım ve daha ayrıntılı yorumunu ortaya atmışlardır. Olgun anlatıma göre lafzın veya cümlenin manası harici referansın kendisi değildir. Bilakis lafız veya cümle ile o referans arasındaki bağdır. Bu anlatım, ham anlatımın ilk sorununu, yani farklı anlamlara ama aynı referansa sahip lafızlarla ilgili sorunu halletmektedir. Çünkü bu tür lafızlarda her ne kadar örnek aynıysa da mana anlatılan şey değildir. Tersine, kelimeler ile anlatılan şey arasındaki bağdır. Yine, değişik kelime ve cümlelerin varolması nedeniyle değişik bağlar mevcuttur. Yani her kelime, anlatılan şeyle aynı ayrı bağa sahiptir. Dolayısıyla örnek aynı olmakla birlikte, bağ ve sonuçta da anlamlar değişiktir. Olgun anlatımın da birçok sorunu vardır. Mesela üçüncü sorun bu anlatımda da yerinde durmaktadır. Aynı şekilde, ikinci eleştiri bu anlatıma da yöneltilebilir. Bu anlatıma göre "Suyu tanı" cümlesinin, "Su ve su örneği arasındaki ilişkiyi tanı"cümlesiyle aynı olduğunu belirtmek gerekir. Oysa böyle değildir. [29]

Her halükarda, örnek teorisine göre anlamlı olma kriteri, harici referansın mevcut bulunması (ham anlatımda) veya bir kelime ya da cümle ile anlatılan şey arasında bağ bulunmasıdır (olgun anlatımda).

[29] Sâcidî, *Zebân-i Din ve Kur'an*, s. 41 ve 42.

2. Resim Teorisi

Resim teorisini[30] Wittgenstein, bilimsel hayatının ilk devresinde ve yazdığı kitapçıkta açıkladı.

Bu görüşün özeti, dilin anlamının, dilin anlattığı şey olduğudur. Diğer bir ifadeyle, dilin anlamı, onun anlattığı şeyin ta kendisidir. Manayı lafız veya muhataba işaret yoluyla anlatmak mümkündür. Öyleyse "Bilgisayar nedir?" sorusuna cevap verirken o tanımlayacak birkaç cümle kurabilir veya elle bir kompütere işaret edebiliriz. Elbette ki Wittgenstein, anlamın, anlam olabilmesi için sadece bir veya birkaç anlatılandan oluşmaması gerektiğini, bilakis buna ilaveten belirleyici de olması lazım geldiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla anlamlı her dil, sonuç itibariyle, onun "atom önermeler" (veya basit ya da temel önermeler) adını verdiği şeye aktarılabilir olmalıdır. Bu nedenle, "Kitap odadadır" dediğimizde hangi kitabın kastedildiğinin belirtilmesi için özel bir kitaptan bahsedilmesi gerekir. Mesela kastedilen fizik konusundaki bir kitapsa bu çeşit kitabı anlatan önerme veya önermeler olmalıdır. Fizik kitabı da bir vasıf ve bütün vasıflar tümel olduğundan ve çok sayıda referansa sahip bulunduğundan, bu süreç kesin belirlemeye kadar devam etmelidir. Bu karmaşık veya bileşik önerme (Kitap odadadır), belirsizliğinin ortadan kalkması için daha basit önermelerle analiz edilmelidir. Mesela söyleyenin kastettiği lise birinci sınıf fizik kitabıysa bu maksadı açıklığa kavuşturacak önerme veya önermeler lazımdır. Lise birinci sınıf fizik kitabı da mecburen çok sayıda referansa sahip olduğundan bu kez başka önermeleri zikretmek gerekecektir. Wittgenstein, bu analizin en son bileşeninin veya bileşenlerinin bu grup "isimler"den bir veya birkaç basit önerme olduğuna inanmaktadır. Bu izahtan anlaşılmaktadır ki, onun isimden maksadı özel isimler (Emir veya Hasan gibi) değildir. Aksine kastettiği, basit şeylerin "özel isimleri"dir. Ad veya "basit işaret" Wittgenstein'a göre isimlendirdiği şeyi betimlemeyen, somutlaştıran veya ona (ve sadece ona) delalet eden lafızdır.[31]

Wittgenstein'ın resim teorisinde asıl kastettiği, önermenin anlamı veya delalet ettiği şeyin, önermenin resmettiği bir veya birkaç atomik gerçek

[30] Picture theory.
[31] Hudson, *Ludwig Wittgenstein*, s. 26-28.

durum olduğudur. Dolayısıyla kendisinin de yazdığı gibi: "Bir önermeyi anlamak, o önerme doğruysa durumun ne olacağını bilmek demektir." Diğer bir ifadeyle, o önermenin neyi resmettiğini bilmektir.[32]

Bunun izahı şudur ki, her anlamlı cümlenin mantıksal bir yapısı bulunmalıdır. Bu mantıksal yapı, görünüşte o cümlenin grameri (sözdizimi) ile aynı şey olmayabilir ve ayrıntılı analizlerle keşfedilmesi gerekebilir. Anlamlı cümle, ya atom (veya temel ya da basit) cümle olmalıdır ya da birkaç atom cümleden oluşan birleşik cümle. Atom cümle, basit adlar zincirinden oluşan cümledir. Her atom cümle, mümkün "durumların vaziyeti"nin (başka bir deyişle bir "basit gerçek durum"un) mantıksal resmidir. Bu sebeple, durumların vaziyeti, atom cümlenin, sahip olunan içeriği ifade ettiği ayrıntılı formel ve mantıksal yapıya sahiptir. O halde dilin, nihayetinde atom cümlelerden oluşması ve her atom cümlenin de basit adların zinciri olması gibi, dünya da doğru atom önermeler ve varsayımlara uygun "durumların vaziyeti"nden oluşmuştur. Bu "durumların vaziyeti"nin kendisi de, atom cümlelerin oluştuğu basit adlara dönük basit şeylerin bir zinciridir.

Bu teoriye göre dil ve söz, durumların vaziyetine ilişkin bir resim ortaya koymanın aracıdır. Hal böyle olunca, resmin kendisi ile resmedilen şey arasında birleşiklikte benzerlik vardır. Başka bir deyişle, sözün formu, durumların vaziyetindeki formdur ve terkipteki her türlü bozulma, sonucun saçma hale gelmesine yolaçacaktır. Öyleyse sözün formu, durumların vaziyetindeki terkibe uygulanabilir olduğu takdirde cümle anlamlı sayılabilir. Bir resmin parçaları ile resmi gösteren şey arasında birebir uyum olması gibi, cümlenin parçaları ile anlatıma konu olan durumların vaziyeti arasında da birebir uyum mevcuttur.[33]

Resim teorisinin birçok sorunu vardır. Öyle ki Wittgenstein'ın kendisi bile düşüncesinin ikinci devresinde teoriyi tenkit etti ve nihayet ondan vazgeçti. Burada bizzat kendisinin teoriye yönelttiği eleştirilerden bazısına değineceğiz[34]:

---

32 A.g.e., s. 48.
33 Hudson, *Ludwig Wittgenstein*, s. 25-35; bkz: Sâcidî, *Zebân-i Din ve Kur'an*, s. 52.
34 Hudson, a.g.e., s. 91-94.

1. Bir kelimenin, ona denk veya onun yansıması bir şey bulunmadığı takdirde manasız olduğu ifadesi, bir adın manasının, onun isimlendirdiği şeyle karıştırılmasından başka bir şey değildir. Emirî bey öldüğünde bu adın manasının değil, onun isimlendirdiği kişinin öldüğü söylenmektedir. Anlamın öldüğünün söylenmesi saçma sözdür. Çünkü ondan sonra artık isim manasız olsaydı "Emirî bey öldü" sözü kazandırılmış anlamı ifade etmezdi.

2. Resim teorisinin gereği olarak, dilin basit parçaları ile gerçeğin basit parçaları arasında birinin bir mutlaka benzerliğinden sözetmek kazandırılmış anlam değildir. Mesela muhtemelen bir ağacın görsel formu, oluştuğu tüm değişik renklere ayrılabilir veya bunun yerine, genel tasarımının üretildiği tüm doğrusal çizgilere bölünebilir. Burada karşımıza çıkan soru, bunlardan hangisinin o görsel formu üreten basit parçalar olduğudur. Renkler mi, çizgiler mi? Rengarenk olması bir terkip şekliyken, doğrusal çizgilerden oluşması da bir terkip biçimidir. Anlaşıldığı gibi, "birleşik kelime"yi (sonuçta da "basit" kelimeyi), hem birbirinden farklı, hem de farklı formlarda birbiriyle bağ ve ilişkiye sahip çok değişik şekillerde kullanıyoruz. Esasen mutlak olanın birleşiklik ve basitliğini varsayan sorular, cevap verilebilecek sorular değildir.

3. Bir önermenin manasının, daha basit önermelerle analiz edildiği sırada kaçınılmaz olarak açıklığa kavuşacağı söylenemez. Wittgenstein'ın ifadesiyle, eğer bir kimse "Uzun saplı süpürge şu köşede" demek yerine, "Süpürgenin sapı şu köşede, süpürgenin fırçası ise bu köşede ve süpürgenin sapı fırçaya sıkıca bağlandı" derse muhatapları neyi kastettiğini daha iyi anlamayacaktır. Aksine şaşkınlık içinde neden böyle acaip, karmaşık ve dolambaçlı anlattığını soracaklardır.

4. Söylediğimiz gibi, resim teorisine göre eğer bir önerme mutlak biçimde belirli bir medlule sahip olmazsa anlamsızdır. Wittgenstein bu noktayı tenkit ederken şöyle yazar: Eğer birisine "Aşağı yukarı burada durdu" dersem, acaba bu beyan, maksadımı bütünüyle ifade edemez mi? "Aşağı yukarı" kelimesi, muhatabın durduğu yeri net biçimde belirlemekten kaçınmaktır. Bununla birlikte söyleyenin muradı anlaşılabilmektedir. Hatta denebilir ki, yukarıdaki cümlede daha fazla izah verilse de kastedilen şey ifade edilmiş olmayabilir. Şu anlamda ki, muhataba

nerede duracağı hangi netlikte söylenirse söylensin yine de sizden hep daha fazla detay isteyebilir.

3. Davranış Teorisi

Davranış veya tepki teorisi[35] esas itibariyle psikologlar arasında gündeme gelmiştir ve anlamı analiz ederken muhatabın tepkisine veya konuşanın uyarıcılık durumuna odaklanmaktadır. Bu teori, anlamı, bireylerin kelimelere davranışsal ve harici tepkilerinde aramaktadır. Bu teori de basit ve karmaşık olmak üzere iki kısımdır: Basit durumda genellikle davranışsalcılık pozisyonuna vurgu yapılır ve bunun sorunlarına dönüp bakılmaz. Buna göre anlam, söyleyenin bir cümleyi dile getirdiği konum ve dinleyende ortaya çıkardığı cevaptan ibarettir. Böyle olunca bir cümlenin anlamı, söyleyen ve dinleyenin elde ettiği harici olana has konum olmaktadır. Bu konum da, kelime veya sözün beyan edildiği mevki ve onun muhatap üzerindeki davranışsal etkilerinin bütünüdür.[36]

Bu yorumun çok sayıda sorunu vardır.[37] Bazıları şunlardır:

1. Kelamı dile getirmenin konumları çok fazladır ve bazen sayılamaz bile. Sonuç itibariyle sözün anlamları da sayısız olacaktır. Ama böyle değildir. Bilakis sözün muhtelif konumlarında aynı anlama sahip pek çok kelime mevcuttur. Bireylerin ve nesnelerin özel isimleri gibi.

2. Eğer manayı, sözü dile getirme durumu kabul edersek çeşitli konumlarda lafızları beyan etmeye odaklanmakla çeşitli konum türleri arasında, lafzın delalet edebileceği kapsayıcı boyut bulmak mümkün olmayacaktır.

3. Bu teoriye göre sadece cümleler anlamlı olacak, Hasan, su vs. gibi tekil kelimeler anlamsız ve boş görülecektir. Çünkü genellikle cümleler karşısında tepki ortaya çıkar, tekiller karşısında değil.[38]

Kompleks yorumda bütün dikkat ve önem, dinleyenin cevaplarına odaklanmaktadır ve basit yorumda vurgulanan söyleyenin beyan konumu

---

35 Response theory.
36 Sâcidî, *Zebân-i Din ve Kur'an*, s. 45.
37 A.g.e., s. 45 ve 46.
38 A.g.e., s. 46.

bir kenara bırakılmaktadır. Bu yorum da birinci yorumdaki sorunlara benzer sorunlarla malüldür.[39]

4. Kullanım Teorisi

Kullanım veya işlev teorisini[40] Wittgenstein, bilimsel hayatının ikinci devresinde (geç dönem Wittgenstein) ortaya attı. Felsefi Araştırmalar isimli kitabında ilk teorisini (resim teorisi) reddederek kullanım teorisini önerdi ve geliştirdi. Bu teoriye göre, dilin ve kelimelerinin doğru anlaşılması için onların insanın hayatındaki kullanımlarına bakmalıyız. Bu sebeple kelime ve cümlenin manasını kavramak için onu resmetmek yerine o kelime veya cümlenin işlevinin ne olduğunu sormalıyız.[41] Bu temelde şöyle söylenebilir: "Anlam, işlevin ta kendisidir." Onun birinci teorisi (resim teorisi) bilişsel teori, işlev teorisi ise bilişsel olmayan teori sayılmaktadır. İşlevsel teoride, dilimizin, pozitivistlerin hesaba kattığı tek şeyin (resmetmecilik ve gerçek durumlardan haber vermek) ifade ettiğinden daha zengin olduğunu ve dilin diğer unsurlarını sırf doğruluk ve sağlamlıkları belirlenemiyor diye bir kenara atmamak gerektiğini vurgulamaktadır. Böylelikle o, dilin kullanımlarına fazlasıyla dikkat çekmiş olmaktadır: "Bir kelimenin manası, onun dildeki kullanımından (işlevi) ibarettir."[42] Dilin birçok kullanımı vardır ve resmetmecilik olsa olsa bu kullanımlardan sadece biri olabilir. Dil için varsaydığı işlevlerden bazıları şunlardır: Emir vermek, bir şeyi betimlem, bir olayı bildirme, öyküyü aktarma, şaka yapmak, sormak, teşekkür etmek, dua vs.[43] Dilin çeşitli kullanımları, değişik toplumsal mecralarda kendini gösteren birtakım faaliyetlerdir. Wittgenstein onlardan "dil oyunları" olarak bahsetmektedir. Onun "oyun" dediği şey, yaygın anlamıyla oyun değildir. Bilakis dilin kullanımıdır. Yani kendine has kuralları bulunan ve bu kuralların bir mecradan diğerine farklılık gösterdiği faaliyet. Mesela "tecrübe" kelimesinin deneysel bilimlerdeki kullanımına hakim kurallar, bu kelimenin dinî mecradaki kullanıma hakim kurallardan çok farklıdır. O, bir kelimenin

39 A.g.e., s. 48 ve 49.
40 Use theory.
41 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 6.
42 A.g.e., s. 20.
43 A.g.e., s. 11-12.

kullanımını onun başka bir kullanımından daha iyi veya daha temel görmemek gerektiğine dikkat çekmektedir.

Hulasa Wittgenstein'ın Ayer ve Flew gibi pozitivistlerden farkı, onlar açısından önermenin anlamlı olma şartının, dünya işlerinden birine işaret ve delalet etmesi, ama Wittgenstein açısından önermenin anlamlı sayılma şartının, belli bir mecrada dilin diğer kullanıcılarının o önermeyi anlayıp idrak edebilmesidir. Bu bakımdan pozitivistlerin aksine sanat, şiir, ahlak ve bu kabil çeşitli dil oyunlarının anlamlı olduklarına inanmaktadır.

Öte yandan, tüm dil oyunları için geçerli ortak kriterlerle ortak bir yargıya varmak mümkün değildir. Dil oyunlarının her biri geçim tarzının bir bölümüdür ve dil oyunlarının her birini anlamak için onun geçim tarzında yeralmamız gerekir.[44] Wittgenstein, buradan dinin dilinin bilimin dilinden ayrı olduğu kanatine varmaktadır. Esasen dil oyunlarının birbirinden ayrı olduğu dikkate alınırsa her bir bilimin dili de ayrı olacaktır. Dolayısıyla dinin dili bilimin dilinden, felsefenin dilinden vs. ayrıdır ve sonuç itibariyle dinin dilini diğer alanlara hakim kurallara dayanarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü çeşitli dil oyunları arasında ortak kriterler mevcut değildir.

Wittgenstein'ın bu görüşünün çok sayıda sorunu vardır. Bunların bazıları şunlardır[45]:

1. Muhtelif oyunlar arasında müşterek kavramlar vardır. Böyle olmasaydı Wittgenstein rahatlıkla çeşitli oyunlar hakkında tartışma yapamaz ve konu üzerine konuşamazdı. Aslında çeşitli dil oyunları hakkında söz söylemek, onların arasında ortak kavramlar bulunduğunu göstermektedir. Wittgenstein'ın kendisi de ahlak felsefecisini izleyici ve ahlakın ilkelerini icra eden bireyi oyuncu görmektedir. Bazı dil oyunlarında izleyici ve oyuncunun varlığını itiraf etmesi, oyunun içindeki ve dışındaki bireyler arasında ortak kavramlar bulunduğunun itirafıdır.

2. Doğrulama ve değerlendirme için genel kriterler bulunmasının mümkün olup olmadığı: Wittgenstein, dilin dışında yargının hiçbir türünün bulunamayacağına inanmaktadır. Her türlü yargı, dil oyununun içiyle sınırlıdır. Bu sözü, özel bir dil oyunuyla değil, dil oyunlarının tümüyle

44 Bkz: *Wittgenstein, Philosophical Investigation, s. 23.*
45 Bkz: Stiver, *Felsefe-i Zebân-i Dinî*, s. 26-31.

ilgili bir hüküm ve yargıdır. Wittgenstein'ın teorisi, dil oyunlarının ötesinde de ortak yargılar bulunduğunu ifade etmektedir. Buna ilaveten, tüm dil oyunları hakkındaki yargı, sadece, kendisini bütün dil oyunlarının dışına çıkararak gözlemci konumunda onları inceleyen kişinin üstesinden gelebileceği bir şeydir.

5. Zihinsel Resim Teorisi

Bizim açımızdan makbul olan teori, "zihinsel resim teorisi" olarak isimlendirilebilecek olan teoridir. Bu teoriye göre anlam, başka bir şeyi (anlatılan) anlatan zihinsel bir resimden ibarettir ve bu ikisinin anlam ve mahiyet (varoluşsal değil) birlikteliği vardır. İnsan, diline aşina olduğu takdirde bir lafız veya cümlenin anlamına vakıf olabilir. Her iki durumda da bazen anlatılanın anlatımı doğrudan (veya hakiki olarak), bazen de dolaylı (mecaz, istiare, kinaye...) biçimde gerçekleşir. Her iki durumda da bazen resmedilen şeye uygundur, bazen de uygun değildir. Bu görüşe göre yalan önermeler de anlamlı olmanın dışında kalmazlar. Hatta yalan oldukları kadar anlamlıdırlar da. Yine tüm önermeler (haber veren veya normatif olanlar da) anlam alanında yeralırlar. Ama aynı zamanda anlam, anlatılandan veya örnekten başka bir şeydir. Mana, lafızdan anlaşılan şeydir. Fakat anlatılan veya örnek, bu lafzın anlamı itibariyle kendi içinde ve münasip varoluş kapsamında ona uygun düşen şeydir. [46]

Bu izahla, dinde kullanılmış önermelerin hakikati de açıklanmış olmaktadır. Gerçekte dinin dili, tıpkı insanların sıradan ve örfi dili gibidir. Bu dilde de hem örneklendirme göze çarpmaktadır, hem mecaz, hem teşbih, hem de sembolik ifadeler. Kur'an ayetlerinin açıkça gösterdiği gibi, peygamberler, kendi kavimlerinin diliyle konuşuyorlardı. Çünkü onları hidayete erdirmek için gelmişlerdi ve bu, o halkın kullanım biçiminden yararlanmaksızın mümkün değildi:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾

"(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik." [47]

---

46 Sâcidî, *Zebân-i Din ve Kur'an*, s. 59-61.

47 İbrahim 4.

İşte bu nedenledir ki dinin dilinde hem emir ve yasak, hem realiteye dönük hükümler, hem de istiare ve mecaz aynı anda bulunabilir. Dolayısıyla dinin dilini tek boyutla ve onun için bir tek hükmün icrasıyla sınırlandırmak dinin dili bahsinde bir tür basitleştirmedir.

Dinin dili iki tarzda ifade edilir: 1) Haber verme tarzı, 2) Hüküm bildirme tarzı. Haber veren dil de kendi içinde iki çeşittir: 1) Açık, 2) Örtük. Örtük çeşit, gizemli veya mitsel önermeleri de kapsar. Hüküm bildiren dilin de kısımları vardır. Mesela genel olarak dinin hüküm bildiren dili, hukuki ve ahlaki olmak üzere iki kısma ayrılır. Hukuki kısım, insanın harici ve zâhiri işleriyle, ahlaki kısım ise insanın içsel ve bâtıni işleriyle ilgilidir.

Bunun yanısıra, haber veren önermeleri de aynı hükme sahip görmek mümkün değildir. Çünkü içlerinden bazıları deneysel ilkelere göredir, sonuç itibariyle de test edilebilir ve gözlemlenebilirdir; bazıları ise deneyi aşar ve deneysel olarak test edilebilir değildir. Test edilemeyen bazı önermeler akıl yoluyla kanıtlanabilir; bazıları da gayba iman esasına dayanan önermelerdir ve sırrı insana aşikar değildir. Akılla çatışmasalar da irrasyonel olan ibadetle ilgili unsurlar gibi. Buna karşın dindeki haber veren önermeler bu dünyayla ilgili olup kozmolojik iddialar içermektedir. Bu grup önermeler iki kısımdır: Bazıları açık ve perdesizdir. Bu yüzden deney yoluyla onaylanabilirler. Bazıları da açık değildir ve ilk bakışta deneysel bulgularımızla çatışabilirler. Birinci grubu deneysel doğrulanabilir önermeler kabul etmek mümkündür. İkinci grup ise kapalılıkları nedeniyle, Kur'an'ın ifadesiyle, manalarından haberdar olmadığımız "müteşabihler" arasında yeralırlar.[48] Dindarlar için önemli olan, bu önermelerin zâhiren bilimsel verilerle çatışması durumunda bu önermeleri alelacele ve düşünmeksizin tevil etmemek veya bilimsel verileri reddetmeye kalkışmamaktır. Aksine, doğrusu, bu önermelerin bilgisini Allah'a ve ilimde derinleşmiş olanlara bırakmak ve bu ayetler konusundaki cehaletini açıkça itiraf etmektir. Bilimsel verileri reddetmek din için telafi edilemez sonuçlar doğurabilir (orta çağlarda Kilisenin bazı buluşlar karşısındaki tavrında gözlemlediğimiz gibi). Müteşabihlerin dindeki önermelerini ilimsiz ve kuralsız tevile girişmek de dinin caiz görmediği tehlikeli bir girişimdir.

[48] Sâdıkî, *İlahiyyat ve Tahkikpezirî*, s. 108 ve 109.

Netice itibariyle, görüldüğü üzere, pozitivistler gibi bir tek hükümle tüm dinî önermeleri bilişsel olmayan ve gerçekle ilgisiz önerme görmek mümkün değildir. Elbette ki John Hick'in görüşünü de onaylamıyoruz. Zira o, pozitivistlerin anlamlı olma kriterini kabul etti ve her bir önermenin anlamlı oluş kriterini onun doğrulaması saydı. Oysa böyle bir kriteri ortaya atmanın kendisi kritersizliktir ve anlamlı oluşun kriterini vazedemez ve gösteremez. Buna ek olarak, pozitivistlerin kriteri dikkate alınsa bile dinî önermelerden birçoğunu dünyevi doğrulama (uhrevi değil) saymak mümkün değildir. Dinî önermelerin çoğu, bu dünyada da mihenke vurulabilir. Bazı dinî önermeler bir amelin sonucunu, insanın bireysel veya toplumsal hayatında özel bir olayın vuku bulması olarak kabul eder. Mesela Allah'ı zikretmeyi deruni ve ruhsal sükunetin sebebi, oruç tutmayı insanın sağlığının sebebi veya namaz kılmayı toplumda yozlaşma ve kötülüğün ortadan kalkmasının sebebi görür. Bu dünyada bu sonuçları test edebilir ve ölçüye vurabiliriz. Tabii ki önemli bir noktaya dikkat çekmeliyiz. O da şudur ki, psikolojik ve sosyolojik durumların analizi ve açıklaması, deneysel ve fiziksel durumların açıklaması kadar basit değildir. Aksine son derece karmaşıktır ve bu konuya dahil tüm etkenleri hesaba katmak gerekir.

Diğer nokta, dinî önermeleri doğrulamak için bazı şartları varsayabilecek olmamızdır. Mesela bir dindar, "Tanrı bizimle konuşur" veya "Tanrıyı kalbimde görürüm" dediğinde ibadetle veya başka özel bir eylemle ortaya çıkan deruni bir hale dair haber vermiş olmaktadır. Bu önermenin doğrulanmasının şartı, o kişinin içinde bulunduğu halde yeralmamızdır. Kesin olan şu ki, inançsız ve Tanrıyı kabul etmekten uzak bir kalple o işe girişilemez ve sözkonusu mütedeyyinin betimlediği sonuca varılamaz. Sözgelimi Ali'nin (a.s) "Allah'ı kalbimle müşahede ederim ve görmediğim tanrıya ibadet etmem" sözünü doğrulamak için kalbin, o manaya ulaşabilmek üzere Ali'nin (a.s) kalbi gibi olmasına çalışmak gerekmektedir. Şimdi tüm insanların Ali'nin (a.s) ulaştığı aşamaya vardığını farzedin. Bu durumda Allah'ın lüfunu gözlemlemek ve Allah'ın bireysel ve toplumsal hayatın alanlarında hazır bulunması hakkında müteal iddialar ortaya atmak yalnızca anlamlı olmakla kalmayacak, bilakis hayli somut ve sıradan olup herkes onun manasını bütün detaylarıyla kavrayabilecektir.

İkinci Kısım: Dinî Önermelerin Semantiği

Birinci kısımda dinî önermelerin anlamlı oluşu hakkındaki tartışmayı ele aldık ve dinî önermelerin anlamlı oluşu hakkında ortaya atılan teorileri inceleyip dinî önermelerin anlamlı olduklarını ispatladık. Şimdi dinin dili bahislerinin ikinci tartışmasına, yani dinî önermelerin semantiği meselesine gireceğiz. Bu tartışmada dinî önermelerin hangi manaya geldikleri meselesini inceleyeceğiz.

Dinî önermelerin semantiğini ele alan teoriler genel olarak iki grupta toplanırlar:

a) Bilişsel olmayan teoriler. Bunlar şunlardır: 1. Duyguları belirtme teorisi, 2. Simgeselci teori, 3. Ritüelci (şiarcı) teori, 4. Mitsel teori, 5. Kullanım teorisi.

b) Bilişsel (haber veren) teoriler. Bunlar da şunlardır: 1. Benzetme ilahiyatı, 2. Olumsuzlama[49] ilahiyatı, 3. Analojik yüklem teorisi, 4. Mana ortaklığı ve kuşkuya düşürme teorisi.

A) Bilişsel Olmayan Teoriler

Bazı filozoflar, pozitivistlerin görüşünden büyük ölçüde etkilenerek, bir yandan ilahiyatın ve dinin önermelerinin gerçeğe dönük olmadıklarını savunmuş, öte yandan da dinî önermeleri bir kenara atmaya eğilimli olmadıklarından ve onların insanların hayatındaki işlevini değerli bulduklarından dinî önermeleri, gerçekçi tarafları traşlanacak, fakat aynı zamanda da etki ve işlevi yerinde kalacak biçiminde yorumlamışlardır. Dolayısıyla denebilir ki, bu grubu, dinin dili hakkında bilişsel olmayan teoriler ortaya atanların arasına aldıran şey (ilişkili alanlar ve onların sözleri gözönünde bulundurulduğunda) birkaç önemli noktadır:

1. Pozitivistlerin görüşlerinden etkilenmeleri ve bu görüşlerde gündeme getirilen kriterle dinî önermeleri açıklayıp yorumlarken düşülen acizlik,

2. Dinî önermelerin insanın hayatından çıkarılmasına eğilimli olmamaları ve onların insanların hayatındaki kader belirleyici varlık ve işlevine yaptıkları vurgu,

[49] Metinde "selbî" (Çev.)

3. Hıristiyanlıktaki bazı dinî öğretilerin bilimsel bulgular ve rasyonel yargılarla bağdaşmamasını çözebilmek için gösterdikleri çaba.

Bildiğimiz gibi, Hıristiyanlığın dinî öğretilerinin kimisi, bilimsel gelişmelere, özellikle de rönesanstan sonra bilimin ilerlemesine ayak uyduramadı. Bazı kimseler bu uyuşmazlığı izah edebilmek için bu tür teorilere başvurdular. Nitekim Bultmann'ın kendi teorisini oluştururken teme motivasyonu işte bu noktaydı.

Bu teoriler "bilişsel olmayan teoriler" adı altında ve William Alston'un sıralamasıyla dört genel grupta yeralırlar.[50] Ama burada bu teorileri beş görüş formunda ele alacağız:

1. Duyguları Belirtme Teorisi

Bu teoriye göre dinî önermeler, bir tür dindarlara özgü duyguları beyan etmektedir ve gerçeğe dönük değildir. Mesela "Tanrı göğü ve yeri yarattı" önermesi, doğanın görkem ve devasalığının yolaçtığı ürperti, şaşkınlık ve hayret duygusunu ifade etmektedir. "Tanrı yaptıklarımızı izler ve gözetim altında tutar" cümlesi, dünyada sükunet ve güvenlik hissini belirtmek demektir. Bu çeşit önermelerin ifade edilmesi, kendi hayatımızdaki absürdlük duygusu için "bana yazıklar olsun" demek yerine, sarfetmekle asla dünyada dinamik bir gölgenin varlığını haber verme niyetinde olmadığımız, bilakis hayatımızı geçirme tarzımıza dair duygumuzu belirtmek istediğimiz "hayat dinamik gölge gibidir" cümlesini kullanmaya benzemez.[51]

Bu analiz birçok bakımdan eleştiriye açıktır. En önemli eleştirilerden biri, bu yorumun bizzat dindarların algısına aykırı olmasıdır. Dindarlar, dinî önermeleri dile getirirken gerçeklikten haber verme niyetindedirler. Tüm dindarlar, "Tanrı merhametlidir" derken, birincisi, Tanrı adında bir varlığın var olduğu, ikincisi de merhamet adında bir sıfata sahip olduğunu kastettiklerine inanmaktadır. Buna ilaveten, "Allah birdir" gibi önermelerde duygusallık nasıl ifade edilmiş olabilir? Sözü söyleyen, bu cümleyi dile getirmekle hangi tür duyguyu belirtmektedir?

---

50 Bkz: Alston, "Religious Language".

51 A.g.e.

2. Simgeselci Teori

Bu teori, dinin dilinin gerçekçiliğini olumsuzlayarak dinî önermeleri, onların ötesindeki durumların sembolü kabul etmektedir. Sembolik dilde lafızlar, kelimeleri ve cümleleri zâhiri manasından onların ötesindeki şeye geçiren bir köprü rolü oynarlar. Tabii ki dinin dilinin sembolik yorumuna inananlardan biri olan Paul Tillich (1886-1965) gibi bazı isimler, "Tanrı varlığın kendisidir" önermesini istisna tutmuş ve onu gerçekçi, sembolik olmayan hüküm kabul ederek dinin diğer önermelerini sembolik saymıştır. Tillich'e göre dinin dilini evren hakkında hakiki beyanlar kümesi olarak telakki etmemek gerekir. Aksine onları anlamanın en doğru yolu bu önermeleri "sembolik" telakki etmektir. Tillich, "işaret"[52] (navigasyon ve sürücülükteki işaretler gibi) ile "simge"[53] (milli bayrak gibi) arasında bariz ayrım gözetir. Hem işaret, hem de simge kendilerini aşan bir duruma işaret ederler ve her ikisi de bir kelime veya şey ya da özel bir eylem olabilir.[54] Bununla birlikte simge ve işaretin köklü farklılıkları vardır. "İşaretler", bazı şeylerin keyfe göre temsilidir ve onlarla hiçbir gerçek bağı bulunmaz. Mesela trafik ışıklarında yeşil geçmeyi ifade eder. Fakat yeşil renk ile gitmek arasında hiçbir gerçek bağ yoktur. Kırmızı rengi gitmenin, yeşil rengi de durmanın işareti pekala yapabilirdik. Simgelere gelince, her ne kadar başlangıçta keyfi biçimde seçilmiş olsalar da yavaş yavaş delalet ettikleri şeyle bağ kurmuş ve onlarla özdeşleşmişlerdir. Bu irtibat, Tillich'e göre, simgenin, delalet ettiği gerçek şeye katılmasıdır.

Tillich açısından tanrıya inancı yalnızca sembolik dili kullanarak doğru biçimde ifade etmek mümkündür. "Dinin dili, sembolik dildir ve bu yüzden kendini aşan bir şeye işaret etmektedir. Ama aynı zamanda, işaret ettiği şeye de ortaktır."[55] Dinî semboller (kelimeler, nesneler, eylemler vs.) ibadet, sevgi, fedakârlık ve dinde gündeme getirilen diğer nitelikler gibi durumlarla muhtelif ilişkilere sahiptir. Tillich'e göre dinî simgeler, özellikle "kutsal olan"a veya Rudolf Otto'nun ifadesiyle "sacred olan"a işaret etmektedir. Tillich, Tanrının, "nihai kaygının konusu ve

---

52 Sign.
53 Symbol.
54 Tillich, *Dynamic of Faith*, Harper&Row, 1958, s. 42.
55 A.g.e., s. 45.

onunla ilgili"[56] olduğuna inanmaktadır. Buna göre dinî inanç da, Tanrı için "nihai kaygı hali"nde yaşamaktan ibarettir. Bahsi geçen inanç ve kaygının göstergeleri alelade ve hakiki dil formunda ifade edilemez. Tillich, simgelerin, özellikle de dinde kullanılmış olan şekliyle, bize gerçekliğin daha derin düzey ve katmanlarını keşfetme gücü verdiklerini iddia etmektedir. Bu, simgenin yerine getirdiği bir işlevdir. Eğer simge olmasaydı o derin katmanlar keşfedilmemiş olarak kalacaktı. Kendimizi gerçek ve sıradan dille sınırlandırırsak dinî ve manevî dünyayı anlayamayız. Sambolik dili kullanma sayesinde dinî inanç ve imanın kendine özgü doğasını ve niteliklerini kavrayabiliriz.

Hulasa, Allah müteal, sonsuz ve her şeyin ötesinde bir varlık olduğu; insanla ve diğer yaratılmışlardan tam anlamıyla başkalık taşıdığından, Tillich'in ifadesiyle sadece bir varlık değil, bilakis varlığın esası olduğundan sadece insan hayatındaki normal durumlar ve gerçeklerden bahsetmeye uygun beşeri dil Allah'tan bahsetme liyakatine sahip değildir. Bu dil, Tanrıyı, diğer varlıkların paralelinde küçük ve sonlu bir varlık olarak göstermektedir. Oysa aşkın Tanrı, sonlu varlıkların kategori ve sınırlandırmalarının çerçevesine sığmaz. Bu sebeple Tanrı hakkında hakiki (simgesel ve sembolik olmayan) bir söz söylemek mümkün değildir. Burada yapılabilecek tek şey, dilden sembolik biçimde yararlanmamızdır. Bu takdirde de bu dil, Tanrı veya onun vasıf ve özellikleri konusunda gerçeğe delalet etmeyecek, sonuç itibariyle hakiki doğruluk ve yanlışlık söz konusu olmayacaktır. Sembolik dil, sadece, Tanrıyla karşılaşmayı tecrübe edebilmemize, ona nihai olarak bağlanmamıza ve akıbetimize odaklanmamıza yardımcı olur.[57]

Dinin dilini sembolik yorumlamaya inananlar arasındaki Randall[58], dinî simgeler için dört işlev açıklar[59]:

1. Duygusal işlev: Dinî semboller (mesela Hıristiyanlıktaki haç) duyguların motive olmasına ve sahiplerinin eyleme geçmesine sebep olur.

---

56 Genel olarak "nihai kaygı"dan kasıt, hayatımızda tüm kaygıları aşan ve diğer tüm kaygıların onun asalağı sayıldığı ve bu yüzden gerek duyulduğunda diğer kaygılarımızın uğruna feda edileceği kaygıdır.

57 Bkz: Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 276-281.

58 J. H. Randall.

59 Randall, *The Role of Knowledge in Western Religion*, 1958.

2. Toplumsal işlev: İnsanların dinin simgelerine ilişkin genel ve ortak algısı bulunduğundan birlik olarak kolektif işe girişirler.

3. Vukufiyet kazandırma: Dinin bazı özellikleri (dinî inanç ve dinî tecrübe), Ayer gibi isimlerin üzerinde durduğu normal dille açıklanabilir değildir ve vukufiyet kazandıramaz. Buna mukabil sembolik dil bize bu işi yapma gücü verir.

4. Sembolik dil: Tillich'ten naklettiğimiz gibi, tanrısal olana ilişkin tecrübemizin anlaşılır olmasını sağlar. Tıpkı bir şairin şiir diliyle saklı derinlikleri dünyamıza açması gibi, peygamber ve aziz de dinî sembolleri kullanarak "Bize tanrısal olanı nasıl bulabileceğimizi öğretir. Onlar, sembolik dille, Tanrının ilhamlarını bize gösterirler." [60]

George Santayana da dinin dilinin sembolik yorumuna inanan düşünürlerdendir. Braithwaite, Santayana'nın simgeselcilik teorisinin günümüzdeki sözcülüğüne soyundu. Santayana'nın görüşüne göre her dinî öğretinin iki parçası vardır: 1) Değer ve ahlak görüşünden oluşan çekirdek, 2) Onun şairane kabuğu veya şairane imajı. Mesela maddi dünyayı insancıl ve iyimser bir tanrının yarattığı öğretisi, dünyada herşeyin insan hayatına refah bahşetmek için yaratıldığına ilişkin değer görüşünün kabuğu ve imajıdır. Yahut İsa'nın bedenlenmesi öyküsü ve fidyevari ölümü (Hıristiyanlık açısından), başkaları için fedakârlığın ahlaki değer taşıdığı değerini açıklamanın yoludur. [61]

Görüldüğü gibi, duyguları belirtme ve simgeselci teorilere göre ilahi önermeler esas itibariyle metaforiktirler ve bu yüzden cümlede kullanılmış kelime ve kavramlara tek tek anlam verip yorumlamanın peşine düşmemeliyiz. Böyle yaparsak hiçbir yere varamayız. Mesela "Tanrı göğü ve yeri yarattı" önermesinde "yarattı" kelimesini cümlenin bütünlüğünden ayırarak değerlendiremeyiz. Bize gereken, cümlenin tamamının gösterdiği fotoğrafı anlamak ve onun kelimeleri aşan işlevini bulmak olmalıdır. [62]

Hiç kuşku yok, dinî önermeler arasında zâhirlerinin kastedilmediği, aksine görünüşlerinin ötesinde bir maksadın dikkat çektiği birtakım öner-

60 Randall, a.g.e., s. 129.
61 Bkz: Alston, "Religious Language".
62 A.g.e.

melere rastlamak mümkündür. Metaforik söyleyişin bir çeşidi olan bu işlevin örf dilinde ve dinî metinlerde çokça örneği bulunmaktadır. Fakat ihmal edilemeyecek önemli nokta, dilin söz konusu kurallarına aşina ve bu tartışma alanında uzman olan herkesin vakıf olduğu gibi, bu tür kullanımların daima içsel ve dışsal karineyle birlikte olduğudur. Mesela "ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ"[63] ayetinden maksat, onun zâhiri (Allah'ın tahta oturması) değildir. Aksine onun bütün bir varlığa hâkimiyetine işarettir. Bu anlayış, diğer ayetler (mesela "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"[64] gibi) ve aklın açık kuralları dikkate alınarak elde edilmektedir. Bu sebeple dinî önermelerin tamamını bir tek siyaka hamletmemek, hepsini metaforik ve sembolik görmemek gerekir. Esasen dinî önermelerin çoğu gerçekle ilişkilidir ve metaforun dışındadır. Kinaye ve simgeselliğin olduğu yerde de lafız ve akıl karineleriyle birliktedir. Dolayısıyla tüm dinî önermelerin dilini sembolik kabul etmemiz hatalı bir varsayımdır. Buna ilaveten böyle bir varsayım, dindarların dinî iddiaların muhtevası hakkındaki faraziyesiyle de bağdaşmamaktadır.

3. Ritüelci (Şiarcı) Teori

Ritüelci veya şiarcı teoriye göre dinî önermelerin mecrası ibadet ve tapınmadır. Bu önermelerin doğru anlaşılabilmesi ve idrak edilebilmesi için o mecrada bulunmak ve daha sonra bu mecradaki rol ve işlevini incelemek gerekir. Doğa ötesi ve insana benzer bir varlığın sıfatları, işleri ve hedefleri konusundaki söz, ibadet eyleminin bir parçası olarak dikkate alındığı takdirde anlamlıdır. Eğer bu mecradan çıkarsa, anlamı açık olmayan muammaya dönüşür. Bu cümleler kendi özel mecrasında, yani ibadetin dışavurumu sırasında tamamen farklı bir işi yapmak için kullanılmışlardır ve bunların dış dünyadan haber ve beyan olduğunu düşünerek doğruluk ve yanlışlıklarını belirlemenin peşine asla düşmemek gerekir. İnsan, "Tanrı göğü ve yeri yarattı" gibi bir önermeyi dile getirirken aslında hitap halinde "Ey göğü ve yeri yaratan" demekte ve böylelikle ibadeti için tahayyül çerçevesini hazırlamış olmaktadır. Mesela "Tanrı göğü ve yeri yarattı" önermesini, dünyanın ve nesnelerin nasıl yaratıldığı

63 A'raf 3.
64 Şura 11.

hakkında görüş bildirme kabul eder ve daha sonra onun doğruluk ya da yanlışlığını belirlemenin peşine düşersek asla kuşku ve tereddütten kurtulamayız. Ne yazık ki bu teorinin taraftarları, bu cümlelerin ibadetin mecrasında meydana getirdiği farklı işin ne olduğunu açıkça belirtmemiştir. Ama açıkça anlaşılan odur ki, burada kastedilen dua ve ibadet ve bu iş için uygun zemin hazırlamaktır. Diğer bir ifadeyle, Tanrı hakkında konuşmak ve Tanrıyla ilgili önermeleri dile getirmek, ibadet işi için tahayyül çerçevesi hazırlamaya yardımcı olur.

Bu yorum da birçok sorunla yüzyüzedir: Birincisi, bütün dinî önermeler dua ve ibadet yatağında değildirler. Mesela İblisin Âdem'e secde etmekten kaçındığını beyan eden önerme veya bir şeyin haram ya da helal olduğu hükmü beyan eden önerme hiçbir zaman ibadetin zeminini hazırlama niyeti taşımaz. Bilakis gerçek dünya hakkında bir şeyi açıklamak ister. İkincisi, önermelerin ritüelci ve şiarcı yorumu onların realist olmasına engel değildir. Yani "Tanrı göğü ve yeri yarattı" önermesi hem Tanrıya ibadet için kullanılabilir, hem de onun, dünyada doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bir gerçeği beyan için ve realist olduğunu kabul etmek mümkündür. Üçüncüsü, dinî önermeler gerçekle ilgili olmazsa onların Tanrıya ibadet için kullanılması, Tanrıya ibadet gibi, anlam yoksunu lafızlarla olacaktır.

4. Mitsel Teori

Bazı ilahiyatçılar önermelerin ve dinî metinlerin mitolojik yorumunu tercih etmişlerdir. Mitlerin çok sayıda örneğine rastlanmaktadır. Kadim Mısırlıların mitlerinden Yunan ve Roma tanrılarına kadar, hatta Hıristiyanlık gibi tevhid dinlerinde bile mitolojik anlatımlarla karşılaşılabilir. "Mit" kelimesini birkaç anlamda dinî metinler ve önermelere atfetmek mümkündür:

1. Gerçek olmayan ama başka bir değere sahip kıssa ve mitoloji. Mesela Braithwaite, dinî kıssaların bizim için ilham verici olduğuna ve ahlakî yaşamaya motivasyon sağladığına inanmaktadır.

2. Bize, betimlenemeyecek şeyler veya normal dili aşan durumlar hakkında konuşma gücü kazandıran edebi yöntem ve araç.

3. "Nihai gerçeklik"i yorumlama yöntemi (Tillich'in bahsettiği anlamda). Bu nedenle, gerçeğin yeni düzey veya katmanlarını bize açması anlamında mitlerin sembolik anlamı vardır. Yahut Randall'ın vardığı sonuç gibi, mitlerin hedefi bizi eyleme ve onun parçası olmaya zorlamaktır. [65]

4. İlk dindarların evren ve dünyadaki olaylara dair algı ve yorum tarzını açıklamak için yöntem. Bu, dinin dilinde mitsel teorinin en meşhur savunucusu olan Bultmann'ın savunduğu anlamdır. İleride geleceği gibi, o, zamanımızda bu mitleri tekrar yorumlamak ve bir anlamda dini mitolojilerden arındırmak gerektiğini vurgulamaktadır.

Rudolf Bultmann[66], Kitab-ı Mukaddes'i mitoloji saymak gerektiğine inanan meşhur düşünürlerden biridir. [67] Sözlerinden anlaşılan odur ki, bu görüşü dile getirmesinin motivasyonu, dinî önermeler ile bilimsel bulgu ve gelişmeler arasında uzlaşma sağlamaktır. Aslında o, dindarların, ancak Kitab-ı Mukaddes'i mitoloji kabul ederek evrene ilişkin bilimsel anlayışlarını Kitab-ı Mukaddes'te ortaya atılan mucizevi olaylarla bağdaştırabileceklerine inanmaktadır. Bultmann, Kitab-ı Mukaddes'in, mitolojilerin her yerde hâkim olduğu ve anlamı aktarmak için kabul edilebilir yöntem sayıldığı bilim öncesi çağda yazıldığı inancındadır. Mesela İncil'in kozmolojisi (üç düzeyden oluşmaktadır: Alt katmanda cehennem, yukarıda göklerde cennet ve ortada yeryüzü), günümüzdeki modern ve bilimsel kozmoloji hesaba katıldığında yalnızca mitolojik bir kozmoloji olarak yorumlanabilir. Dünya görüşümüzün değiştiği günümüzde Kitab-ı Mukaddes'i, bize sözünü açıkça söyleyebilmesi için mitolojilerinden ayıklamak (Bultmann'ın kendi ifadesiyle "onu mitolojiden arındırmak") gerekmektedir. Mitolojiden arındırmak, Bultmann açısından mitleri çıkarıp atmak anlamına gelmez. Aksine günümüzdeki Hıristiyanlar için kendine has manasını keşfetmek amacıyla onları yeniden yorumlamak demektir. Bultmann şöyle yazar:

---

65 Jones, Cardinal&Hayward, *Philosophy of Religion*, s. 210.

66 Rudolf Bultmann, 1884-1976.

67 Bkz: Bultmann, *New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Proclamation*, a.g.e., s. 211.

> "Aslında mitolojinin faydası, dünyanın nesnel tasvirini göstermek değildir. Bilakis, mitolojide açıklananlar, biz insanların kendimizi dünyada nasıl algıladığımızdan ibarettir." [68]

Bultmann'ın bu alanda verdiği örneklerden biri, Mesih'in dirilişidir. Mesih'in öldürülüp sonra da dirildiğine ilişkin göksel kurtuluşla ilgili mitolojinin milattan sonra birinci yüzyılda ünlendiğini iddia etmektedir. Kitab-ı Mukaddes yazarları bu mitolojiyi tarihsel bir şahsiyete, Romalıların Filistin'de idam ettiği şahsiyete, yani Nasıralı İsa'ya bağladılar. Kitab-ı Mukaddes yazarları (Yuhanna vs. gibi) açısından İsa'nın dirilişi, kıyamet günündeki dirilişin yakın olduğunu açıklamak için beyan edilmesi gereken bir öykü ve kıssadır. Ama sonraları diriliş gününün (kıyamet) pek o kadar yakın olmadığı ve diriliş öyküsünün bu anlam ve kavranışının uygun düşmediği anlaşıldı. Öyle ki Hıristiyanlar artık onun vuku bulacağını da beklemiyordu. Bu yüzden Bultmann şöyle der:

> Günümüz insanı için İsa'nın diriliş mitolojisini tekrar yorumlamak (ve onu mitolojiden arındırmak) gerekir. Böylece onun doğru (yani vaftiz edilmiş ve Hıristiyan olmuş kişinin yeniden doğduğu) anlamı kavranabilecektir.

Dinin dilinin mitolojik yorumuna taraftar olanlar, bu yorumun bazı üstünlüklerini sıralarlar. Mesela şöyle derler:

Bu yorum sayesinde, günümüz insanına tuhaf ve kabul edilmez görünen İncil'in birçok kıssası kabul edilebilir hale gelecek, onları okuyabilecek ve onlardan yararlanabilecektir. Aslında bu öykülerin tarihsel doğruluğu bulunmasa bile edebi teknikler bakımından manevi ve ahlaki yönlendirmenin üstün kaynağı olma kabiliyetine sahiptirler. Yine, Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik yorumuyla birçok öykü tarihsel olarak hata içermekten korunmuş kalacaktır. Çünkü esasen Kitab-ı Mukaddes'in maksadı tarihsel bilgiyi ortaya koymak değildir. Dolayısıyla o bilginin doğru veya yanlış çıkması önemli değildir ve tarihsel değerlendirmeye tabi tutulması gerekmez. Bu sebeple Kitab-ı Mukaddes'i tarihsel hatalarla malül görmek mümkün değildir. Buna ilaveten, bu tür bir yorumla Ayer ve Flew'in dinin diline yönelik, doğrulanamama ve sonuçta da anlamsız olma yolundaki eleştirileri giderilmiş olmaktadır. Çünkü hiç kimse mitolojilerin doğrula-

[68] Bultmann, a.g.e., s. 9.

nabilir olması beklentisi içinde değildir. Aslına bakılırsa bu önermelerin gücü, mecazi ve sembolik anlamda mitoloji olmalarında gizlidir.

Mitsel yorumun temel sorunu, bu yorumların da simgeselci yorum gibi dindarların anlayışına aykırı olmasıdır. Zira onlar dinî önermelerin gerçeği yansıttığını kabul ederler. Fakat bu görüş, dinî önermelerin gerçekçi vasatını elinden alarak onları bu dünya ve öteki dünyadan haber vermeyle ilgili görmemektedir. Hâlbuki dinî metinler, Allah'ın peygamberleri ve tüm dindarlar, dinî önermelerin çoğu hakkında onların gerçeği yansıttığı iddiasındadırlar. Plantinga'nın da hatırlattığı gibi, "Tanrı vardır" dediğimizde ontolojik bir iddiada bulunmaktayız. Yani mevcut olan bir varlık hakkında konuşmaktayız, hiçbir zaman sembolik biçimde veya mitolojik tarzda bir söz söylememekteyiz. Plantinga açısından bir Hıristiyan Tanrının varlığı hakkında konuştuğunda şunu iddia etmiş olmaktadır: "Bir: Özel bir şey veya kişi vardır (kendine has işleri, inançları ve hedefleri olan). İki: Bu kişi maddi değildir... Bilim ve ileri iktidar gibi özelliklere sahiptir ve evrenin onun varlığına bağlı olduğu tarzda." [69]

5. Kullanım Teorisi

Gördüğümüz gibi, anlamın ne olduğu tartışmasında kullanım teorisinin taraftarları, manayı kelime ve önermenin muhtelif mecralarda kullanımından ibaret görmektedir. Bilimsel hayatının ikinci devresinde bu görüşü gündeme getiren Wittgenstein, bu görüşü temel alarak dinî kavramlara baktı ve onları da aynı manada anlamlı kabul etti. Çünkü dilin kullanımlarından biri, bağlılık, dua ve deruni inançtır. Bu tür bir kullanım da dil oyunlarından biridir. Dindarlar din dilini kullanır ve bu oyuna hâkim kurallara riayet ederler. Dinî önermeleri anlamak için bu dil oyununa girerek bu oyunun bir parçası olmalıyız. Wittgenstein'ın ifadesiyle, dinî önermeleri anlamak için dinî "yaşam türü"ne dalmalıyız. Eğer hayatın bu kendine has tarzına dalmaz ve girmezsek, bu inançlara ortak olmazsak veya bu kavramları dindarların arasında yaygın yöntemle kullanmazsak onları anlayacak gücü bulamayız. Ayer, Flew ve benzerlerinin sorunu tam da bu noktadadır. Onların varsayımına göre sadece bir tek dil

[69] Platinga, Religious Belief as "Properly Basic", *Taliaferro and Griffiths, Philosophy of Religion*, s. 45-46; Gerald Jones ve diğerleri, a.g.e., s. 213.

yöntemi anlamlı olabilir ve o da dünyayla ilgili olduğu takdirdedir. Onlar çeşitli mecralara riayet etmez ve dinî söylemi bilimsel söylem gibi telakki ederler. Hâlbuki bu iki söylem, dil oyununun iki farklı türüdür ve hiçbirinin, diğerinin sorunlarını çözmeye yardımı dokunmaz.

Ona göre bir dindar "Yaratıcı vardır" dediğinde, aslında "vardır"ı, mesela "Molekül vardır" diyen bir bilimadamı gibi kullanma niyetinde değildir. O, inancını ve hayatın hedefine ilişkin anlayış tarzını ifade etmek ve açıklamak istemektedir. Diğer bir ifadeyle, "-e inancı"nı (yani Tanrıya deruni ve kalpten inancını) açıklamak istemekte ve (reel bir durumu veya vakıayı anlatan) "inanç" betimlemesine girmek istememektedir. Gerçekte dinî hayat tarzına katılmadıkça bu önermeyi anlayamayız. [70]

Braithwaite de din dilinin kullanımına vurgu yapanlar zümresindendir. O, dindarların, dinî önermeleri hayatın kendine has tarzına bağlılığı ifade etmek için, bir diğer ifadeyle, kendine özgü ahlaka bağlılık için kullandığını savunmaktadır. Her ne kadar Braithwaite'in dinin dili babındaki makalesi "ampirisist görüş (dinin dili bahsinde)" olarak adlandırılsa da dinin diliyle ilgili ortaya koyduğu analiz, Ayer ve Viyana Çevresi gibi diğer ampirisistlerin analizinden farklıdır. Değinildiği gibi, Ayer gibi ampirisistler, önermelerin anlamlı olmak için deneysel olarak doğrulanabilir olan bir şeye delalet etmesi gerektiğine inanmaktadır. Fakat Braithwaite, dinî önermelerin manasını araştırırken onun deneysel kullanımını da doğrulana bilirliklerine ilaveten göz önünde bulundurmamız gerektiğini düşünmektedir. Görüşünün özü, dinî önermelerin ahlaki önermeler gibi kullanılmış olduklarıdır. Ona göre dinî önermelerin nasıl kullanıldığını araştırırken, bu önermelerin aslında bizim hayata ve davranışın belli bir tarzına bağlılığımıza bakış ve yaklaşımımızın göstergesi ve ifadesi olduğunu görmekteyiz.

Dolayısıyla dindarlar "Hayvanları öldürmek yanlıştır" dediğinde kastettikleri şey, asla hayvanları öldürmememiz ve diğer insanları da bundan vazgeçirmemizdir. Aynı şekilde, dinî önermeler, dindarların yaşamanın belli bir tarzına bağlılığını açıklamaktadır. Braithwaite açısından, mesela "Tanrı insanları sever" önermesi, "Bencillikten uzak ve insanları seven tarzda yaşayacağız" anlamına gelmektedir. Braithwaite tabii ki din

[70] Gerald Jones ve diğerleri, a.g.e., s. 203.

ile ahlak düzeni arasında fark gözetmekte ve mesela aralarındaki farklardan birinin, dinlerin Nuh tufanı vs. gibi kıssalar içermesi olduğunu, hâlbuki ahlak düzenlerinin böyle tarihler ve öykülerin dışında kaldığını düşünmektedir.[71] Ona göre dinî kıssalar ve öykülerin, asli hedefe ulaşmak için doğru olmaları veya başkalarının onları doğru bilmesi gerekli değildir. O, öyküler ile ahlaki yaşam arasındaki bağı "psikolojik ve nedensel" ilişki kabul eder. Çünkü ona göre insanların çoğu, yaptıkları şeyleri öykülerden ilham aldıkları takdirde o işleri yapmak onlara daha kolay gelecektir.[72]

Daha önce belirtilmiş eleştiri bu görüş için de geçerlidir. Aslında dinin diline ilişkin böyle bir anlayış, gerçek dışıdır ve dindarların inancıyla bağdaşmaz. Dindarlar dinî önermeleri dile döktüğü ve mesela "Tanrı merhametlidir" dediğinde tanrı olarak adlandırılmış bir kimsenin varolduğu ve insanları sevdiğini söylemek istemektedir. Diğer bir ifadeyle onlar, dinî iddiaların manasının reel olduğuna inanmaktadır.

Öte yandan, Braithwaite, dinî dille ilgili ortaya koyduğu analizde ahlaki maksatların açıklandığına dikkat çekmektedir ve dinî dilin işlevini analiz için gösterdiği çaba bu dili sırf ahlakî ve öykülerle donatılmış bir dile dönüştürmektedir. Bu, dinî önermeleri deneysel önermeler haline getiren pozitivistlerin hatasıyla karşılaştırılabilecek bir yanlışlıktır.[73]

Bilişsel teorileri incelemeye geçmeden önce, dinî önermelerin manası hakkında bilişsel olmayan teorilerin ortaya çıkışının kendine has etkenlerin sonucu olduğuna değineceğiz. Burada bu etkenleri inceleme vakit ayırmayacağız ama hiç kuşku yok, bu alandaki etkenlerin en önemlilerinden biri, "bilim ve din" meselesinde gündeme gelen gerilimler ve özellikle onun Hıristiyanlık dünyasındaki çelişkili ilişkisine girmeksizin dini korumaya soyunan Hıristiyan düşünürlerin peşine düştüğü etkendir. Hıristiyanlığın dinî metinlerinde din-akıl çatışmasının yarattığı bazı sorunlar (Âdem'in yaratılış meselesi gibi) hesaba katıldığında bazı Hıristiyan düşünürler, dinî önermeler hakkında birtakım teoriler ortaya koy-

---

71 R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Language", Mitchell, *The Philosophy of Religion*, s. 72-91; Gerald Jones ve diğerleri, a.g.e., s. 203-204.

72 Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 270.

73 A.g.e.

maya çalıştılar ve onların, zâhiri yorumunun dışında nasıl anlaşılacağı mevzusuna girdiler. Bu sebeple en doğru yollardan birinin, dinî önermeleri zâhiri mananın dışındaki bir anlamla yorumlanması olan yaklaşım veya yaklaşımları tercih etmek olduğunu kabul ettiler. Bu yaklaşım ifrata kaçtığında bilişsel olmayan teoriler üretme biçiminde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu teorilere göre doğrudan, açık ve sembolik olmayan hakikat hakkında haber veren her türlü anlayış reddedilmektedir ve bu sayede dinin, bilimlerle çatışmasını doğuran zemin ortadan kalkmaktadır. Tabii ki bazı düşünürlerin başka motivasyonları da vardır. Mesela içlerinden bazıları, dinin ontolojiyle ilgili meselelere (akıl ve felsefe yoluyla Tanrının kanıtlanması) veya bilimsel konulara girmesiyle dinin aslından uzaklaştığımızı hissediyorlardı. Onlar açısından dinin özü, maneviyat ve ahlak, maneviyat oluşumu ve iç arınmadır. Dinî önermelere, haber veren diğer önermelere olduğu biçimde yaklaşılması halinde din darbe yiyecektir. Bu yüzden dinî önermelerin zâhiri anlayışlarından uzaktaki yaklaşımların peşine düşmüşlerdi.

B) Bilişsel Teoriler

Dinî önermelerin semantiği bahsindeki bilişsel teorilerden[74] maksat, bu önermelerin dünya, Tanrı ve Tanrının dünya ve insanlarla ilişkisine dair reel bir betimleme sunmaya odaklanmış teoriler olmasıdır. Fakat bu betimlemelerin nasıl yorumlanacağı konusunda çeşitli yaklaşımlar benimsenmiştir. Bunlara aşağıda değinilmektedir:

1. Benzetme İlahiyatı

Teşbih ilahiyatı, "semi", "basir" gibi sıfatları ve diğer vasıfların insanlar hakkında söz konusu edildiği anlamda kabul eden yaklaşımdır. Bu nedenle bedenlilik ve duygusal olma gibi tüm gerekleri beraberinde getirmektedir. İslam dünyasında bu yaklaşımın taraftarları "müşebbihe", Hıristiyan dünyasında ise "insan biçimciler"[75] olarak tanınmaktadır. Buna göre "semi", "basir" ve "hay" sıfatlarının gereği işitmek, görmek, kudret, maddi ve bedensel hayattır. Aslında bütün bu anlamlar, insanlar arasında

[74] Cognitive theories.
[75] Anthropomorphists.

yaygın ve bilinen manada ve hiçbir değişiklik yapmaksızın Allah'a da atfedilmektedir. Hatta Allah'ın insanlarla öpüşmesi gibi durumlar da Allah'a atfedilmektedir. Davud Cevâribî'den nakledildiğine göre, cinsel organ ve sakal hariç, diğer insani sıfatları Allah'la ilişkilendiriyordu. O, kendi Allah'ının beden sahibi olduğunu, et, kan ve organları, el, ayak, dil, göz ve kulak gibi azaları bulunduğunu açıkça söylüyordu. Elbette ki sözünün devamında, mabudunun bedeni olmakla birlikte bunun diğer bedenler gibi olmadığı kaydını da ekliyordu. Müşebbihe bu konuda Peygamber'e (s.a.a) bazı rivayetler de nispet etmiştir.[76]

Benzetme ilahiyatı dikkate alınmaya değmeyecek kadar çürüktür. Bu görüşün, her düşünürün ona hücum etmesine sebep olan birtakım sonuçları vardır. Bu sonuçlardan biri, bu görüşe bağlanmanın ve Allah'ın beden sahibi olduğuna inanmanın, Tanrı hakkındaki en ilkel kavrayışlarla bile bağdaşmayacak biçimde Allah'ı malül ve muhtaç hale getirmesidir.

2. Olumsuzlama İlahiyatı

Olumsuzlama ilahiyatı, Allah hakkındaki bütün gerekli önermeleri olumsuzlama önermelerine döndürmek gerektiğine inanmaktadır. Buna göre "Allah kâdirdir" önermesinin doğru yorumu, Allah'ın aciz olmadığıdır. Bazıları, bu yaklaşıma inanan ilk düşünürün Eflatun olduğunu belirtmiştir.[77] Eflatun, birincisi, sadece varlığı tanınabilir kabul eder. İkincisi, "iyilik örneği"ni varlığın ötesinde görür. Bu nedenle onun açısından "bir" veya "iyilik örneği"nin açıklanamaz olduğu sonucunu çıkarmak gerekir.[78] Eflatun'dan sonra Plotinus, konuşmalarında bu yaklaşımın izleri görülen düşünürdür.[79] Fakat bu yaklaşımı sistematik biçimde gündeme getiren ve esas itibariyle olumsuzlama ilahiyatının "en önemli kurucu"su olan en önemli şahsiyet, meşhur Yahudi filozof ve kelamcı Musa b. Meymun'dur. O, Allah'ın doğru tavsifinin, onu olumsuzlama vasıfları ve durumlarıyla betimlemek olduğuna, çünkü Allah'ın olumlamayla tavsifinin şirk ve noksanlık içerdiğine inanmaktadır. Bu sebeple

76 Bkz: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 105 ve 106.
77 Bkz: Ali Zemânî, *Zebân ve Ma'na*, s. 25-27.
78 Bkz: Eflatun, *Mecmua-i Âsâr*, c. 6, s. 1838 ve 1672.
79 Bkz: Ali Zemânî, *Hoda, Zebân ve Ma'na*, s. 28-35.

bütün olumlama tavsiflerini olumsuzlama tavsifine döndürmek lazımdır. Buna göre, mesela "Allah âlimdir" dediğimizde bunun anlamı, "Allah cahil değildir" betimlemesidir.[80] Allah'a olumlama vasıflarını isnat etmeyi yoksayılabilir görmektedir. Çünkü bu durumlar yaratılmışlarla ilgilidir, teşbih ve şirke yolaçmaktadır.

Burada gündeme gelen soru, olumsuzlama vasıflarıyla Allah'ın nasıl bilinebileceğidir. İbn Meymun bu konuyu izah ederken bir misal verir: İnsanın "gemi"nin varlığını kesin olarak bildiğini ama kimlik ve mahiyetiyle ilgili bilgisi olmadığını farzedin. Bireylerden biri "geniş" bir şey olmadığını idrak eder. Bir başkası maden de olmadığı anlar. Üçüncü kişi hayvan olmadığını kavrar. Dördüncü kişi bu şeyin bir tek cisim olmadığını, bilakis birbirine eklenmiş çok sayıda parçaları bulunduğunu farkeder. Beşinci kişi bu şeyin konik olmadığını anlar. Başka biri daire olmadığını ve köşeleri bulunmadığını kavrar... Bu olumsuzlama özellikleriyle sonunda geminin kimlik ve mahiyeti anlaşılacaktır. Allah konusunda da aynı nokta geçerlidir. Allah hakkında her olumsuzlamanın kavranmasıyla Allah'ı anlamaya bir derece veya aşama daha yakınlaşmış olacağız.[81] Buna göre insan olumsuzlama vasıflarını ne kadar çok tanırsa Allah'ı bilmesi de o ölçüde fazla ve derin olacaktır. İbn Meymun bu noktayı izah için şöyle der:

> "Üç kişiyi gözönünde bulundurun. Onlardan biri Allah'ın cisim olmadığını kesin olarak bilir. Diğeri Allah'ın cisim olup olmadığında tereddütlüdür. Üçüncüsü ise Allah'ın cisim olduğundan emindir." Sonra izaha girişir: "Bu üç kişinin Allah'la ilgili bilgisinin mesafesi farklı farklıdır. Birincisi Allah'a daha yakındır. İkincisi Allah'a uzak ve üçüncüsü daha uzaktır."[82]

İbn Meymun, Allah'a ve Allah'ın yarattıklarına olumlama vasıflarının atfedilmesinde hiçbir münasebet ve anlam ortaklığı görmez. Ona göre varolan ortaklık sadece lafızdadır.

İbn Meymun'un sözlerine topluca bakıldığında görüşünü aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür[83]:

---

80 Bkz: İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn,* s. 136-138.
81 A.g.e., s. 145 ve 146.
82 A.g.e., s. 141.
83 Bkz: Ali Zemânî, *Hoda, Zebân ve Ma'na*, s. 43 ve 44.

a) Allah'a her türlü olumlama vasfının atfedilmesi onu yaratılmışlara benzetmeyi beraberinde getirecektir.

b) Kutsal metinlerde Allah'a nispet edilmiş olumlama vasıfları, onların yaratılmışlara atfedilmesindeki anlamla hiçbir ortaklık taşımazlar. Varolan ortaklık sadece lafızdadır. Bu noktanın temeli de, Allah'ın, yarattıklarıyla zât ve sıfatlarda hiçbir şekilde ortak olmamasıdır. Bu varoluşsal farklılık, anlam farklılığının da sebebidir. Bunun sonucu, varlığın aslında bile lafız ortaklığının kabul edilmesi olacaktır.

c) Teşbihten uzak durmanın tek yolu, Allah'a olumsuzlama sıfatlarının isnat edilmesi ve olumlama vasıflarının olumsuzlamaya döndürülmesidir.

d) Allah'la ilgili olumsuzlama-kanıt temelli bilmemiz ne kadar artarsa o ölçüde onun mahiyetini doğru anlamaya yaklaşırız.

e) Olumsuzlama vasıflarını yanyana koyarak Allah'a dair nispeten kapsamlı bir anlayışa ulaşmak mümkündür.

Müslüman düşünürler arasında Kâdı Said Kummî, olumsuzlama ilahiyatına inanan en ünlü kelamcıdır. İki yerde bu görüşünü açıklamaya koyulmuştur: 1) *Kilid-i Beheşt* risalesi. 2) Şerh-i Tevhid-i Sadûk. Allah'ı bazı vasıflarla sıfatlandırmayı asla makul görmez, Allah'ın peygamberler tarafından bu vasıflarla sıfatlandırılmasının sebebinin insanların kusurlu idraki olduğunu savunur ve bütün olumlama vasıflarını olumsuzlama vasıflarına döndürür: "Allah âlimdir dediğimizde bunun manası, onun cahil olmadığıdır... Bütün vasıfları bu kritere göre halletmek gerekir. Hâsıl-ı kelam, onların hepsi aslında selbî vasıflara rücu eder."[84] O, "Hâlik ile mahluk arasında bütün cihetlerde tam ayrılığın varolması" nedeniyle bu vasıfların Allah'a ve yaratılmışlara atfedilmesini yalnızca lafız ortaklığı olarak görür, bu iki yakıştırmanın her türlü anlam ortaklığını şiddetle reddeder, onu Allah'ı bilmekten uzaklaşmanın sebebi ve en büyük teşbih kabul eder:

[84] Kâdı Said Kummî, *Kilid-i Beheşt*, s. 71; bkz: *Şerh-i Tevhid-i Sadûk*, c. 1, s. 179.

"فما ابعدعن الحق من قال ان الاشتراک معنوی و لعمری ای تشبیه اعظم من هذا؟ تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً"[85]

Aslında o, yaratılmışlara benzetmeyi, Allah'a olumlama sıfatları atfetmede mana ortaklığını kabul etmenin ayrılmaz gereği saymaktadır. Yaratıcı ile yaratılmışların arasını üç eksende ayırmaktadır: Zât, vasıflar ve fiiller. Allah'ı bilmenin derinliğini de Allah'ın diğer varlıklardan ayrı olduğunun bilgisinde görmektedir:

"فکنه معرفته ان یعرف ان وجوه خارج عن ساير الوجودات او ذاته مباين لجميع الذوات"[86]

Olumsuzlama ilahiyatının ayrıntılı eleştirisine burada girecek değiliz. O nedenle birkaç noktaya değinmekle yetineceğiz[87]:

1. Her olumsuzlama hükmünün temeli, önceden olumlamayı bilmektir. Önceden olumlamayı bilmeksizin hiçbir olumsuzlama hükmü verilemez. Bu odada bir şey bulunduğunu ve ne olduğunu bilmek istediğimizi farzedin. Fakat varsayın ki onun hakkında önceden hiçbir olumlama bilgisine sahip değiliz. Bu varsayıma göre onun hakkında hiçbir olumsuzlama hükmü verilemez. Çünkü her türlü olumsuzlama hükmü kuşkulu olacaktır. Odada bulunan şeyin kalem olmadığını söylediğimizi farzedin. Soru şudur: Kalem olmadığını nereden anladık? Bu soruya her türlü kesin cevap, cevap vermeden önce onun hakkında olumlama bilgisine sahip olmanızı gerektirmektedir. Aslında Allah'ın vacibu'l-vücud olduğunu bildiğimizden onun cisim olmadığına hükmediyoruz. Öyleyse "Allah cisim değildir" hükmünden önce "Allah zorunlu varlıktır" hükmünü vermişiz demektir.

2. Herşeyi tanımak için iki tür bilgiye muhtacız: Birincisi, onda hangi özelliklerin bulunduğunun bilgisi (olumlama bilgisi); ikincisi, onda hangi özelliklerin bulunmadığının bilgisi (olumsuzlama bilgisi). Yanyana dizilen olumsuzlama hükümleri ne kadar çok olursa olsun bir şeyi tanımaya

85 A.g.e., *Şerh-i Tevhid-i Sadûk*, c. 1, s. 179.
86 A.g.e.
87 Bkz: Ali Zemânî, *İlm, Aklâniyyet ve Din*, s. 33 ve sonrası.

yardımcı olmayacaktır. Sırf Allah'ın ne olmadığını söylememiz, onun ne olduğuna asla delalet etmez.[88] Hiçbir olumlama bilgisine sahip değilsek olumsuzlama hükümlerini biriktirmekle ancak tatil teorisine[89] varabiliriz; yani Allah hakkında hiçbir şey bilmediğimizi söyleme noktasına.

3. Olumsuzlama ilahiyatının en önemli prensibi, Allah'ın genel olarak yaratılmışların gayrısı olmasıdır. Bu sebeple bu görüşün taraftarları, Allah'ın yaratılmışlarla ortaklığını varlığın aslında bile reddederek, varlığı, Allah ve yaratılmışlar arasında lafız ortaklığı olarak görmektedir. Ama bu varsayım bâtıldır. Biz, varoluşumuz nedeniyle Allah'a atfediyoruz veya bir manayı kastediyoruz ya da kastetmiyoruz. İkinci durumda "tatil" (Allah'ı bilme imkanının bulunmaması) gerekmektedir. Birinci durumda, ya mahlukat konusunda yaygın anlamı kastediyoruzdur ya da onun zıddını. İkinci durumda varlığın Allah'tan reddedilmesi gerekmekte, birinci durumda ise benimsediğimiz şey (Allah'ın mana ortaklığı) ispatlanmaktadır.

3. Analojik Yüklem Teorisi

Dinî önermelerin semantiğine dair en meşhur görüşlerden biri, Thomas Aquinas'ın analojik yüklem teorisidir. Onun görüşünü anlamanın koşulu, aslında kelimelerin kullanımında birbirinden farklı üç yöntemi açıklayan üç adımı katetmektir[90]:

1. Anlam ortaklığı: Eğer bir kelime iki ayrı cümlede aynı anlamda kullanılmışsa anlam ortaklığı vuku bulur. Kedi kelimesinin iki ayrı cümlede aynı anlamda kullanılması gibi: "Kedi gördüm" ve "Kedi farenin düşmanıdır".[91]

2. Lafız ortaklığı: Bazen bir kelime iki önermede birbirinden tamamen farklı iki anlamda kullanılır. Mesela "şîr" kelimesi şu iki cümlede birbirinden tamamen farklı iki anlamda kullanılmıştır: "Şîr (aslan) ormanda yaşar" ve "Şîr (süt) içmek sağlık için zorunludur".

---

88 Davies, *Derâmedî ber Felsefe-i Din*, s. 21 ve 22.
89 Kapalı sistem teorisi (Çev.)
90 Bkz: Peterson ve diğerleri, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 255 ve 256.
91 Jones ve diğerleri, a.g.e., s. 214-215.

Aquinas, dinin dilinden bahsederken, birinci adımda, Tanrıyla ilgili önermelerde kullanılmış lafızların mahlukat konusundaki kullanımla lafız ortaklığını reddeder. Çünkü bu, "tatil" (Tanrıyı bilme konusunda insan aklını tatil etme) uçurumuna yuvarlanmaya neden olur. İkinci adımda, bu lafızların mana ortaklığını da reddeder. Çünkü bu da "teşbih" (Tanrıyı yaratılmışlara benzetme) uçurumuna yuvarlanmaya neden olur. Sonra üçüncü yolu seçer.

3. Analojik yüklem: "Merhamet" gibi bir sıfatı Tanrıya ve insana atfettiğimizde bu iki tür kullanımda benzerlik bulunduğuna hiç kuşku yoktur. Bu benzerlik nedeniyle bu lafız, ortak lafız değildir. Öte yandan bu iki kullanımın birbirinden köklü farklılıkları da vardır. Çünkü Tanrı sonsuzdur ve yaratıcı, insan ise sonludur ve yaratılmıştır. Dolayısıyla bu yüklemde mana ortaklığı da yoktur. Aksine, Aquinas'ın açıkladığı gibi, bu yüklem analojik tarzda kullanılmıştır. Aslında bu benzerlik farklılığın kendisi, farklılık da benzerliğin kendisi olarak bir lafzın kullanımını analojik biçimde meşrulaştırmaktadır.

Aquinas'ın analojik yüklem teorisi iki yaygın yorum kazanmıştır: Frederick Ferré gibi bazı isimler Aquinas'ın teorisini "isnat analojisi" kabul eder. Cajetan ve Ross gibiler ise "orantı analojisi"ni tercih eder. Maskall gibi kimileri de Aquinas'ın görüşünü açıklamak için hem isnat analojisi, hem de orantı analojisinin zorunlu olduğunu ve bu iki analojiden sadece biriyle Tanrı hakkında konuşmanın açıklanamayacağını savunur.[92] Burada her iki analojinin açıklama ve incelemesine gireceğiz.

a) İsnat analojisi

İsnat analojisinde, bir lafız, birbirinden farklı iki alanda ve iki anlamda kullanılmaktadır. Ama bir yerde önermenin mevzusu zâtı itibariyle ve gerçek manada o yükleme sahipken, yüklemin ikinci anlamında ve zeminde mecaz biçimde önermenin konusuna isnat edilmektedir. Örnek olarak şu iki misali inceleyebiliriz: a) Menuçehr sağlıklıdır, b) Menuçehr'in yüz rengi sağlıklıdır. Bu iki cümlede sağlıklı olma tamamen aynı anlamda kullanılmamıştır. Ama birbirinden tamamen farklı iki anlamda da kullanılmamıştır. Aslında bu iki cümlenin yüklemi, farklılığın

[92] Ali Zemânî, *Hoda, Zebân ve Ma'na*, s. 72 ve 73.

yanısıra ortaklık ve ortaklığın yanısıra farklılık taşımaktadır. Yani "Menuçehr sağlıklıdır" cümlesinde sağlıklı vasfı hakiki manada ve zâtı itibariyle Menuçehr'e hamledilmiştir. Ama "Menuçehr'in yüz rengi sağlıklıdır" cümlesinde sağlıklı vasfı, yüze ikincil ve mecazi olarak hamledilmiştir. Bununla birlikte bu iki cümle birbiriyle ilişkisiz de değildir. Çünkü birinde sağlık gerçek tamlanana yüklenmiş, diğerinde ise gerçek tamlananın sağlık belirtisi olmasına yüklenmiştir. Gerçek tamlanan ile gerçek tamlananın sağlık belirtisi olması arasında münasebet bulunduğu açıktır. Öyleyse mecazi şekilde "Menuçehr'in yüz rengi sağlıklıdır" denebilir. Yani sağlık hikaye edilebilir.

Şimdi sormamız gereken, Allah'ın vasıflarını açıklamakla ilgili önermeleri de bu yolla izah edip edemeyeceğimizdir. Mesela "Allah âlimdir" cümlesi, "Allah insanlardaki bilginin sebebidir" manasında kabul edilebilir mi? Acaba "Allah hakimdir" cümlesini mecaz olarak ve "Allah insanlardaki hikmetin varedeni ve sebebidir" manasında kabul edilebilir mi? "Allah diridir" gibi cümleler konusunda ne söylenebilir? Genel olarak tüm kelam önermelerini mecazi tarzda tahlil edebilir miyiz? Eğer böyle olabiliyorsa neden cisim olma gibi bazı yüklemlerin Allah'a isnadından kaçınıyoruz? İsnat analojisinin analizi birkaç önemli sonuç doğurur[93]:

1.Bu analizle tüm kelam önermeleri mecazi manaya dönmekte ve esasen ilahiyat dili mecazi dile dönüşmektedir.

2. Cisim olma gibi yüklemlerin Allah'a isnad edilememesine hiçbir izah getiremeyeceğiz.

3. Eğer bu analiz kabul edilecek olursa yapabileceğimiz tek şey, Allah'ın dünya ve vasıflarla ilgili nedenselliği açıklamak olacak ve Allah'ın kendisi üzerine hiçbir söz söyleyemeyeceğiz.

Aquinas bu üç soruna dikkat çeker ve "sebep ve sonucun homojenliği" felsefe ilkesini ortaya atarak bu belirsizliklerin bir kısmını gidermeye çalışır[94]: "Allah diridir" önermesinin iki boyutu vardır:

1. Olumsuzlama boyutu, yani "Allah ölü değildir",

93 Bkz: Ali Zemânî, "Ma'naşinâsi-yi Evsâf-i İlâhî", *Nâme-i Mofid*, s. 174.

94 Bkz: Ali Zemânî, *Hoda, Zebân ve Ma'na*, s. 75-77; "Zebân-i Dinî" Cesârethâyî der Kelâm-i Cedid, s. 259-261.

2. Olumlama boyutu, yani "Allah bir olumlama (diri olma) sıfatına sahiptir. Çünkü (Allah'ın ilk sebep olduğu, sebebin de sonuçla homojen olması gerektiği ve sonucun mükemmelliğini daha kâmil biçimde taşıması lazım geldiği dikkate alındığında) Allah diri olmasa Allah'ın yarattıklarının ve sonuçların asla bir hayatı olamazdı. Burada önemli nokta, "Allah diridir" önermesinin doğru ve anlamlı olduğudur. Ama nasıl diri olduğu meselesi başka bir konudur. Buna göre, sebep ve sonucun homojen olmasının zarureti nedeniyle Allah'ta, yarattıklarının diri olma özelliğini açıklayan bir sıfat bulunmalıdır. Aslında homojenlik ilkesi, ilim ve kudret gibi vasıfların hakiki biçimde Allah'ta (bu vasıflara sahip tüm mahlukatın sebebidir) mevcut bulunduğunu beyan etmektedir. Böylece birinci sorun, yani ilahiyat önermelerinin mecazi olması bertaraf edilmiş olmaktadır.

Aquinas İkinci eleştiriye, yani cisim sahibi olmak gibi sıfatların Tanrıya yüklenememesinin sebebine cevap verirken şöyle der:

> Vasıf ve isimlerin iki grubunu birbirinden ayırmak gerekir:
>
> 1. Hikmet ve varlık gibi, saf mükemmeli ifade eden ve asla noksanlık içermeyen isimler.
>
> 2. Cisim sahibi olma gibi, saf mükemmelliği ifade etmeyen, bilakis noksanlıklar da içeren isimler. Birinci grup isimler hiç mahzuru olmaksızın Tanrıya atfedilebilirler ve tabii ki bu özelliklerin Tanrıda daha üstün ve daha mükemmel biçimiyle varolduğunu beyan ederler. Ama ikinci grup isimler Tanrıya atfedilemezler. Bu nedenle Tanrının cisim olduğu söylenemez.

İsnat analojisindeki sorunları izah etmek için gösterilen bütün çabalara rağmen bu tür bir analojinin eksiklikleri vardır. Bunlardan biri şudur ki[95], analojiden maksat, eğer tamamen zâtı dışında ve harici (yani Tanrının bu sıfatların ortaya çıkmasının sebebi) olacak şekilde Tanrıya sıfatlar isnat etmekse bu durumda Tanrıya bu sıfatların isnat edilmesi mecazi isnat olacak ve Tanrı hakkında hakiki olumlama bilgisinden (Tanrının sıfatların ortaya çıkmasının sebebi olması) başka bir hakiki bilgi elde edilemeyecektir. Buna ilaveten, eğer sözkonusu isnat mecazi olursa gündeme gelen, bazı sıfatların (kudret ve hayat gibi) Tanrıya isnat edilmesinin ve diğer bazılarının (cisim sahibi olmak gibi) isnat edilmemesinin kriteri-

[95] Bkz: Ali Zemânî, *Hoda, Zebân ve Ma'na*, s. 77-79.

nin "sıfatların Tanrının zâtına uygun olup olmadığı" sorusuna ilişkin, bu uygunluk veya uygunsuzluğun kriterinin ne olduğu sorulmalıdır. Bu uygunluk veya uygunsuzluğu elde etmek için önceden Tanrı hakkında olumlayıcı ve gerçek (mecaz değil) bilgiye sahip olmamız gerekmektedir. Aksi takdirde kısır döngüye girmiş oluruz.

b) Orantı analojisi

Orantı analojisine göre, yüklemlerin Tanrıya isnadı ile insanlara isnadı arasında mevcut bulunan benzerlik, o vasıfların kendisi arasındaki benzerlik değildir. Aksine iki nispet arasındaki benzerliktir:

1. İlahi vasıfların ilahi zâtla ilişkisi.
2. İnsanın vasıflarının insanın zâtıyla ilişkisi.

Buna göre mukayesenin iki tarafı Tanrının sıfatları ile insanın sıfatları veya Tanrının zâtı ile insanın zâtı değildir. Bilakis aslında Tanrının sıfatlarının Tanrının zâtıyla ilişkisi, insanın sıfatlarının insanın zâtıyla olan ilişkisiyle birlikte, karşılaştırmanın iki tarafını oluşturmaktadır. Mesela altıda üçün sekizde dörde eşit olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz bu iki kesirin veya onların bölenlerinin şeklen ilişkisini konu etmek değildir. Yani 3 ve 4 ya da 6 ve 8 arasında ilişki kurmak istemiyoruz. Tersine, kastettiğimiz şey, tüm iki tarafların eşitlik ilişkisinin aynı olduğunu göstermektir. Yani 3 ve 6'nın ilişkisinin, 4 ve 8'e eşit olduğunu söylemek istiyoruz. Bu açıklama tarzı aşağıdaki formülle gruplandırılabilir:

$$\frac{\text{İnsanların vasıfları}}{\text{İnsanların zâtı}} = \frac{\text{Tanrının vasıfları}}{\text{Tanrının zâtı}}$$

Tanrının vasıfları ile zâtı arasında, insanların vasıfları ve zatı arasındaki ilişkisi sözkonusudur.[96]

Bu tür bir analojiye de çok sayıda eleştiri yöneltilmiştir. Bu yorumun en önemli sorunu[97], Aquinas'ın analojik yüklem teorisiyle Tanrı hakkında

96 Bkz: Peterson ve diğerleri, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 258 ve 259.
97 A.g.e., s. 259.

bilgi ortaya koyma amacında olması ama bu tür analojinin Tanrı hakkında hiçbir bilgi vermemesidir. Söylediği tek şey, Tanrının sıfatlarının Tanrının zâtıyla ilişkisinin, insanın sıfatlarının zâtıyla olan ilişkisi gibi olduğudur. Bu açıklama Tanrının vasıflarını bilme konusunda bize bir şey sunmamaktadır. Çünkü Tanrının zâtının bizim için belirsiz olduğu ve Tanrının vasıflarını bilmeyi amaçladığımız varsayılmaktadır. Bu izah ise ne Tanrının zâtı, ne de teolojik sıfatlar hakkında bir şey söylememektedir. 2'nin 5'e oranının x'in y'ye oranına eşit olduğunu söylediğinizi farzedin. Bu durumda elimizdeki tek bilgi, x (mesela Tanrının sıfatları) ile y (Tanrı) arasında, 1 ile 5 arasındaki ilişkinin benzerinin bulunduğudur. Bu elbette ki bilgidir ama önemli olan, bu bilginin Tanrıyı veya Tanrının sıfatlarını tanımada herhangi bir sorunu çözmüyor olmasıdır. Bu sebeple Aquinas, çabasında bir sonuca varamamıştır. Aslında birinci kesrin bilgisi, iki bilinmeyenli, bilinmesi imkansız ve hiçbir zaman da bilinemeyecek bir kesre dayandırılmıştır.

4. Mana Ortaklığı ve Teşkik Teorisi

Bu görüş, Müslüman filozof ve hakimlerin, özellikle hikmet-i mütealiye taraftarlarının ortaya attığı, izah ettiği ve yaydığı bir görüştür.

Hikmet-i mütealiye taraftarları, dinî önermeleri yorumlamayı ne lafız ortaklığı, ne olumsuzlama ilahiyatı, ne de analojik yüklem teorisi esasına göre makbul bulmaktadır. Bu okulun kurucusu ve en seçkin mütefekkiri olan Molla Sadra, dinî önermeleri yorumlama meselesinde lafız ortaklığı, mutabakat yüklemi gibi çeşitli görüşlere, aynı zamanda da olumsuzlama ilahiyatına taraftar olanların görüşüne karşı çıkmıştır. Kendi felsefi ilkelerini vurgulayarak bu görüşleri reddetmiş ve görüşünü "teşkik" olarak zikretmiştir.

Hikmet-i mütealiye esas alınarak reddedilen üç görüş şunlardır:

1. Lafız ortaklığı. Bu konudan bahsedildi.

2. Mutabakat yüklemi. Bir lafzın, hakiki tarzda ve hiçbir farklılık bulunmaksızın çeşitli örneklere atfedilmesidir. Mesela insanın, hepsi aynı anlamda ve hiçbir farklılık gözönünde bulundurulmaksızın tüm insanlara atfedilmesi gibi.

3. Olumsuzlama ilahiyatı. Bu konu daha önce geçmişti.

Hikmet-i mütealiyenin taraftarları yukarıdaki üç görüşü reddederek, "mana ortaklığı ve teşkik" adı verilebilecek kendi görüşünü gündeme getirmektedir. Bu görüşe göre lafzın mana ve mefhumu aynıdır ama örneklerle doğrulanması farklı farklıdır. Mesela ışık lafzı mumun ışığı ile güneşin ışığına atfedilirken aynı manadadır. Fakat bu ikisi arasındaki farkın çok büyük olduğu da açıktır. Varlık kelimesinin Allah'a atfedilmesi ile insanların varlığına atfedilmesi aynı şeydir. Allah'ın varlığı yoğunluğun son noktasında, insanın varlığı ise yoksulluk ve zaafın son noktasındadır. Molla Sadra, *Usûl-i Kâfî*'den bir hadisi şerhederken şöyle yazar:

> "Bu hadiste kastedilen, Allah ile Allah'ın yarattıkları arasındaki ortak isimlerin, Allah'ı yaratılmışlara benzetecek ve misallendirecek şekilde aynı anlamda onlara atfedilemeyeceğidir. Teşbih, bir özelliğin, sözkonusu tür ve cins varlığıyla iki şeyde varolması ve sonuçta da o iki şeyin birbirine benzemesidir. Ama eğer bir tamlananda bir sıfatla isimlendirilen şey bir anlama ve başka bir tamlananda diğer bir anlama gelirse veya iki tamlanandan birinde daha yoğun ve daha mükemmel, başka bir tamlananda daha zayıf ve eksik olursa bu durumda onlar arasında hiçbir benzerlik bulunmayacaktır." [98]

Birçok bireyin, birkaç anlama atfedilen bir isim konusundaki tasavvuru, onu ya lafız ortaklığı kabul etme (birkaç anlama gelen "göz" ismi gibi) ya hakikat ve mecaz sayma (yırtıcı hayvan ve cesur insan anlamında "aslan" gibi) ya da mutabık ve tüm anlamlara aynı şekilde uygulanabilir görme (mana ortaklığı) biçimindedir. Ama bahsi geçen tasavvurların hiçbiriyle bağdaşmayan, hatta tersine kendine has bir atfetme biçimi bulunan tüm müştereklerin bir başka türü daha olduğunu söylemek gerekir. "Varlık"ın çeşitli varlıklara, "ışık"ın değişik ışıklara, "bilgi"nin muhtelif şeylerin bilgilerine atfedilmesi gibi. Aslında bazı varlıklar kuvvet ve yoğunluğun son noktasında yeralırlar, o kadar ki onlardan daha kuvvetli ve yoğun hiçbir varlık bulunmaz. Bazı varlıklar da (pamuk gibi) zayıflık ve güçsüzlüğün son noktasındadır. Aynı şekilde bazı ışıklar, yoğunluklarının sonu gelmez ve uçsuz bucaksız ışıkların ışığıdır. Bazı ışıklar ise zayıflığın son haddindedir. Yine bazı bilgiler, bütün varlıkların onun sayesinde keşfedileceği boyuttadır (Vâcib-i Teâla'ya atfedilen ilim gibi). Bazı

[98] Şirâzî, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, s. 298.

bilgiler ise zayıftır, etkisiz ve geçici olup sadece bir bilineni, o da eksik biçimde keşfedebilirler. Uzaktan yalnızca bir cisim olduğu anlaşılan ve yakından gözlemlemedikçe tür veya cinsini öğrenemeyeceğimiz şeyle ilgili bilgimiz gibi. Şimdi, bilginin bu detayları ve atfedildiği şeylerdeki farklılığa rağmen bilgiyi birbirine benzer bir tek mana olarak nasıl görebilir ve onu, ya lafız ortaklığı ya da mana ortaklığı kabul edebiliriz? Bu nokta, Hâlık ve mahlûka atfedilen sıfatlar konusunda da geçerlidir. [99]

Varlığın aslının bir tek hakikate sahip olması, ama aynı zamanda onda çokluk ve teşkikin varolması ve bu hakikatin muhtelif parçalarının bulunması (mesela bazısının maddi, bazısının soyut, bazısının mümkün, bazısının zorunlu olması) gibi, varlığın mükemmellikleri de işte bu minvaldedir. Çünkü bu mükemmel sıfatların hepsi mana bakımından anlam ortaklığı taşırlar ve bunların hiçbiri için anlam çokluğu ve lafız ortaklığı tasavvur edilemez. Fakat örnekleme açısından birbirlerinden farklıdırlar ve değişik teşkik derecelerinde yeralırlar. Öyleyse nasıl ki varlığın aslında, örneklerdeki farklılık varlığın manasında farklılığın ortaya çıkmasına ve onda ortaklık meydana gelmesine sebep olmuyorsa varlığın mükemmelliğinde de hikaye bunun aynısıdır. Mesela Allah'a atfedilen "diri" sıfatının manası açıklanırken şöyle denmiştir:

"الحی هو الذی یصح ان یعلم و یقدر" veya "الحی هو الدراک الفعال".

Kimileri bu tanımın Allah'a övgü ve sitayişi gerektirmediğine dikkat çekerek tanıma eleştiri getirmiş. Bir başka ifadeyle, böyle bir tanımdan Allah için ayrıcalık ve üstünlük algılanmamaktadır. Çünkü her hayvan bu özelliğe sahiptir. Molla Sadra bu eleştiriye cevap verirken bu sıfatların Allah'a atfedilmesinin "teşkik kategorisinden olduğu" prensibinin ardına düşer. Diger bir deyişle, insanların arasında yaygın anlamı kabul eder ama onu teşkik kategorisi içinde sayar ve şöyle der:

> Bu eleştiriye cevap verirken denebilir ki "idrak" ve "kudret" kavramı, çeşitli şeylerin, sahip oldukları varlığa göre yoğunluk ve zayıflık, öncelikli olma ve olmama hali kazandıkları durumlardandır. İlim, hayvan konu olduğunda hissetme, Allah konu olduğunda akletmedir. Yine, "fiil", hayvan konu olduğunda kımıldama, Allah konu olduğunda varetmedir. Bu sebeple "vahiy" her ne kadar genel bir kavram ise de hayvanlar konu

[99] A.g.e.

olduğunda "dinamik hassasiyet" (yani his ve hareket durumuna sahip), Vâcib-i Teala konu olduğunda "tüm şeylere bilfiil âlim" ve "tüm varlıklara bizzat kâdir"e rücu eder... Bunun ise övgü ve senaya yolaçacağına hiç kuşku yoktur.[100]

Teşkike göre Allah'ın sıfatlarının olumsuzlama ilahiyatına göre yorumlanması da hatalıdır. Molla Sadra Hz. Ali'nin (a.s) sözünün bir kısmını izah ederken (انما سمى الله عالاً لانه لا يجهل شيئاً) şöyle yazar:

"Bu cümlede kastedilen, cümlenin zâhirindeki belirsizlikte görüldüğü şekilde değildir. Bu da, Allah'ın ilminin, cahilliği reddetmeye rücu ettiğidir. Yani onun ilmi, sahip olunduğunda hiçbir şeye cahil kalınmayacak ilmin saf hakikatidir.[101]

Gördüğümüz gibi, burada olumsuzlama meşrebine göre yorum reddedilmekte ve Allah'ın ilmi, varlığın orijinalliği ve varlıktaki vahdet-i teşkik itibariyle beyan edilmektedir.

Özet

1. Dinin dilinden kastedilen şey hakkındaki önemli nokta, dinin dilinde cümlenin yüklemi veya konusunun Tanrıyla veya dinî öğretilerle ilgili bir şey olduğudur.

2. Dinî önermelerin dinin dilinde araştırma konusu yapılan kısmı, onların yüklemidir, konusu değil. Aynı şekilde olumsuzlama yüklemlerinin pek o kadar tartışma yaratmaması ve sorun çıkarmama nedeniyle dinin dilinde esas itibariyle dinî önermelerin olumlayıcı yüklemlerinden bahsedilir.

3. Mantıksal pozitivizm ekolü ortaya çıkana dek dinin dili tartışmasında asıl kaygı dinî önermelerin semantiği idi. Ama bu okulun zuhurundan ve önermelerin anlamlı olmasının kriteri bu ekol tarafından ortaya konduktan sonra dinî önermelerin anlamlı oluşu meselesi de ilahiyatçıların uğraştığı konulara eklendi. Bu sebeple bu dersin konuları sözkonusu iki temel bölüm halinde gösterildi.

---

100 Şirâzî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 5, s. 72.
101 Şirâzî, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, s. 299.

4. Pozitivistler, önermelerin anlamlı oluşu tartışmasında deneysel doğrulama teorisini gündeme getirerek, dinî önermeleri, bu kriterin onlarda geçerli olmadığı gerekçesiyle anlamlı önermeler dairesinin dışında kabul etmiştir.

5. Popper'in bilimsel önermeleri bilimsel olmayan önermelerden ayırt etmek için kriter olarak ortaya attığı yanlışlama teorisi, dinî önermelerin anlamlı oluşu tartışmasında kriter olarak kullanmak ve pozitivistlerin bu görüşünü aşağı yukarı aynı teori formunda tekrar ederek dinî önermeleri, iptal imkanı bulunmaması (bu önermelerin iptal edilebilir olduğu durumu farzetme imkanını yokluğu) nedeniyle anlamsız telakki etmek üzere Antony Flew'e ilham kaynağı oldu.

6. Richard Hare deli öğrenci örneklemesiyle ve Basil Mitchell partizan ve yabancı asker örneklemesiyle Flew'un görüşüne cevap veren ilk kişiler oldu. Bu ikisinin cevabından elde edilen şey, insanlar arasında gündelik ve sıradan hayatta, iptal edilebilir olmasa da anlamlı olduğuna kuşku bulunmayan birçok önerme ve inancın gündeme geldiği, bu yüzden yanlışlanabilirliği önermenin anlamlı olmasının kriteri sayamayacağımızdır.

7. Hick, "eskatolojik doğrulanabilirlik" teorisini ortaya atarak dinî önermelerin doğrulama testinde başarı sağladığını göstermeye çalıştı. Bir şartla ki, bu önermelerde ortaya konan doğrulama dünyevi değil, uhreviydi.

8. Dinî önermelerin anlamlı oluşu bahsinde makbul görüşü belirlemek için çaba gösterirken, pozitivistlerin görüşünün temeline yöneltilecek birkaç tenkit içinde önermelerin anlamlı olmasının kriteri hakkında ortaya atılmış birtakım teorilere değindik.

9. Pozitivistlerin teorisine yöneltilen eleştiriler arasında bu teorinin kendi kendini çürütmesi, insanî söylem alanlarının çoğunu anlamsız kılmasına yolaçan sonuçları bulunması, bu teoriye göre genel olarak önermelerin (hatta genel olarak bilimsel önermelerin bile) anlamsız olmasının bu kriterin temelsiz ve delilsiz olduğunu göstermesi gibi durumlar vardır.

10. Anlam teorileri bahsinde ortaya atılan en önemli teorilerin bir kısmı şunlardır: Referans teorisi, resim teorisi, davranış teorisi ve kullanım teorisi.

11. Yukarıdaki teorileri inceledikten sonra kendi teorimizi "zihinsel resim teorisi" olarak adlandırdık.

12. Zihinsel resim teorisine göre mana, başka bir şeyi (anlatılan) anlatan bir zihinsel resimden ibarettir. Bu ikisinin anlam veya mahiyet (varlık değil) birliği vardır. İnsanın ilgilendiği dile aşina olduğu farzedildiğinde lafzın manayı anlatması onun için gerçekleşmiş demektir. Verdiğimiz izahla, bu görüşe göre, ister doğru ister yanlış, ister hakiki ister mecazi olsun tüm önermelerin anlamlı oldukları açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

13. Zihinsel resim teorisine göre dinin dili, insanların sıradan ve örfi dili gibidir ve bu nedenle onda hem hakiki önermeler kullanılmıştır, hem örneklendirme, hem teşbih, hem de sembolik cümleler.

14. İkinci bölümde (dinî önermelerin semantiği), bu konuda ortaya atılan teoriler, bilişsel ve bilişsel olmayan teoriler olarak iki ana kısma ayrılmaktadır.

15. Bilişsel teoriler dinî önermeleri gerçeğe dönük görmeyerek yalnızca onların işlevine vurgu yapar. Bu teoriler şunlardır: Duyguları belirtme teorisi, simgeselci teori, ritüelci teori, mitsel teori, kullanım teorisi.

16. Bilişsel teoriler, dinî önermeleri, gerçeğe dönük ve dünyadaki durumları betimleyici kabul eder. Bu teoriler şunlardır: Teşbih ilahiyatı teorisi, olumsuzlama ilahiyatı teorisi, analojik yüklem teorisi, mana ortaklığı ve teşkik teorisi bilişsel teoriler arasındadır.

17. Dinî önermelerin semantiği bahsinde mana ortaklığı ve teşkik teorisini inceleme konusu yaptık. Bu teorideki en önemli noktalardan biri, bu görüşe göre her ne kadar lafzın mana ve mefhumu aynı ise de onun örneklerde doğrulanmasının farklı farklı olduğudur. Mesela ışığın mum ve güneş ışığına atfedilmesi aynı anlama sahiptir. Fakat bu örneklemenin birbirinden birçok farklılığı bulunduğu da açıktır. Varlık kavramının Tanrının ve insanın varlığına atfedilmesi gibi, kavramların atfedilmesi de böyledir. Tanrının varlığı yoğunluğun son noktası, insanın varlığı ise yoksulluk ve zayıflığın son noktasıdır.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Âbidî Şâhrûdî, Ali, *Mefâtihu'l-Gayb*'ın mukaddimesinin Farsça tercümesi, tercüme: Muhammed Hâcûyi, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Ali Zemânî, Emir Abbas, "Ma'naşinâsî-yi Evsâf-i İlahî", *Nâme-i Mofid*, yıl 5, sayı 2, [1378].

Ali Zemânî, Emir Abbas, "Zebân-i Dinî" *Costârhâ-yî der Kelâm-i Cedid*, Tehran: Simet, 1381.

Ali Zemânî, Emir Abbas, *Hoda, Zebân ve Ma'na*, Kum: Âyet-i Aşk, 1381.

Ali Zemânî, Emir Abbas, *İlm, Aklâniyyet ve Din*, Kum: Dânişgâh-i Kum, 1383.

Alston, William P., "Religion Language" *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Craig, Edward (ed.), London and New York: Routledge, 1998.

Barbour, Ian, *İlm ve Din*, tercüme: Behauddin Hürremşâhî, 2. baskı, Tehran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1374.

Bultman, Rudolf, "New Testament&Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Proclamation", çev: Schubert M. Ogden: Fortress Press, 1984.

Davies, Brian, *Derâmedî ber Felsefe-i Din*, tercüme: Meliha Sâbirî, Tehran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1379.

Edib Sultânî, *Risale-i Viyen*, Tehran: Merkez-i İranî-yi Mutalaa-i Ferhenghâ, 1359.

Eflatun, *Mecmua-i Âsâr*, tercüme: Muhammed Hasan Lutfî, c. 6, Tehran: Hârzemî, [tarihsiz].

Flew, Antony, "Theology and Falsification", *The Library of Philosophy and Theology, New Essays in Philosophical Theology*, Antony Flew&Alasdair McIntyre (ed.), New York: The McMillan Company, 1955.

Fumerton, Richard A., "Logical Positivism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (ed.), 2nd Edition, Cambridge University Press, 2001.

Hamenei, Seyyid Muhammed, "Usûl-i Tefsiri ve Hermenötik-i Kur'anî nezd-i Molla Sadra", *Hırednâme-i Sadra*, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Hempel, Carl G., "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning", *Readings in the Philosophy of Language*, Jay F. Rosenberge&Charles Travis (eds.), New Jerdesy: Prentice-Hall, INC., 1971.

Hick, John, "Theology and Verification", Mitchell, *The Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Hudson, William, *Ludwig Wittgenstein*, tercüme: Mustafa Melekiyân, Tehran: Gurûs, 1378.

Hürremşâhî, Behauddin, *Pozitivism-i Mantıkî*, 2. baskı, Tehran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, [tarihsiz].

İbn Meymun, Musa, *Delâletu'l-Hâirîn*, tashih ve tahkik: Hüseyin Atay [basım yeri belli değil]: Mektebetu's-Sakâfeti'l-Diniyye, [tarihsiz].

İbn Sina, *el-İlahiyyat min Kitabi'ş-Şifa*, Ayetullah Hasanzâde Âmulî'nin tahkikiyle, Kum: Merkez-i Defter-i Tebligât-i İslamî, 1371.

Kâdı Kummî, Said, Kilid-i Beheşt, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Kâdı Kummî, Said, *Şerh-i Tevhid-i Sadûk*, Dr. Necefkali Habibî, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Passmor, John, "Logical Positivism", *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), New York: McMillan Company and Free Press, London: Collier McMillan, 1927.

Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İbrahim Sultânî, Tehran: Tarh-i Nov, 1376.

Plantinga, Alvin, "Religious Belief as Properly Basic", *Philosophy of Religion*, Taliaferro and Griffiths (eds.), Oxford: Oxford University Press, 1998.

Randall, J. H., *The Role of Knowledge in Western Religion*, London: Beacon Press, 1958.

Ross, James, "Religious Language", *Philosophy of Religion*, A Guide to the Subject, Brian Davies (ed.), Washington Georgetown University Press 2007.

Sâcidî, Ebulfazl, *Zebân-i Din*, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejûheşî-yi İmam Humeyni, 1383.

Sâdıkî, Hâdi, *İlahiyyat ve Tahkikpezirî*, Kum: Pejuheşgâh-i Ferheng ve Endişe-i İslamî, 1378.

Stiver, Dan *Felsefe-i Zebân-i Dinî*, tercüme: Ebulfazl Sâcidî, Kum: Neşr-i Edyan, 1384.

Sühreverdî, Şihabuddin, *Mecmua-i Musannıfât*, Henry Corbin ve Hüseyin Nasr'ın tashihiyle, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Şehristânî, Ebulfeth Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Muhammed Seyyid Kilânî'nin tahkiki, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1381.

Şirâzî, Sadruddin, Muhammed (Molla Sadra), *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfâri'l-Erbaati'l-Akliyye*, Kum: Mektebetu'l-Mustafavî, [tarihsiz].

Şirâzî, Sadruddin, Muhammed (Molla Sadra), *Şerh-i Usûlu'l-Kâfi* (el yazma nüsha), Tehran: Mektebetu'l-Mahmûdî, 1391

Şirâzî, Sadruddin, Muhammed (Molla Sadra), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Şeyh Muhammed Cafer Şemsuddin'in tahkiki, Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1417.

Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, London: Harper&Row 1958.

W. G. L. "Philosophy of Language", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, genel editör: Robert Audi (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1967.

Beşinci Bölüm

Dinî Metinleri Anlamanın Tarihselliği

ALİ MA'MÛRÎ

Sorunun Takdimi

Spiritüel ve kutsal bir kaynaktan doğan dinler takipçilerine sürekli somut ve diri bir mesaj verirler ve tarih ötesi iktidara sahiptirler. Bu, dinlerin mesajının ölümsüz ve tarih ötesi olduğu, itibarının da zaman geçtikçe ortadan kalkmayarak çözülmeyeceği anlamına gelir. Dolayısıyla onların anlaşılması tarihin değişken şartlarından etkilenmez, mutlak ve sabit hükümleri ve önermeleri vardır.

Bununla birlikte sürekli olarak, dinle ilgili, aramızda derin tarihsel mesafe[1] bulunan bir dizi metinle karşılaşıyoruz. Bu mesafe, belirsizlik ve birden fazla anlayışın ortaya çıkmasına yolaçmaktadır. Dinî metinler, diğer bütün metinler gibi kendine özgü zaman devresinde ve coğrafi şartlarda zuhur etmiş, bu tarihsel kapla alışveriş içinde şekillenmiş ve ortaya çıkışının başlangıcından beri beşeri anlayışın hedefinde yeralmıştır. Bu metinlerin çağdaş muhatapları, bu metinlerin nazil olduğu ortamda bulunduklarından, diğer yandan da metinleri tebliğ ve izah etmeyi üstlenen "kurumsal merci"nin[2] varlığı nedeniyle karşılarında açık, belirsizliği olmayan ve kolay bir metin görüyorlardı. Ama zaman içinde muhatapların tarihsel mesafesi açıldıkça metinde belirsizlikler ve yanlış anlamalar ortaya çıktı. Bu sebeple metnin tarihsel siyakı ve dokusu üzerinde araştırmalara yönelindi. Bu, kutsal metnin anlaşılmasının tarihsel olduğu ve onu anlama imkanının, tarihsel siyaklarından ayrılamayacağı telakkisine

1 Historic distance.
2 Authority.

zemin oluşturdu. Nüzul sebebi, nâsih ve mensuh vs. gibi ilimlerin oluşması bu telakkinin dayanaklarındandır. Tarihselcilik görüşleri de modern zamanlarda bu tarz düşüncenin yardımına koşarak kutsal metni, diğer bütün metinler gibi, tarihsel doku ve siyakında anlaşılabilir kabul etmekte ve metni anlamak için tarihsel anlayıştan ayrı başka bir yolu muteber saymamaktadır.

Bahsi geçen iki tür telakkinin ışığında, dinî metinleri anlama, tarihsel mecra ve tarih ötesi ölümsüz mesaj geriliminde yeralır. Bu metodolojik gerilimin yansıması, dinlerin muhtelif epistemik alanlarında görünür olur. İslam'ın fıkıh, tefsir, kelam vs. geleneksel ilimlerinin yaklaşımında bu mesele dağınık biçimde ele alınmış ve her uzman, kendi metodolojik prensipleri temelinde, sonuçları dinî bilginin çıkarım düzeninde görünürlük kazanan bir bakışaçısına inanmıştır. Modern bilimlerin yaklaşımında da, özel olarak hermönetik gibi metin bilimlerinde[3] bu tansiyona dikkat çekilmiştir. Bu mesele Kur'an metni hususunda büyük öneme sahiptir. Çünkü bu metin, diğer kutsal metinlerle mukayese edildiğinde farklı beklentiler ve işlevler sunmaktadır.

Kavramsal Çerçeve

Bu bölümün başlığında üç temel ıstılah geçmektedir. Başlarken mevzunun elle tutulur hale gelebilmesi için her birine ilişkin somut tanımlar ortaya koymak gereken tarihsellik, anlama ve dinî metinler.

Tarihsellik: Bu ıstılah, tıpkı batının diğer birçok kavramları gibi aydınlanma dönemine aittir. Tarihsellik kavramı, batı felsefesinde aydınlanma döneminden sonra çeşitli anlamlar kazandı. Bir şeyin tarihsel olduğunu söylediğimizde farklı anlamları kastediyor olabiliriz. Bu farklı manaları aşağıdaki maddeler şeklinde kategorilendirebiliriz:

1. Mitolojik olmanın karşısında tarihsel olmanın ilk anlamı, işaret ettiği şeyin, özel bir zaman ve mekanda hakiki ve belirli bir varlığa sahip olmasıdır. Dolayısıyla bu anlamda sözkonusu fenomenin özellikle hakiki ve vehim olmayan varlığına işaret edilmektedir. Mesela Simurg tarihsel olmayan bir varlıktır. Buna karşılık dinazorlar tarihsel varlıklar

[3] Textual science.

sayılmaktadır. Bu anlamın bahsimizde dikkate alınmadığı ve konu dışı olduğu ortadadır.[4]

2. Bazen tarihsel olma; geçmişte olma, şimdiki zamanda etkisiz olma, sona erme ve bitme ile ilgili anlamlarda kullanılmaktadır. Bu nedenle tarihsel başlığının bu anlamda bir konuya atfedilmesi çöküp batmayı gerektirir ve kalıcı olup faydalanmanın sürmesinin karşısındadır. Örneğin insanlık uygarlığının paleolitik dönemi, artık geçmiş olan ve ondan sonra başka devrelerin ortaya çıktığı tarihsel devre sayılmaktadır. Bu anlam da mevzumuzun dışındadır.

3. Kimi zaman insan ve tabiat arasındaki farka dair denir ki, insan zaman boyunca geçip gittiğini idrak eder ama tabiat kendi zamansallağına ilişkin tasavvura sahip değildir. İnsanın tarihi vardır ama tabiatın yoktur. Dolayısıyla insan, tarihli ve tarihsel bir şeydir, ama tabiat böyle değildir. Tarihselliğin bu anlamı da genel olarak kabul edilmiştir ve bu makalenin ele alacağı konu değildir.

4. Bazen tarihsel olma, ortaya çıkma ve ilerleme manasında kullanılmaktadır. Bu anlam, özellikle böyle bir seyri olan düşünceler konusunda kullanışlıdır. Bu esas alınarak çeşitli beşeri düşüncelerin jeneolojisine yönelinmiş ve onların ortaya çıkış ve gelişme süreci inceleme konusu yapılmıştır. Tarihselliğin bu anlamı da genel olarak düşünceler hakkında makbuldür ve konumuzun dışındadır.[5]

5. Tarihselliğin tartışma yaratan son anlamı, anlamanın, tarih boyunca değişik toplumsal şartlarla iletişimiyle bağlantılıdır. Sosyoloji biliminde tanıma, beşerin bilmesinin onun hayatındaki toplumsal şartlarla iletişimine odaklanmaktadır. Bu tarihselci bakışta düşüncelerin orijinalliği ve özü itibariyle değerli olmaları ortadan kaldırılmış ve toplumun değişken koşullarına tabi kılınmıştır.[6] Bu görüş, felsefe tarihinde tarihçilik[7] veya historisizm adıyla ün kazanmıştır. Felsefe ve insani bilimlerde, toplumsal düşünceler ve fenomenleri, ortaya çıkış ve gelişmelerinin seyrini gözönünde bulun-

---

4 Tarihsel olma ve onun karşısında mitolojik olmanın bu anlamı hakkında bkz: *Encyclopedia of Religion*: "Myth".

5 Düşüncelerin jeneolojisi ve metodolojileri hakkında daha fazla bilgi için bkz: Hanefi, "Tarihmendi-yi Dâniş-i Kelam", *Nakdu Nazar*, sayı 9, s. 37-57.

6 Ebuzeyd, "Tarihmendi-yi Mefhum-i Pûşide ve Mübhem", *Nakdu Nazar*, sayı 12, s. 328-375.

7 Historicism.

durarak anlam verip yorumlayan akıma denmektedir. Bu görüşün takipçileri tarihin asıl olduğunu düşünmekte ve insanın, hatta varlığın tarihini, kendine özgü yönde akan ilerlemeci oluşum süreci olarak görmektedir.[8] Hegel ve Marx, bu görüşün öncülerindendir. Marx'ın meşhur cümlesinde şöyle söylenmektedir: "İnsanın toplumsal varoluşunu belirleyen onun bilinç ve anlayışı değildir. Aksine insanın toplumsal varlığı onun bilinç ve anlayışını tayin etmektedir."[9] Dolayısıyla tarihsellik, anlayışın tarihsel olmasının göreceliliği anlamında kullanılmaktadır. Bu anlam, bu makalede incelenecek olan manadır.[10] Bu makaledeki incelemede, bu mesele, çeşitli görüşler açısından ele alınarak eleştirilmiş ve değerlendirilmiştir.

Anlama: Bu kavram İslam felsefecilerine göre aksiyomatiktir ve tanıma ihtiyaç duymaz. Yalnızca bunun gereklerinden veya görünür olma niteliğinden bahsedilebilir.[11] Onlara göre anlama, harici bir şeyin mahiyetinin, dış mahiyetine uygun olarak zihindeki tasavvurundan ibarettir.[12] Filozoflar bu sürece "ilm-i Husûli" adını vermişlerdir. Bunun yanısıra, şahsının ve varlık boyutlarının bilgisi olan ve "ilm-i Huzûri" adını alan bir başka bilgi türü daha tanımlamışlardır.[13] Bazen de anlama, ilm-i husûlinin özel bir çeşidine atfedilmiştir ve sadece, dil yoluyla zuhur eden ve zihne aktarılan birtakım tasavvurları kapsamaktadır. Anlatma[14], bu tasavvurların dil yoluyla ortaya çıkarılması demektir.[15] Bu bahiste anlama, işte bu özel anlamıyla kullanılmıştır ve hususen, bir tür dilin ürünü durumundaki dinî metinlerden çıkan bilgiyi kapsamaktadır.

Dinî metinleri anlama, Kant'a gelinceye dek, zihinsel tasavvurları harici gerçekliğin yansıması sayan ve bu ikisini zihinsel ve harici mahiyetin müşterekliği yoluyla birbirine uygun gören Aristo felsefesinin

---

8 Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 7, s. 435.

9 Simmel, *Nazariyye-i İctimâî-yi Klasik: Mukaddemei ber Endişe-i Marx, Weber, Durkheim*, s. 35-54.

10 Son anlamda tarihselcilik hakkında bkz: Muhammed Âbid el-Câbirî, Şiaru "Tarihiyyeti'n-Nas"..., leyse hüve'l-Hal, Ceridetu'l-İttihad, 22/6/2004 ve daha fazla bilgi için bkz: Lukács, George, *History and Class Consciousness*.

11 Daha fazla bilgi için bkz: Tûsî, *Şerh-i İşârât*, c. 2, s. 314; Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikıyye*, c. 1, s. 321 ve 322.

12 Tabâtabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 293.

13 A.g.e.

14 Metinde "ifham ve tefhim" (Çev.)

15 Şirâzî, *el-Hikmetu'l-Müteâliyye*, c. 4, s. 512.

epistemolojik yaklaşımına dayanıyordu. Bu nedenle metinleri gramatik söylemde yorumlama ilmi, teolojinin ve din adamlarının tekelindeydi. Ayrıca bu metinleri anlama süreci bağımsız bir araştırma yapmaya muhtaç değildi. Kant'ın nomen (şey fi nefsihi) ile fenomenin (zuhur) arasını ayırması, felsefenin metafizikten hermenötiğe dönmesine yolaçtı. Bu ayrım, varlık bahsinde zihinsel ve harici mahiyetlerin uyumunu çatışmaya sürükleyerek zihinsel tasavvurları, zihne giriş menfezleriyle kirlenmiş olarak tanıttı. Batı felsefesinde zihnisel süreçleri araştırmanın önem kazanması, anlama sürecinin özellikle filozof ve teologların betimleyici-analitik formda ilgisini çekmesine yolaçmıştır. Anlama ve yorumlama konusunun felsefi araştırma ve tenkit karşısında bir obje biçimine dönüşmesi, hermönetiğin çeşitli alanlara yayılmasını ve teoloji biliminin muhtelif cephelerde meşgul olmasını sağlamıştır. Bu modern yaklaşımda "metni anlama" kavramı yeni bir anlam kazandı. Metin, ona mesafe konduğu sırada ve bir objeye dönüştüğünde anlaşılabilir hale gelir. Herkes, bu döneme gelinceye dek metnin oluşmasıyla birlikte vardılar ve onunla meşguldüler, dışarıdan gözlem yapmıyorlardı. Başka bir ifadeyle, insan ve metin arasında bir tarih boşluğu bulunmuyordu. Metni anlamanın koşulu, hissedilmediğinde metnin anlamaya konu edilemeyeceği belirsizliktir. Bir olay kendini açmazsa anlaşılamaz. Öyleyse tarihsel açılım ne kadar çok görünür olursa metni anlamak da o kadar fazla gerçekleşir. Buna ilaveten, her anlayış da bir süre sonra başka bir metne dönüşür. Bu sebeple her yorumcu bir dizi metinle karşılacaktır. Bu durumu, hermenötik döngü şeması olan aşağıdaki modelle gösterebiliriz:

Bir obje gibi olan metin
Metin + Alma => Anlama
Anlama + İzah ve Açıklama => Yorum
Yorum + Kaydetme ve Arşiv => Metin

Anlamanın geliştiği genel olarak kabul görmüştür. Fakat bu gelişmenin, anlamanın mutlak göreceliliği ve muteber anlayışı muteber olmayandan ayırdetme imkanının bulunmamasıyla mı gerçekleştiği, yoksa dinî metinleri anlamanın bir kısmını sabit ve değişmez mi saymak gerektiği meselesinde ihtilaf vardır. [16]

[16] Ma'mûrî, "Nisbet-i Hermenötik ve Tefsir", *Golistân-i Kur'an*, sayı 139 ve *Revâk-i Endişe*, sayı 14.

Dinî metin: Bu kavram, dinlerden birinin takipçileri için kutsal addedilen her türlü dil ürününü kapsamaktadır. Bu metinler önermelerin çeşitli biçimlerini içerebilirler. Değişik dinî metinlerde hukuk, tarih, mitoloji, dua, kehanet vs. türünden önermeler görülebilir.[17] Bu nedenle bu tür metinleri anlamak, diğer metinlerin aksine kendine özgü zorluklar taşır. Buna ek olarak, bu metinlerin ortaya çıkış zamanı ile onları anlama zamanı arasında tarihsel bir boşluğun oluşmuş olması da bu zorlukları katbekat arttırmaktadır. Hal böyle olunca dinî metinleri daha net ve daha doğru anlamak için çok sayıda ilim ortaya çıkmış ve bu metinlerin yorumcuları da onları anlamak ve yorumlamak için bu ilimlerden yararlanmışlardır. Dinlerin takipçilerinin dinî metinleri algılama tarzı farklı farklıdır. İbrahimî dinler, kendi dinî metinlerini semavi kitap kabul ederler. Bu dinlerin arasında Müslümanlar ise, kendi dinî metnini semavi görmenin yanısıra, Kur'an'ın tamamının bütünüyle Allah tarafından lafız ve anlamlar içerdiğini savunur ve onu Allah'ın kelamı görürler.[18]

Kronoloji

Dinî metinlerin tarihselliği konusu, geçmişte bağımsız olarak inceleme konusu yapılmamıştır. Bununla birlikte kelam ve tefsir düşüncelerinin tarihini araştırırken kutsal metni anlamanın tarihselliği konusunda bir tür tavrın çıkartılabileceği birtakım ihtilaf alanlarıyla karşılaşıyoruz.

Kur'an'ın hudûs ve kıdemi öğretisi, kutsal metni anlama konusunda Müslümanların ilk kelam düşünceleri arasındadır. Kur'an'ın mahluk olmadığına itikat, muhtemelen Hıristiyanlıktaki bedenlenme öğretisinin etkisi altında, "kelimetullah" ile "kelam-ı ilahi" arasındaki yakınlıkla birlikte bütün semavi ve Levh-i Mahfuz'dan doğmuş fenomenlerin aynı zamanda mecburen kadim ve yaratılmamış olduğu tasavvuru dolayısıyla birinci yüzyılın ortasından itibaren bazı sahabe ve tabiinin gündemine girdi. İkinci yüzyılın başından itibaren de bir kelam meselesine ve tartışma yaratan konuya dönüştü.[19] Mutezililer ve kelam çevresinden diğer bir grup, onlar açısından makul olmayan ve tevhide aykırı sayılan bu görüş karşısında

17 *Encyclopedia of Religion*: "Scripture".
18 A.g.e.
19 Wolfson, *Felsefe-i İlm-i Kelam*, s. 68 ve 254-268.

Kur'an'ın hudûs ve mahluk olduğu görüşünü ortaya attılar.[20] Sözkonusu nazariye Kur'an'ın kadim olduğunu reddederek onun beşer üstü olduğuna itikadı tehdit olarak hedefe koydu. O kadar ki, kutsal metni, diğer metinler gibi tarihsel bir metin olarak gösteriyordu. Öte yandan, muhtelif dinî fırka ve grupların faaliyetine zemin hazırlayan ikinci yüzyıla hakim özgür ortam, Müslüman olmayan fırkalardan, Kur'an'ın metnine, Mutezilileri kutsal metni korumaya dönük bir teori üretme düşüncesine sevkeden yığınla itirazın gelmesine vesile oldu. Böylece Kur'an'ın mucizevi olduğuna ilişkin "sarfe" teorisi ilk defa Mutezili Nazzam'ın (vefatı hicri 231) düşüncesinde ortaya atıldı.[21] Sarfe teorisi, Kur'an'ın yaratıldığı öğretisine uygun olarak kutsal metnin mucizevi ve beşer üstü niteliğini onun içinde değil, harici etkende araştırdı. Bu nedenle sözkonusu teori çok geçmeden diğer grupların, hatta sonraki dönem Mutezililerin eleştirel tepkilerine maruz kaldı. Bu da onları, Kur'an'ın mucizevi ve beşer üstü yönünü temin etmek için metin içinden bir kriter bulmaya zorladı. Böylelikle beyanın mucizevi olduğu teorisi, Nazzam'dan sonra onun öğrencisi Câhız'ın (vefatı hicri 255) düşüncelerinde sahneye çıktı ve kısa sürede Mutezileden Şia'ya, Ehl-i Hadis ve Eş'arilere kadar çeşitli gruplar arasında taraftar bularak hakim teori haline geldi. Dikkat çekici olan, sarfe teorisinin sonraki takipçilerinin bile çoğunlukla bu düşünce ile beyanın mucizevi olduğu görüşü arasında bir tür uzlaşmanın ardına düşmüş olması ve beyanın mucizevi olduğu görüşüne sarfe teorisinin ateşli destekçilerinden gelen tenkitlerin küçük bir azınlıkla sınırlı kalmasıdır.

Anlattığımız tarihsel köken bir yana, Kur'an'ı anlama ve yorumlama tarihini araştırırken Kur'an'ı anlamanın tarihselliği konusunda, daha somut bir tutum içeren iki ana akımla karşılaşırız. Bu iki akımın incelenmesi, Kur'an'ın beşeri anlayışının imkanı, türleri ve sayısı hakkında bireylerin ve çeşitli okulların görüşünü tanıtma yoluyla gerçekleştirilecektir.

Kur'an'ın nüzul asrında Peygamber'in (s.a.a) kurucu merci[22] olması ayetlerden değişik anlayışların ortaya çıkmasına engeldi. Dinî ihtilafların ortaya çıkması ve Müslüman topluma yabancı dinî düşüncelerin girmesinin yanısıra nüzul döneminden tarihsel olarak mesafenin açılması,

[20] İbrahim (edisyon), *Tarih-i Taberî*, c. 7, s. 195-196 ve 198.
[21] Münir Sultan, *İ'câzu'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâire*, s. 25-28 ve 211-213.
[22] Otorite.

ayetlerden çeşitli anlamaların oluşmasını kaçınılmaz hale getirdi. Bu ihtilaflar bazen her grup ve fırkanın kelam, fıkıh vs. alanlarına özgü varsayımlarından etkileniyordu. Bazen de harici bilgilerin ayetlerin anlaşılmasına müdahil olması anlamada farklılıkların ortaya çıkmasına yolaçıyordu. Kimi zamansa ayetler için dış dünyada yeni örnekler bulunması geçmişe oranla daha ileri bir anlamaya imkan sağlıyordu. Kur'an'ı anlama ve tefsir tarihi boyunca çeşitli tefsir okullarının ihtilafları ve müfessirlerin nitelik ve nicelik bakımından algılarındaki farklılık bu üç etkenden kaynaklanmıştır. Elbette ki bu farklılıklar, kaçınılmaz olarak birbirini reddeden ve uzlaştırılamaz şeyler değildir. Bu nedenle İslam'ın tefsir geleneğinde Kur'an tefsirlerinin çokluğu ve çoğullunun nispeten kabul görülmesiyle karşılaşırız.

İslam müfessirleri genel olarak, Kur'an ayetlerinin çeşitli bireyler için birden fazla anlaşılma biçiminin mümkün olabileceği gerçeğini rahatlıkla kabul etmişlerdir. Dolayısıyla kendi tefsirlerinde ayetleri tefsir ederken çeşitli görüşleri zikretmişler ve bazen onların hepsini ya da bir kısmını, atıf veya fasıl terkibi biçiminde (hepsini birarada veya içlerinden birini kabul etme imkanı) kabul edilebileceğini belirtmişlerdir. Bu tefsir geleneği, Kur'an'ı anlama sürecine bir çeşit istikrar ve süreklilik kazandırmıştır. Buna ilaveten, bazı tefsir görüşleri de, İslam tarihinde görülen çok sayıda tefsiri açıklamak için oluştu. "Kur'an'ın zâhiri ve bâtını" ve "ayetlerin müteaddit örneklere ceri ve tatbiki" bu görüşler arasındadır. Bu iki teori, her ne kadar bu mekanizma için dinî metni anlamayı bütünü itibariyle tarihsel ve göreceli hale getirmeyecek kimi kayıt ve şartlar getirse de, kendine has şekilde, tarih boyunca insanlığın bilgisindeki ilerlemeye bağlı olarak dinî metinleri anlamada yaşanan değişim ve gelişimi genel hatlarıyla tanımaktadır.[23]

Karşı noktada, İslam dünyasında, tefsir ilmine temelden muhalefete eden, böyle bir ilmin varlığının Kur'an'dan beşeri anlayışın mümkün olduğu anlamına geldiğini savunan ve caiz anlayışın yalnızca tefsir rivayetleri aracılığıyla olabileceğini kabul eden bazı görüşler vardır. Bu akımın belirgin örneği, Ehl-i Sünnet'ten İbn Hanbel'in temsil ettiği Sele-

[23] Ma'mûrî, "Nisbet-i Hermenötik ve Tefsir", *Golistân-i Kur'an*, s. 139 ve yine *Revâk-i Endişe*, sayı 14.

filerin görüşünde bulunabilir. Bunlar, tefsiri, uydurma ve bidatler zümresinde değerlendirerek bu alanda sadece muteber tefsir rivayetlerinden sınırlı sayıda nakletmeyi caiz saymaktadır.[24] Şia'nın Ahbarileri arasında da bir kesim böyle yaklaşımla tefsiri, yalnızca tefsir rivayetlerini toplayıp biraraya getirme olarak görüyorlardı.[25] Bu görüşte dinî metni anlama işi, kâmil manada tarih dışı, sabit ve donuk kabul edilerek onda hiçbir şekilde gelişme ve ilerlemeye yer ayrılmamaktadır.

Hermenötik ve Anlamanın Tarihselliği

Hermenötik, somut olarak anlama araştırmasına bir konu olarak girmiştir ve ikinci derece bilgilerden[26] sayılmaktadır. Anlamanın tarihselliği de hermenötik araştırmalar alanında yeralan anlama ile ilgili mevzulardandır. Hermenötik konusunun kronolojisi, felsefenin skolastik okuldan geriye kalmış ontolojiden Kant'ın epistemolojisine dönüşmesinden sonraki iki yüzyılda, eskisinden çok daha fazla, çeşitli alanlardaki (felsefe, teoloji, dilbilim vs.) filozof ve teologların ilgisini çekti. Aslında Kant'ın epistemolojisini hermenötik biliminin ortaya çıkışının başlangıcı kabul etmek mümkündür. Çünkü bu döneme kadar metinleri gramatik söylemde yorumlama ilmi, Kitab-ı Mukaddes'in hükümlerini izah bakımından Hıristiyan teologların tekelindeydi ve sonuç itibariyle felsefi araştırma alanının dışında kalıyordu.

Schleiermacher, romantik felsefenin (Kant'ın epistemolojisinden geriye kalmış felsefe) zirvede olduğu dönemde edebi tenkit yazıları arasında, dinî ıslah[27] hareketinin etkisi altında metinleri anlama ve yorumlama babında ilk bilimsel teoriyi üretmeye girişti. Tabii ki onun bütün kaygısı, daha ziyade Kitab-ı Mukaddes'i anlama ve yorumlamada güvenilir bir yöntem bulma ve her türlü yanlışın ve kötüye kullanımın yolunu kapatmak için bir çeşit zihinsel hata bulucu keşfetmekti. Fakat aç-

24 İbn Teymiyye, *Telhisu'l-İstiğâse* (el-Red ale'l-Bekri), c. 1, s. 76.

25 Kâşânî (Feyz), *Tefsir-i Sâfî*, c. 1, s. ikinci mukaddime, s. 22.

26 Birinci derece bilgi, harici mevzuyu araştıran bilgilere denmektedir. İkinci derece bilgi ise türdeş bilgisini araştıran bilgilere verilen isimdir. Örneğin ilimlere tamlama yapılan felsefelerin tümü ikinci dereceden bilgilerden sayılmaktadır. Hermenötik de bu açıdan ikinci dereceden bilgi sunar.

27 Reformism.

tığı yol, kendisinden sonra bu mecrayla sınırlı kalmadı çok sayıda başka alanlara da genişledi.

Dilthey, tarihselcilik[28] hareketinin etkisi altında hermenötiğin seyrini insani bilimlerin metodolojine doğru çevirdi. O, şu soruyla derinlemesine meşguldü: Acaba nesnel ve muteber bir anlayış yalnızca deneysel bilimlerin tekelinde midir, yoksa tarihsel bilimler de aynı özelliği taşımakta mıdır? Ondokuzuncu yüzyılda tarihselciliğin zuhuru, nesnel ve dosdoğru anlayışın deneysel bilimlere mi özgü olduğu, tarihsel bilimlerin de bunda payı bulunup bulunmadığı şeklindeki önemli ve temel soruyu ortaya çıkardı. Geleneksel düşünce tarzında tabiat ve kültür arasında ayrım gözetilmez ve insanın toplumsal hayatı da sabit geleneklerin egemen ve istikrarlı olduğu doğal düzen formunda varsayılırdı. Tarihselcilik dönemi, bu tarz düşünceden pozitivist düşünce tarzına geçişin sınırıdır. Dilthey (1833-1911), bu alanda, tarihselciliğin metodolojik sorununu çözmeye çalışırken hermenötik gelenek temelinde onu halletmeye uğraşmış önde gelen düşünürlerdendir. Dilthey, sadece insani bilimlerin konularının tarihsel özellik taşımadığına, aksine yorumcu ve tarihçinin de tarihsel bir varlık olduğuna inanıyordu. İnsani bilimlerin gayesi ve hedefi olan hayatı tanımanın, doğa bilimlerinde araştırılan bilgiden tamamen farklı olduğunu savunuyordu. Bununla birlikte insani bilimlerde nesnel olma meziyetinden vazgeçmek de istemiyordu. Bu sebeple, tarihselciliğin insani bilimlerin göreceli ve tarihsel olmasına sarsılmaz taraftarlığına karşı çıkarken insanın tarihselliği ile insani bilimlerin nesnelliği arasında uzlaşma sağlamaya çalıştı.[29] Hermenötik metinlerin tercümesi ve tarihselciliğin felsefi eserleri son birkaç on yılda, bağımsız olarak, dinî metinleri anlamanın tarihselliği mevzusuna ilgi duymuş ve bu düşüncenin yayılması veya tenkidine dair çok sayıda eser ortaya koymuştur.

Heidegger, Husserl'in fenomenolojisinin etkisi altında, hermenötikten, anlama sürecini bilmeye dayanan bir ontolojinin temelini atma yönünde araç üretti. Gadamer, Heidegger'in görüşü formunda "anlama sürecini bilme"yi hedefleyerek yolun yarısında üstadından ayrılmış ve felsefi hermenötiğin temelini atmıştır. Felsefi hermenötiğin öğretileri o

28 Historicism.
29 Vâızî, *Derâmedi ber Hermenötik*, Dilthey'le ilgili bölüm.

kadar önemlidir ki önceki tüm hermenötikçileri savunma ve mükelleştirme ya da red ve eleştiri biçiminde şemsiyesi altında toplayabilmiştir. Bu felsefi görüş, aşağıdaki ilkeleri vurgulayarak diğer hermenötik görüşlerden fazla Hıristiyanlık ve İslam dünyasının yorum geleneğine meydan okumuştur:

1. Metni anlama, yorumcunun anlam ufku ile metnin anlam ufkunun bileşkesidir. Öyleyse yorumcunun zihniyetinin müdahalesi, kötülenmek bir yana, bilakis anlamanın kazanılmasının varlık şartı ve kaçınılmaz gerçekliktir.

2. Metni anlama bir monolog değildir ve yorumcu, metnin mesajı karşısında pasif dinleyici olmaz. Aksine anlama, yorumcunun metinle diyalogu sonucunda ortaya çıkan bir diyalektik ve polemik gerçekliktir

3. Metni yorumlama operasyonu sonu gelmez bir süreçtir. Sonuç itibariyle metnin çeşitli ve değişik okumaları planlanabilir; akışkan olmayan ve sabit hiçbir anlama ve nihai idrak mevcut değildir.

4. Metni yorumlamanın hedefi, yazarın kastettiği şeyi anlamak değildir. Yazarın kendisi de metnin okuyucularından biridir. Yorumcu yazarla değil, metinle muhataptır ve metindeki berrak mana ufkunu anlamının peşindedir.

5. Önyargılar, her ne kadar hepsi aynı düzeyde olmasa da ve yanlış anlamayı doğuran ve ona sebep olan şeklinde bölünebilirse de anlamanın oluşması için varoluşsal koşuldur ve anlama eylemini doğururlar.

6. Gerçeğe uygun idrak manasında nesnel anlama mümkün değildir. Çünkü subjektif unsur (yorumcunun zihniyetinin müdahalesi) anlamanın oluşması için şarttır.

7. Metinden kaynaklanan çok sayıda yorum arasında yargıda bulunmak için bir kriter yoktur ve bir yorumu muteber sayıp başka yorumları muteber saymamak mümkün değildir.

Felsefi hermenötiğin güç ve saygınlığı, bu bilimin Gadamer'den sonra yeni alanlar açmak üzere yola devam etmesini sağlamadı ve sonraki şahsiyetlerin her biri kendilerine has süreçleri katetmediler. Paul Ricoeur, linguistik, dilin analitik felsefesi, yapısalcılık ve yapıbozum, mitoloji, semantik ve göstergebilim birikiminden bir terkiple kendi hermenötik

teorisini kurmaya koyuldu. Hermenötiğin ilgi alanını simgeler olarak tanımladı ve varlığın yorumu bakımından mitlerin semantiğinin lüzumlu olduğuna hükmetti. Buna göre yorum süreci, görünen anlamın arkasında gizli manayı ortaya çıkarmaya dayalı düşünce faaliyeti, yahut bir diğer ifadeyle, lafzın delaleti içinde saklı delalet düzeylerini açığa çıkarmaktır. Bu sebeple, doğal lisanla bildirilen en basit mesaj bile yorumlanmalıdır. Çünkü tüm kelimeler birkaç anlamlıdır ve muhatapla ilişki ortamında gerçek manasını kazanır. Bu çerçevede Ricoeur, metnin çeşitli yorumları arasında ayrım yapabilmek için belli oranda felsefi hermenötiğin görece-liliğinden kaçınarak hermenötiğin, muteber yorumu bulma çabası olan asıl uğraşısına yaklaştı.

Eric Hirsch ve Emilio Betti, her biri farklı açıdan felsefi hermenötiği eleştirmiş diğer çağdaş hermenötikçilerdendir. Hirsch, klasik hermenötiği izleyerek felsefi hermenötiğin görececiliğine şiddetle karşı çıktı ve muteber yorumu muteber olmayandan ayırdetmek için kriterler belirlemeye koyuldu. Anlama farklılıklarının tümünün anlama aşamasından değil, izah ve açıklama aşamasından kaynaklandığını düşünüyordu. Aslında biz insanlar, iki tür beceriden birbirinden tamamen farklı pay sahibiyizdir ve bunları aynı görmek Gadamer'i felsefi hermenötik teorisini üretirken hataya sürüklemiştir: Anlama becerisi ve yorumlama becerisi. Emilio Betti, zihinsel yorumu muteber yorumdan ayırma imkanını ortadan kaldırdığı için şiddetle hücum eden bir diğer Gadamer eleştirmenidir. O, Dilthey'in hermenötik geleneğini takip ederek hermenötiği anlama teorisinden anlama yöntemine döndürmeye çalıştı.

Yaklaşımlar ve Görüşler

Dinî metinleri anlamada tarihsellik meselesi için ortaya konmuş çözüm yollarına genel olarak bakıldığında üç yaklaşımla karşılaşılmaktadır. Birinci yaklaşımda kutsal metne, ondan yalnızca dogma ve mutlak bir anlayış çıkartılabileceği ve metnin anlaşılması ile onun tarihsel koşulları arasında hiçbir iletişimin mevcut bulunmadığı açısından bakılmakta ve başka hiçbir türlü anlama biçimi muteber görülmeyip yanlış bulunmaktadır. Birinci yaklaşımın karşı noktasındaki ikinci yaklaşımda, metni anlama, nüzul zamanının tarihsel koşullarından etkilenmesi bir yana, sonraki

dönemlerde tarihsel dokunun değişmesinin de onu anlamada etkisi olacağı tamamen değişken ve göreceli tasavvur edilmiştir. Buna göre metin, anlaşıldığı dönemin tarihsel koşullarıyla daima ilişki içinde olan bütünüyle tarihsel bir fenomen kabul edilmektedir. Üçüncü yaklaşım, görüşlerin tamamını, kutsal metnin tarihsel önermelerini tarihsel olmayanlardan ayırmaya çalışan veya her önermenin hususiyetlerini ayrıştırarak bir özelliği tarihsel, başka bir özelliği ise tarih ötesi resmeden bir skala boyunca yerleştirir.

Trans-Historik Dogmatik Görüş

Bu görüşün felsefe ve teolojiden beklentileri kesinlikle realisttir. Dil, kültür ve insanın tarihsel değişim ve gelişimini asla gözönünde bulundurmaz. Bu tarz düşüncenin kökleri, madde âleminin, misal âlemindeki sabit gerçeklerin tezahürü olduğunu varsayan Eflatun'un dünyaya bakışında bulunabilir. İnanç bu tarz düşüncede dogmatiktir ve ilkel dönemlerden tarihin sonuna dek değişmeyerek bâki kalacak doğruların toplamı ve yaşam biçimi olarak yorumlanır. Bu dinî bilginin hedefi de mutlak gerçekten mutlak bilgiyi elde etme sayılmaktadır.[30] Selefi görüşte sahih anlama, Peygamber'in sahabesi ve tabiinden sınırlı sayıda kişinin tekelindedir. Müslümanların tamamı da o anlayışa bağlanmak zorundadır. Dolayısıyla Kur'an'ın başka bir hiçbir anlaşılma şekli muteber değildir, tarihsel şartların Kur'an'ı anlamada etkisi yoktur, Kur'an'ı anlamada değişim ve gelişim asla farzedilemez, tasavvur edilemez. Ahbari görüşte de Kur'an'ı anlama işi sadece Masumlara (a.s) mahsustur. Başka hiçkimse Kur'an'ı anlama yetkisine ve liyakatine sahip değildir. Başkasının anlayışı muteber de bulunmaz. Hal böyle olunca Kur'an'ı yorumlamanın tek yolu rivayetlere başvurmak olmaktadır. Elde tefsir rivayetinin bulunmadığı yerde hiçbir anlama ve tefsir faaliyeti gösterilemez, sadece susmak gerekir. Bu nedenle bu görüşte de, tarihsel şartlar ve gelişmelerden her türlü etkilenmenin dışında sabit bir anlayış sunulmuştur. Burada da anlama tekeli sınırlı sayıda insandadır ve sadece bunların kim olduğu hususunda selefi görüşten ayrılır.[31]

---

30 Runzo, *Is God Real?*, s. 48-50.

31 Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâzıra*, c. 1, s. 27-34.

Dogmatik görüş, kutsal metni anlamayı statikleştirerek anlama faaliyetini iptalle sonuçlanmaktadır. Bu görüşü tenkit ederken genellikle dini, dinî bilgiden ayırmaya dayanılarak şöyle denilmektedir: İnsanın dine erişimi hiçbir zaman son sınıra varamaz. Dolayısıyla dinden anladığını dogmatik kesinlikte ortaya koyamaz ve bu anlayışı hiçbir şekilde değişmez ve gelişmez göremez. Dinden anladığımızın dinle mutlak bir ilişkisi vardır; harici malumat ve yeni meselelerin ortaya çıkması gibi çeşitli etkenler onun gelişimi ve mükelleşmesinde etkilidirler. Bu eleştiriye cevap verirken, din ve dinî bilginin mutlak manada birbirinden ayrılması reddedilerek, dinî zorunluluklar ve kesinlikler içeren bu iki alan arasında müştereklik ilişkisinin varolduğu vurgulanmaktadır.

Tarihsel Görececilik Görüşü

Bu görüş, bilgi ve düşünceyi tarihsel temele oturtma niyetindedir. İnancı şudur ki, entiteyi tanımanın konusu çeşitli kişiler nezdinde muhtelif biçimlerde bilinebilir. Bu sebeple hiçbir bilgi genelleştirilebilir değildir ve bütün bilgiler tarihle değişikliğe uğrarlar.[32] Mantıksal pozitivistler, hiçbir nesnel gerçeğin insanın tarihsel dünyasından ayrı bir varlığı bulunmadığına inanır. Dolayısıyla insanın hayat formu tarihtir, mutlak varlık değil. Biz varlık dünyasında değil, tarihin içinde yaşarız... İnsan dil, kültür vs. gibi hayatının tüm gerekleriyle tarihin içinde yaşar.[33] Bahsi geçen görüşün icabı, dinî anlayışın muteber ve hüccet oluşturduğunu olumsuzlayan ve dinî bilgi alanındaki her türlü bilimsel araştırmayı reddederek açık bir şekilde dinî önermeleri bilimsel olmayan önermeler telakki eden görececiliktir[34] Felsefi hermenötikçiler de yazarın belli bir niyet ve sabit kastı olduğunu inkar ederek her türlü anlayışı caiz görmüş ve anlaşılan şeyin doğru mu, yanlış mı olduğunu belirlemek için bir kriter varsaymayı hatalı bulmuşlardır. Bu nedenle yazarın ölümünden sözederek, yazarın, metnin ortaya çıkmasıyla birlikte artık diğer okuyucular gibi bir okuyucuya dönüştüğüne ve eserin doğduğu zamanla ilgili birçok ve farklı anlayışların elde edilebileceğine inanmaktadırlar.

---

32 *Macro Sociological Theory*, s. 168-196.

33 Runzo, *Is God Real?*, s. 48-50.

34 Daha fazla bilgi için bkz: Reaburne S. Heimbeck, *Theology and Meaning*, s. 106-108.

Bu görüşe yöneltilmiş en önemli eleştirileri üç eksende özetleyebiliriz:

1. Epistemolojik tenkit: Bu görüş, bilimi, doğrulanabilir veya yanlışlanabilir deneysel önermelerle sınırlayarak akıl ve gözlem gibi bilmenin diğer yollarını görmezden gelmektedir. Halbuki diğer yollar, muhtemelen deneye oranla çok daha muteber ve güçlüdür. Hatta akıl, deneyin muteber bulunmasının altyapısı olarak bilmenin aracı mesabesindedir.

2. Kelami tenkit: Bu görüşe göre Allah tarafından peygamberler ve dinlerin gönderilmesi tamamen lağvedilmiş ve ispatlamanın yeri burası olmayan dine ihtiyaç reddedilmiştir.

3. Tarihsel tenkit: Kur'an'ı anlama ve tefsir tarihini araştırırken, tarihsel icaplar ve şartların etkili olmadığı, bunun yanısıra kutsal metni anlamada görecesizlik ve mutlaklık özelliğinin varolduğu gerçeğinin üzerindeki perdeyi kaldıran, zihinler arasında müşterek nispeten kapsamlı bir anlama alanıyla net bir şekilde karşılaşıyoruz.

Sentezci Görüşler

Görececilik ve dogmatiklik skalaları arasında, kutsal metinden mutlak bir anlayış çıkarma imkanını kanıtlanmış olarak geçerli, hatta zorunlu gören ama böyle bir şeyin sabit olup olmadığı aşamasında kutsal metinden anladığımızın -gaybi hakikatlerin beşerin duyumsanan maddi dünyasına epistemolojik mesafesi ve birden fazla anlam katmanına sahip olmak gibi ilahi kelama has özellikler nedeniyle- daima tekamül halinde olduğunu ve çeşitli tarihsel koşullarda daha mükemmelleşip derinlik kazanacağını itiraf eden bir görüş grubuna rastlamaktayız. Dolayısıyla görececilik, sabit görülme aşamasında genel olarak reddedilmiş, ispatlarken de küçük çaplı ve genel hatlarıyla, engellerin varlığının etkisiyle veya anlamanın şartlarının hazırlanmamasıyla mutlak kabul edilmiştir. Bu görüş, İslam düşüncesinin çeşitli alanlarında tezahür etmiştir. Örneğin fakihlerin, emareler ve muteber zanlar mevzusu gibi birtakım meselelerin ortaya çıkıp gündeme gelmesinin delil oluşturduğuna yaptığı vurgu, net biçimde onların dinî metinleri anlamaya ilişkin kapsamlı bölümlerde mutlak bilgiye ulaşma imkanınından yoksun olduklarına dair itiraflarının üzerindeki perdeyi kaldırmaktadır.

Caferi mezhebinde içtihad kapısının açık tutulması ve diğer İslam mezheplerindeki reformistler arasında içtihada çağrı, konuların değişmesinden ve yeni durumların zuhurundan kaynaklanması gerekmeyen, bilakis yeni tarihsel koşulların etkisiyle ayetten veya rivayetten anlaşılan şeyin farklılaştığı durumlarda dinî bilginin değişme imkanına, hatta zaruretine işaret etmektedir. Kur'an ilimleri alanında da zâhir ve bâtın teorisi biçiminde çok sayıda anlam katmanının varlığı üzerinde durulması, kutsal metni, tarihsel şartların her birinde geçmişe oranla daha derin anlayışa ulaşmamızın mümkün olabildiği sonsuz derinliklere sahip tasavvur etmektedir. Elbette bu anlam katmanları ve düzeyleri arasındaki ilişkinin, anlamada tenakuz değil, teşkik türünden olduğu noktasını hatırlatmak zorunludur. Bu arada Muhammed Bâkır Sadr'ın tefsir görüşü gayet açık biçimde, daha derin anlayışa ulaşmada tarihsel şartların etkisine yönlendirmektedir. O, Kur'an'ı anlamanın doğru yönteminin, metin dışından ve beşeri bilimler açısından Kur'an'a sorular sormak ve Kur'an'ın o konudaki görüşünü kutsal metinden çıkarmak şeklinde olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla harici veriler sadece Kur'an'ı anlamada yeni hükümler keşfetmeye etki edecek ve kendisini bağımsız olarak Kur'an'a dayatmayacaktır.[35]

Toparlama ve Sonuç

Bu yazımızda dinî metinleri anlamanın tarihselliği meselesindeki tartışmanın yeri ve içeriği açıklanmaya çalışıldı. Kavramsal çerçevenin takdimi ve konunun tarihçesinden sonra bu bahiste iki temel görüşe işaret edilerek her birinin bağımsız biçimde tenkit ve incelemesine girildi. Daha sonra üçüncü görüş olarak, önceki iki görüşün sorunlarından arınmış ve kabul edilebilir görünen orta yolcu görüş sunuldu. Bu bakışaçısına göre, metnin, onu söyleyen nezdinde bir tek ve sabit ama mertebelere sahip bir anlamı vardır. Her ne kadar tarihsel şartlar metinden anladığımız şeyi etkiliyorsa da bu tesir mutlak değildir ve manaya bağlı olarak, anlamanın, her biri çeşitli tarihsel şartlarda ve bireylerin anlayış düzeylerinden etkilenerek tecelli eden çok sayıda mertebesi sözkonusudur.

---

35 Sadr, *el-Medresetu'l-Kur'aniyye*, el-Muhâdaratu'l-Ûlâ: el-Tefsiru't-Teczîi ve't-Tefsiri't-Tevhidî.

Kur'an, insanların normal diliyle indirilmiştir, anlamlarının bir düzeyi herkes için anlaşılabilirdir ve anlamanın yeni bir düzeyine ulaşma imkanı her zaman mevcuttur. Anlamanın çeşitli düzeyleri için bir çerçevenin varolduğu savunulabilir bir şeydir ama metni her türlü anlamanın imkanı yoktur. Çünkü muteber anlayışlar belli bir çerçeveyle sınırlandırılabilir. Fakat bu çerçevenin içinde kemale ermiş anlamaların yeralması mümkündür. Bu sayede görecelilik mahzurundan ve dinî bilginin tarihsel değişimlerin karmaşasına sürüklenmesinden kurtularak, dini anlamak için, içinden çıkmanın metot dışı ve savunulamaz bir iş kabul edildiği, bunun yanısıra makbul anlamanın mükemmelleşme ve gelişim imkanı, hatta muteber metod çerçevesinde anlayış farklılığından doğal çıkarım sayılan sabit bir çerçeve varsayılacaktır. Muteber anlamanın sınırı, yalnızca anlamanın sistematik prensibi ve rasyonel kurallarına göre tayin edilir, keyfi ve isteğe bağlı her türlü sınırlandırmadan kaçınılır. Bu kriter, muteber anlayışı muteber olmayandan ayırdetmek için kendi sistematiğini, mantık ve fıkıh usulü gibi metodolojik bilimler formunda berraklaştırıp detaylandıran metinleri anlamanın rasyonel ve akılcı prensiplerden çıkarılmıştır.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Kitab-ı Mukaddes, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1988.

Bahrânî, Yusuf, *el-Hadâiku'n-Nâzıra*, Kum: Câmia-i Müderrisîn, [tarihsiz].

Copleston, Frederick, *Târih-i Felsefe*, c. 7, tercüme: Daryuş Âşûrî, Tehran: Suruş ve İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1367.

Craib, Ian, *Nazariyye-i İctimâî-yi Klasik: Mukaddimei ber Endişe-i Marx, Weber, Durkheim, Simmel*, tercüme: Şehnaz Musemmiperest, Tehran: Neşr-i Âgâh, 1386.

Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, "Târihmendi-yi Mefhûm-i Pûşide ve Mübhem", tercüme: Muhammed Tâki Keremî, *Nakdu Nazar*, sayı 12, Sonbahar 1376.

Eisenstadt Heller (ed.), *Macro Sociological Theory*, Sage Publications Ltd., 1985.

Eliade, Mircea, *Encyclopedia of Religion*, New York: McMillan Publishing.

Hanefi, Hasan, "Târihmendi-yi Dâniş-i Kelam", tercüme: Mehdi Halecî, *Nakdu Nazar*, sayı 9, Kış 1375.

Heimbeck S., Raeburne, *Theology and Meaning*, Allen&Unwin, 1969.

İbn Teymiyye, *Telhisu Kitâbi'l-İstiğâse* (el-red ale'l-bekrî), Medine: Mektebetu'l-Gureba, [tarihsiz].

İbrahim Muhammed Ebulfazl (editör), *Târih-i Taberî*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1987.

Kâşânî (Feyz), Muhsin, *Tefsir-i Sâfî*, Kum: Mektebetu's-Sadr, 1374.

Lukács, George, *History and Class Consciousness*, tercüme: Rodney Livingstone, Cambridge: MIT Press, 1968.

Ma'mûrî, Ali, "Nisbet-i Hermenötik ve Tefsir", *Golistân-i Kur'an*, sayı 139, Dey 1381 ve *Revâk-i Endişe*, sayı 14, Behmen 1381.

Muhammedi Reyşehrî, Muhammed, *Mizanu'l-Hikme*, c. 1, Kum: Dâru'l-Hadis, 1379.

Mûsevî Humeynî, Ruhullah, *Şerh-i Hadis-i Cunûd-i Akl ve Cehl*, 1. baskı, Tehran: Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeynî (rh), 1377.

Mutahharî, Murtaza, *Adl-i İlahî*, Kum: İntişârât-i İslamî, 1361.

Müctehid Şebüsterî, Muhammed, "İman ve Âzâdî", *Kiyan*, sayı 52, Hordad ve Tir 1379.

Münirsultan, *İ'cazu'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâire*, Mısır: Menşeetu'l-Meârif, 1986.

Râzî, Fahruddin, *el-Mebâhisu'l-Meşrikıyye*, Tehran: Mektebetu'l-Esedî, [tarihsiz].

Runzo, Joseph, *Is God Real?*, Pablished St. Martin's Press, 1993.

Sadr, Seyyid Muhammed Bâkır, *el-Medresetu'l-Kur'aniyye*, Kum: Dâru'l-Kitabi'l-İslami, [tarihsiz].

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed, *Evâilu'l-Makâlât*, Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyehi'ş-Şeyhi'l-Mufid, hicri kameri 1413.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed, *Tashihu'l-İ'tikad*, Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyehi'ş-Şeyhi'l-Mufid, hicri kameri 1413.

Şirâzî, Muhammed b. İbrahim, *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfâri'l-Erbaati'l-Akliyye*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1981.

Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *Nihâyetu'l-Hikme*, Kum: Câmia-i Müderrisîn, [tarihsiz].

Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *Tefsiru'l-Mizan*, Kum: Câmia-i Müderrisîn, [tarihsiz].

Tûsî, Hâce Nasir, *Şerh-i İşârât*, Kum: Bustân-i Kitab, 1383.

Vâizî, Ahmed, *Derâmedi ber Hermenötik*, Dilthey'le ilgili bölüm, [basım yeri belli değil]: İntişârât-i Pejûheşgâh-i Ferheng ve Endişe, [tarihsiz].

Wolfson, *Felsefe-i İlm ve Kelam*, tercüme: Ahmed Ârâm, Tehran: el-Hüda, [tarihsiz].

Altıncı Bölüm

Akıl ve Din

DR. ALİRIZA KİRMANÎ

Türkiye Caferileri Sitesi

www.caferilik.com

https://t.me/caferilikcom

www.caferilik.com

Akıl ve din meselesi, ilahiyat alanında önemli ve eski mevzulardandır. Her zaman bu ikisi arasında şu kabil sorular gündeme gelmiştir: Dn akla değer vermiş midir? Dinin öğretileri aklın hükümleriyle bağdaşır mı? Dinî önermelerden akla uygun bir izah ortaya konulabilir mi? Dinî geleneklerin her birindeki düşünürler bu sorulara değişik cevaplar vermiştir. Bu cevapların çeşitliliği, hem düşünce sahiplerinin görüş çeşidine bağlıdır, hem de bahsi geçen dinî geleneğin doğruluk ve haklılık ölçüsüne. Hurafelerle dolu ve ilahi kaynaktan uzaklaşmış dinî gelenekler, ya da orijinal ve hakiki öğretileriyle arasında mesafe oluşmuş ve bir şekilde tahrife uğramış ilahi dinler, bu sorulara olumlu cevap vermede güçlükle karşılaşır. Bu sebeple, bu geleneklere bağlı düşünürler bazen her türlü akletmenin yolunun dine kapalı olduğunu savunarak akıl ve din mecralarını birbirinden ayırmakta ve dinî öğretilerin rasyonel değerlendirmelerinden kaçınmaktadırlar; ya aklın mutlak manada üstün olduğunu kabul ederek vahiy dinine inanmaktan vazgeçmezte ya da bu ikisinin uyumuna dair kimi zaman sonuçsuz çabalara kalkışmaktadırlar.

Mesela batı dünyasında ve Hıristiyan âleminde bazı düşünürler, akılcılığın her çeşidinin dinî alanlara girmesini menederek akılla çatışsa bile dine ait öğretilere inanmayı tavsiye etmektedir. Onlar bilim ve bilgiyi inancın karşı kutbu görmekte, akletmeyi ve bilgiyi inanca aykırı saymaktadır. Dinin menşei babında ise dinin insanın cahilliğinden doğduğunu, aklın dikkate alınması ve kapsama alanının genişlemesiyle dinin etkisinin azaldığını bile savunabilmektedirler. Tabii ki bu arada dinî öğretilerin rasyonelleştirilmesi yönünde, çoğu durumda sonuçsuz kalmış kimi çabalar da gerçekleştirilmiştir.

Fakat Hıristiyanlıkta ve bazı başka dinî geleneklerde akıl yolu dinden ayrı görülmüşse de İslam'da din akla çağırmış ve Kur'an vahyi insan aklına büyük değer vermiştir. Müslüman düşünürler, esas itibariyle, hata kabul etmez kaynak olarak vahyin epistemik kaynağı yanında, akla dikkat çekmiş ve onun dinî maarifin bir kısmını anlama ve çıkarımda bulunmadaki rolünü dile getirmiştir. Gerçi Müslüman düşünürler arasında da makbul aklın şekli ve modeli veya aklın sahasının kapsamı hakkında farklı görüşler göze çarmaktadır.

Biz burada, din ve aklın tanımına genel bir bakıştan sonra bu görüşleri incelemeye başlayacak ve sonunda bu görüşlerin bazı yönlerini tenkit ederek çoğunluk Müslüman düşünürlerin bu alanda kabul ettiği görüşü özet biçimde açıklayacağız.

Dinin Tanımı

"Dini tanımı" bölümünde gördüğümüz gibi, düşünürler, dine çok sayıda tanım getirmiş; fenomenoloji, psikoloji, sosyoloji vs. boyutlarıyla dinin bir tarifine ulaşmaya çalışmışlardır. Burada o tanımları tekrarlama niyeti taşımaksızın, sadece akıl ve din bahsinde kastettiğimiz dinin, insanlığın hidayet ve kurtuluşu için Allah tarafından belirlenmiş "akaid, ahlak, fıkhi ve hukuki yasalar toplamı" olduğunu hatırlatacağız. Buna göre, Allah'ın varetmediği ilahi olmayan dinler araştırmamızın konusu değildir.[1] Yine ilahi menşee sahip ama inanç, ahlak ve hüküm mecmuası Allah'a ait olmayan, aksine beşeri tahrifatın konusu olmuş ilahi dinler de bu araştırmadaki din kelimesinin kapsamına girmemektedir.

Dolayısıyla bu çalışmada bizim nazarımızda din, hak dindir; yani "doğru ve gerçeğe uygun inançlara sahip, sahihlik ve itibar bakımından yeterince güvenilir davranışları tavsiye edip vurgulayan din"[2]. Buna göre, çürük bir inanç ve güvenilirlikten yoksun hükümlere sahip ilahi olmayan dinler ve ilahi olup tahrif edilmiş dinlerin tamamı araştırma alanımızın dı-

---

1 Kur'an'daki ayetlerde de din, bu kapsamlı ve soyutlayıcı anlamlarda kullanılmıştır: "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ" (Kâfirun 6), "وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ" (Tevbe 29), "لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ" (Tevbe 33).

2 Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Akâyid*, c. 1-2, s. 28.

şındadır. Örneğimiz olan İslam, bu çalışmanın inceleyeceği din olacaktır. Elbette ki Allah'ın varettiği ve vazettiği din olarak böyle bir dinin varlığını ispatlamayı nübüvvetle ilgili konularda ve genel olarak nübüvvet ilkesini, özelde de Hz. Muhammed'in (s.a.a) peygamberliğini kanıtlı hale getirerek araştırmak gerekir. Biz burada bu meseleyi aksiyomatik ve varsayılan bilgi kabul ederek onu ispatlamaya çalışmayacağız.

Aklın Tanımı

Aklın Arapça'daki lugat manası hapsetme, kaydetme, önleme ve yakalamadır. Akıl kelimesinin lugatta değişik anlamlarda kullanılması, bahsi geçen mananın bütün kullanımlarda dikkate alındığı ve gözönünde bulundurulduğunu göstermektedir. Mesela insan konu olduğunda âkil, "nefsinin arzularını hapsetmiş"[3] kişiye denmektedir. Yine, insan dilini hapsedip koruduğunda ve herhangi bir söz söylemediğinde "dilini ukal etti" denir.[4]

Fakat aklın kavramsal anlamları ve kullanım yerleri o kadar çok ve dağınıktır ki, hatta bazı Müslüman mütefekkirler bu anlamların kapsayıcı yönünü bulmayı mümkün görmemiş ve akıl kelimesinin bu anlamlardaki lafız ortaklığına hükmetmişlerdir.[5] Biz burada aklın bütün kullanımlarını ve manalarını açıklayacak değiliz. Sadece bu bölümde hesaba katılan anlamı özetle beyan edeceğiz.

Bu bölümde akıldan murad, insanın güçleri arasında, hissedilmeyen hakikatleri idrak görevini üstlenmiş olan güçtür. Şöyle izah edebiliriz: İnsan, hakikatleri, varlığına emanet edilmiş birtakım kuvvetler aracılığıyla algılar. Bilgiyi edinme yollarından biri sayılan bu kuvvetler arasında duyu vardır. Öğrendiklerimizin çoğu beş duyu yoluyla elde edilmektedir. Gıdaların

---

3 Mustafavî, *el-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 8. s. 196.

4 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 9, s. 326.

5 Şirâzî, *el-Hikmetu'l-Müteâliyye*, c. 3, s. 419. Nitekim bazen iyi ve kötüyü birbirinden ayırdetme gücüne, bazen de iyi ve kötü ile sıfatlandırılmış fiillere akıl denmektedir. Kimi zaman akıl dendiğinde kastedilen, dinin dilinde melek adı verilmiş soyut cevherdir. Kimi zaman akıl kelimesi kullanılırken aksiyomatik, kesin ve meşhur olanı bilme anlamı murad edilir. (Aklın anlamları konusunda daha fazla bilgi için, zikredilen kaynağa ilaveten bkz: Şirazi, *Şerh-i Usûl-i Kâfi*, c. 1, s. 18; Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese- i Ma'rifet-i Dinî*, s. 25).

tadını, cisimlerin sertlik ve yumuşaklığını, çiçeklerin kokusunu ve diğer birçok şeyi bu sayede idrak edebilmekteyiz. Ama insanın duyuları bu beş duyu ile sınırlı değildir. İnsan, bu duyulara ek olarak bâtıni duyulara da sahiptir. Onların yardımıyla da doğrudan bazı hakikatlerle temas sağlanabilir ve onlarla ilgili bilgi edinilebilir. Bu gruba örnek, insanın içinde sahip olduğu açlık duyusu veya acı ya da haz duyusudur. Bâtıni duyular aracılığıyla idrak edilen şeyler de bu konularla sınırlı değildir. Ariflerin birçok şühûdu, duyularıyla idrak ettikleri hakikatlerle ilgilidir. Ama diğer insanların da aynı idrak kabiliyetine sahip olduğu dış duyularla değil. Aksine, esas itibariyle onlar bu duyularla, bu âlemin, harici duyuların algılama gücüne sahip olmadığı bâtınıyla ilgili hakikatleri idrak etmektedirler.

Duyunun yanısıra, insanın, idrak edilmesi duyunun üstesinden gelebileceği bir şey olmayan birtakım hakikatleri algılama rolü üstlenmiş başka bir kuvveti daha vardır. Mesela "her sonuç bir sebebe muhtaçtır" veya hatta "bütün sular kendine has koşullarda yüz santigratta kaynar" gibi hakikatlerin algılanması, insan duyusunun idrak etmeyi başaramayacağı şeyler arasındadır.[6] Tikel bilgileri genelleştirerek onu algılama düzeyine varan insan aklıdır. Bu izahla akıldan muradın, felsefe gibi bilimlerde kullanılan yalnızca saf soyut akıl olmadığı, aksine, tikel duyusal bilgileri genelleştirmeyi üstlenen ve bir diğer ifadeyle deneysel aklı da kapsayan akıl olduğu anlaşılmaktadır.[7]

Öte yandan, aklın, bilgisine eriştiği hakikatler, insanın eylemiyle irtibatlı hakikatlerdir; yahut başka bir deyişle, idrak edeninin ıstılahta pratik akıl olarak adlandırıldığı olması gerekenler ve olmaması gerekenlerdir. Yine, insanın eylemiyle irtibatı bulunmayan hakikatlerdir; yahut bir diğer ifadeyle idrak edeninin ıstılahta teorik akıl olarak adlandırıldığı varlar ve yoklardır.[8] Bu sebeple, "her sonucun bir sebebi vardır", "adil dav-

---

6 Çünkü ilke olarak tümel şeylerin idrak edilmesi aklın işidir. Duyu asla suyun bütün durumlarını araştıramaz ve suların tamamını geçmiş, şimdi ve gelecekte deneyerek böyle genel bir hükme varamaz. Bu nedenle duyusal tikel bilgileri genelleştirmek aklın uhdesindedir.

7 Soyut akıl ve deneysel akıl konusunda daha fazla bilgi için bkz: Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese- i Ma'rifet-i Dinî*, s. 25-28.

8 Dolayısıyla teorik akıl ile pratik aklın farkı, onların idrak edilmelerindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Eğer hakikatlerin algılanması insanın fiilleriyle ilgili olursa idrak eden, onları pratik akıl olarak; başka türlü olduğu takdirde de teorik akıl olarak adlandırır (Bkz: Şirâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfi*, s. 30; Hâiri Yezdî, *Kâveşhâ-yi Akl-i İlmî*).

ranmak güzeldir" gibi hakikatlerin idrak edilmesi teorik aklın görevi ve "adil davranış, güzel bir iş olduğundan ortaya koymayı hakediyor" şeklindeki cümleler ise pratik aklın idrak ettiklerindendir. Aklın her iki anlamı da bu tartışmada araştırma konumuzdur.

Akıl-Din İlişkisi

Akıl ve dinden ne kastettiğimiz açıklığa kavuştuktan sonra akıl ve din arasında nasıl bir ilişkinin varolduğu sorusu gündeme gelmektedir. Acaba akıl, dinin açıklamayı amaçladığı herşeyi idrak edebilecek kabiliyette midir? Acaba dinin izah ettiği herşey akla uygun mudur? İlke olarak akıl, dinî öğretileri ölçüp değerlendirebilmek için dinin sahasına girmeye izinli midir? Bu kabil sorulara verilen cevaplar, düşünürlerin akıl ve din karşısındaki pozisyonunu belirginleştirmektedir. Biz burada, bahsin tanıdığı fırsat ölçüsünce bu zeminde beyan edilmiş farklı görüşleri ele alacak ve sonunda Müslüman mütefekkirlerin çoğunluğunun görüşünü makbul görüş olarak ortaya koyacağız.

Akıl-din ilişkisinden bahsedilmesi, Müslüman mütefekkirlere ilaveten, Hıristiyanlık gibi diğer dinî geleneklerin düşünürlerinin de ilgisini çektiğinden ve bu dinî gelenekte de düşünürler benzer taraf ve pozisyonlar tuttuklarından burada ortak başlıklar altında bu düşünürlerin görüşlerini ele alıp fideizm (dinin tarafını akla tercih eden görüş) ve rasyonalizm şeklindeki iki genel başlık altında bu görüşleri inceleyeceğiz.

Fideizm

Fideizm veya -İslamî gelenekte çoğunlukla kullanıldığı tabirle- nasçılık, tüm bilgilere, en azından dinî bilgilere ulaşmanın yegane mercii ve kaynağını dinin nasları ve zâhiri kabul eden, akla ve akılla elde edilmiş birikime önem vermeyerek dinî inanç sistemlerini rasyonel ölçme ve değerlendirmenin konusu yapmayan görüştür.[9] Fideizmin, burada birkaç ana akımına, İslam ve Hıristiyan geleneğinden temsilcilerine değinerek inceleyeceğimiz farklı eğilimleri vardır.

Birinci eğilim: Aşırılıkçı inançcılar olarak bahsedilebilecek bir grup fideist, genel olarak, başta akıl olmak üzere dinden başka bütün bilgi

[9] Peterson, *Akl ve İ'tikâd-i Dinî*, s. 78.

kaynaklarını reddetmekte, dinin naslarını ve zâhir hükümlerini, her türlü gerçek bilgiyi elde etmenin tek yolu görmektedir. Onlara göre vahiy, beşeri bilgi ve maarifin tamamına, bu cümleden olarak da deneysel ve felsefi bilgilere önceliklidir ve onların yerini almalıdır. Bu çevrenin görüşüne göre şeriatı öğrenmek gerekir ve başka bir bilgiye ihtiyaç yoktur. Çünkü kurtuluş için lazım olan, Kitab-ı Mukaddes'te mevcuttur. [10] Bu temelde, dinî inançların rasyonel değerlendirmesine asla onay vermediler. Aklı önemsizleştirerek, onu, dinî öğretilerin kriteri ve yargılayıcısı olarak kabul etmediler. Bilakis dinin zâhiri hükümlerine sıkı sıkıya bağlanıp akletmekten arındırılmış dindarlığı, dinî hayatın asli ekseni yaptılar. [11]

İslamî gelenekte Ehl-i Sünnet arasında hadisçileri fideizm anlayışının öne çıkan simaları kabul etmek mümkündür. Ehl-i Hadis, İslamî kaynaklardan fıkhî hükümleri çıkarırken beşeri düşünce ve akletmenin her türlüsünün müdahalesinden sakındıran, bu mecrada ayet ve rivayetlerin çerçevesi dışına çıkmamak gerektiğini ve rivayetlerin, zayıf bile olsalar her türlü aklî düşünceye öncelikli olduğunu vurgulayan Ehl-i Sünnet'ten bir gruptu. [12] Ehl-i Hadis'in tefekkürü [13] İslam'ın ilk yüzyılından itibaren gündeme gelmeye başlamıştır. Ama Ahmed b. Hanbel (164-241) bu tefekkürün en önemli temsilcisi olarak zikredilebilir. O, kendisi de bu mirasın öncülerinden olarak sadece ashab-ı hadisin yolunu ihya etmekle kalmadı, ortaya koyduğu öğretilerle akımın prensiplerinin düzenlenmesi için büyük çaba sarfetti. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel'den sonra hadisçiler, fikirlerini teyit etmek için herkesten fazla onun yazdıkları ve söylediklerine istinat ettiler. [14]

---

10 Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 2-5.

11 Bkz: Yusûfiyân ve Şerifî, *Akl ve Vahy*, s. 123. Genel olarak aklın şeriat alanındaki kullanımını görmezden gelemeyen ve mecburen aklın sadece bize dini bulmaya kılavuzluk edecek kadar kullanılabileceğine inanan içlerinden bazılarına göre "akıl, şeriatın kapısını bize açacak anahtardır, ama kapıyı açtıktan sonra anahtarı kapıda bırakıp odaya girilir. Anahtarın depodaki mallardan yararlanmada bir rolü yoktur." Buna göre akıl, şeriatı ispatladıktan sonra şeriatın hizmetinde bir hizmetkârdır. (Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 189).

12 Türkî, *Usûl-i Mezheb-i Ahmed b. Hanbel*, s. 274.

13 Hadisçilerin karşısında, fıkhî hükümleri istihrça ederken Kitab ve Sünnet'e ilaveten kıyastan da yararlanan ve onu zayıf hadislere üstün tutan bir düşünce akımı daha vardı. Bu akım "ashab-ı rey" adıyla şöhret buldu. Ebu Hanife'yi (80-150) bu düşüncenin en önemli temsilcisi saymak mümkündür.

14 Musevî Becnurdî, *Dâiretulmearif-i Bozorg-i İslamî*, c. 6, s. 718, Medhel-i Ahmed b. Hanbel, Ahmed Pâketçi.

İbn Hanbel, herşeyden önce sünnete büyük önem veren ve Kur'an ayetleri ile Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) ait hadisleri tevilin her türlü yöntemine muhalif seçkin bir muhaddisti. Kitab ve Sünnet babındaki sözden başka her kelamı menediyordu ve kelam bahislerine şiddetle karşıydı. Nitekim Ubeydullah b. Yahya b. Hâkân'a şöyle yazdı: "Ben kelamcı değilim. Kur'an'da veya Peygamber'in (s.a.a) hadisinde ya da sahabenin sözünde bahsi geçmeyen bir şey hakkında konuşmayı caiz görmüyorum." [15] Ona göre sika ravilerden gelen hadislere inanmak gerekir ve onlar hakkında, sünneti teyit için bile olsa hiçbir şekilde münazara ve tartışmaya girmemek lazımdır. [16]

İbn Hanbel'in, senedlerine dikkat etmeksizin ve Allah'ın kitabına arzetmeksizin rivayetlerin zâhirine yaptığı aşırı vurgu ve rivayetlerin manalarını anlama ve sıhhatini değerlendirmede aklın ölçüsünü kullanmaktan kaçınması bazen tecsim ve teşbih ya da akl-ı selime aykırı görüşler açıklamasına yolaçmıştır. Sened bakımından zayıf bile olsalar sırf rivayetlerin bir kısmının zâhirinde delalet ediliyor diye Allah için maddi ve bilinen anlamda el, göz, parmak ve yüzü ispatlamaya kalkması bunun örneğidir. [17]

Ehl-i Sünnet içindeki müfrit fideizm düşüncesinin bir diğer temsilcisi olarak İbn Teymiyye'den [18] (661-728) sözedilebilir. Hadisçilik tefek-

---

15 İbn Cevzî, *Menâkıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 210.

16 Musevî Becnurdî, *Dâiretulmearif-i Bozorg-i İslamî*, c. 6, s. 723, Medhel-i Ahmed b. Hanbel, Ahmed Pâketçi.

17 Subhânî, Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal, c. 1, s. 137 ve sonrası. İbn Hanbel ve fikirdaşları, her ne kadar bazı yerlerde görünüşte Allah'a teşbih ve tecsim isnadından uzak duruyorlarsa da aslında teşbih ve tecsim içeren inançları vardı. Öyle ki Allah'ın sıfatlarına tam tamına insani sıfatlar gibi mana veriyorlardı. Mesela Allah insan gibi gülüyordu, dünya semasını inişi tıpkı insanın daha aşağı bir mekana inmesi gibiydi.

"و ينزل تبارک و تعالى كل ليلة الى السماء الدنيا كيف يشاء «لَيسَ كمِثْلِهِ شَیءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصيرُ» و قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرب عز و جل يقبلها كيف يشاء و يوعيها ما اراد و خلق الله آدم عليه السلام بيده و السماوات و الارض يوم القيامة فى كفه و يخرج قوما من النار بيده و ينظر اهل الجنة الى وجهه و يرونه فيكرمهم و يتجلى لهم فيعيطيهم"

(Risâle-i İbh Hanbel, Subhânî, Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal, c. 1, s. 168 içinde).

18 Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam b. Abdullah b. Muhammed b. İbn Teymiyye Harrânî (661-728), Şam'a yakın Harran'da doğdu. Babası, kendisi gibi din âlimiydi. Moğol zulmünden kaçıp Şam'a sığınmıştı. İbn Teymiyye, ilk eğitimini babasının yanında ve İslamî ilimlerin diğer âlimlerinden aldı. Fıkıhta Hanbeli mezhebini, kelamda Selefilerin yolunu izledi. Kur'an ve Hadis sınırını aşmayı caiz görmüyordu. (*Logatnâme-i Dehhoda*, c. 1, s. 265).

kürünün düşüşe geçtiği sekizinci yüzyılda bu düşünceyi ihya etmeye koyuldu. İbn Teymiyye her ne kadar düşünmeye ve tedebbüre davet eden Kur'an ayetlerine önem veriyor ve aklın delil olduğunu belirtiyorduysa da pratikte aklın önüne, akılcı düşünceden geriye bir şey kalmayacak engeller koyuyordu.

Aklı yalnızca dini anlama aracı görüyor, içgüdüsel akıl dediği böyle bir akıl ile din arasında hiçbir çelişki ve çatışma tasavvur etmiyordu. Çünkü aklî ve naklî her türlü ilmin insan tarafından elde edilebilmesinin şartı, insanın akıl kuvvetine sahip olmasıdır. "Akletme faaliyeti olmaksızın hiçbir ilim mümkün değildir. Tıpkı hayat olmaksızın ilmin tahakkukunun muhal olması gibi." [19]

Fakat aklın, hakikatleri keşfetme kaynaklarından biri olarak birçok hakikate kesin olarak ve yakinen ulaşma gücüne sahip olmadığı inancındaydı. Bu yüzden bu gibi durumların tamamında şeriata başvurmak ve hiç tereddütsüz onun hükmünü kabul etmek gerekiyordu. [20] Bu sebeple aklî bir delil naklî delille çatıştığında, İbn Teymiyye'ye göre, şeriatın sahih anlayışını korumak için hiç tereddüt etmeden aklî delili bir kenara bırakmak gerekir. [21] Allah'a ve Peygamberine tam iman aklî delillere önem vermemeyi icap ettirir. [22] İlke olarak akıl, şeriat konusunda değerlendirme ve hüküm verme kabiliyetine sahip değildir. [23] Bu vasfıyla İbn Teymiyye, selefi İbn Hanbel'e tabi olarak, hiçbir zaman akıl ve naklin çatışmasını rivayetlerin uydurma veya ravinin hata etmiş olabileceğinin delili görmedi. [24] Aksine rivayetlerin zâhirine odaklanarak ve asgari düzeyde bile aklı kullanmaksızın bu rivayetlere kabul gözüyle baktı. [25]

---

19 İbn Teymiyye, *Der'u Taârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 1, s. 88 ve 89.

20 El-Sîlî, *el-Akidetu's-Selefiyye beyne'l-İmam İbn Hanbel ve'l-İmam İbn Teymiyye*, s. 113 ve İbn Teymiyye, *Nefâis: Risaletu't-Tedmuriyye*, s. 75 ve 76.

21 İbn Teymiyye, *Der'u Taârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 1, s. 4-8.

22 A.g.e., s. 21.

23 İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, c. 5, s. 22.

24 İbn Teymiyye, *Der'u Taârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 1, s. 174; bkz: Yusûfiyân ve Şerifî, *Akl ve Vahy*, s. 142.

25 Fakat bununla birlikte o, aklın hüccet olduğunu ispatlayan rivayetler konu olduğunda farklı bir açıklamaya yöneliyor ve onları hiçbir şekilde hüccet kabul etmiyordu. Şöyle demekteydi:

"ان الاحاديث المروية عن النبى فى العقل لا اصل لشى منها و ليس فى رواتها ثقه نعتمد"

İbn Teymiyye'nin tefekkürü, haberdeki sıfatların zâhiri manasını olduğu gibi bırakmasına ve Allah'ın el, ayak ve gözü bulunduğuna, gökyüzünde evi ve yaşadığı yeri olduğuna[26], her gecenin şafak vakti dünya semasına indiğine[27], meleklerle birlikte kıyamet sahnesine adım atacağına[28] ve müminlerin zâhirdeki gözleriyle onu görebileceklerine[29] inanmasına sebep oldu.

Fideizmin bir diğer temsilcisi, bu kez Şiiler arasından Ahbarilerdir. Ahbariler, Şia içinde ortaya çıkmış, akılla ve Usûlîlerin akılcı düşüncesiyle mücadele etmiş nasçı fakih ve âlimlerdi.[30] Bunlar, itikadî ve fıkhî bilgileri

(Peygamber'den akıl konusunda rivayet edilmiş hadislerin hiçbirinin temeli ve aslı astarı yoktur. Onların ravileri arasında güvenilir bir fert görülmemektedir.) (İbn Teymiyye, *Buğyetu'l-Murtâd*, s. 171 ve 172).

26 İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, c. 5, s. 248.

27 *Der'u Taârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 2, s. 26.

28 A.g.e., s. 66.

29 A.g.e., c. 1, s. 374. Allah'ı bilmekle ilgili rivayetlerin manasına dair bu zâhir anlayışında öyle ileri gitti ki, İbn Batuta'nın (779) ünlü seyahatnamesinde naklettiğine göre, "Cuma günü İbn Teymiyye caminin minberinde cemaate vaaz verirken içeri girdim. Allah'ın, kendisinin aşağı inmesi gibi dünya semasına indiğinden bahsediyordu. Sonra minberden bir basamak aşağı indi. Bu sırada Maliki fakihlerden İbn Zühre adında birisi İbn Teymiyye'nin bu hareketine itiraz etti ve söylediklerinin bâtıl olduğunu hatırlattı. Birden cemaat ayağa fırladı, asa ve ayakkabılarıyla tekme yumruk bu fakihe girişti." (*Rıhletu İbn Batuta*, c. 1, s. 57).

30 Şiiler, imamlar zamanında, onların hazır bulunmalarının bereketiyle akıl-din ilişkisi babında ifrat ve tefritten uzaktı. Fakat gaybet asrında ve üçüncü yüzyılın sonlarında aklı bir kenara bırakarak rivayet naslarına aşırı yönelme ve Ahbarilik büyük oranda yaygınlaştı. Öyle ki, İbn Ebi Akil Ummânî ve İbn Cüneyd İskâfî gibi ehl-i istinbat fakihleri azınlıkta kaldılar. Ahbarilik akımının bu dönemdeki önde gelen şahsiyetleri olarak Ali b. Bâbeveyh Kummî (328), İbn Kûleveyh (369), Muhammed b. Bâbeveyh Kummî (381) gibi isimler zikredilebilir. Fakat Şeyh Müfid (338-413), Seyyid Murtaza (436), Şeyh Tûsî (460) gibi akılcı âlimlerin gayretiyle ve nasçı görüşlere reddiye, usül ve kelam kitaplarının yazılmasıyla nasçılık, onbirinci yüzyılın başlarında bir kez daha Molla Muhammed Emin Esterâbâdî (1033) tarafından yeni bir izah ve üslupla ihya edilene dek zayıflamaya ve yokolmaya yüz tuttu. Ahbari tefekkür kısa müddet içinde çok sayıda âlimi kendine çekmeyi başardı ve Usulî akımı zayıflattı. Elbette ki fakihlerin bu okula eğiliminin yoğunluğu farklı farklıydı. Muhammed Bâkır Meclisî (1110), Seyyid Nimetullah Cezayirî (1112) ve Şeyh Yusuf Bahranî (1186) gibi büyük şahsiyetlerden bir grup, Ahbari okula inanmakla birlikte itidal sahibiydi ve ılımlıydı. Daha sonra bu akım, Vahid Behbehânî, Şeyh Murtaza Ensarî ve Şeyh Cafer Kâşifulgıtâ gibi şahsiyetlerin çabasıyla zayıflamaya başladı ve Usûli akılcılık galip geldi.

edinme yolunu[31] Ehl-i Beyt'in hadisleriyle sınırlı kabul ediyor, aklı ise dinî hakikatler için bir kaynak saymıyor ve muteber görmüyorlardı.[32]

Onların inancına göre dinin usülü ve füruundan insanın ihtiyaç duyduğu şey, Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve masum imamların (a.s) sözlerinde geçmektedir.[33] Bu kaynakların yanında aklı kullanmak, sırat-ı müstakimden sapmak, dalalet ve şaşkınlığa sürüklenmek demektir. Onlar açısından insanlar eğer akaid usülünde akla dayanırlarsa cehalet otlağında şaşkın şaşkın dolanacaklardır.[34]

Tabii ki şaşırtıcı olan, Ahbarilerin, bazen akıl karşıtlıklarını izah etmek için aklî delil de göstermiş olmalarıdır. Onlara göre aklî delilden murad, tüm akılların makbul bulduğu delil ise böyle bir delilin mevcut bulunmadığını söylemek gerekir. Çünkü akıl sahiplerinin idrak mertebelerindeki farklılık ve verdikleri hükümlerin birbirinden farklılığı böyle bir ittifakın gerçekleşmeyeceğinin delilidir. Öte yandan akıldan murad eğer delillendirilmiş görüş ve inançla onun makbul bulunmasıysa ve aklî delilden hasıl olan kesinlik ikna edenin önüne geçmiyor ve sadece onun için hüccet oluşturuyorsa böyle bir durumda bütün akıllar miktarınca kesin, birbirinden farklı ve genellikle de çatışan görüşler ortaya çıkacak ve hiçbir delili yanlışlayıp reddetmek mümkün olmayacaktır, çünkü varsayımın sahiplerine göre o delil kesindir ve çürütülemez.[35]

Ama eğer aklî deliller bu şekilde sapkınlık ve dalalete yolaçıyorsa ve dini anlamada akıl bu kadar yetersizse o halde nasıl olur da Kur'an ayetleri ve masumların (a.s) haberleri akla güvenmeye ve bunun icaplarına göre amel etmeye dikkat çekmektedir? Ahbarilerin inancına göre

---

31 Her ne kadar Ahbarilerin düşüncesi fıkıhla ve ahkamın füruatıyla ilgili olsa da sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla aklı ne usul-i dinde, ne de ahkamın füruatında hüccet kabul etmiyorlardı. Nitekim Seyyid Murtaza, kendi çağındaki ahbariler hakkında şöyle der:

"الا ترا ان هولاء باعيانهم قد يحجبون فى اصول الدين من التوحيد و العدل و النبوة و الامامة باخبار الاحاد و معلوم عند كل عاقل انها ليست بحجه"

(Hıllî, *el-Serâir*, c. 1, s. 50).

32 Esterâbâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 17; bkz: Caferiyân, *Din ve Siyaset der Devre-i Safevî*, s. 261.

33 Meclisî, *Mir'atu'l-Ukûl fi Şerhi Ahbari Âli'r-Rasûl*, c. 1, s. 3.

34 *Risâletu'l-İ'tikâdât*, s. 17.

35 Bahrânî, *el-Hadâyiku'n-Nâdıre fi Ahkâmi'l-Itreti't-Tâhire*, c. 1, s. 126 ve 127.

bilgiyi edinmenin tek yolu olan rivayetler, neden akla övgüyle doludur? Ahbariler bu rivayetlerle karşılaştıklarında, onaylanan aklın derin teorik akıl değil, fıtrî yüzeysel akıl olduğunu savunur. Fıtrî akıl, şeriata hiçbir şekilde aykırı değildir. Bilakis esas itibariyle fıtrî akıl, şeriatın derûnudur. Nitekim bazıları şöyle der:

> Rivayetlerin akla övgüsüne delalet ettiği şey, nihayetinde vehim, hayal ve taassuptan uzak, sahip olduğu nuraniyet nedeniyle ilahi hüccet olan fıtrî akıldır. [36]

Fıtrî akıldan neyi murad ettiklerini açıklarken yalnızca bilgisini edinmek için istidlal ve ispata ihtiyaç duyulmayan aksiyomları fıtrî aklın hükümleri arasında sayar; böyle hükümlerin kesin bilgi içerdiğini, onlara tabi olmak gerektiğini ve asla şeriata aykırı olmadıklarını savunurlar. Fakat aklın, tefekkür ve istidlal yoluyla elde edilen aksiyomatik olmayan hükümlerinin dinin sahasında hiç yeri yoktur, güvenilir değildirler ve dinden bir teyit ikame edilmedikçe onlara sarılmada duraklamak gerekir. [37]

Hıristiyan fideistler arasında da Hıristiyanlığın doğuşundan günümüze kadar, vahyin, deneysel bilimler, ahlak ve metafizik dahil bütün bilgilerin yerini almak üzere insana armağan edildiğine inanan birileri sürekli olmuştur. [38] Bu sözlerinin kökü, belli oranda Kitab-ı Mukaddes'tedir. Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'de, bir yandan Tanrının varlığı tereddüt ve sorgulama konusu yapılmaz, dolayısıyla kişi onu ispatlamak için delil ikame etmek zorunda kalmaz; fakat öte yandan Kitab-ı Mukaddes ve özellikle Hıristiyanlık dininin yaydığı temel ilkeler, aklın delillendirmesinin üstesinden gelemeyeceği gizemli ve irrasyonel ilkelerdi. [39] Bu sebeple, Yunan düşüncesinin temsil ettiği akıl vahye dayalı dinle çatıştı ve ağırlıklı kısmını önemli dindar düşünürlerin oluşturduğu çoğu kimse de inanç ve aklın hiçbir şekilde bağdaşmayacağını idda etti. Nitekim Aziz Pavlus şöyle yazdı: "Uya-

---

36 Bahrânî, *el-Hadâyiku'n-Nadire fi Ahkâmi'l-Itreti't-Tâhire*, c. 1, s. 129 ve 130.

"غاية ما تدل عليه هذه الادله مدح العقل الفطرى الصحيح الخالى من شوائب الاوهام العارى عن كدورات العصبية و انه بهاذا الحق حجة الهية لادراكه بصفاء النورانية و اصل فطرته بعض الامور"

37 Cezâyirî, *Envâru'n-Nu'mâniyye*, c. 3, s. 133.

38 Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 3.

39 Rızâî, "Râbıta-i Akl ve İman", *Kubesât*, sayı 35, s. 34.

nık olun ki, kimse sizi felsefe ve bâtıl hileyle cezbetmesin.”[40] Onlara göre kişi eğer yalnızca Allah’ın kelimesine inanırsa önemli hayati meseleler hakkında büyük filozoflardan bile daha fazla bilgi sahibi olacaktır.[41] Tanrı bizimle konuştuğundan artık düşünceye ihtiyaç yoktur. Herkesin derdi ve kaygısı kurtuluşa ermeye odaklanmalıdır. Kurtuluşa ermede önemli olan herşey Kitab-ı Mukaddes’te geçmektedir. Hal böyle olunca, akletme ve felsefe dahil başka hiçbir şeye ihtiyaç kalmayacaktır.[42]

Hıristiyan gelenekte bu tefekkürün temsilcileri olarak Tertullianus[43] ve Kierkegaard’ın adı zikredilebilir. Tertullianus’a göre, bir yanda Hıristiyanlık, diğer yanda akletmeye dayalı felsefe arasında çözüme kavuşturulmamış bir çatışma vardır. Tertullianus, kendisini, bidat koyucular olarak adlandırdığı filozoflara karşılık vermeye yükümlü gördü. Onun inancına göre aklî kesinlikle iman etmek imanın muhtevasıyla bağdaşmaz. Ünlü sözlerinden birinde, “İman ediyorum, çünkü manasız (aklın ötesinde) bir iş.”[44] demektedir. Öfkesini gösteren ses tonuyla şöyle der:

> Sahi, Atina’nın Jerusalem’le ne alakası var? Akademi ile kilise arasında nasıl bir uyum sözkonusu? Kafirlerin Hıristiyanlarla ne münasebeti var? Bizim öğretilerimizin orijini Süleyman’ın sofasıdır (Resullerin İşleri 5:3). Bizzat kendisi söyledi ki, Tanrıyı saf ve pak kalıplarda aramak gerek (Süleyman’ın Meselleri, 1:1). Stoacı, Eflatuncu ve polemikçi fikirlerin sentezinden Hıristiyanlık üretmekten sakının. İsa Mesih aramızdayken neden lüzumsuz polemikleri isteyelim ki. İncil’den yararlandıktan sonra tekrar araştırmaya dönüp ne yapacağız? Dinî inançtan sonra artık hangi itikadı isteyeceğiz? Dinimizin yüceliği ondan sonra başka bir şeye inanmaya izin vermez.[45]

Tertullianus’un bu sözleri, akıl ve din arasındaki ilişkiyi ve Hıristiyan dininin mutlak üstünlüğünü gösteren fideizmin tam örneğini sergilemektedir. Bu tarz düşüncenin esası Kierkegaard’ın görüşlerinde de mevcuttur.

---

40 Risâle-i Pavlus be Kolesiyân, ikinci bab, 8.

41 Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 5.

42 A.g.e.

43 150-230 yılları arasında yaşamış Romalı teologtur. Kuzey Afrika’da Kartaca’da doğan Tertullianus, Latin Kilisesinin savunucularından sayılmaktadır. Büyük bir heyecanla ve ateşli biçimde Hıristiyanlığı yenilikçi düşüncelere, özellikle de felsefeye karşı savundu. (Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 5).

44 A.g.e., s. 5 (dipnot).

45 A.g.e., s. 7.

Kierkegaard da akılcı çıkarımın dinî inançla bağdaşmadığını ve akılcı kanıt arayışının sahtekarlık, aldatma ve Tanrının bizden istediği güveni bir kenara atmak olduğunu savunur.[46] Nesnel düşüncenin[47], yani empatik tefekkürün, insanın dinî ve ahlakî meselelerle ilgili olarak düşünce konusunda çok yönlü uğraşıya girmemesi ve tarafsızlığının yanlış olduğuna inanır. İnsan, tüm varlığıyla ve ruhunun bütün yönleriyle dinî konularla yüzleşmelidir. Mesela Kierkegaard açısından ölüm bahsinde nesnel düşünce, onun mahiyet ve sebepleri konusunda araştırmaya girişmemiz ve muhtelif toplumların onunla yüzleşme şeklini incelememiz tarzında olmalıdır. Ama bu anlamı verirken bir önemli noktayı ihmal ettik. O da, benim ölüm konusunda cevabını bulmaya muhtaç olduğum sorulardır: "Yarın öleceksem ne olacak?" veya "Ölmem gerektiği gerçeği karşısında nasıl yaşamak zorundayım?". Bu yüzden ruhsal tarzla bu sorularla yüzleşmek lazımdır. Ruhsal düşünce tarzıyla, "kendinle irtibat"[48] yöntemiyle ve nesnel düşünceye aykırı olarak onun doğruluk ve yanlışlığını felsefi veya bilimsel kriterlerle herkesin kabul edeceği biçimde değerlendirmek mümkün değildir. Bu nedenle akılcı nesnel deliller ve felsefe hiçbir zaman dinî inançları yargılama yetkisine sahip değildir.[49] Kierkegaard, dinin hakikatini nesnel kanıt yardımıyla araştırma konusu yapanlarla alay eder ve şöyle der:

> İnanç, net biçimde bireyin ruhundaki ucu bucağı görünmeyen heyecan ile nesnel kanıt bulunmaması arasındaki çelişkidir. Tanrıyı nesnel yolla bulmaya gücüm yetse inancım olmaz. Buna gücüm yetmediği için inanmak zorundayım.[50]

İfadesinden anlaşıldığı gibi, Kierkegaard, kesinsizlik[51] ve muhal olmanın[52] imanın zorunlu şartı olduğu inancındadır. Çünkü risk olmaksızın iman oluşmayacaktır. İman; tercih, özgürlük ve tehlikeli girişimden kaynaklanan bir eylemdir. İman riskli bir davranıştır ve tehlikelerle dolu

---

46 Alston, "The Epistemology of Religious Belief", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, c. 8, s. 248.
47 Objective thinking.
48 Self related.
49 Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 150-152.
50 Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 80.
51 Uncertainty.
52 Absurdity.

bir davranışın tehlike olmaksızın manası yoktur. İmanın ilgili olduğu şeye delil ne kadar az olursa, yani imanın konusu ne kadar az kesinse iman o kadar gelişmiş olacaktır. İmanın mevzusu muhal olduğunda büyük tehlike arzeden ve yoğun bir imana sahip oluruz. Bu sebeple Kierkegaard açısından saf akıl, mantıksal ve matematiksel hakikatler gibi yalnızca soyut gerçekleri kanıtlarken başarı sağlayabilir. Soyut gerçekler, hakiki varlık bahsinde bize bir şey kazandırmaz. [53]

Fakat dini anlamak için bir araç olarak dahi aklı bir kenara iten fideizmdeki bu aşırılığın kökleri nerede aranmalıdır? Akıl-din ilişkisini araştırmaya koyulduğumuzda incelediğimiz din konusunda daima dakik olmalıyız. Allah tarafından indirilmiş ve beşer eliyle tahrife uğramamış vahiy ve din, hakikatlerin ta kendisini açıkladığından, asla diğer araçlarla keşfedilemeyecek geriye kalan özlü hakikatlerle çatışma halinde değildir. Ama araştırma konusu eğer ilahi din olmazsa veya en azından bazı öğretileri tahrife maruz kalmışsa gerçeklik ve özle uyumlu olmayacaktır. Gerçeği bulmaya meyilli insanın aklı da onu geri plana itecektir. Hıristiyanlıktaki kurtuluşun ilkelerini oluşturan Mesih'in bedenlenmesi, teslis, fidye amaçlı ölüm gibi öğretilerin tümü bu özelliktedir. Dolayısıyla Hıristiyan teologların bu inançları savunmak için aklı kullanmayı dışlaması doğaldır.

Aynı şekilde modern çağ, Hıristiyanlık dininin inançlarına büyük baskılar yaptı. İnsanın orijini konusunda bilimsel teoriler ve tarihsel araştırmalar Kitab-ı Mukaddes'in iddialarına meydan okumaktadır. Bunun yanında dinsiz felsefeciler ve hümanistler de Tanrı inancına hücum etmektedir. Bu baskılar sonucunda Hıristiyan dindarların çoğu, inançlarını akılcı yönden izah edilemez buldu ve fideizmin dinî inançları rasyonel eleştiriler karşısında güvende tuttuğunu gördüklerinden bu akımın cazibesine kapıldı. [54]

---

53 Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 150-152.

54 Aynı şekilde, tutucu kilisenin rasyonalistlerle çatışmasını gözden uzak tutmamak ve bunu akıl-din çatışmasıyla karıştırmamak gerekir. Bazen egemen kilisede, akıl ve özgün Hıristiyanlık birbiriyle çatışmasa bile iktidar talep eden papazlar güçlerini kaybetmekten korktuklarından, egemenlik üzerinde muhalifleri ve rakipleri olmaması için kendi zamanlarındaki aydınları dinsizlikle etiketledi, onların aydınlanmacı ve akılla uyuşan görüşlerini din karşıtı olmakla suçladı. Hıristiyanlığın kabul görmeye ve liderlerinin güç kazanmaya başladığı sırada kendi çıkarlarını korumak bakımından, kendi bekalarını, düşünceyi ezme ve aklı sınırlamada gördüler. Böyle bir durumda

İkinci eğilim: Bu eğilimde, her ne kadar dinî öğretileri başka herşeyden öncelikli gören ve dinî inançları akıl aracılığıyla değerlendirmeye inanmayan fideistler yeralsa da ve bu sebeple fideizm tanınımız içine girseler de dinden sonraki basamakta akla da değer vermektedirler.

Hıristiyan gelenekte Augustine, bu akımın temsilcisi olarak görülebilir. İtiraflar kitabında, akıl yoluyla hakikate ulaşmak isteyip de neticede imana ulaştığı beyhude çabasından sonra kolaylıkla ve hiç hatasız, filozofların Tanrı konusunda öğrettiği bütün aklî hakikatleri, felsefi gerçeklerden çok daha zengin mertebeleriyle elde edebileceğini anladığını hatırlatır. Böyle bir kazanım yolunun, en avam müminlerin bile nasipsiz kalmadığı basit iman olduğunu düşünmekteydi. Buna göre Augustine, hakikate ulaşmanın en güvenli yolunun, akıldan başlayıp akılcı kesinlikten imana varacak yol olmadığına, aksine başlangıcının iman olduğu ve vahiyden akla gidecek yol olduğuna inanıyordu.[55]

Augustine'e göre anlamı olmayan bir şeye iman edilemez. İnanç mana gerektirir.[56] Ama bu, başta aklın yardımıyla dinî öğretileri kanıtlayıp aklî kesinliği sağlamamızı, sonra da ulaşılan aklî kesinliğin konseptiyle iman etmemizi gerektirmez. Durum tersinedir. Birçok hakikate giriş yolu akıl değil, hatadan korunmuş dindir ve dinin öğretilerini kabul etmek, o hakikatleri keşfetmenin yegane yoludur. Dini kabul ettikten sonra dinde aklı kullanma ve derinlemesine düşünüşün yolu açılır.

Görüldüğü gibi Augustine ve fikirdaşlarının fideizmi, akıl ve felsefeyi inkar anlamına gelmemektedir. Bilakis akla değer vermekte ve bazen dinî öğretileri ispatlamak için felsefi kanıtlar da getirmektedir. Fakat bu kanıtları getirirken aklı bile dinin yönlendirdiğini savunmaktadır.[57] Fideizmin bu modeli her ne kadar müfrit fideizmin müptela olduğu bazı sorunlardan uzaksa da onun da ileride işaret edeceğimiz kendine özgü önemli bir sorunu vardır.

---

kilise, devletin desteğinden yararlanarak, mutluluğun tek yolunun Katolik kilisesinin emirlerine körü körüne ve kayıtsız şartsız itaat olduğunu beyan etti. Kilisenin görüşlerini kabul etmeyen ve kilisenin emirlerine teslim olmayanların da kesinlikle sonsuza dek lanetleneceğini duyurdu. (Tevfiku't-Tavil, *Tarihçe-i Keşmekeş-i Akl ve Din*, Ali Fethi Lokman, s. 81).

55 Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 15 ve 16.

56 A.g.e., s. 16.

57 Mesela Anselmus'un ontolojik kanıtı bu çerçevede zikredilebilir.

Üçüncü eğilim: Bu eğilimde de fideistler aklın prestijini ve aklî başarının değerini belli ölçüde itiraf etmektedir. Lakin din ve akıl arasında sağlam ve sarsılmaz bir set çekmeye hükmetmişlerdir. Bu görüşe göre her ne kadar akıl ve felsefenin kendi alanındaki başarıları saygınsa da aklı din alanına müdahale ettirmekten kaçınılmalıdır. Çünkü din ve kutsal metinler, akılcı çıkarımlarla hiçbir şekilde uyuşmaz. Aksine çoğu kere birbirlerinden tam manasıyla ayrıdırlar.

Tefkik okulu[58], yüzyılımızda akıl-din ilişkisine dair böyle bir anlayışa sahip ana akımdır. Tefkikçilere göre "Beşeri ilimler ile ilahi modern bilimler arasında hiçbir şeyde hiçbir ortak nokta yoktur."[59] Öyleyse aklî ve felsefî kuralların din sahasına nüfuzunu önlemek gerekir. Çünkü Kitab ve Sünnet'e ve bu ikisindeki bilgilere başvurulursa "Şeriatın bütün konularında felsefenin tüm kurallarından ayrılık ve aykırılık görülecektir."[60] Dolayısıyla tefkik okulu, bir yandan beşeri veya içiçe girmiş anlam ve kavramlar, diğer yandan ilahi ve semavi halis maarif arasında fark bulunduğunu düşünür. Vahiy ile aklî başarıların ilişkisinde tevil ve birleşim değil, "tefkik" vardır. Çünkü bunu olamayacak bir şey görür ve bu üç dünyagörüşü ve kozmolojiyi aynı hizada ve birbirinin aynısı olarak tanımaz. Akılcı çıkarımların dine nüfuzunu ve dinin akılla uyumunu vahyin prensiplerinin ve Kur'an'ın maarifinin zararına kabul eder. Bu işin, dinin bağımsızlık ve kendine yeterliliğini örseleyeceği inancındadır.[61]

---

58 Bu kelimeyi ilk kez Muhammed Rıza Hakimî *Keyhan-i Ferhengî*'de (dokuzuncu yıl, İsfend 1371) ortaya attı ve özetle bu okulu tanıttı. O, tefkik gerçeğinin eski olduğunu ve İslam'ın asr-ı saadetine kadar gittiğini iddia etmektedir. Çağımızda bu düşüncenin öncüleri ve onu tekrar ihya edenleri sayarken başa, hicri kameri 1340 yılında Necef'ten Meşhed'e hicret ederek bu düşünceyi yaymaya başlayan merhum Mirza Mehdi İsfehanî'yi yazar (Muzafferî, Bunyan-i Mersûs, s. 19 ve 20). Hakimî bu okulu şöyle tarif eder: "Tefkik, lugatta ayırmak (bir şeyi başka bir şeyden ayırmak), bir şeyi saflaştırmak ve halis hale getirmek demektir. Tefkik okulu, beşeri bilgi, düşünce ve tefekkür tarihinde bilginin üç yol ve yöntemini, üç bilişsel okulu birbirinden ayırmaktır. Yani Kur'an yolu ve yöntemi, felsefe yolu ve yöntemi, irfan yolu ve yöntemi. Bu okulun hedefi, vahyin hakikatleri ve sahih bilginin ilkelerinin korunmuş kalabilmesi, ona insanî düşüncenin verilerinin ve beşeri tarzın karışmaması için Kur'an'daki bilgileri, düşüncelere ve mezhebe bulayıp tevil etmekten uzak durarak ve reyle tefsiri bir kenara bırakarak saflaştırıp halis hale getirmek ve bu bilgi ve maarife ilişkin anlayışı arıtmaktır. (Hakimî, *Mekteb-i Tefkik*, s. 46 ve 47).

59 İsfehanî, *Ebvâbu'l-Hüda*, s. 6; Mufazzerî, *Bunyan-i Mersûs*'tan (s. 373) nakille.

60 İsfehanî, *Takrirât*, s. 178; Mufazzerî, *Bunyan-i Mersûs*'tan (s. 373) nakille.

61 Hakimî, *Mekteb-i Tefkik*, s. 161.

Tefkik okulunun ısrarcı olduğu, Kur'an, kanıt ve irfan şeklindeki üç epistemik yöntemin birbirinden ayrılması, aklî ve irfanî ilimlerden yararlanarak dinî metinleri tevil etmekten kaçınmak gerektiğini vurgular. Tefkikçiler, dinî metinlerin, özellikle de Kur'an'ın birtakım tevilleri bulunduğunu kabul etmektedir. Lakin onlara göre bu teviller ve bâtını manalar lafzın zâhiri yoluyla elde edilemez. Bu anlamlara ulaşılmasını masumlara (a.s) mahsus görmekte[62] ve onlardan başkasına bu işi menetmektedirler. Bu yüzden itikadla ilgili ayet ve rivayetlerin zâhirlerine fazlasıyla vurgu yapmakta, onları tevil etmenin bisetin maksadıyla çeliştiğini ve nübüvvetin izlerini sildiğini savunmaktadırlar.[63] Buna göre aklî delil naklî delille çatıştığında naklin akla önceliği olduğuna hükmetmişlerdir.[64]

Dördüncü eğilim: Her ne kadar yukarıdaki üç eğilime mensup fideistler, akılcı ama çoğu kere de keyfî birikimin dinin alanına nüfuz etmesini önleyerek kendilerince iman ve diyaneti korunaklı tutmak için varsayımlarına dayanarak din ve akıl arasında sağlam bir duvar örmeye çalıştılarsa da pratikte bu sahada pek o kadar da başarı sağlayamadılar. Çünkü birçok düşünce insanı, imanın kemalindeki tatlılığı, inançla ilgili akılcı kesinlik ve çıkarımsal anlayışta görmektedir. Akılcı bilgiden doğan imanı, bilginin hazır bulunmasından yoksun imandan daha kâmil mertebelerde kabul etmektedir. Bu sebeple, yine de aklın, anlamanın aracı ve dinî bilgilerin kaynağı olarak şeriat meydanında boy göstermesi üzerinde durdular.

Bu arada batılı fideistlerden bir grup, dinde, hakikatlere dönük anlamlı ve bilgi sunan önermeler varolana dek aklın din alanına nüfuzunun azaltılamayacağını kavradı. Akıl, varlık âleminin hakikatlerini anlama ve onlara dayanarak çıkarımda bulunmanın peşindedir. Madem ki din, bu

---

62 Merhum Şeyh Mücteba Kazvinî bu konuda şöyle der: "Kur'an-ı Mecid'in ve ahbar-ı şerifin zâhirlerini ve naslarını tevil etmek hiç kuşkusuz aklın hükmüne, sarih ayet ve rivayetlere aykırıdır. Bu mesele, Kur'an'da, havasa özgü ve herkesin taşımaya güç yetiremeyeceği çok sayıda sırlar ve bâtınlar bulunduğuna delalet eden haberlerle çelişmez. Çünkü ilimlerin sırlarının filozoflar ve arifler nezdinde olduğu buyurulmamıştır. Ne zaman tefsir ve tevil zarureti hasıl olsa vahiy mecralarının beyanından almak gerekir." (Kazvinî, *Beyanu'l-Furkan*, c. 1, s. 13 ve 14).

63 İsfehanî, *Takrirât*, s. 190; Mufazzerî, *Bunyan-i Mersûs*'tan (s. 344) nakille.

64 A.g.e., s. 364.

tür hakikatleri açıklama iddiasındadır öyleyse akılcı çıkarım ve tefekkür için tamamen uygun bir mevzu hazırlıyor demektir. Bu yüzden onların varsayımına göre eğer iman, aklın nüfuzunun yaratacağı patolojiden korunacaksa dinî öğretilerin hakikati yansıttığı inkar edilmelidir.

Buna göre onlar, ilke olarak dinin realizasyonunu ve bilgi sunma niteliğini inkar ettiler. Onlara göre dinî önermelerin manası hiçbir zaman insan zihnine yansıyan reel durum değildir. Bilakis dinî önermelerin anlamı, bu önermelerin beşeri hayatın düzenini korumada sahip olduğu işlevdir. Din, varlık âleminin hakikat ve reel şeylerini bize yansıtmak için değil, birtakım meseleleri açıklayarak bu dünyada daha iyi nasıl yaşanabileceğini göstermek üzere gelmiştir. [65]

Bu düşüncenin temsilcilerinden Philips, ölümden sonraki kaderimize itikat olarak bilinen ve gerçeği yansıtan bir itikat sayıldığından teyit veya tekzip edilebilir inançlardan biri olarak "ebedi hayat" konusunda şöyle der:

> Bir kimse hakkında "Ruhunu paraya satmış" dediğimizde tamamen doğal bir açıklama yapmış oluruz. Bu görüş, esasen insanın mahiyetindeki dualite (beden-ruh) hakkında hiçbir felsefi teori gerektirmez. Bu görüş bildirme, bir kişi hakkında ahlakî görüş beyan etme türündendir. Bireyin müptela olduğu dejenere ve bayağı durumu açıklamaktadır. Bu anlamda insan ruhu onun mükemmelliğine, amel ve inançtan oluşan karmaşık bütünlüğe işaret eder. Nitekim tek parça davranırsa şahsa ve onun şahsiyetine atfedilebilir. Ruhun ölümsüzlüğünden sözetmenin benzer bir rol oynaması mümkün olamaz mı?... Ölümsüzlük, şu anki hayatın bir şekilde devam etmesi demek değildir. Aksine onun hakkında bir çeşit yargıda bulunmaktır. Ebediyet daha fazla hayat değildir. Bilakis bazı fikrî, ahlakî ve dinî düzenlerden etkilenerek hakkında hüküm verdiğimiz işte bu hayattır. Ruhun ölümsüzlüğü bahsindeki soru, insan hayatının kapsamı hakkındaki soru olarak, özellikle de o hayatın ölümden sonra da devam edip edemeyeceği bahsi içinde düşünülemez. Aksine bireyin yaşadığı hayatın türü hakkındaki sorular arasında kabul edilir. [66]

---

65 Din sahasında bir tür realist olmayan görüş kabul edilebilecek bu görüş, geç dönem Wittgenstein'ın teorilerinden itibaren başladı. Halen de batı dünyasında bağlısı vardır. (Wittgenstein ve diğer realist olmayanların görüşü konusunda bkz: Sâcidî ve Meşkî, *Din der Nigâh-i Novin*, s. 90-100).

66 Hick, *Felsefe ve Din*, s. 198.

Bu sebeple, bu eğilimde, dinin realizasyonundan sıyrılmanın bedeli olarak, imanın reel hiçbir muhtevası bulunmadığına ve dinî inançların gerçeğe dönük iddialar olmadığına inanan bir tür fideizm ortaya konmuştur. Bu nitelemeye göre, dinî iddiaların doğruluğunu hedef alan bilimsel ve felsefi hamleler, dinî inancın mahiyetine ilişkin bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. Ebediyet gibi dinî öğretiler, aklın müdahale gücüne sahip olmadığı gerçek durumun bir şekilde beyanı değildir. Bilakis Tanrının huzurundaki hayat tarzına işaret taşır ve insanların Tanrının çocukları olarak birbirlerine eşit muamele etmesi gerektiğine inancın yansımasıdır. Nitekim ölüm, herkes için eşitleyiciye dönüşmektedir. [67]

Fideizmin Tenkidi

Bütün fideistler arasında, açıkça olmasa da göze çarpan şey, iman ederken hiçbir şekilde kesin bilgisine sahip olmadıkları bir şeye kalpten teslimiyeti yeterli, hatta gerekli görmeleridir. Onlara göre istediğimiz şeye iman etme zorunluluğumuz yoktur. İçlerinden bazılarına göre, başta, ilke olarak iman edilen şeyle ilgili bilginin oluşmasının imanın gerçekleşmesine aykırı olduğuna ve kuşku ve tereddüdün varolduğu şeye iman edilebileceğine dair bilgimiz olmalıdır. Ama gerçek şu ki, insan, kendini tanımaya dayalı imanın mevzu ve mensubiyetinden ne kadar nasiplenmişse ve onları bilme alanında aklından ne kadar çok yararlanırsa o kadar kâmil bir imana sahip olur. Bu nedenle fideist, insana kılavuzluk etmek için insanların mutluluğuyla ilgili hakikatleri beyan etmek üzere din ve şeriat gönderen Tanrının, insanı varlığına, onun yardımıyla bir yandan sahip olduğu bütün mertebe ve bâtınlarıyla dini anlamaya nail olacağı, diğer yandan hatayla dine nispet edilmiş metinleri değerlendirebileceği akıl adında bir kuvvet armağan edildiğini hatırdan çıkarmamalıdır. Dolayısıyla fideistlerin iddiaları üzerinde düşünme ve esas itibariyle irrasyonel olan sonuçlara dikkat çekilmesi, onların yöntemine göre varılmış neticelerdir. Öyle ki, hatta bazılarının dinin ve dinî öğretilerin reel olduğunu da inkar etmesi, bu yaklaşımı tenkit ve değerlendirmede ayrıntıya girmeye ihtiyaç bırakmamaktadır. Bu yüzden bu görüşü özet biçimde eleştirirken sadece kimi noktalara değineceğiz:

[67] Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 152-156.

1. Müslüman fideistlerin hiç sorgulamaksızın kabul ettiği ve inanç duyduğu Rasül-i Ekrem (s.a.a) ve masum imamlardan (a.s) gelen naslar ve Kur'an-ı Kerim ayetleri birçok yerde aklı övmeye ilaveten düşünmeye davet ederek birtakım meselelere aklî kanıt da ikame etmiştir. Nasçılık iddiasındakiler madem tüm ayetlerin zâhirini kabul ediyor ve bütün rivayetlere sened ve delaletlerini sorgulamaksızın inanıyor, öyleyse bu ayet ve rivayetlere göz ucuyla da olsa bakmaları gerekmez mi? Bazı nasçıların [68] zayıf bile olsa başka her rivayeti mutlak olarak kabul etmişken bu rivayetlerin üzerini çizmesi, düşüncelerindeki derin çelişkiye işaret eder.

2. Usûl-i dinde ve dinin haklılığını ispatlarken bile akla rol vermeyen ve Allah, tevhid, nübüvvet gibi konuları kanıtlamada aklı işlevsiz gören fideistler; aynı şekilde imanın son mertebesinde aklın rolünü itiraf eden fideistler, din ve imanın türünü seçerken bir cevaba ulaşmış olmalıdır: Gerçekte hangi imanın mümini ve hangi dinin dindarı olmalıyız? Dindarlığın başlangıcının aklî bilgiyle birlikte olması lazım gelmez mi? Bir şeriat sahibinin kendi şeriatını hak görmesi ve ona davet etmesinin ona inanmamız için tek neden sayılması doğru mudur?

3. Kuşku yok ki şer'i nasları ve zâhirleri takip etmek makbul bir iştir. Ama bazen bu hak sözden bâtıl murad edilmektedir. Fideistler, Kitab ve Sünnet'in zâhirini takip etme şiarıyla Allah için cismani sıfatları olumlu görmeyi imanın gereği yapmaktadır. Oysa dayandıkları birçok ayet ve rivayetin açık ve anlaşılır manaları vardır. Onların zâhirine sarılmanın anlamı, bir dildeki söz söyleme kurallarını gözardı etmek değildir. Mesela el kelimesi tek başına kullanıldığında insanın bilinen organını akla getirir. Fakat cümle içinde kullanıldığında bazen hiçbir şekilde bedensel organ manasına gelemeyecek bir anlam kazanır. Mesela Sa'dî "Şu anda sanıyorsun ki nimetin elinde / Bu devlet ve mülk elden ele geçer" dediğinde elin lugat manasının kastedilmediğinden kimse tereddüt etmez. Aksine mecazi ve metaforik anlamı murad edilmiştir. [69]

---

68 Mesela İbn Teymiyye şöyle der:

"ان الاحاديث المروية عن النبى فى العقل لااصل لشى منها و ليس فى رواتها ثقة يعتمد"

(Peygamber'den akıl hakkında rivayet edilmiş hadislerden hiçbirinin aslı esası yoktur. Ravilerinde de güvenilir kimseye rastlanmamıştır.) (Ahmed b. Hanbel, *Buğyetu'l-Murtâd*, s. 171 ve 172).

69 Yûsufiyân ve Şerifî, *Akl ve Vahy*, s. 154.

4. Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) ve masum imamların (a.s) rivayetlerine başvurulduğunda dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta bu rivayetlerin senedinin muteber olup olmadığıdır. Evet, masumdan (a.s) nakledilmiş rivayetin senedi kesinse ve bundan eminsek onu kabul etmenin imanın gereği olduğuna şüphe yoktur. Fakat bu hükmün, senedinin sıhhat ve sağlamlığını araştırmaksızın bütün rivayetlere genellenmesi nasıl izah edilebilir? Acaba her rivayet her senedle, her derecedeki her aklî hükme itibar ve kesinlik bakımından öncelikli midir?

5. Ahbari fideistler kendi teorilerini savunmak üzere aklî delil ikame ettiklerinden şu soru yerinde durmaktadır: Akıl deliliyle, akıl delilinin temelsiz ve faydasız olduğunu nasıl kanıtlıyorlar? Onların aklî kanıtlarını kabul edersek bu, aklın yolunun muteber olduğuna ve gerçeği keşfettiğini kabullenme anlamına gelmez mi?

6. Aklı öven rivayetlerdeki akıldan muradı fıtrî akıl gören ve onu çıkarımcı akıldan ayıran fideistler, aslında yüzeysel aklı kabul etmekle derinlikli aklı inkara yönelmişlerdir. Gündeme gelen soru şudur: Fıtrî aklın hükümlerinin makbul bulunması, yakine faydaları dokunduğu için değil midir? Eğer bu yakin, aklın hükmünü kabul etme kriteri ise yakinin ve kesin bir hükmün olduğu heryerde makbul bulunması gerekmez mi? Fıtrî aklın hükümleri aksiyomatik kabul ediliyorsa kesin olarak ve sahih yöntemle bir aracı sayesinde bu hükümlerden hasıl olan hükümlerin muteber olması neden gerekmesin?

7. Dinî öğretilerin reel olduklarını inkar eden ve dinin beyanatlarının manasını sadece insan hayatına çeki düzen vermek olarak özetleyen realist olmayan fideistlere, bu görüşe kabul edilebilir hiçbir delil getirmemelerine ilaveten, iddia ettikleri gibi dinî önermelerin realist olmadığını halkın geneli bilse ve mead veya insanın ölümsüzlüğü adı verilen öğretinin gerçek olmadığına öğrense bu öğretilerin, bahsettikleri işlevlere sahip olup olmayacağı eleştirisi yöneltilmiştir. Dinî öğretilerin halkın arasındaki tüm işlevleri, onların bu öğretileri reel durumla ilgili görmesi nedeniyledir. Bu nedenle bu işlevler, bu öğretilerin, onların inkar ettiği reel olmalarının sağladığı işlevdir.

Rasyonalizm

Din felsefesi ve ilahiyat alanında rasyonalizm[70], vahyin öğretileriyle karşılaşmada aklın rolüne özellikle dikkat çeken, ona saygınlık atfeden ve üstün gören okullara işaret etmektedir. Tabii ki akılcıların aklın din karşısındaki rolüne yaptığı vurgunun ölçüsüne göre rasyonalistler de din karşıtı müfrit rasyonalistlerden, dinî inanca sahip mutedil rasyonalistlere kadar geniş bir skalada yeralmaktadır. Biz burada rasyonalistler arasından üç ana akımı özetleyerek ve temsilcilerini belirterek inceleyeceğiz. Bu üç akım şunlardır: Müfrit rasyonalizm, eleştirel rasyonalizm ve mutedil rasyonalizm.

Müfrit Rasyonalizm

Müfrit fideistlerin karşı noktasında, akıl ve beşeri düşünce aracını aşırı biçimde vurgulayan ve aklı, insan hayatıyla ilişkili tüm hakikatleri keşfetmede güvenilir kaynak görenler vardır. Rasyonalistlerin, din karşıtı akılcılar olarak sözedilebilecek grubu, esasen insanın vahye dayalı bilgilere ihtiyacını ve vahiy adındaki epistemik araçtan yararlanılmasını reddetmektedir.[71]

---

70 Rasyonalizm çeşitli epistemik alanlarda farklı anlamlara gelmektedir: Bazen rasyonalizmden maksat, insanın bilgi kaynağını duyusal tecrübeler değil, akılcı temeller ve fıtrî aksiyomlar kabul eden felsefi okuldur. (Daha fazla bilgi için bkz: Yusûfiyân ve Şerifî, *Akl ve Vahy*, s. 38).

71 İslami gelenekte belki din karşıtı rasyonalist olarak herhangi bir düşünürden sözetmek mümkün değildir ama bir kısım yazarlar ve Ortadoğu uzmanları Zekeriya Râzî'ye (251-313) bu tabakada yer vermişlerdir ve onun, Allah'a inancı varsa da aklın varlığıyla vahye ihtiyaç kalmadığından sözettiğine, nübüvvet ve vahyi inkar ettiğine inanmaktadır. Fakat öyle anlaşılıyor ki Râzî'ye bu yakıştırma yanlıştır. Burada bu görüşü eleştirirken Üstad Mutahhari'nin izahlarından bir özeti *Hedemât-i Mütekâbil-i İslam ve İran* kitabından nakledecek ve okuyucuyu bu kitaba havale edeceğiz. Üstad Mutahhari bu kitapta şöyle der: "Râzî'nin kitap listesinde, başkalarının hakaret ve alay amacıyla adını "Nakzu'l-Edyan" koyduğu *el-Nübüvvât* kitabı vardır. Yine başkalarının hakaret kastıyla adını "Mehâriku'l-Enbiya" koyduğu *Fi Hiyelu'l-Mütenebbiîn* bir diğer kitabıdır. Bu kitaplar elimizde yoktur. Fakat Ebu Hâtim Râzî ve Nâsır Hüsrev (belki Ebu Hâtim'den nakille) benzeri İsmailî kelamcılar kitaplarında Râzî'den nakille onun nübüvveti inkar ettiğine ilişkin bazı konulara yer vermişlerdir. O kitaplar elimizde olmadığından kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Fakat bütün karinelerden Râzî'nin nübüvveti inkar etmediği ve nübüvvet iddiasındaki yalancılarla mücadeleye girdiği anlaşılmaktadır. Buna ilaveten Râzî, tevhid, mead, ruhun asıllığı ve bekasına bu kadar sıkı bağlıyken bir kimsenin mebde, mead, ruh ve nefis esaslarını kabul

Din karşıtı rasyonalistler arasında bir kesim, ilke olarak vahiy mümkün olsa bile faydasız olduğunu savunmaktadır. Çünkü akıl, insanı maksadın son noktasına kadar ulaştırmada yeterlidir ve insan akılla donandığında artık vahye muhtaç değildir. Aksine aklının yardımıyla hayatının tüm ihtiyaçlarını karşılamaya güç yetirebilir.[72] Bu görüşe göre vahiy ve din adı altında ortaya atılan şeyler "insanlara vehim ve tahmin armağan etmektedir. Bu nedenle akılla kıyaslanabilecek hiçbir özgünlüğü yoktur"[73], ayrıca onunla akıl arasında bir ilişki ve bağdan da bahsedilemez.[74]

Vahye ihtiyaç duymama ve aklın mutlak yeterliliği düşüncesinin en meşhur takipçileri, kelam kaynaklarında "Brahmanlar" olarak şöhret bulmuş Hind elitlerinden[75] bir gruptu. Onlara göre peygamberlerin öğretileri ya aklın hükümlerine uygundur ya da çatışmaktadır. Birinci durumda aklımızın hükümleri bu öğretilere başvurmaya muhtaç değildir. Ama peygamberlerin öğretileri aklın hükümleriyle bağdaşmıyorsa hiçbir şekilde bu öğretilere rıza gösterilemez. Çünkü insanı hayvandan ayıran yön olan aklı yoksaymak insanlık sahasından çıkıp hayvanlık dairesine girmek anlamına gelmektedir.[76]

Batı dünyasında din karşıtı rasyonalizmin ortaya çıkışının zirvesi batıdaki aydınlanma çağıdır. Batılı düşünürler arasında deizm okulunun çoğu takipçisinin din konusunda ve onun akılla ilişkisi hakkında böyle

---

edip de nübüvvet ve şeriatları inkarı nasıl mümkün olabilir? Ayrıca onun, kuvvetle muhtemel Şia tadında imamete dair yazdığı ve zihninin imamet düşüncesiyle meşgul olduğunu gösteren *Fi Âsâri'l-İmami'l-Fâdıli'l-Ma'sum* adında bir kitabı vardır. Şeriat ve nübüvveti inkar eden birinin imamet konusunda bu kadar hassas olamayacağı açıktır. Râzî'nin belli ölçüde İmamiye Şia'sının düşünce tarzını taşıdığı ihtimali uzak değildir. Bu tür düşünce tarzına sahip bütün düşünürler Şia'nın düşmanları tarafından küfür ve zındıklıkla suçlanırdı." (Mutahhari, *Mecmua-i Âsâr*, c. 14, s. 467-471).

72 Hatta bu görüşün bazı mensupları, dinin, cehaletten doğduğunu, insanlığın yozlaşmasına ve mutsuzluğuna kaynaklık ettiğini ve kitleleri aptallaştırdığını öne sürüyordu. Bu görüşün izah için "Dinin Menşei" bölümüne bakılabilir.

73 Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 186.

74 "İlahi kelamın anlamı olmadığını düşünen, çıplak gözle ya da aletle gözlemlemedikçe herşeyi inkar eden, varlığı madde ve tabiatın benzeri varsayan" ve vahyin harici hakikatlerle ilgili bilişsel rolünü inkar edenler de bu grupta yeralmaktadır (A.g.e., s. 187).

75 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nahl*, s. 69.

76 Hıllî, *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, s. 348; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 378; Subhânî, *el-İlahiyât*, c. 3, s. 59-64.

bir algısı vardı. Deizm kelimesi (doğal=akılcı teoloji) ilk kez onaltıncı yüzyılda vahiy gizemini ve doğa ötesi ilhamları bâtıl ve yanlış bir şey gören kimseler hakkında kullanıldı.[77] Bunlar aslında vahye dayalı her türlü bilgiyi inkar ederek aklı onun yerine geçiren ve vahye ihtiyaç duyulmadığını savunan Tanrı inançlı insanlardı.

Din karşıtı rasyonalistlerin diğer bir grubu, insanı dinî öğretilere muhtaç görmemekle kalmayıp dinî önermelerin akılla çatıştığını öne sürerek onları hayattan çıkarmaya çalıştı. Bunlar, rasyonalizme inançları gereği, dinî inanç sisteminin, kollektif aklın ikna olduğunun anlaşılmasıyla o inançlar doğrulanabildiği takdirde makbul bulunacağını belirtti.[78] Fakat bir taraftan da tüm din ve inanç sistemlerinin akılla çatışan inançlara sahip olması nedeniyle bu rasyonel kanıtlama ölçütünü karşılayamadığı inancındaydılar. Bu sebeple onlara göre her bir itikat, iman ve dinî sistem irrasyoneldi. Dolayısıyla akıl sahibi ve ahlaka bağlı kişinin dinî inançları bulunmamalıydı.[79]

Clifford, J. L. Mackie ve Antony Flew gibi delil yanlısı isimleri bu görüşün temsilcileri saymak mümkündür. Clifford ve arkadaşları, her önermede rasyonelliğin kriterinin onu teyit eden yeterince delil bulunması olduğuna dikkat çekerek Tanrının varlığına itikat gibi inançları, tüm akılların kabul edebileceği yeterince delil bulunmaması nedeniyle irrasyonel addetmekteydi. Delil yanlılarının temel sloganını Clifford'un meşhur sözünde özetleyebiliriz: "Daima, heryerde ve herkes için yetersiz karinelere dayanan herşeye inanç, yanlış ve hatalı bir iştir."[80]

Müfrit rasyonalistlerin ikinci grubu, vahyin ve dinî bilginin epistemik değerini inkar etmemekte ama vahye dayalı her önermeyi kabul etmenin biricik kriterini aklın onu kabul etmesi görmektedir. Bunlar, aklı vahyin ölçüsü saymakta ve vahyi onunla değerlendirmektedir. Anlayışın kalıbına ve aklın idrakine giren herşeyi kabul etmekte, buna karşılık anlamakta aciz kalınan herşeyi ya inkar etmekte[81], ya da tevil ve yorumla akıllarına uyan bir anlam ortaya koymaktadırlar. Bu sebeple onlara göre

77 Copleston, *Filosofan-i İngilisî ez Hobbes ta Hume*, s. 179.
78 Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 71.
79 A.g.e., s. 74.
80 Yûsufiyân ve Şerifî, *Akl ve Vahy*, s. 72.
81 Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 187.

dinde akılla çatışan ve akla aykırı hiçbir önerme, yine irrasyonel ve akıl ötesi hiçbir önerme mevcut değildir. Hangi Müslüman düşünürler arasında böyle bir düşünce tarzının yayıldığına mevzusunda araştırmacılar arasında görüş ayrılıkları vardır. Fakat çoğunluk, İtizal okulunu ve İbn Rüşd gibi bazı filozofları müfrit rasyonalistler arasında saymıştır.

Mutezile okulunun kuruluşu, İslam'ın yayılmasından sonra Müslümanların çeşitli kültürler ve mezheplerle ilişkiye girmesinden doğan ihtiyacın sonucuydu. İslam'ın öğretilerinin izah edilmesi ve savunulması ve onların, Müslümanlarla dinî ve kültürel ortak noktası bulunmayan gayri müslimlere karşı ispatlanmasını üstlenecek ortak bir dil ihtiyacıydı bu. Sözkonusu ortak dil akıldı ve rasyonalist Mutezile okulu[82] bu hedefi gerçekleştirmek için akıldan yararlanma mecrasında şekillendi. Mutezile'nin akla sarılması, en azından kuruluşunun başlarında, dinin rasyonel ispatı ve savunulması hedefi güdüyordu. Ama bu sırada, akla eğilimde giderek ifrat yoluna sapan kişiler de ortaya çıktı. O kadar ki şefaat, evliyanın kerameti ve bazı durumlar hariç mucizeleri sırf rasyonel izahı bulunamadığı için inkar ettiler.[83] Bu sebeple İslam dünyasındaki rasyonalizm akımını inceleyen tarihçilerin ekserisi Mutezile'yi müfrit akılcılığın temsilcisi olarak gösterir:

> Mutezile, aklın esas olduğuna inanan kesimdi. Nitekim İslam inançlarını nazari akılla değerlendiriyor ve aklın erişimine uzak kalan şeylerin tümünü bir kenara atıyordu. Onlar için, insana bağışlanmış diğer her kuvvet gibi aklın da birtakım kısıtları olduğunu kabul etmek çok güçtü.[84]
>
> Onlar, aklın en temel şey olduğuna ve onu vahye tercih etmek gerektiğine inanıyordu. Vahiy, aklın kabul ettiği bir şeydi ve ne zaman akılla vahiy arasında ihtilaf çıksa akıl tercih edilmeli ve vahiy aklın hükmüne uygun düşecek biçimde yorumlanmalıydı.[85]

---

82 Mutezile okulu, hicri ikinci yüzyılın başlarında Vâsıl b. Ata (80-131) adında bir kişi aracılığıyla zuhur etti. O zamanın yaygın meselesi (büyük günah işlemenin hükmü) üzerine yeni bir görüş ortaya atması nedeniyle üstadı Hasan Basrî'nin (22-110) mektebinden ayrıldı ve Mutezile adında yeni bir okul kurdu. Vâsıl, çağdaşı iki akımın, yani büyük günah işleyeni kafir sayan Hariciler ve onun imanına hükmeden Mürcie'nin tersine, iman ve küfür arasında ne iman, ne de küfür olan, bilakis bu ikisi arasında üçüncü bir durum ve vasat sınır kabul edilecek fasıklık adında bir ara konum bulunduğunu, büyük günah işleyenin ne mümin, ne de kafir olduğunu, fısk konumunda yeraldığını savundu.

83 Emin, *Zuhru'l-İslam*, c. 4, s. 20-23.

84 Şerif, *Târih-i Felsefe der İslam*, s. 317.

85 A.g.e., s. 327.

Muhakkik Lâhîcî de bu konuda şöyle der:

Bu cemaat [Mutezile] akılcı reyi tercih ediyordu. Zâhir bakımından manası onların görüş ve aklına uymadığında onu aklın kanunlarına göre tevil ediyorlardı.[86]

Bu sebeple Mutezile, Ehl-i Hadis ve Zâhiriyye gruplarının aksine icmalî imanla yetinmedi. İhtilafın görüldüğü cebr ve ihtiyar ya da tecsim ve tenzih gibi mevzuları toplayıp aklın hakemliğine götürdü ve bu meselelerde kendine has bir görüşe vardı.[87] Sonra zâhirde bu görüşe aykırı düşen ayetleri tevile girişti.[88]

Filozoflar arasından İbn Rüşd de[89] kimilerinin müfrit akılcı gördüğü kişilerdendir. İbn Rüşd'ün zamanı, kanıta dayalı akıl ve hikmete muhalefet zamanıydı. Bir yandan o dönemin ulema ve fukahası felsefeye, özellikle de Aristo felsefesine muhalefette ısrar ederken, öte yandan Gazali'nin filozoflara hücumu felsefe prensiplerinin zayıflamasına ve değer kaybetmesine, dine ve insanlığın saadetine karşıt görülmesine sebep oldu. Bu yüzden İbn Rüşd bir yandan felsefeyi savunmaya koyuldu, diğer yandan felsefe ve din arasındaki çatışmayı gidermeyi hedefledi.

İbn Rüşd'e göre felsefe[90], Allah'a giden marifet yoludur[91] ve din de insanı bu yola çağırmıştır. Her ikisi de hakikatleri beyan eder, dolayısıyla bu iki hakikatin arasında hiçbir inat ve muhalefet olmayacaktır. Onun inancına göre, "Bütün Müslümanlar açısından bürhana dayalı düşünce

86 Lâhîcî, *Gûher-i Murâd*, s. 46.

87 Emin, *Duha'l-İslam*, c. 3, s. 15-17.

88 Tabii ki her ne kadar bazı durumlarda Mutezile'nin akılcılığı büyük oranda ifrata vardıysa da hiçbir zaman din karşıtı rasyonalizm olmamış ve dine aykırılıkla sonuçlanmamıştır. Bilakis birçok yerde Mutezilî düşünürlerin bizzat kendileri aklın kısıtlarına vakıftı ve aklın kendi sınırlarının dışına taşmasını caiz görmüyorlardı. Örnek için bkz: Mutezilî, *Şerh-i Usûl-i Hamse*, s. 564 ve 565.

89 Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd Kâdi Endülüsî, künyesi Ebu Velid, İbn Rüşd adıyla meşhurdur. İslam'ın hicri altıncı yüzyıl sonlarındaki büyük filozof ve hakimlerindendir. Hikmet ve felsefe ilimlerinde pratik ve bilimsel her iki tarafta da çağının bir numarasıydı. Fıkıh, hadis, edebiyat, ahlak ilmi, mantık ve zamanın diğer ilimlerinde de derya bir âlimdi. (Müderrisî, *Reyhânetu'l-Edeb*, c. 7-8, s. 533).

90 İbn Rüşd'ün felsefeden anladığı, kendisinin açıkladığı şekilde söylersek, akılcı kanıtlardan hasıl olan sonuçlardır. (İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl fima beyne'l-Hikme ve'ş-Şeria mine'l-İttisâl", *Felsefe-i İbn Rüşd*, s. 12-13).

91 El-Fâhûrî ve el-Cerr, *Târih-i Felsefe der Cihan-i İslam*, s. 638.

şeriata aykırı sonuç vermez. Çünkü hakkın hakka zıtlığı olmaz. Bilakis ona uygundur ve onun doğruluğuna şahitlik eder." [92]

Bu sebeple felsefenin dinle çatışması sözkonusu değildir. Tersine, bu ikisi birbirini destekler. [93] İbn Rüşd'ün görüşüne göre bir yandan dinin zâhir ve bâtını arasındaki farkı gözönünde bulundurmak, diğer yandan bireylerin dine rücu görevi, din ve felsefe arasındaki uyuşmazlığı ortadan kaldıracaktır. İbn Rüşd açısından insanlar "ehl-i bürhan", "ehl-i cedel" ve "ehl-i hitabe" olarak üçe ayrılır. [94] Bu tasnif dikkate alındığında ehl-i bürhan olan bir hakimin görevi, hakim olmayan ehl-i cedel ve ehl-i hitabeden farklıdır. Dinin zâhiri ve bâtını vardır. Sadece hakimler aklın yardımıyla ve tevil metoduyla dinin bâtınına ulaşmayı başarabilirler. Fakat bunun, hakim olmayanların da bilme liyakati taşıdıkları anlamına gelmediğine dikkate edilmelidir. [95] Görüş ve düşüncelerin dinle çatışmasını ortadan kaldırmanın anahtarı da bu noktada gizlidir. Eğer aklın dinle çatışmamasını istiyorsak hakimlerin görüşlerinin hakim olmayanların arasına sızmasını önlemeliyiz.

Şeriatın tevilinin çoğunluğa saklı kalması lazımdır. Çünkü onun açıklanması, çoğunluğun kanıta ulaşma kabiliyeti bulunmadığını bile bile hikmetin sonuçlarını açıklamak manasına gelir. Bu, şeriatı ihlaldir ve aynı zamanda hikmeti de. [96]

Hakim olmayanın felsefi meseleleri idrak kapasitesi yoktur. Bu görüş ve teviller onların eline verildiğinde bakışaçısı dinin zâhiriyle sınırlı olduğundan felsefe ve dinin çatıştığına hükmedecektir. Ama fıtrat zekasına ilaveten ilmî ve amelî fazilete de sahip bir hakim, görüşlerini dine aykırı görmemekle kalmayacak, dinin bâtınını da keşfetmeye nail olacaktır. Bu

---

[92] "فانا معاشر المسليمين نعلم على القطع انه يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع فانه الحق لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد له". (A.g.e., s. 17).

[93] İbn Rüşd'e göre vahiy yoluyla elde edilen bilgiler aklî ilimleri tamamlar ve kemale erdirir. İnsan aklının idrak etmekte yetersiz kaldığı herşeyi şeriattan almak gerekir. (İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 255).

[94] İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl fima beyne'l-Hikme ve'ş-Şeria mine'l-İttisâl", *Felsefe-i İbn Rüşd*, s. 17 ve 32.

[95] İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâyidi'l-Mille*, s. 151.

[96] A.g.e., s. 152.

sebeple, onun ifadesiyle, "Din ve felsefenin çeliştiğine hükmeden kimseler, ne dinin gerçekliğine yol bulabilirler, ne de felsefenin hakikatine." [97]

Mutezile'nin veya İbn Rüşd gibi filozofların tamamının akla müfrit biçimde eğilimli olup olmadığı [98] tartışması bir yana, aşırılıkçı rasyonalizmin, aşağıda kimilerine değineceğimiz birtakım sorunları vardır.

Müfrit Rasyonalizmin Eleştirisi

1. Vahyin imkanını inkar, din karşıtı rasyonalistleri ilke olarak insanın, duyu ve akıl dışındaki her türlü epistemik kaynaktan yararlanmayı reddetmesine yolaçmıştır. Halbuki insan aklı vahyin zaruretini kavramakta ve bunu itiraf etmektedir. Nübüvvetle ilgili bahislerde ele alınan peygamberliği ispat kanıtları, vahiy adında bir epistemik kaynağın tahakkunu aklen ispatlamaktadır.

2. Bazı müfrit rasyonalistlere yöneltilen bir diğer eleştiri, insanı vahye dayalı bilgiye ulaşmakta yetersiz görmeleri, peygamberlerin diğer âlemlerle her türlü irtibatını imkansız saymaları ve diğer âlemlerle irtibata dayalı iddialarını ya büyük bir yalan, ya da vehimlerinin ürünü görmeleri [99], ama bu inkar için, bunu muhtemel görmeme dışında hiçbir delil göstermemeleridir. Peygamberlerin bizim gibi insanlar olmaları başka âlemlerle bağlantıları bulunmadığına işaret sayılamaz. Nitekim Kur'an-i Kerim bunu şöyle açıklar:

﴿ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ ﴾

"Biz de sizin gibi bir beşerden başkası değiliz. Fakat Allah, kullarından dilediğine minnet ediyor." [100]

Peygamberlerin mucizeleri de onların Allah'la irtibatına ve onlara vahiy gönderildiğine bir delildir. Çünkü yalancıdan başka bir şey ol-

---

97 A.g.e.

98 Görüldüğü gibi, hiç değilse Kadı Abdulcabbar Mutezilî gibi bazı Mutezililer veya İbn Rüşd gibi filozoflar aklın kısıtlarını itiraf ediyordu. Metodları doğru olmakla birlikte pratikte kimi aşırılıklara kaçtıkları belki olmuştur.

99 Bkz: Bir grup yazar, *İnsan, Râh ve Râhnumâşinâsî*, Mahmud Fethali'nin editörlüğünde, s. 60.

100 İbrahim 11.

masalardı veya vehimlerinin esiri olsalardı asla böyle harikulade işlerin üstesinden gelemezlerdi.

3. Din karşıtı rasyonalistler, insan aklının hakikatleri idrak etmede herhangi bir kısıtı olmadığını ve bütün boyutlarda hakikatleri keşfetmeye nail olup mutluluk yolunu kendilerinin bulacağını varsaymaktadır. Fakat her biri aklın yeterliliğine güvenen ama ihtiyaçlarını karşılamada hayal kırıklığına uğrayan muhtelif okullar bu görüşün yanlışlığına tanıktır. Tüm hakimlerin ittifakıyla, akıl gücü, uyumlu hissettiği bir dizi genel anlamı idrake güç yetirebilir ve dünya işlerinin, özellikle de ahiret âleminin detaylarını bağımsız olarak idrak etmekte acizdir. Bu nedenle insan aklının, onun duyu gücü gibi birtakım kısıtları vardır. Akıl, bu kısıtlamaları kavrayarak vahiy adındaki başka bir kaynağa ihtiyaç hisseder.

4. Önermeleri akılla çatışan ve aklın kabul ettiği şeklinde ikiye ayıran ve insanı hiçbirinde de vahye muhtaç görmeyen Brahmanlar gibi rasyonalistlere cevap verirken şöyle söylenebilir: Bütün hüküm ve önermeler bu iki kısımla sınırlı değildir. İnsanın mutluluk için muhtaç olduğu ve akılla çatışmadığı halde aklın anlama kapasitesine sahip olmadığı, irrasyonel adı verilen nice önerme vardır. Diğer taraftan aklın kabul ettiği önermelerin tamamı da insanların tümü tarafından kavranamaz. Bu sebeple, bu hükümleri mutluluğu talep eden insanların geneline öğretecek bir dine ihtiyaç vardır.

5. Clifford benzerlerinin çalışmasındaki belirsizlik, bütün dinî sistemlerdeki mevcut inançların tamamını nasıl inceleyebildikleri ve hiçbir bir inanç sisteminin, sözü edilen kanıtlama kriterini karşılamadığı genel sonucuna nasıl varabildikleridir. Anlaşıldığı kadarıyla onlar yalnızca Hıristiyanlığın inanç sistemi üzerinde çalışmış ve mantıksal bakımdan doğru bir izah olmayan bu genellemeye varmışlardır.

6. Dindar rasyonalistler babında şöyle söyleyebiliriz: İlke olarak dinin kabul edilmesi, insanın başta akıl olmak üzere epistemik kuvvetlerinin sınırlılığını da kabul etmek manasına gelir. Nitekim hem Mutezile, hem de İbn Rüşd gibi filozoflar bunu itiraf etmişlerdir. Fakat onlara göre kendi sınırlı alanında kısıtlanmış aklın, kabul edilmeleri zaruri ve naklin zâhirleriyle karşılaşmada önceliği olan kesin hükümleri vardır. Lakin şeriat, akla kılavuzluk ve onu vehmin hükümlerinden arındırma görevini

de üstlenir. Eğer akıl, dine danışmaksızın ve şeriatın kılavuzluğu olmaksızın bazı hükümlere varırsa vehmin müdahalesinden emin olunamayacaktır ve o hükümleri kabul etmede ihtiyatlı davranmak gerekir.

Eleştirel Rasyonalizm

Bir yandan fideistlere yöneltilen eleştiriler, diğer yandan müfrit rasyonalistlerin Hıristiyanlık dinindeki öğretilerin herkes için aklen kanıtlanma şartını karşılamamasına ilişkin hayal kırıklığı, dinî öğretiler karşısında aklın rolünü görmezden gelemeyen ve imanın akla mutlak üstünlüğüne hükmeden bir grup düşünürün keskin biçimde bu kritere edilgen bir tepkiye sürüklenmesine ve öğretiyi başkaları için kanıtlamada aklın görevi olmadığını düşünmelerine, tersine, dinî öğretilerin tenkit ve değerlendirmesini tarafsız bir gözle aklın görevi olarak tanıtmalarına sebep oldu. Bunlar, akılla ilgili eleştirel yaklaşımları sebebiyle eleştirel rasyonalist olarak adlandırıldılar.[101] Fideistlere rağmen dinî inanç sistemlerinin rasyonel eleştiri ve değerlendirme imkanı bulunduğunu iddia ederler. Fakat müfrit rasyonalistlerin aksine, bu akılcı incelemelerden, bir dinî inanç sisteminin doğruluğunu herkesi şaşırtacak kesinlikte kanıtlamasının beklenemeyeceğini savunurlar.[102] Bilakis bir şeyin kanıtlanması kişiye bağlıdır. Şu anlamda ki, dinî itikatların ve dünya görüşlerinin ispatlanması, herkesi ikna eden delillerin ikamesi anlamına gelmez. Birisinin görüşüne göre bir çıkarım bir şeyi tamamen ispatlayabilir, ama aynı çıkarım bir başkası için bir şey kanıtlayamayabilir.

Eleştirel rasyonalizm çoğunlukla dinî inançları değerlendirmek için aklî kapasiteyi kullanmaktadır. Bu sebeple inanç sistemini ispatlayan en iyi kanıtları getirmekte, daha sonra bu inanç sistemine yönelik tenkitleri diğer inanç sistemlerinin kanıtlarıyla birlikte ve ekseriya bu inanç sistemlerinin

---

101 Bu yaklaşım iki nedenle eleştirel olarak adlandırılmıştır: Birincisi, "Eleştirel rasyonalizm, dinî inançların doğruluğunu kesin biçimde kanıtlamayı talep etmek yerine, eleştiride aklın rolüne veya dinî inançların eleştirel değerlendirmesine dikkat çekmektedir. İkincisi, bu duruş, akıl konusunda sahip olduğu özel telakki aracılığıyla da eleştireldir. Eleştirel rasyonalizm, müfrit rasyonalizmin akıl konusundaki haddinden fazla iyimser anlayışının aksine aklın yetenekleri konusunda daha mütevazi ve daha sınırlı bir anlayışa sahiptir." (Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 86).

102 A.g.e.

kanıt formuna girmeyen akılcı prensiplerini değerlendirme konusu yapmaktadır. Eleştirel rasyonalistler bu aşamaları geçtikten sonra sistemi veya inanç önermesini kanıtlamaya ulaşmaktadır. Ama hiçbir zaman bu ispatlamayı kesin varsaymaz ve bu türden araştırmaların kesinliğine gereğinden fazla güvenmemek gerektiğini savunurlar.[103] Dolayısıyla eleştirel rasyonalistler, "Doğru hareket etseler bile belli bir görüşün doğru, diğer görüşlerin ise yanlış olduğunu kesin biçimde ispatlayabileceklerine asla güvenmezler."[104]

Fakat akla bu bakış, aslında, aralarında dinî önermeleri ispatlamanın da yeraldığı durumlarda aklın rolünü görmezden gelmektir. Eğer akıl, dinî inançların doğruluğunu kesin olarak kanıtlamayı talep etmiyorsa yolculuğu görececilikte son bulacaktır.[105] Eğer ne kesin biçimde Hıristiyanlığın, ne de diğer dinlerin dinî inanç sistemini kanıtlayabilecekse, bu durumda eleştirel rasyonalizm esasına göre neye inanmak gerekecektir. Acaba kesinlik ve yakin elde etmeye dair hiç umut olmaksızın yıllarca dinî inançların tenkit ve değerlendirmesiyle meşgul olunabilir mi? Bu arada imanın yükümlülüğü ne olmaktadır?

Mutedil Rasyonalizm

Mutedil rasyonalizm, ifrat ve tefritten uzak, hem şer'i naslara bağlılığı, hem de aklın dinle omuz omuza itibarını korumaya çalışmaktadır. Bu görüşe göre nasçılık ve akılcılık, çatışan ve karşılıklı iki eğilim değildir. Bilakis her ikisi de birbirini desteklemekte ve birbirinin yanında durmaktadır. Mutedil rasyonalizm, Müslüman mütefekkirler arasında yaygın eğilimdir. Her ne kadar içlerinden bazıları onun izah ve kullanımında doğru dürüst üstesinden gelememiş olsa da, hatta bazen nasçı olarak sözü edilen Eşariler bile, gerçekte, Ehl-i Hadis'in aşırıya kaçan nasçılığı ile Mutezile'nin müfrit akılcılığı arasında itidali bulabilmek için bir orta yol ve akla dayanma arayışı içindedir. Gerçi bu hedefi tutturmada hiç başarılı olamadıkları görülmektedir.

Nevbahtî ailesi, Şeyh Müfid, Seyyid Murtaza Nasiruddin Tûsî ve Allame Hıllî gibi Şii kelamcılar ile Farabî, İbn Sina, Molla Sadra ve onun

[103] A.g.e.
[104] A.g.e., s. 89.
[105] Hüsrevpenâh, *Kelam-i Cedid*, s. 73.

talebeleri gibi Müslüman filozoflar hem vahyi ve dinî nasları kabul ettiler, hem de bunun yanında akla mutedil yaklaştılar. Akıl ve vahiy arasında böyle bir uyumun köklerini İslam dininin kendisinde, yani Kur'an'da, Hz. Rasül'ün (s.a.a) ve Hz. Masumîn'in (a.s) beyanlarında aramak gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim ayetleri ve masumların (a.s) rivayetleri, bir yandan insanları düşünmeye ve tedebbüre çağırırken, diğer yandan bu ilahi bağışa önem vermemeyi şiddetle kınamıştır. İslam'ın akla bu yaklaşımı, masum vahyin akıl için kabul ettiği çok üstün makamı göstermektedir. Burada, din-i mübin-i İslam'da aklın yüksek mevkiini açıklayan bazı Kur'an ayetlerine ve masumların (a.s) rivayetlerine göz gezdirmek uygun olacaktır. Böylece mutedil akılcılığın ayet ve rivayetlerdeki prensiplerine aşina olabileceğiz[106]:

1. Kur'an'ın nüzulü akletmek içindir:

﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾

"Biz Kur'an'ı Arapça indirdik. Olur ki aklınızı kullanırsınız." [107]

2. Aklını kullanmamak, canlı varlığın en kötü özelliğidir:

﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ ﴾

"Allah katında en kötü canlı kesinlikle aklını kullanmayan sağırlar ve dilsizlerdir." [108]

3. Aklını kullanmak cehennemden kurtuluş vesilesidir:

﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾

"Derler ki, eğer işitmiş [ve kabul etmiş] olsaydık, yahut aklımızı kullansaydık cehennemlik[ler arasında] olmazdık." [109]

---

106 Daha fazla bilgi için bkz: Yûsufiyân ve Şerifî, *Akl ve Vahy*, s. 234 ve sonrası.
107 Yusuf 2.
108 Enfal 22.
109 Enfal 22.

4. Kur'an düşünmeye ve aklı kullanmaya davet etmiştir:

﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ ﴾

"Sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır bu, ayetleri üzerinde düşünmeleri ve akıllıca öğüt almaları için." [110]

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾

"Hiç kuşku yok, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün ardarda gelişinde akıl sahipleri için [ikna edici] alametler vardır. Onlar ki Allah'ı [tüm hallerde], ayakta, otururken ve yanları üzerine uzanmışken zikreder, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler: Rabbimiz, bunları boşuboşuna yaratmadın, münezzehsin. Öyleyse bize cehennem ateşinin azabından eman ver." [111]

5. Kur'an'ın bizzat kendisi akılcı çıkarım yoluyla istidlalde bulunmuştur:

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾

"Eğer onlarda [=yer ve gök] Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı [gök ve yer] kesinlikle fesada uğrardı." [112]

6. Akıl, Allah tarafından derunî bir hüccettir:

"Allah'ın insanlar üzerinde iki hücceti vardır: Haricî hüccet, derunî hücet. Hariçteki hüccet peygamberler ve imamlardır. Derundaki hüccet ise insanların aklıdır." [113]

7. Akıl insanın kılavuzluğunu üstlenir:

"Akıl, müminin kılavuzudur." [114]

---

110 Sad 29.
111 Âl-i İmran 190 ve 191.
112 Enbiya 22.
113 Kuleynî, *el-Kâfî*, c. 1, s. 25.
114 A.g.e., s. 48.

"Akıl, Allah'ın elçisi ve mesajcısıdır. Hiçbir fakirlik ondan mahrum olmaktan daha şiddetli değildir." [115]

8. Akıl dinin temelidir:

"Dinin temeli akla oturtulmuştur. Allah sadece bu yolla tanınabilir. Akıl sahipleri, akıldan başka bir yolla Allah'a ulaşma arayışında olanların hepsinden daha fazla Allah'a yakındır." [116]

"İnsan akılla ayakta kalır. Onsuz sahih dine ulaşılamaz." [117]

9. Sevabın ve Allah'a yakınlığın ölçüsü, insanın aklıdır:

"Cennet ehlinin dereceleri akıl mizanıyla ölçülür. Herkes aklını kullandığı miktarda Rabbine yakın olacaktır." [118]

"Aklı olanın dini vardır. Dini olan da cennete girecektir." [119]

Mutedil rasyonalizm, hem vahyin tarafına değer verir, hem de aklın itibarını korur. Hem aklın idrak gücünü ve aklın hüküm verdiği bütün durumlardaki hükümlerin hüccet olduğunu kabul eder, hem de vahyin ismetine ve vahyin gerçekçi olduğuna inanır. Bu görüşe göre akıl ve vahiy arasında çift taraflı ilişki sözkonusudur ve her biri diğerinden yararlanır. Bir taraftan akıl, dini anlamanın aracı ve dinî bilginin kaynaklarından biridir. Diğer taraftan vahiy, akla kılavuzluk etme ve onu kemale erdirme görevini üstlenmiştir.

Burada aklın dinle ilişkisi konusunda mutedil rasyonalistlerin görüşünü ahkam, ahlak ve akaid olmak üzere üç alanda özetle inceleyeceğiz.

Mutedil rasyonalizm açısından akıl, dinî ahkam sahasında iki önemli rol üstlenmiştir:

1. Araçsallık rolü: Hiç tereddütsüz akıl, anlamanın ışığı ve vahiy ahkamını istinbatın aracıdır. Akıldan yararlanmaksızın Kitap ve Sünnet'i anlamak mümkün değildir. İnsanın, şeriatı ve ahkamını öğrenmek için akıldan başka aracı yoktur ve aklı kullanmaksızın şeriatın ahkamı elde edilemez.

---

115 *Nehcu'l-Belâga*, Hikmet 54.
116 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 1, s. 94, hadis 28.
117 A.g.e., hadis 29.
118 Kuleynî, *el-Kâfî*, c. 1, hadis 7 ve 8.
119 A.g.e., s. 17, hadis 6; Yûsufiyân ve Şerifî, *Akl ve Vahy*, s. 234-238.

"Şeriatın kanatları altında aklın varlığı, insanı risaletin ölümsüz akışına ve şeriatın coşkulu kaynağına yönlendiren ışık gibidir. Ancak bu ışığa tutunmakla şeriatın ahkamı somutlaştırılır ve ayırt edilir." [120]

İster akılcı olsun, ister nasçı Müslüman uzmanların tamamı, aklın bu işlevi üzerinde ittifak etmekte, her ne kadar aklın bağımsız işlev ve kaynak olduğunu reddetseler ve onu içtihad kaynakları listesinden çıkarsalar da diğer kaynakların, yani Kitap ve Sünnet'in hizmetinde olabileceğini; tespit, red, tefsir veya tahsis ve ta'mim görevini yürütebileceğini kabul etmektedir.

2. Aklın kaynaklık rolü: Dinin ahkamı karşısında aklın diğer rolü, kaynaklık rolü veya başka bir ifadeyle, aklın bağımsız işlevidir (araç ve alet işlevine karşılık). Bu işlevde akıl, Kitap ve Sünnet'in zâhiri yanında ilahî ahkamı keşfeder. Kitap ve Sünnet'in ilahî ahkamı öğrenmek için kaynak olması ve içtihad yeteneğine sahip kişinin bu kaynaklardan istifade ederek ilahî hükümleri keşfetmesi gibi, insan akılcı istidlallerden yararlanarak ve aklî yakine ulaşarak ilahî hükmün üzerindeki perdeyi kaldırabilir. Bu yüzden aklın hükmettiği herşey aslında aynı zamanda şeriatın hükmüdür. Aşağıdaki ünlü fıkıh kaidesinin manası budur:

"كل ما حكم به العقل حكم به الشرع و كل ما حكم به الشرع حكم به العقل" [121]

Aklın bu kaynaklık ve bağımsız işlevi iki çeşittir: Müstakilât-ı akliyye ve gayri müstakilât-ı akliyye. Müstakilât-ı akliyye, tümel olarak akılla ilgili ve kıyasın her iki öncülünün (suğra ve kübra) aklın hükmüyle sabit olduğu durumlardır. Mesela meşhur kıyasta, "Adalet aklen güzel ve gereklidir. Aklen gerekli olanı şeriat vacip görür. Öyleyse adalet şer'i bir vaciptir." İlahî hükmü keşifle sonuçlanan küçük ve büyük önermenin [122] her ikisi de aklîdir. Gayri müstakilât-i akliyye ile kastedilen ise sadece kıyasın büyük önermesinin aklın elinde olduğu durumlardır. Mesela "Namaz şer'i vaciptir. Şer'i vacip olan her amelin öncülleri de şer'an vaciptir. Öyleyse namazın öncülleri şer'an vaciptir." kıyasında, kıyasın birinci önermesi gayri aklî, ikinci öncül, yani büyük önerme ise aklîdir. Akıl,

[120] Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 191.
[121] Bkz: Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet-i Dinî*, s. 39-50; *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 192.
[122] Metinde "suğra" ve "kübra" (Çev.)

öncül sahibi şer'i vaciplik ile onun öncüllerinin şer'i vacipliği arasında gereklilik ilişkisi kurar. [123]

Hulasa, bir yandan ilahî hükmü anlama, istinbat ve tefsir, diğer yandan ilahî ahkamın üzerindeki perdenin kaldırılması aklın uhdesindedir. Ama akıl, ahkam sahasında ve keşif işlevini yerine getirirken müstakilât-ı akliyyenin küçük ve büyük önermeleri ile gayri müstekilâtın büyük önermesi dışında hükmün sınırlandırmasına maruzdur. Bu sebeple hükümlerin felsefesini keşif gücüne sahip değildir. Mesela hiçbir zaman tek başına namazın rekat sayısının veya tavafın şavt adedinin felsefesini bilemez. Dolayısıyla bu kabil dinî önermeler konusunda bağımsız akıl, şeriat hanesinin kapısını dindarlara açan anahtar gibidir ve yalnızca şeriat evinin kapısına kadar insana refakat eder. Asla kendi başına evin içindeki hazinelerden nasiplenemez. Buna göre, bu tür meseleler, insan aklının bağımsız olarak ve şeriatın kılavuzluğu ya da şeriata uygun gözlem olmaksızın hiçbir zaman onu idrak edecek yolu bulamaz. Bilakis, akıl, sadece nübüvvet gibi dinin prensip ve temellerini ispatlayarak Allah'ın Peygamber'in (s.a.a) diliyle insanlara anlattığı şeylerin, hastalığına şifa sağlayacak doktor reçetesi hükmünde olduğunu, bu reçetenin talimatlarına sırt çevirmenin ağrının artması ve insanın huzurunun kaçmasından başka bir sonuç doğurmayacağını idrak edebilir. Dolayısıyla hastanın, doktorun bazı ilaçları uygun görmesinin felsefesine vakıf olmayabileceği gibi, akıl da hükümlerin felsefesini anlayamayabilir. Fakat bu hükümlerin akılcı mecrada olduğunu ve onlarla amel etmemenin, doktorun reçetesine göre davranmamak gibi hiç hoşa gitmeyecek biçimde insanın kendine zulmetmesi olduğunu bilebilir. [124 - 125]

---

[123] Ali Dûst, *Fıkh ve Akıl*, s. 65.

[124] İslam ahkamının akılcı mecraya sahip olduğu Kitap ve Sünnet'te de çokça vurgulanmıştır. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: ''مَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ'' (Talak 1). Aslında aklî mecranın beyanı, şeriatın tikel ahkamının vazedilmesidir. Bu ayete göre ilahî ahkamın hudud ve sınırları vardır.İnsan eğer onları aşarsa tekamülüne engel olacak ve kendine zulmetmiş olacaktır.

[125] Aklın, şeriatın hükümleri alanındaki bu iki işlevi izah edilirken şöyle denebilir: "Şeriatın ahkamını anlamada aklın rolü iki çeşittir: Birincisi, Kitap ve Sünnet'i keşfetmek için çaba göstermektir. Bu çaba, şer'i ahkamı anlamak için tertip edilmiş istidlaller ve kanıtlardır. Aklın bu alanda işi icmadır. Çünkü icmanın hüccet oluşu ve itibarı, sadece masumun (a) kavliyle ilişkisini keşfetmek bakımındandır. Uzlaştırmanın hüccet oluşturma tarzına dair çeşitli görüşler mevcut bulunsa dahi. İkincisi, şer'i ahkamı

Aklın dinî bilgilerle ilgili olarak üçüncü rolü, "aklın kriter olması"dır. Aklın kriter olmasının manası, aklın vahyi ölçmek için kriter olması değildir. Çünkü "Vahiy, aklın değerlendirmesinden sözetmeyi gerektiren karşıt bir kelam değildir." [126] Aksine burada kastedilen, aklın kesin hükmünün hakikatin kriteri olduğu ve reelliğidir. Eğer değerlendirmekten bahsedilecekse asıl konu, vahye dayalı olup olmadıkları kesin bilinmeyen önermelerin ölçülmesidir. Bu kriter bize, masumlardan (a.s) gelmiş rivayetlerde saf olanı saf olmayandan ayırt ederek dinî hakikatlerin tahrifini önlemede yardımcı olur. Buna göre aklın kriter olmasını birkaç boyutta izah edebiliriz. [127]

Bir: Dinin haklılığını ispat: İnsan, aklın hükmünce mutluluğa ulaşmak için, seçtiğinde mutluluk mecrasını bulabileceği ve yol boyunca kılavuzu olacak bir din ve mektebin öğretilerine muhtaçtır. Ama kılavuzluk ve mutluluk sağlama iddiasındaki okullar ve hurafelerle doldurulmuş ya da beşeri tahrifata uğramış dinler çok olduğundan ve insanın yanlış bir seçimle hayatını yanlış bir mecrada geçirmesinden korkulduğundan böylesine hayati bir seçimden önce o dinin doğru olup olmadığını bilmesi ve onun haklılığını anlaması istenir. Fakat böyle bir bilgiyi kesin biçimde o din ve okulun öğreti ve önermelerini temel alarak elde etmek mümkün olamaz. Çünkü o dinin önermelerinin kabul edilmesi, doğruluğuna ilişkin bilginin füruatıdır. Dolayısıyla dinin doğru olup olmadığının bilgisine ulaşmanın, akıl yolu dışında herhangi bir imkanı yoktur. Akıl gözünü yumup ve akıl evinin kapısını kendi üzerine kilitleyip sapkın fırkaların ve tahrif edilmiş dinlerin tuzağına düşmüş nice insan vardır.

İki: Dinin inanç ilkelerinin kanıtlanması: Dinin inanç ilkelerinin kanıtlanması da aklın görevidir. Çoğu fakihler ve Müslüman düşünürler usul-i dinde taklidi caiz görmez. Bu ilkelerin, insana aklın delaletiyle kanıtlanması gerektiğine inanırlar. Çünkü Allah'ın varlığı ve Peygamber'in (s.a.a) nübüvveti ilahî kelama ve Peygamber'in sözlerine bakarak kabul edilemez. Bilakis bu ilkelerin kabulü, sadece akılla ve aklî istidlalle mümkündür.

---

anlamak için aklî araçlar ve kaynaklar ortaya koymaktır. Aklın bu alandaki işi, Kitap ve Sünnet'in işi gibidir."

126 Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 190.

127 Bkz: Yûsufiyân, *Akl ve Vahy*, s. 249.

Üç: Dinde sahih olanla olmayanı tanımak: Başlangıçta halis ve el değmemiş biçimde halka sunulan ilahî dinler, tarih boyunca beşeri tahrifata maruz kalmışlardır. İlahî dinler arasında dinleri en az tahrife uğramış Müslümanların hadis kitaplarında uydurma ve sahte rivayetlerin varlığı bu iddiaya delildir. Bu durumlarda, usul-i dinle ilgili maarif alanındaki doğru rivayetleri doğru olmayanlardan ayırdetmenin kriterlerinden biri insanın aklıdır. Akıl bu işlevde, Kur'an'ın yanında, masumlardan (a.s) nakledilmiş ve onlara nispet edilen hadislerin doğru olanını doğru olmayandan ayırmanın kritedir. Nitekim dördüncü yüzyılın meşhur mütefekkiri Şeyh Müfid şöyle der:

"متى وجدنا حديثا بما يخالفه الكتاب و لا يصح وفاقه له على حال اطرحناه لقضاء الكتاب و اجماع الائمة (ع) عليه و كذالک ان وجدنا حديثا يخالف احكام العقول طرحناه لقضية العقول بفساده"

"Eğer bir hadis, aklın hükümleriyle çatışıyorsa aklın hükmünce bir kenara bırakılmalıdır." [128]

Ama Şeyh Müfid'in bu sözü acaba bir insanın aklına bir hadis ve rivayet ağır geldiğinde onu bir kenara atması gerektiği manasına mı gelmektedir? Acaba bu iş, vahiy ve şeriata muhtaç aklın temel hükmüyle bağdaşır mı? Şeyh Müfid gibi itidal yanlıları, onların görüşünü açıklayacak başka kelimeleri de vardır. Şeyh Müfid başka bir yerde şöyle der:

Aklın işitmekten ayrılamayacağına ve görevin peygamberlerin yolu haricinde gerçekleşmeyeceğine dair söz: İmamiyye Şiileri, aklın kendi bilgisi ve onun sonuçlarına ilişkin işitmeye muhtaç olduğunda görüş birliği içindedir. Akıl işitmekten ayrı değildir. Çünkü işitme, akıl sahibine istidlalin nasıl yapılacağını haber verir. İmamiyye'nin bu sözü, insan aklının işitmekten bağımsız hareket ettiğini zanneden Mutezile ve Zeydiyye'nin görüşünün hilafınadır. [129]

Bu cümlelerin benzeri, itidal yanlılarının akla bakışını göstermektedir. [130] Onların görüşüne göre aklın hükmü, kesin biçimde vakıayı açıkladığı sı-

[128] Şeyh Müfid, *Tashihu'l-İ'tikad bi-Sevâbi'l-İntikad*, talik: Seyyid Hibbetullah Şehristânî, s. 125.

[129] Şeyh Müfid, *Musannifât-i Şeyh Müfid*, c. 4, s. 45 (Evâyilu'l-Makâlât).

[130] Vahye (işitme) dayalı dinin akıl sahibine istidlalin nasıl yapılacağını haber verdiğine dair Şeyh Müfid'in sözü, aklın dinî öğretileri savunma rolüne atfedilmiştir. Nitekim McDermott, Kadı Abdulcabbar Mutezili ile Şeyh Müfid'in düşünce sistemini

rada nakle önceliklidir. Diğer bir ifadeyle, aklın kesin hükmü, aklın bağımsız olarak, aralarında vahyin kanıtlandığı esasın ilke ve prensiplerinin de bulunduğu hallere ulaşma kapasitesine sahip olduğu durumlarda hiç tereddütsüz nakle önceliklidir. Böyle bir aklı bir kenara itmek aslında akla dayalı şeriatı bir kenara itmek demektir.

Giriş mecrasını şeriatın insanlara öğrettiği hakikatler konusunda dine tutunmuş aklın hem anlama gücü vardır, hem de istidlal rolü. Akıl, dinin birçok nas ve zâhirini biraraya toplamakla hakikate ilişkin daha ileri bir anlayışa ulaşır ve onu aklın kesin ilkelerine muhalif görmemesine ilaveten, onu ispatlamak üzere aklî istidlali ortaya koyabilir. Böyle bir akıldan "açık akıl" veya "çiçeklenmiş akıl"[131] olarak sözedilebilir. Yani şeriatın yardımıyla birçok hakikatı anlarken açılmış ve çiçeklenmiş akıl. Müslüman düşünürlerin çoğu da akıl için böyle bir rolü kabul etmekle, aslında İslamî aklın, yani İslam'ın öğretileri ışığında çiçeklenmiş aklın ayırt edilmesine sebep oldular.

Açık akıl şeriat ekseninde döner ve aklı kullanarak ve filozofça şeriatı anlamaya koyulur. Akıl için böyle bir rolü kabul etmenin prensibi, hak şeriatın hakikati beyan etmesi ve İslam felsefecisinin dinin metnini gerçekliğin kutsal kaynağı ve önermelerini de reel durumla ilgili görmesidir. Reel durumla ilgili bu önermelere reel durum dikkate alınarak anlam verilmelidir. Akıl işte burada rolünü dakik biçimde oynayacaktır. Vakıanın kurallarını koyacak ve herşeyi kendi mecrasına yerleştirip öylece anlayacaktır.

Bilişsel bir mevzuda çok sayıda dinî önermelerin hepsi, bir resmin parçaları gibi, hakikatin belli kısımlarını gösterir; bizim, dinî önermenin reel manası kabul ettiğimiz hakikatin. Buna göre akıl, başlangıçta bu önermelere reel durumda anlam verdiği ve onları reel kabul ettiği, bir sonraki

karşılaştırırken şöyle der: "Abdulcabbar'ın sisteminde akıl, dinin temel hakikatlerine istikrar kazandırmak için zaruridir. Müfid'in sisteminde ise akıl, ilahî vahiy yoluyla istikrar bulmuş bu temel önermeleri savunmak içindir." (McDermott, *Endişehâ-yi Kelâmî-yi Şeyh Müfid*, s. 84). Ama öyle görünüyor ki bu cümleler, dinin neticeyi aklın tercihine bıraktığı ve aklın da o dinî sonucu savunmak üzere İslamî aklın rol ve işlevinin kelamî işleve indirgeneceği birtakım çıkarımlar ortaya koyacağı anlamına asla gelmez. Aksine bu izahlar, İslam'ın açık aklına işarettir.

131 Bu adlandırmalar, üstad Yezdanpenâh'ın derslerinin tamamından yararlanılarak ortaya konmuştur.

aşamada da bu parçaları yanyana getirerek gerçekliğe ilişkin daha ileri bir anlayışa ulaştığında bu gerçekliği anlamada başarılıdır. Bu önermeler reel metnin açıklayıcısı olduğundan ve reel metinde akla aykırı ve onunla çatışan bir şey bulunamayacağından akıl hiçbir zaman bu önermeleri kendi hükümlerinin hilafına hissetmez. [132] Bu sebeple aklın hükmü ile dinî metin arasında hiçbir ihtilaf çıkmayacaktır.

Fakat aklın hükmü ile dinî metin arasında ihtilaf bulunmaması bazı şartların oluşmasına bağlıdır. Mesela: Kurallı mantıksal metoddan yararlanmak, metinlerle kayıt altına alınmak, metni konuşturmak. Dolayısıyla bir filozof, aklın işlevinde, kurallı ve mantığa uygun akılcı metoddan yararlanmazsa ve anlayışı mantıksal kriterlere uymazsa ve anlama faaliyeti uygun mantıksal kriterlerle gerçekleşmezse, yahut dinî metinlerle az miktarda kayıt altına alınma vuku bulursa (şu anlamda: hakikati bulmaya dönük düşünme sürecinde dinî metinlerin tamamına, yani ayet ve rivayetlerin tümünün ardına düşmezse) ya da metnin kendine has karmaşıklığı sözkonusuysa onun hissesine, eldeki bütünlüğe ilişkin kusurlu bir anlama düşecektir. Dinî metni kendi aklına uygun görmüyor olabilir. Bu durumda dinî metni önceleyerek akılcı anlayışın onarımına girişmesi lazımdır. Metodu düzelterek ve dinî metinle daha fazla kayıtlı hale gelerek metni konuşturmaya doğru adım atmalı ve dinî hakikati anlamaya yakınlaşmalıdır. [133]

Elbette ki bu şartlara, aklın düşüncenin kusurlarından tenzih edilmesini de eklemek gerekir. İnsan eğer düşüncenin rezillikleri, hastalıkları

---

[132] Mesela mead öğretisine bakın. Ayet ve rivayetlerde mead çevresinde birçok dinî önerme beyan edilmiştir. Onlarda insanın kıyamette bedenle haşrolacağı açıklıkla ispatlanmıştır. Diğer taraftan birçok ayet ve rivayette, dünyevi bedenle benzerliği bulunmayan bedenle haşrolmanın özellikleri sayılmaktadır. Aklın, filozofça ve reel kuralları koruyarak bu önermelere reel kalıp içinde mana vermesi ve bu dinî öğretiden daha kâmil bir anlayışa ulaşması lazımdır. Elbette ki akıl, böyle bir anlayışa ulaştıktan sonra ona istidlal kabiliyeti de kazanacaktır.

[133] Şu noktanın hatırlanması yerinde olacaktır: Akıl-nakil ilişkisinin benzeri bir ilişki, akıl ve şühud arasında da vardır. Şeriatın akla kılavuzluk görevini üstlenmesi ve aklın çiçeklenmesini sağlaması gibi, âriflerin mizanına uygun şühudlar da vehim ve hayalin kaydı altına girmemiş akl-ı selim için yol göstericidir. Tabii ki insan şühud mertebesine ulaşırsa şühudun nuruyla münevver bir akla sahip olur; kalbin tüm şühudlarını anlayarak reel duruma uygun hale gelen, hatta onunla istidlal kabiliyeti bile kazanan akla.

ve kusurlarından uzak durmak, niyetin doğruluğu ve fıtratın temizliği ile akletme faaliyetini gerçekleştirirse ilahî hidayet ona nasip olacaktır.[134] Nitekim İmam Kazım (a.s) Hişam'a hitaben şöyle buyurmaktadır:

"يا هشام من ثلاثا على ثلاثا كانها اعان على هدم عقله: من اظلم نور تفكره بطول امله و محى طرائف حكمته بفضول كلامه و اطفأ نور عبرته بشهوات نفسه فكانما اعان هواه على هدم عقله و من هدم عقله افسد عليه دينه و دنياه"

"Ey Hişam, üç şeyi üç şeye musallat eden kimse adeta aklını yoketmeye yardımcı olmuş olur: Tefekkürünün nurunu sonu gelmez arzularıyla söndüren, hikmetini lüzumsuz kelamla ortadan kaldıran ve ibret nurunu nefsinin şehvetleriyle imha eden herkes aklını yoketmede nefsine yardımcı olmuş olur. Aklını yokeden kimsenin dini ve dünyası mahvolmuş demektir."[135]

Dolayısıyla bu şartlara riayet edilmemesi bir mütefekkirin yıllarca tartışma ve polemikle uğraşmasına ve sonunda da bir yandan sahih bilgiye ulaşamamasına, diğer yandan reel durumu tanımak için gerekli aklın kapasitesinde kuşkuya düşmesine ve onu inkar etmesine yolaçacaktır. Nitekim Sadru'l-Müteellihin Şirâzî şöyle der:

Bazen kimi mütefekkirlerin aklını büyük bir afet ele geçirir. Öyle ki ömrünün tamamını, kafi miktarda ayetlere ve rivayetlere başvurmaksızın, saf bir kalp ve nefsin vehim ve vesveselerinden uzak bir düşünce ile hakikati keşfetmeye ulaşamaksızın cedel bahisleriyle tüketir [ki hedefi gerçeği keşfetmek değildir].[136]

Buna göre din, en iyi şekilde akla kılavuzluk etmeyi üstlenir[137], istikamet gösterilmiş ve açılmış akıl da şeriata ilişkin daha gelişmiş bir anlayış gücüne kavuşur. Tabii ki akıl ve din arasındaki bu karşılıklı ilişki

---

134 Şirâzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, s. 73; *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 79 ve 80.

135 Kuleynî, *Usûlü Kâfî*, c. 1, babu'l-akl ve'l-cehl, hadis 12.

136 Şirâzî, "Müteşâbihâtu'l-Kur'an", *Resail-i Felsefî*, s. 78 ve 79.

137 Dinin, insanın aklına istikamet gösteren bilişsel önermelerine ilave olarak dinî haller ve ameller de akıl ve imanın, yakin mertebesindeki edinilmiş kesin öncüllerini hazırlar. Buradaki hallerden kasıt, şeriatın sıkça vurguladığı gibi doğal arazlar, nefsani şaibeler ve şeytani vesveselerle bağı koparmaktır. Amellerden maksat ise namaz, oruç ve diğer menasik ve fiillerdir. Diğer bir ifadeyle haller, fiiller ve marifetin toplamı olan din, amel ve ahvali teşri kılarak bilgilerin edinilmesinin öncüllerini varetmektedir. (Bkz: Şirâzî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 249-254).

devam eder. Dinî metinlerin ardına düşen açılmış akıl, bu metinler hakkında daha kâmil bir anlayışa ulaşır. Bu metinler de aklın daha yüksek mertebelere ulaşmasına kılavuzluk eder. Bu sebeple, şeriatı anlamanın peşine düşmüş yüzeysel akıl ile şeriatı kendi gerçek mecrasında derinlemesine idrak eden, herhangi bir çatışma hissetmeyen ve şeriatın öğretilerine akılcı istidlal getiren derinlikli akıl arasında fark vardır.

Müslüman ârifler açısından, akıl ve din arasında bulunduğu açıklanan böyle bir ilişki, şeriat ve şühud arasında da vardır. Onların inancına göre şeriat, şühudların mizanıdır ve kriter olmasına ilaveten, rahmani şühudu şeytani şühuddan ayırdetmek için tamamlayıcı keşiftir. Şühudâtın şeffaflığı ve irfanî hakikatlerin zirvesine ulaşılması da ancak buna sarılarak mümkün olabilir.

Bu izahlar açıkça ortaya koymaktadır ki, iman, yani dinî önermelerle ilgili kalpten kabulle birlikte olan bilgi, âriflerin örfünde "taklidî iman" adıyla meşhur yüzeysel bir inançtır. Fakat derinlikli ve çoğu kere şühud nuruyla aydınlanmış akılla dinî hakikatleri anlamaya erişebilen kimseler de vardır. Aklın, filozofların adlandırmasıyla "akl-ı müstafad" olarak bilinen böyle mertebelerinde aklı ve imanın yolu birbirine bağlanır, iman ve akıl arasında farklılık kalmaz ve her ikisi de hakikat için bir tek adlandırma olur. Nitekim Sadru'l-Müteellihin şöyle der:

> Fakat filozoflar ve ilahiyat hakimleri, nazari aklın kemal merhalesi olan akl-ı müstafaddan bahsettiğinde imanı kasdeder. Diğer bir ifadeyle, filozofların örfünde imanın isimlerinden biri de akl-ı müstafaddır.[138]

[138] Şirâzî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 259-263 ve yine bkz: Lâhîcî, *Gûher-i Murad*, s. 32.

"و هذا الحقيقة الايمانية يعبر عنها بعبارات مختلفة و يسمى باسامى متعدد... فتارة يعبر عنه بالحكمة... فكل انسان حكيم مؤمن و كل مؤمن حقيقى فهو حكيم اذا الحكمة بالحقيقة هو معرفة الاشياء الموجودة كما هى بحسب الطاقة البشرية و اصل الموجودات و هو البارى و الاملائكته... و من اسمائه العقل المستفاد و هذا اصطلاح الفلاسفة الموحدين و الحكماء الالهيين... و اسم العقل من الاسماء المشتركة التى يطلق على معان اخرى الا ان الذى استعمله الحكماء فى علم النفس و بعد من الاسامى مراتب النفس فى استكمالاتها من حد القوة الاولى الى حد الكمال الاخيرة هو العقل بالمعنى المرادف فيه معه لفظ الايمان فى عرف شريعتنا"

Özet

1. İslam dünyasında akıl-vahiy ilişkisine dair farklı eğilimler görülmektedir. Bunları genel olarak dört eğilimde toplamak mümkündür: Müfrit nasçılık, müfrit akılcılık, şühudçuluk ve mutedillik.

2. Nasçılık, tüm bilgilere veya hiç değilse dinî bilgilere erişmenin yegane mercii ve kaynağının Kitab ve Sünnet'in nasları ve zâhirleri olduğunu savunan görüştür.

3. Ehl-i Sünnet arasında Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye, Şia'dan Ahbariler müfrit nasçılığın belirgin temsilcileridir.

4. Müfrit nasçıların, senedlerine dikkat etmeksizin, Allah'ın kitabına arzetmeksizin ve rivayetlerin manasını anlamada ve sahihliklerini değerlendirmede akıl ölçüsünü kullanmaksızın rivayetlerin zâhirine aşırı vurgusu bazen tecessüm ve teşbihe ya da akl-ı selime aykırı görüşlerin beyan edilmesine yolaçmıştır.

5. Dinî metinlerin akletmeye çağrısı, masumlardan (a.s) nakledilmiş rivayetlerin bir kısmında senedin zayıf oluşu ve görüşteki ahenksizlik müfrit nasçıların sorunları arasındadır.

6. Müfrit akılcılık, beşeri düşünce ve akla ifrat derecesinde vurgu yapan ve aklı, insan hayatıyla ilişkili tüm hakikatleri keşfetmede güvenilir kaynak gören bir görüştür.

7. Müfrit rasyonalistler, din karşıtı rasyonalistler ve dindar rasyonalistler olmak üzere ikiye ayrılır.

8. Vahyin mümkün olduğunu ve insanın bilişsel kuvvetlerinde eksiklik bulunduğunun kanıtlanması müfrit rasyonalistlerin görüşünün yanlışlığına delalet eder.

9. Müslüman ârifler hem şeriata değer verir ve onu tamamlayıcı keşif kabul ederler, hem de aklı yüksek konuma yerleştirirler.

10. Bazı Müslüman âriflerin sözlerinde akılla ilgili kayıtsızlık görülüyorsa bu, mutlak olarak akılla değil, düşünceye dayalı aklı, karışık akıl, meşşai akılla alakalıdır.

11. Batılı düşünürler arasında da akıl-din ilişkisi konusunda iki ana akım olarak rasyonalizm ve fideizm göze çarpmaktadır.

12. Fideizm, dinî inanç sistemlerini rasyonel ölçme ve değerlendirme konusu görmeyen görüştür.

13. Müfrit rasyonalistler, dinî inanç sistemlerinin aklen makbul bulunabilmesi için onların doğruluğunun kanıtlanabilmesi gerektiği inancındadır. Onlara göre kanıtlamaktan murad, sözkonusu inancın doğruluğunu kollektif iknanın gerçekleştiğiyle gösterebilmemizdir.

14. Akla müfrit bakışın yaşadığı hayal kırıklığı, rasyonalistlerden bir kısmının aklın mertebesini düşürmesine ve edilgen bir tepkiyle, aklın görevini, dinî öğretilerin tenkit ve değerlendirmesinden ibaret kabul etmesine sebep oldu.

15. İtidalcilik, ifrat ve tefritten uzak, hem şer'i naslara bağlı kalmaya, hem de akıl ve şühudun itibarını omuz omuza korumaya çalışan görüştür.

16. İtidal yanlıları açısından akıl ve vahiy arasında karşılıklı ilişki vardır ve her biri diğerinden faydalanır. Bir taraftan akıl, dini anlamanın aracı ve dinî bilginin kaynaklarından biridir. Diğer taraftan da vahiy, akla kılavuzluk ve onu kemale erdirme görevini üstlenmiştir.

17. Akıl hem vahyin ışığıdır, hem de bazı yerlerde vahyin anahtarı ve kriteridir.

18. Vahiy ve şeriat, aklın çiçeklenip açmasına sebep olurlar. Açılmış akıl da şeriata ilişkin daha kâmil bir anlayışa sahip olacaktır.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Allame Hıllî, Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad, 4. baskı, Kum: el-Neşru'l-İslamî, 1433.

Arberry, A. J., Akl ve Vahy ez Nazar-i Mütefekkirân-i İslamî, Hasan Cevâdî, 2. baskı, Tehran: Emir Kebir, 1372.

Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed, el-Hadâyiku'n-Nâdire fi Ahkâmi'l-Itreti't-Tâhire, c. 1, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Bir grup yazar, İnsan, Râh ve Râhnümaşinâsî, Mahmud Fethali'nin editörlüğünde, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejûheşî-yi İmam Humeynî, 1385.

Burn, Lucilla, Ustûrehâ-yi Yunânî, tercüme: Abbas Muhbir, Tehran: Neşr-i Merkez, 1375.

Ca'feriyân, Rasül, Din ve Siyaset der Dovre-i Safevî, Kum: Ensâriyân, hicri şemsi 1370.

Cevâdî Âmulî, Abdullah, Felsefe-i Hukuk-i Beşer, Kum: İsra, 1375.

Cevâdî Âmulî, Abdullah, Şeriat der Âyine-i Ma'rifet, 2. baskı, Tehran: Recâ, 1373.

Copleston, Frederick, Filosofân-i İngilisî ez Hobbes ta Hume, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

el-Tavil, Tevfik, Tarihçe-i Keşmekeş-i Akl ve Din, Ali Fethi Lokman, Şiraz: Novid-i Şirâz, 1383.

Emin, Ahmed, Duha'l-İslam, [basım yeri belli değil]: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, [tarihsiz].

Emin, Ahmed, Zuhru'l-İslam, 5. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, [tarihsiz].

Fâhûrî, Hanna ve Halil Cer, Tarih-i Felsefe der Cihan-i İslam, mütercim: Abdulmuhammed Âyetî, Tehran: Zeman, 1358.

Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed, el-Munkız mine'd-Dalâl ve'l-Mevsûl ila zî'l-İzzeti ve'l-Celal, yayına hazırlayan: Ali bu-Mülhem, Beyrut: Dâr ve Mektebetu el-Hilal, 1993.

Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed, İhyâu Ulûmi'd-Din, tercüme: Mueyyiddin Muhammed Hârzemî'nin editörlüğünde, Hüseyin Hidiv Cem, İlmî ve Ferhengî, [tarihsiz].

Gilson, Étienne, Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ, Şehram Pâzûkî, 2. baskı, Tehran: Gurûs, 1378.

Hakimî, Muhammed Rıza, Mekteb-i Tefkik, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Hammûye, Saddudin, el-Misbah fi't-Tasavvuf, tashih: Necib Mâyil Herevî, Tehran: Mevla, 1362.

Hâyirî Yezdî, Mehdi, Kâveşhâ-yi Akl-i Amelî, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Hemedânî, Aynu'l-Kudât, Temhidât, mukaddime: Afif Asirân, 4. baskı, Tehran: Menuçehrî, hicri şemsi 1373.

Hıllî, Muhammed b. İdris, el-Serâir, 2. baskı, Kum: el-Neşru'l-İslamî, hicri kameri 1410.

Hüsrevpenâh, Abdulhuseyn, Kelam-i Cedid, Kum: Merkez-i Mutalaat ve Pejûheşhâ-yi Ferhengî-yi Hovze-i İlmiyye, 1379.

İbn Arabi, el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye (4 cilt), Beyrut: Dâru's-Sâdır, [tarihsiz].

İbn Batuta, Muhammed b. Abdullah, Rıhletu İbn Batuta, [basım yeri belli değil]: Matbaatu Mustafa Muhammed, hicri kameri 1357.

İbn Cevzî, Abdurrahman, Menâkıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel, Kahire: [Yayıncı belli değil], hicri kameri 1349.

İbn Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Osmanî, Misbâhu'l-Üns, 2. baskı, [basım yeri belli değil]: Fecr, 1363.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, el-Fasl fi'l-Milel ve 'l-Ehvâ ve'n-Nahl, Beyrut: Dâru's-Sâdır, [tarihsiz].

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, "Faslu'l-Makâl fima beyne'l-Hikme ve'ş-Şeria mine'l-İttisâl", Felsefetu İbn Rüşd, tashih: Mustafa Abdulcevad İmran, Mısır: el-Mektebetu'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, hicri kameri 1388.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, el-Keşf ani'l-Menâhici'l-Edille fi Akayidi'l-Mille, tahkik: Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut: Dâru'l-Mektebetu't-Terbiyye, 1995.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, Tehâfutu't-Tehâfut, Beyrut: Dârul'l-Meşrık, 1992.

İbn Teymiyye, Ahmed, Buğyetu'l-Murtâd, tahkik: Musa b. Süleyman, 3. baskı, [basım yeri belli değil]: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, hicri kameri 1415.

İbn Teymiyye, Ahmed, Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl, tahkik: Muhammed Reşâd Sâlim, el-Riyad: Dâru'l-Kunûzi'l-Edebiyye, [tarihsiz].

İbn Teymiyye, Ahmed, Mecmûatu'l-Fetâvâ, tahkik: Âmir el-Cezzâr ve Enver el-Bâz, el-Riyad: Dâru'l-Vefa, hicri kameri 1418.

İbn Teymiyye, Ahmed, Nefâis: Risâletu't-Tedmuriyye, Bağdad: Matbaatu Cemal el-Abdelî, 1989.

İsfehanî, Mehdi, Ebvâbu'l-Hüda, Kum: Bûstan-i Kitab, 1385.

İsfehanî, Seyyid Ebu'l-Hasan, Takrirât, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Kayserî, Muhammed Davud, Şerh-i Füsûsu'l-Hikem, Seyyid Celaleddin Âştiyânî'nin editörlüğünde, Tehran: İlmî ve Ferhengî, hicri şemsi 1375.

Kazvinî Horasânî, Mücteba, Beyânu'l-Furkan, c. 1, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Lâhîcî, Abdurrezzak, Gûher-i Murâd, Tehran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslamî, 1372.

McDermott, Martin, Endişehâ-yi Kelamî-yi Şeyh Müfid, tercüme: Ahmed Ârâm, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, 1372.

Meclisî, Muhammed Bâkır, Mir'atu'l-Ukûl fi Şerh-i Ahbâr Âli'r-Rasûl, Tehran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, hicri şemsi 1370.

Meclisî, Muhammed Bâkır, Risaletu'l-İ'tikâdât, tahkik: Seyyid Mehdi Recâyî, İsfehan: Mektebetu'l-Allame el-Meclisî, hicri kameri 1409.

Muhammed Rıza, Muhammed, "Rabıta-i Akl ve İman", Kabesât, sayı 35.

Muhammedî Rey Şehrî, Muntehab-i Mizanu'l-Hikme, Kum: Dâru'l-Hadis, hicri kameri 1422.

Muhâsibî, Hâris, el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an, [Basım yeri belli değil]: Dâru'l-Kindî ve Dâru'l-Fikr, hicri kameri 1402.

Muhâsibî, Hâris, el-Vesâyâ: el-Nesâyih ve..., tahkik: Abdulkadir Ahmed Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1406.

Musevî, Becnurdî, Kâzım, Dairetulmaarif-i Bozorg-i İslamî, Tehran: Merkez-i Dairetulmaarif-i Bozorg-i İslamî, 1370.

Mustafavî, Hasan, el-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerim, c. 8, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Mutezilî, Şerh-i Usûl-i Hamse, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Muzafferî, Hüseyin, Bunyân-i Mersûs, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, Musannifât-i Şeyh Müfid, el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti'ş-Şeyhi'l-Müfid, [Basım yeri belli değil]: Mektebetu'l-A'lâmi'l-İslamî, hicri kameri 1413.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, Tashihu'l-İ'tikâd bi-Sevâbi'l-İntikâd, talik: Seyyid heybetullah Şehristânî, Kum: Menşûrât-i Radıyy, 1363.

Peterson, Michael ve diğerleri, Akl ve İ'tikâd-i Dinî, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İbrahim Sultânî, Tehran: Tarh-i Nov, 1379.

Sâcidî, Ebulfazl ve Mehdi Meşkî, Din der Nigâhi-yi Novin, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Sâcidî, Ebulfazl, Zebân-i Din ve Kur'an, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Sîlî, Abdulaziz, el-Akidetu's-Selefiyye beyne'l-İmam İbn Hanbel ve'l-İmam İbn Teymiyye, Kahire: Dâru'l-Menar, hicri kameri 1413.

Subhanî, Cafer, Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal, 2. baskı, Kum: Lecnetu İdareti'l-Havzeti'l-İlmiyye, 1410.

Subhanî, Cafer, el-İlahiyyat, 3. baskı, Kum: el-Merkezu'l-Âlemî li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, hicri kameri 1412.

Sühreverdî, Şihâbuddin, Reşfu'n-Nesâyihi'l-İmâniyye ve Keşfu'l-Fedâyihi'l-Yunaniyye, tercüme: Muinuddin Cemal b. Cemaleddin Muhammed, Necib Mail Herevî'nin editörlüğünde, hicri şemsi 1365.

Şehristânî, Abdulkerim, Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam, tashih: Alfred Guillaume, Kahire: Mektebetu'l-Metbeni, [tarihsiz].

Şerif, Miyânmuhammed, Tarih-i Felsefe der İslam, Nasrullah Pûrcevâd'ın tetkikiyle, Tehran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1362.

Şirâzî, Sadruddin Muhammed (Molla Sadra), "Müteşâbihâtu'l-Kur'an", Resâyil-i Felsefî, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Şirâzî, Sadruddin Muhammed (Molla Sadra), Mefâtihu'l-Gayb, tahkik: Muhammed Hâcûyi, [Basım yeri belli değil]: Müessese-i Mutalaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1363.

Şirâzî, Sadruddin Muhammed (Molla Sadra), Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, tashih: Muhammed Hâcûyi, Kum: Bidâr, 1364.

Terke, Sâibuddin Ali b. Muhammed, Temhidu'l-Kavâid, mukaddime ve tashih: Celaleddin Âştiyânî, 2. baskı, Tehran: Encümen-i İslamî-yi Hikmet ve Felsefe-i İran, hicri şemsi 1360.

Turkî, Abdullah, Usûlu Mezhebi Ahmed b. Hanbel, Mısır: Aynu'ş-Şems, [tarihsiz].

Tûsî, Muhammed b. Hasan, Şerhu'l-İbârâti'l-Mustaliha, tahkik: Muhammed Taki Dânişpejûh, el-Zikrî el-Elfiyye li'ş-Şeyhi't-Tûsî, c. 2, Meşhed: [Yayıncı belli değil], 1351.

Tüsterî, Sehl b. Abdullah, Turâsu't-Tüsterî el-Sûfî, [Basım yeri belli değil]: Mektebetu'ş-Şebâb, [tarihsiz].

William, J. Wainwright, Philosophy of Religion, 2nd ed., Boston, Wadsworth Publishing Company, 1999.

William, P. Alston, "The Epistemology of Religious Belief", Routledge Encyclopedia of Philosophy.

Yûsufiyân, Hasan ve Ahmed Hüseyin Şerifî, Akl ve Vahy, Tehran: Pejûheşgâh ve Ferheng ve Endişe-i İslamî, 1383.

Yedinci Bölüm

Bilim ve Din

SEYYİD LÜTFULLAH CELALÎ HÜSEYNÎ

Her ne kadar bilim ve din toplumlarda çok uzak çağlardan beri yanyana varlıklarını sürdürmüşlerse de ve çok az kişi bu ikisinin ilişkisini sorgulamışsa da son yüzyıllarda özellikle batıda bu mesele bilim insanlarının ciddi biçimde ilgisini çekmiştir. Diğer bir ifadeyle, geçmişte bilim ve din, toplumlarda birbirine bağlı ve birbiriyle bağlantılı iki kanat gibi varolup insanın ihtiyaçlarına cevap veriyordu. Bu ikisi, birbiriyle çatışmak bir yana, aksine birbiriyle alışveriş ve uyum halinde görülüyordu. Lakin rönesans çağından sonra, özellikle de aydınlanma yüzyılında, zaman boyunca birçok şeyi ve din dışı görüşleri dinsel telakki eden Hıristiyanlık dini, bilimadamları tarafından sorgulanmıştır. Bu sorgulama, Hıristiyanlıkta maddî âlem hakkındaki bazı beşeri görüşlerin kabul görmesi, dinî telakki edilmesi ama şimdi ampirik bilimin onların yanlışlığını kanıtlamasından kaynaklanıyordu.

Buradan şu temel soru gündeme geliyordu: Dinin bilimle nasıl bir ilişkisi vardır? Din yalnızca maneviyat, ibadet ve benzeri meselelerde mi görüş belirtmelidir, yoksa ontoloji, kozmoloji, antropoloji ve benzeri konularda da görüş açıklayabilir mi, yahut açıklamalı mıdır? İkinci durumda dinin görüşünün, bilimde ortaya atılan ve insanın kendisinin ulaştığı görüşle ilişkisi nasıl olacaktır? Bu soruya cevap verirken, bu makalede bir kısmına yer verilecek çeşitli görüşler ve çözüm yolları gündeme getirilmiştir.

Tanımlar ve Önem Meselesi

Bilim

Bu çalışmada, bilim ve onun mahiyeti hakkında birtakım karmaşık felsefi tariflerle okuyucunun zihnini karıştırmak niyetinde değiliz. Ak-

sine, bu makalede bilimden maksadımızı ve değerlendirmeye alacağımız manayı açıkça ortaya koyma amacındayız.

Genel olarak "bilim" kelimesi aşağıdaki üç anlamda Kullanılmaktadır:

a) Cehalet karşısında bilim (genel anlamıyla): Bu anlamda bilim cehalet karşısında yeralmakta ve mutlak olarak bilinecek şeyleri kapsamaktadır.[1] Bu anlama uygun olarak din, vahye dayalı veriler anlamında bilimin bir parçası olmaktadır.

b) Beşeri bulguların toplamı (özel anlamıyla): Bu anlamda bilim, vahiy karşısında yeralmaktadır ve insanın aklî, naklî, deneysel tüm bilgilerini kapsayan "beşeri bulguların toplamı"ndan ibarettir. Bu anlama uygun olarak ahlak, tarih, matematik, fıkıh, kelam, astronomi, irfan, sanat, felsefe vs. gibi ilim dallarının tümü "bilim"dir.

c) Beşerin deneysel bilgileri (özel anlamıyla): Üçüncü anlam, beşerin sadece ampirik bilgilerini kapsamaktadır. Bu anlama göre, önceki manaya uygun olarak "bilim" sayılan ilim dallarının çoğu bilim dairesinin dışında kalmaktadır. "Bilim", sonuncu anlamıyla da bazen genel olarak gözönünde bulundurulmakta ve aralarında doğa ve insan bilimlerinin de bulunduğu her türlü deneysel bilgiyi içine almaktadır. Bazen de yalnızca "doğa bilimleri" kastedilmektedir.[2]

Bu üç anlam arasından, bilim ve din bahsinde birinci ve ikinci mana tartışmanın dışında kalmaktadır. Üçüncü anlam, yani ampirik bilgi ise bahse konu edilecektir. Ama deneysel bilginin bütün boyutlarıyla mı sözkonusu olduğu, yoksa sadece ampirik doğa bilimlerinin mi kastedildiği meselesinde ihtilaf vardır. Çoğu bilimadamı ikinci kısmı dikkate almıştır, fakat genel anlamıyla deneysel bilimlerden de sözedilebilir.

Ele alacağımız bilim, ampirik bilimlerden (doğal ve insani) olduğuna göre şu soruya odaklanmalıyız: Deneysel bilimler nasıl bilimlerdir ve on-

---

1 Bkz: Misbah Yezdhi, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 63; Bustân, "Sâhtâr-i İlm (Derâmedi ber İlm-i Dinî)", *Hovze ve Dânişgâh*, s. 27 ve 28.

2 Bilimin diğer anlamları ve kullanımları ve tanımları için bkz: Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 64; Golistânî, *Felsefe-i Ulûm*, s. 41.

ları diğer bilimlerden ayıran özellikler nelerdir? Kısaca deneysel bilimin aşağıdaki özellikleri taşıdığı söylenebilir[3]:

1. Nesnel olma[4]: Yani deneysel bilimin metodu deney ve gözlemdir. Fakat her deney makbul değildir. Bilakis herkesin erişebileceği, ölçülebilir, disipline edilebilir ve tekrarlanabilir deney kastedilmektedir. Yani "öznelerarası denenebilirlik"[5] özelliği taşımalıdır. Nesnel ve bilimsel araştırma, herkesin yapabileceği ve çıkacak sonucu test edebileceği araştırmadır. Dolayısıyla doğrudan, umumi ve tekrarlanabilir duyusal deneyim bilimin temelidir.

2. Hipotezin varlığı: Deneysel bilimin bir diğer özelliği, daima insan zihninin karşılaştığı bir hipotezin peşine düşmesidir. Tabii ki bu, bilimin zihinsel bir şey olduğu ve herkesin dünyayı bir şekilde kavradığı anlamına gelmez. Aksine bilimin "tercihli"[6] olduğu ve herkesin seçtiği mesele ve tercih ettiği hipotezle herhangi bir deney ve testin ardından gideceği anlamına gelir. Hipotezin rolü, neyin peşinden gitmesi gerektiğine dair araştırma sahasını açıklığa kavuşturmaktır.

3. Teorinin varlığı: Fenomenlerin bilimsel yorumu için her zaman teoriye muhtacız. Teoriler dünyanın veya bir parçasının tasvirini verirler. Bir fenomenin yorumu, onun büyük resme yerleştirilmesi anlamına gelmektedir.

4. Tercihli olma: Deneysel bilim tercihlidir. Bu bakımdan bilimde bir fenomenin tüm yönlerini araştırma ve test etme hevesine yer yoktur. Bu nedenle deneysel bilimin metodu, bir fenomenin bir yönünü veya bazı yönlerini tercih etmemiz ve onu araştırmaya koyulmamızdır.

5. Tümel olma: Bilimsel yasa veya teori, sürekliliği olan ve kalıcı bir sistemi beyan eder. Mantıksal açıdan, tümel olmanın tercih konularının genellenmesinin sonucu olduğu "hiç", "her" veya "hepsi" ile başlayan bir tümel önermenin şekline sahiptir.

---

3 Ampirik bilimin özelliklerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: Surûş, *İlm Çist, Felsefe Çist?*, s. 16-40; Chalmers, *İlm Çist?*.

4 Objectivity.

5 Intersubjective testability.

6 Selective.

6. Varsayımsal kabiliyet: Bilimsel teorinin varsayımsal kabiliyeti vardır ve onun yardımıyla olayın geleceği bilinebilir.

7. Yanlışlanabilirlik[7]**:** Deneysel bilimler yanlışlanabilirdirler. Şu anlamda ki, bilimsel yasalar dünyada bazı fenomenlerin vuku bulmasını imkansız sayar. Fakat sözkonusu fenomenler vuku bulursa teori çürütülmüş olacaktır. Dolayısıyla yanlışlanabilirlik, bilimsel yasaların bir gün çürütüleceği anlamına gelmemektedir. Aksine, varsayımsal olarak onu yanlışlayan bir deneyin gerçekleştirilebileceği manasındadır.

Din

Bahsimizde dini şu şekilde tanımlaya biliriz:

"İnsanların hidayeti için vahyin içine yerleştirilmiş peygamberler aracılığıyla beşeriyetin eline ulaşan teorik ve pratik bilgilerin toplamıdır."

Bu tanım, her ne kadar genelse de ve bütün dinleri ve vahiyleri kapsıyorsa da bizim konumuzda ilgimizin gövdesini İbrahimî dinler, özellikle de İslam oluşturmaktadır.

Bilim ve Din Bahsinin Önemi

Bilim ve din bahsi iki bakımdan önemlidir: Birincisi, bilim ve din arasındaki çatışmanın örnekleri için çözüm yolu keşfetmek; diğeri ise dinî bilgi adındaki kategorinin ispatı veya reddidir. Bu iki durumun izahı, ayrıntısıyla bu bölümün devamında gelecektir.

Bilim ve Din Tartışmasının Geçmişi

Batıda Bilim ve Din

Batıda din ve dinsel düşünce (ilahiyat) orta çağlarda bilimle tam bir uyum içindeydi. Din-bilim ilişkisi babında köklü bir sorun göze çarpmıyordu. Diğer bir deyişle, batıda bilim, dinî yaklaşımla çelişmeyen prensipler üzerine oturuyordu. Aslında kilisenin kozmolojik görüşleri ve dinî tutumları da aynı prensiplere dayanıyordu. Bu nedenle bilim ve din ileri

[7] Refutability.

seviyede uzlaşma halindeydi. Bu dönemde batıdaki dünya görüşü aşağıdaki şekilde tasvir edilebilir[8]:

1. Batıda orta çağlarda geçerli dünya görüşünde, herşeyi teleolojik izahla ortaya koyan Yunan felsefesi, özellikle de Aristocu, Eflatuncu ve Yeni Eflatuncu felsefe temel alınmıştı.[9] Bir şeyin izahı, gerçek biçimine denk, akılla bilinen özüne uygun ve sahip olduğu gayeye göre yapılıyordu. Bütün ilgi nihai gayeye yönelikti, parça parça ve anbean işleyen sürece değil. Gayelerin araştırılması büyük oranda herşeyin varlık hiyerarşisinde kendine ait bir yeri olduğu tasavvurunun sonucuydu. Çünkü belli bir kasıt ve amacı olan Tanrının yarattıklarıydılar.[10]

2. Yeryüzünü, gökyüzündeki ortak merkezli galaksiler tarafından çevrilmiş evrenin merkezi kabul ediyorlardı. Batlamyus'un sistemine göre gezegenler, merkezi hareket eden galaksilere bağlanmış dairesel yörünge izliyorlardı.

3. İnsanı, yeryüzünde, yani kainatın merkezinde yeralması itibariyle eşsiz, mahlukatın en soylusu ve Tanrıya benzer görüyorlardı. Böylelikle yeryüzünün konumu ile insanın kaderi birbirine uygun düşmüş ve aynı olmuştu.

4. Orta çağlardaki bilimin evrene ilişkin tasviri, yasaları bulunan evren şeklindeydi. Fakat bu yasalar mekanik olmaktan çok ahlaki idi ve herşey kendi yerinde uygundu.

5. Doğayı özü bakımından durağan varsayıyorlardı. Her ne kadar Tanrının varlıkların doğasına armağan ettiği kuvvetlerin zuhuru olan bütün varlıkların hayat boyu gelişim ve değişim geçirdiklerini kabul etseler de doğal varlıkların bütün türlerini, Tanrının dilemesi ve varetmesi dışında esas itibariyle hiçbir çeşitlilik ve yeniliğin zuhur etmediği şu anki biçimleriyle varsayıyorlardı. Gerçekte tabiatı bir mekanizma ve makine değil, bir organizma (diri) olarak görüyorlardı.[11]

---

8 Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi ve açıklanabilmesi için bu tartışmanın doğum yerinin batı olması nedeniyle bu bölümde daha ziyade batılı ülkelere odaklandık. Zikredilmiş sekiz nokta, her ne kadar başka kaynaklara da başvurulmuşsa da esas itibariyle Barbour'un *İlm ve Din* (s. 19-27) kitabından aktarılmıştır.

9 Bkz: Brown, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, s. 5-7; Gilson, *Ruh-i Felsefe der Kurûn-i Vustâ*, s. 67-129.

10 Daha fazla bilgi için bkz: Gilson, *Ruh-i Felsefe der Kurûn-i Vustâ*, s. 162-169.

11 Daha fazla bilgi için bkz: A.g.e., s. 559 ve sonrası.

6. İnsanın manevî ve uhrevî kaderi, dünyevî iş ve ilişkilerden çok daha önemli addediliyordu. Öyle ki dünyayı, sır ve işaretlerinin aslında dindeki bağlamın ta kendisi olduğu büyük bir metaforik temsil gibi görüyorlardı.

7. Ortaçağın dinî tefekkürü, skolastik düşünce[12] ve o dönemin okulcu felsefesi, akıl ve felsefe olmak üzere iki temele dayanıyordu. Aslında iki unsurun biraraya gelmesinin yansımasıydı: Yunan felsefesi ve Kitab-ı Mukaddes'le temellenen inanç. Buna göre Tanrının bilgisi, hem doğal (aklî) ilahiyatın, hem de vahye dayalı (naklî) ilahiyatın konusuydu. "Doğal" (aklî) hakikatler tüm insanların erişebileceği şeylerdi. "Vahiy" (naklî) hakikatler ise Tanrının Mesih ve diğer peygamberler aracılığıyla gönderdiği, kutsal kitaplar ve Tanrının dostlarının uygulamalarında biraraya getirilmiş mesajı içermekteydi. İster doğal, ister vahiy olsun tüm hakikatler Tanrıdan geldiğinden bu iki asli kaynak birbiriyle tam uyum içindeydi. Akıl, teleolojik ve kozmolojik kanıtlar yoluyla Tanrının varlığını kavrayabilir; vahiy de teslis[13] ve bedenlenmeyi[14] kanıtlayabilirdi. Tabii ki tüm insanlar filozof değildiler ve bütün hakikatleri anlayamadılar. Bu yüzden ilahi lafzın ifadesi kabul edilen kilise, hem vahye dayalı hakikatleri insanlara sundu, hem de aklî hakikatlerin kolay ve basit bir yorumunu kullanıma açtı.

8. Orta çağların düşüncesinde Tanrı ilk sebep, dünyanın kudretli ve âlim yaratıcısı, doğayı sürekli idare eden rab kabul ediliyordu. Varlık hiyerarşisinin en üst basamağındaydı. İnsan da yaratılmışlar âleminin merkezi ve ekseni; tabiat ise beşerin varlığına tabiydi. Bu dünya da beşer varlığına tabi olarak ve ona hizmet için yaratılmıştı. Lakin modern çağda bilim ve dinin bu tasviri altüst oldu, birçok özellikleri sorgulandı ve modern bilimsel buluşlar önceki pek çok teoriyi iptal etti. Birtakım teorilerin dayanağı olan kilise ve dinin düşünceleri sorgulanır oldu. Sonuçta

---

12 Schlolasticism, İslam beldelerindeki felsefenin benzeri olarak ortaçağdaki okulcu hikmet, felsefe ve kelamdan oluşuyordu. Bu hikmette dört akım ve düşünce mirası içiçe geçmişti: Yunan, Roma, Arap, İbrani. Büyük Albert, Thomas Aquinas, Dans Scotus, Bonaventura bu hikmetin en önemli taraftarlarındandı. (Bkz: Hinnells, *Ferheng-i Edyan-i Cihan*, "Mekteb-i Skolastik" maddesi; Saliba, *Ferheng-i Felsefi*, "Medresî" maddesi; Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religion*, s. 977).

13 Trinity.

14 Incarnation.

kilise modern bilimi olumsuzlayıp reddederek eski teorileri savunmaya koyuldu. Buradan itibaren batıda bilim ve din karşı karşıya geldi ve ikisi arasındaki çekişme başlamış oldu. [15]

Onaltıncı yüzyılda Nicolaus Copernicus [16] (1473-1543), yeryüzünün ve yıldızların güneşin etrafında döndüğünü esas alan, matematiksel açıdan Batlamyus'un yer merkezli teorisinden çok daha basit ve gözlemlerle de uyumlu güneş merkezli modelini ortaya attı. Onyedinci yüzyılın başlarında Johannes Kepler [17] (1546-1601), Kopernik'in gündeme getirdiği matematiksel uyuma büyük destek verdi. Kepler, "geometrik mükemmelik"i, yıldızların matematiksel açıdan tamamen dakik bir yörünge izlemelerinin delili kabul ediyordu. Bu görüşte önemli olan, Aristo'nun bahsettiği nitel ilişkiler değil, nicel ilişkilerdi.

Galileo Galilei [18] (1564-1642) matematiksel stratejiyi deneyselcilikle sentezledi. Onu modern bilimin kurucusu olarak adlandırdılar. Çünkü modern metodolojinin ayırt edici özellikleri ilk kez onun eserlerinde belli bir sistem ve faydalı bir kullanıma kavuştu.

Galileo'nun çalışması birçok konuyu sorgulamaya davet ediyordu: Din kurumunun Batlamyus'un [19] takiçisi bilimadamlarının insafsız güç ve nüfuzunu kötüye kullanmasından tutun, teologların Kitab-ı Mukaddes'ten bilimsel hakikatleri çıkarmak için faydalandığı kendine has metoda kadar. [20]

Galileo'nun tartışmaya açtığı konuların en önemlilerinden biri, dış dünyanın bilimsel izahıydı. Kilisenin de kabul ettiği eski metod teleolojik izahtı. [21] Ama Galileo ve onunla aynı yolda yürüyenler betimleyici izaha [22] önem verdiler. Galileo nesnelerin neden düştüğünü sormuyor, bunun nasıl olduğunu soruyordu. O, fenomenlerin nasıl oluşup geliştiği kada-

---

15 Barbour, *İlm ve Din*, s. 19-27, özetle.

16 Polonyalı astronom ve Copernicus sisteminin kurucusu.

17 Johannes Kepler, büyük İtalyan matematikçi, astronom ve fizikçi, modern bilimin kurucusu, Galileo ve Tyco Brahe'nin çağdaşı.

18 Galileo Galilei büyük İtalyan matematikçi, astronom ve fizikçi, modern bilimin kurucusu.

19 Claudius Ptolemy, ikinci yüzyılda İskenderiye bilim havzasının ünlü astronom, matematikçi ve coğrafyacısı.

20 Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 359.

21 Teleological explanation.

22 Descriptive explanation.

rıyla yetiniyor ve artık gayeleri araştırmıyordu. Galileo, aşkın gücün işlerindeki maksat ve gayeye burnumuzu sokamayacağımıza, ama varlığın incelikli karmaşıklığını ve bunun nasıl yapıldığını araştırabileceğimize inanıyordu. Bunu temel alarak bilimadamlarının dikkati, orta çağlarda ilgi çeken nihai sebeplerden[23], etken sebeplere[24] yöneldi.[25]

Modern buluşlar, bilimadamlarının ciddi ilgisini bilim-din ilişkisine yöneltti ama bu, kilisenin şiddetli tepkisini de beraberinde getirdi. Onyedinci yüzyılın başlarında, 1616 yılında Roma Katolik kilisesinin kutsal konseyi güneş merkezlilik teorisini mahkum etti ve onu Kitab-ı Mukaddes'e aykırı ve bâtıl saydı.[26] Copernicus'un kitabı da yasak kitaplar listesine girdi ve kilise Galileo'ya Copernicus'un teorisini bırakma talimatı verdi. Ama o, kendi görüşünde ve Copernicus'un görüşünü desteklemede ısrarcı oldu. 1633 yılında 63 yaşındayken mahkemeye çıkartılarak bâtıl konuları öğretme suçlamasıyla günahkâr ilan edildi ve ömrünün geriye kalan sekiz yılını evinde tutuklu geçirdi.[27] Böylece bilim ve din arasındaki savaş ciddiyet kazandı, bu sebeple de çözüm üzerinde düşünmek gerekiyor. Bu arada Galileo da Kitab-ı Mukaddes'in teviline ve din ile bilim alanlarını birbirinden ayırmaya yönelmişti. İnançlı bir Katolik olan Galileo, bu savaşı zihninde, Kitab-ı Mukaddes'in bilimsel hakikatlerden sözetmediği, bilakis insanın kurtuluşuyla ilgili manevi bilgiler verdiği şeklinde yatıştırabildi. Çünkü bu hakikatler akıl ve çıkarımı aşıyordu, gözlemle keşfedilemezlerdi. Kitab-ı Mukaddes'te bilimsel konulardan bahsedilmişse bile, bu, geçmiş zamanlardaki muhatapların anlayış seviyesine göreydi.[28]

Evrenin gayeye dayalı yorumunun iş görmez hale gelmesiyle onyedinci yüzyılda Tanrı, evrende, etken sebep hiyerarşisinde zincirin ilk halkasını oluşturan "ilk sebep" görülmeye başlandı. Bu nedenle Rene Descartes[29] (1596-1640) bilim ve din arasındaki çatışmayı çözmek için "sürekli

---

23 Final cause.
24 Efficient cause.
25 Barbour, *İlm ve Din*, s. 31 ve 32.
26 Langford, *Galileo, Science and the Church*, s. 97-98.
27 A.g.e., Bölüm: 6. Yine bkz: Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 358 ve 359.
28 Barbour, *İlm ve Din*, s. 36; Galileo'nun yeni anlayışını ve onun kiliseyle macerasını özet biçimde tanımak için bkz: Bixby, *Cihan-i Galileo ve Newton*, s. 31-74.
29 Rene Descartes, ünlü Fransız filozof, matematikçi ve bilimadamı.

yaratma teorisi"ni[30] öne sürdü. O, Tanrının, yaratılışın başlangıcında evreni yaratmasına ilaveten her an onu yeniden yarattığına ve eğer sürekli yeniden yaratma, yani Tanrının kesintisiz ve defalarca yaratması olmasaydı evrenin yokoluşa sürükleneceğine inanıyordu. Ama tabii ki evrendeki olayların ardarda gelişini, ilahi bir eyleme bağlanması gerekmeyen "belirlenmiş mekanik yasa"nın etkisiyle açıklıyordu.[31]

Benedictus (Baruch) Spinoza[32] (1632-1677) bir adım daha öteye geçti ve "Tanrı"nın geleneksel anlamını tamamen terketti. O, evreni değişmez bir mekanik sistem ve düzene sahip olarak tanıttı. Kozmozun somut olmayan değişmez düzenini veya sistemin yapısını "Tanrı" olarak adlandırmaya eğilimliydi. Bilinçli, maksat sahibi ve iradesi olan herhangi bir varlık şeklindeki "Tanrı" tasavvurunu inkar ediyordu.[33]

Sir Isaac Newton[34] (1642-1727) bilimsel görüşte devrimi ve Galileo'nun öncülüğünü yaptığı matematik ile deneyselciliği birleştirmeyi sonuçlarına vardırdı, doğanın mekanik ve makine olarak tasvirini geliştirdi. Genel olarak evreni, değişmez yasalara tabi ve her bir parçası net biçimde öngörülebilir karmaşık bir makine şeklinde tarif etti.[35] Bu görüş, sonraki bilimadamı neslinin geliştirdiği determinist ve materyalist felsefelerin temelini attı.[36]

Neticede Newton'un doğaya ilişkin tasvirine göre Tanrı sadece evrenin varedicisi ve mimarıydı. Tıpkı bir "tanrısal saatçi"[37] gibiydi. Saatin ilk hareketten sonra bağımsız olarak mekanik seyrini katedeceği ve artık saatçiye ihtiyaç duymayacağı gayet açıktır. Evreni hikmet sahibi bir yaratıcının eseri, maksat ve yardımın öyküsü gören Newton, bu sorun karşısında

---

30 Continual recreation theory.

31 Barbour, *İlm ve Din*, s. 38.

32 Benedictus (Baruch) Spinoza, Hollandalı filozof. Başta Yahudi'ydi ve adı Baruch'tu. Ama monoteizme, geleneksel teolojiye ve kendi dinine karşı çıkınca Yahudi cemaatinden dışlandı. Gerçi kendisi de bu dışlanmayı kabullendi, inzivaya çekildi ve Baruch (mübarek anlamında) Yahudi adını Benedictus (mübarek manasında) olarak değiştirdi. (Bkz: Dan Cohn-Sherbok, *Fifty Key Jewish Thinkers*, London: Routledge, 2007, s. 188-189).

33 Barbour, *İlim ve Din*, s. 38; Jaspers, *Spinoza, Felsefe, İlahiyyat ve Siyaset*, s. 38-44.

34 Sir Isaac Newton, İngiliz matematikçi, filozof ve fizikçi.

35 Bixby, *Cihan-i Galileo ve Newton*, s. 111 ve sonrası.

36 Barbour, *İlim ve Din*, s. 43.

37 Divine clockmaker.

"boşluk kapatan tanrı"[38] fikrine sarıldı. Newton, aralarında gezegenlerin genişleyen seyri de bulunan bazı fenomenler için bilimsel açıklama bulamıyordu. Bu sebeple Tanrının güneş sisteminde denge sağlanmasında sürekli rolü olduğuna, kimi zaman tabiatın mecrasındaki harekete müdahale ettiğine ve çekip çevirme rolü oynadığına inanıyordu.[39] Bu görüşler karşısında, bilim ve dini uzlaştırmaya çalışan "ehl-i zevk"[40] tanrısal genel idare fikrine yöneldi. Onlara göre Tanrı, evrenin düzenini yaratılmışların refahını koruyacak şekilde idare ediyordu. Tüm doğa yasalarını vazetmişti ve evren tanrısal yardıma muhtaçtı.[41]

Onsekizinci yüzyılda Avrupa'da aydınlanma[42] hareketi dinle ciddi çatışma alanında boy gösterdi. Fransa'da başlayan bu hareketin taraftarları tabiatı determinist bir mekanizma görüyor, hatta "boşluk kapatan tanrı"yı bile inkar ediyorlardı. Bütün fenomenleri fizik kanunlarıyla açıklıyor, sonuç itibariyle de Tanrının varlığına ve vahye ihtiyaç duymuyorlardı.[43] Elbette ki yolun başında akılcı ve vahye dayalı şeriata inanıyorlardı. Yolun yarısında doğal yaradancılığı (deizm)[44] vahye dayalı yaradancılığın yerine geçirdiler. Sonda da kuşku homurtuları yükseltip dinin değişik şekillerini hatalı bularak reddetmeye vardılar.[45] Beşerî aklın, insan hayatının bütün durumlarını kavrayabileceğini ve vahye ihtiyacı olmadığını savunuyorlardı.[46]

---

38 God of the gaps.

39 Barbour, *İlim ve Din*, s. 43 ve 51.

40 The virtuosi.

41 Barbour, *İlim ve Din*, s. 48 ve 49.

42 Enlightenment: Akılcı, bilim eksenli, özgürlükçü ve din dışı akım. Onsekizinci yüzyıl Avrupasında çok aktifti. Batıda bilim, felsefe ve teolojiyi derinden etkiledi. (Bkz: Cassirer, *Felsefe-i Rûşengerî*, s. 186; Hinnells, *Ferheng-i Edyan-i Cihan*, "Rûşengerî" maddesi.

43 Bkz: Cassirer, *Felsefe-i Rûşengerî*, s. 94 ve sonrası.

44 Deism: Onaltıncı yüzyıl sonlarında İngiltere'de zuhur etmiş ve sonra diğer Avrupa ülkelerine yayılmış geleneksel olmayan dinî yaklaşım. Deizm, evreni üstün bir varlığın (Tanrı) yarattığına ama yaratılıştan sonra dünyanın işine müdahale etmediğine, evrenin, tabi olduğu yasalar ve mekanizma temelinde seyrine devam ettiğine inanır. Aynı şekilde, Tanrı insanı doğal biçimde ve sadece kendi aklına dayanarak, vahiy, ilham ve dine bağlanmaya muhtaç olmaksızın Tanrının varlığını bilecek ve nihai hedefe ulaşacak şekilde yaratmıştır.

45 Bkz: Cassirer, *Felsefe-i Rûşengerî*, s. 240-285.

46 Barbour, *İlm ve Din*, s. 77.

Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında aydınlanma hareketi karşısında bazı tepkiler ortaya çıkmaya başladı. Romantik hareket[47], aydınlanmanın içinden doğmuş ve aydınlanmanın pek çok öğretisini kesin kabul eden tepkilerden biriydi. Fakat aydınlanmacıların aksine hayalperestlik, gözlem ve bireyin özgürlüğü üzerinde duruyor; Tanrıyı, yaratılış sisteminin yaratıcısı, ufuklara ve iç dünyalara yayılmış ruh olarak tarif ediyordu.[48] Yine, Almanya'da riyazet (pietizm)[49] hareketi ve İngiltere'de metodist hareket[50] aydınlanmacılara tepki gösterdi. Pietizm hareketi teslimiyete, inançta ihlasa ve kalp hallerini yüceltmeye önem veriyordu. Metodist hareket ise subjektif iman ve gelenekçiliği tebliği ediyordu.[51]

David Hume[52] (1711-1776) ve Immanuel Kant[53] (1724-1804) bu yüzyılda bilim alanında çok etkili oldu. Hume bilimsel deney ilkesi ve dinî agnostisizmi kurarak akılcı ve vahye dayalı teolojiyi sert biçimde sorguladı. Buna mukabil Kant, pratik akıl ve vicdanı ahlak yoluyla Tanrının varlığı, uhrevi hayat ve nefis ve insanın iradesini kabul ederek bilim sahasının dinin sahasından ayrılacağına dair görüş bildirdi.[54]

Ondokuzuncu yüzyılda Charles Darwin'in[55] (1809-1882) türlerin evrimi teorisi dinî inanç karşısında en önemli meydan okuyuştu ve yaratılışın hikmeti, insanın en soylu varlık olması, Kitab-ı Mukaddes'in insanın

---

47 Romanticism/Romantic movement: Edebiyat, sanat, felsefe, tarih, siyaset vs. alanlarını kapsayan bir harekettir. Onsekizinci yüzyılın sonlarında ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında Almanya, İngiltere ve Fransa'da rağbet gördü. Aydınlanma hareketinin rasyonalizmi karşısında bir tepkiydi. Bu hareket, doğanın güzelliklerini takdir etmeyi ve insanın duygularının, akla üstün ve öncelikli olduğunu vurguluyordu. (Bkz: Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, s. 947).

48 Barbour, *İlm ve Din*, s. 82.

49 Pietism: Alman Luther kilisesinde reform hareketidir. Kilisede sekülarizm karşısında subjektif imana vurgu yapar. (Bkz: Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, s. 856).

50 Methodist movement: İngiliz kilisesinde (Anglican Church) diriliş hareketi. 18. yüzyılda John Wesley tarafından başlatıldı. (Bkz: Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, s. 722). Bu hareket hakkında daha fazla bilgi için bkz: Molland, *Cihān-i Mesihiyyet*, s. 247-258.

51 Barbour, *İlm ve Din*, s. 85; Molland, *Cihân-i Mesihiyyet*, s. 208 ve 247-258.

52 David Hume, İskoç filozof, tarihçi ve edebiyatçı.

53 Immanuel Kant, büyük Alman filozof.

54 Bahşâyiş, *Akl ve Din ez Didgâh-i Kant*, s. 127 ve 128.

55 Charles R. Darwin, meşhur İngiliz doğabilimci.

yaratılışı bahsindeki görüşü ve diğer pek çok dinî inancın sorgulanmasına yolaçtı.[56] Onun görüşü karşısında da, evrimi düşmanca reddetmekten, heyecan içinde kabul etmeye kadar biririnden farklı çeşitli tepkiler ortaya çıktı. Genel olarak evrimi itiraf etmekten veya Kitab-ı Mukaddes hakkında eleştirel araştırmalardan nefret eden pek çok muhafazakar Protestan sonunda evrim teorisi ile dinî görüşü uzlaştırdı. Mesela Charles Hodge evrim teorisini belli ölçüde kabul etti ama "insan evrimleşmiş maymundur" fikrini kabul etmedi. Öte yandan o diyordu ki, Kitab-ı Mukaddes'te iki tür içerik vardır: Biri, Kitab-ı Mukaddes'in vahiyden aldığı ve öğretmeyi amaçladığı hakikatlerdir. Diğeri ise Kitab-ı Mukaddes yazarlarının ittifak halinde inandıkları ama hata ettikleri itikatlardır. Hodge'ın bu şekildeki ayrımı, hem Kitab-ı Mukaddes'e iman edilmesi, hem de Copernicus'un yıldız bilimini ve Darwin'in evrim teorisini kabul etmeyi mümkün kılıyordu.[57] Bununla birlikte Hodge, sonunda Darwinizmi inkarcılığa denk gördü. Diğer Protestanlar, Ortodokslar gibi bir tür resmî-geleneksel ilahiyatı, evrim teorisini kabulle uzlaştırdı. Şöyle dediler:

> Tanrı, evrim macerasını bir bütün olarak ortaya koydu. Şu anda da gözümüze "kendiliğinden gelişmeler" gibi görünen yolla işine devam ediyor.[58]

Kitab-ı Mukaddes'in hatasızlığına tam inancı olan köktenciler[59] sadece evrim teorisine değil, modern öğretiye ve bütün modern bilimlere hücum etti. Bunların muhtevasını inkarcı görüyorlardı. Evrim teorisi Katolik düşünce için pek o kadar sorun yaratmadı. Çünkü Katolikler vahye dayalı hakikatleri Kitab-ı Mukaddes'ten ibaret saymıyor, kilisenin canlı yorumu ve içtihadını da vahiy kabul ediyorlardı. Bununla birlikte Roma'nın ilk tepkisi, evrimi sert biçimde tekzip etmek oldu. Fakat ondokuzuncu yüzyılın sonlarından yirminci yüzyılın yarısına kadar devam eden Kitab-ı Mukaddes araştırmaları, daha mülayim Roma'nın dikkatini

---

56 Bkz: Darwin, *Türlerin Kökeni*.

57 Hodge, *Systematic Theology*, s. 165. Yine bkz: Barbour, *İlm ve Din*, s. 12.

58 Barbour, *İlm ve Din*, s. 123.

59 Fundamentalistler: Köktenciliğin (fundamentalizm) muhafazakar dinî hareketine taraftar olanlar. Protestanlık içinde yirmi yüzyılın başlarında Amerikan Protestan kilisesinde ortaya çıktı. Hıristiyanlığın inanç ilkelerinden olarak Kitab-ı Mukaddes'in zâhiri yorumu, Kitab-ı Mukaddes'in mutlak hatasızlığı, İsa'nın yeniden bedenleneceği, bakire Meryem'den doğması, kıyamet ve fidye üzerinde duruyorlardı. (Bkz: Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, s. 201).

çekti ve Katolikler ihtiyatlı biçimde evrim teorisini kabul etti. Kitab-ı Mukaddes'i yorumlayarak ve onu metaforik görerek kendileri için işi kolaylaştırdılar.[60] Ama daha önce bahsi geçen geleneksel gruplar karşısında Kitab-ı Mukaddes'i evrim teorisine uydurabilmek için büyük bir modernleşme çabası içindeydiler. Kitab-ı Mukaddes'in Tanrının insana doğrudan vahyi olmadığına, bilakis beşeri bir yazı olduğuna inanıyor ve Kitab-ı Mukaddes'in oluşum sürecini dinî bilgininin gelişmesi yönündeki evrimleşme sayıyorlardı.[61]

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında teolojik liberalizmin üçüncü aşaması olan modern ilahiyat, gelenekselcilik ile modernleşmecilik arasında orta yol olarak gündeme geldi. Modern liberal ilahiyat, evrimin bilimsel bilgisini kabul etmekle, doğal ve vahye dayalı ilahiyat yerine, daha önce onsekizinci yüzyılda teolojik liberalizmin ikinci aşamasının, yani romantik hareketin kurucusu Fredrich Schleirmacher[62] (1768-1834) tarafından ortaya atılan, aslında mudetil ve ılımlı gelenekselci ve yenilikçi bir teoloji olan dinî tecrübe[63] ve irfanî tecrübeye[64] yönelmiş oldu.[65]

Yirminci yüzyıl, batıda, bilim ve din arasındaki çatışmayı çözümleyecek şekilde bilimin alanıyla dinin sahasının birbirinden ayrıldığı çağdır. Bu yüzyılda, dinin alanını bilimin alanından belli şekillerde ayıran birtakım okullar ortaya çıktı. Bu görüşlerin taraftarları, din ve bilimin sadece konu ve muhtevasının değil, bu iki uğraşı sahasının tamamen ayrılması ve birbirinden bağımsız olması gerektiğini savunuyordu. Bu sayede ikisi arasında hiçbir çatışma düşünülmeyecekti. Bu doğrultuda Yeni Ortodokslar, vahyin eşsizliğinin, ilahiyatı diğer insani bulgulardan ayırt ettiğine inanıyordu. Karl Barth[66] (1886-1968), ilahiyatın konusunu Tanrı, yani ancak kendisi bize kendisini açmak istediğinde tanıyabileceğimiz "bambaşka" bir varlık olarak görüyordu. Bu okulun görüşüne göre teoloji ve bilimin metodları arasındaki fark, onların epistemik mevzuları ara-

60 Barbour, *İlm ve Din*, s. 125.
61 A.g.e., s. 126.
62 Fredrich E. D. Schleirmacher, seçkin Alman filozof ve teolog.
63 Religious experience.
64 Mystical experience.
65 Daha fazla ayrıntı için bkz: Zervânî, "Schleirmacher ve Tecrübe-i Dinî", *Nâme-i Hikmet*, s. 145-158; Barbour, *İlm ve Din*, s. 130.
66 Karl Barth, İsveçli Protestan teolog.

sındaki farktan kaynaklanıyordu. Teoloji, aşkın ve gizemli Tanrıyla meşguldü ve Tanrının dünyaya, yani bilimin araştırma alanına benzemezliği o boyuttaydı ki, aynı yöntemler her iki alanda da kullanılamazdı.[67] Egzistansiyalizmde[68] bilim ve dinin metodlarının birbirinden ayrı farzedilmesi, birinci derecede insanın bilinç alanları ile nesneler ve bilinçten yoksun şeyler arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır.

Martin Buber[69], kişinin nesneyle ve kişinin bir başka kişiyle ilişki türlerini birbirinden ayırarak din-bilim ayrımına vardı. İnsanın Tanrı karşısındaki durumunu kişinin kişiyle ilişkisi (ben-sen) türünden, bilimsel araştırmaları ise kişinin nesneyle ilişkisi (ben-o) türünden saydı.[70] Dil analizi felsefecileri[71] ve pozitivistler, dil ve dilin bilimdeki işlevi ile dinin işlevini birbirinden ayırarak bilim ve din arasındaki çatışmayı halletiler. Bu görüşe göre bilimin dilinin araçsal bir rolü vardır. Yani onun görevi gerçekliği açıklamak değil, tersine öngörü ve kontroldür. Ama dinin dilinin, kalpte hidayeti yeşertmek, ahlakı güçlendirmek, kendini tanımayı geliştirme vs. gibi görevleri sözkonusudur.[72] Elbette ki çoğu pozitivistlerin görüşüne göre dinî önermeler deneysel olarak kanıtlanabilir olmadıklarından dinin dili bütünüyle anlamsızdır. Dinî önermeler, mana taşımadığından herhangi bir şeyi anlatmazlar ve doğrulanma ya da yanlışlanma durumunda değildirler. Dolayısıyla da dinî önermeler bilimle çatışmazlar.[73]

İslam Dünyasında Bilim ve Din

Öyle anlaşılıyor ki bilim ve din bahsinin batıda yolaçtığı tartışma ve karışıklığın benzeri İslam dünyasında hiçbir zaman yaşanmamıştır. Çünkü bu meselenin batıda, İslam dünyasında zemini bulunmayan kendine özgü sebepleri vardı. Batıda bu tartışmanın sebeplerinden biri, anlaşıldığı

67 Bkz: Beyât, "İlahiyyat-i Barth", *Encümen-i Meârif-i İslamî*, s. 55 ve sonrası.

68 Existentialism: Varlığın esas alınması, insanın varlığını tüm sorunların ekseni ve gayesi kabul eden felsefi okul. (Bkz: Hinnells, *Ferheng-i Edyan-i Cihan*, "Rûşengerî" maddesi.

69 Martin Buber, Avusturyalı Yahudi filozof ve teolog.

70 Bkz: Buber, *Men ve Tu*.

71 Linguistic analysts.

72 Barbour, *İlm ve Din*, s. 153 ve 154; Copleston, *Felsefe-i Muasır*, s. 116 ve 117.

73 Bkz: Ayer, *Zebân, Hakikat ve Mantık*, s. 162-168.

kadarıyla, birçoğu batı kültür ortamında, yani Hıristiyan uygarlığının yatağında oluşmuş bir yığın modern teorinin ortaya çıkması ve son beş yüzyılda bilimin gelişmesidir. Diğer önemli neden, kilisenin modern bilimi reddeden, onu yanlışlayan ve bilimadamlarını inkarcılıkla suçlayıp cezalandıran yanlış ve mantıksız tavrıyla ilgilidir. Kilise, tabiatı yorumlamayı kendi tekelinde görüyor, tuhaf yöntemlerle Kitab-ı Mukaddes'ten doğa bilimini keşfetmek istiyor[74] ve modern doğa bilimcileri tabiatı yorumladıkları için cezalandırıyordu. Başka bir ifadeyle:

> "Kilise aslında Galileo'nun güneş merkezli teoriyi yaymasına izin veriyor ama bu teorinin, güneş ve gezegenlerin hareketini gerçekte olduğu gibi açıkladığını iddia etmesini istemiyordu. Kilise, gerçeği yorumlama tekelinin kendi elinde kalması için Galileo ve diğer öncü bilimadamlarına, güneş merkezlilik teorisinin matematiksel bir konu olduğu ve gökyüzünün gözlemlenen fenomenlerinin yorumu için kullanılacak mümkün hesaplama cetvellerinden biri sayılabileceğini söylemeye ruhsat tanıyordu."[75]

Fakat İslam dünyasında hem dinî metinler açısından, hem de tarihsel bakımdan modern bilime ciddi bir muhalefet yaşanmadı. Darwin'in evrim teorisi gibi bazı görüşler dışında İslam uleması belirgin bir karşıt tutum benimsemedi, hatta aksine, birçok durumda modern bilimi kabul ederek ve kesin varsayarak dinî metinlerin yeni tefsirlerini yapmaya çalıştı. Öte yandan dinî metinler, insanı, eldeki normal araçları kullanarak ve düşünceye dayanarak etrafındaki evreni tanımaya çokça teşvik etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık 750 ayet (yani Kur'an'ın tamamının aşağı yukarı sekizde biri) müminleri tabiat üzerinde düşünmeye, tefekküre, akıl, zeka ve basireti kullanmaya, ilim ve bilgiyi talep etmeye yönlendirmekte; ilim öğrenmenin peşine düşmeyenleri kınamaktadır. Buradaki düşünme, aklı kullanma ve ilim öğreniminin konusu doğadaki muhtelif fenomenlerdir. Mesela insanın yaratılışı (Tarık 5), deve gibi bazı hayvanların yaratılışı (Gâşiye 17), dağlar (Gâşiye 19), gökyüzü (Gâşiye 18), yeryüzü (Gâşiye 20) ve benzeri gibi. Buna ilaveten Kur'an'daki birçok ayet bilimin araştırma konusu olan doğal fenomenlerden sözederken Kur'an'ın nüzulü çağında henüz insanın bilgisine sahip olmadığı malumatı sunmuş-

---

74 Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 359.

75 A.g.e.

tur. Bunların arasında Kur'an'ın dağların hareketinden[76] bahsetmesine değinilebilir. O zamanlar bu hareket insanın bilmediği bir şeydi. Dolayısıyla bilim Kur'an'da özel bir öneme ve yere sahiptir. Tabiat âlemini bilmek, dünyanın yaratılışını öğrenmek için giriş mesabesindedir.

Bunun yanısıra dinin önderlerinin sözlerinde de bilimsel mevzular sıkça gündeme getirilmiş ve o zamanda insana önemli bilimsel bilgiler sunan hadisler kaydedilmiştir. Bu malumatın örnekleri imamların kendi zamanlarındaki ilim adamlarıyla sohbetlerinde sözkonusu edilmiştir.[77]

İslam'da dinî düşüncenin iki önemli kaynağı olarak Kur'an ve hadiste bilimsel konuların varolmasına ve bu iki kaynağın insan için yararlı bütün ilimleri öğrenmeye çokça vurgu yapıp tavsiyede bulunmasına ilaveten, İslam'ın tarihsel geçmişinde de doğal ve insanî bilimler, dinî ilimlerin yanında hep hazır bulundu ve ilerleyişini sürdürdü. Batıda modern bilimin gelişmesinden ve ileri seviyedeki üniversite ve akademilerin kurulmasından yüzyıllar önce İslam dünyasında, eğitim ve araştırma alanları şer'î ilimlerle sınırlı olmayan okullar, kurumlar ve eğitim merkezleri mevcuttu. Bu kurumlarda bilim ve din birlikte varlığını sürdürüyordu. Bu doğrultuda, herşeyden önce, hicri ikinci yüzyılın yarısında kurulan ve yüzyıllarca faaliyetine devam eden Abbasiler dönemindeki Beytu'l-Hikme'den bahsedilebilir. Yine Mısır'da Câmiu'l-Ezher (kuruluşu hicri 360/miladi 970) ve Bağdat'ta Nizamiyye'nin (kuruluşu hicri 459/miladi 1067) adı zikredilebilir. İkincisinin Bağdat'tan Horasan'a kadar birçok şubesi vardı ve çeşitli bilimler alanında kuşatıcı bir eğitim sistemine sahip kabul ediliyordu. Bunlar, batıda henüz İtalya ve benzeri en eski üniversitelerin hiçbirinden haber yokken olan şeylerdir. Öyle ki Abdullatif Taybâvî gibi araştırmacılar, batıdaki modern üniversiteleri büyük ölçüde İslamî üniversitelerden iktibas olduğunu düşünmektedir.[78]

---

76 "وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ". (Neml 88).

77 Örnek için İmam Sâdık'ın (a), ortaya birçok soru atan zındığa verdiği cevaplardan oluşan sohbetine bakılabilir. Bu sorulardan bir kısmı dinî, kelamî ve felsefî meselelerle ilgilidir. Bir kısmı da hastalıklar, yılan, akrep ve engerek zehirlenmesi, kan gibi bilimsel meselelerle alakalıdır. Bkz: Tabersî, *el-İhticac*, s. 212-250.

78 Bkz: Es'adî, *İran, İslam, Teceddüd*, s. 157, *Islamic Education*'dan Taybâvî'den nakille.

Bahsi geçen eğitim kurumlarının yanında, İslam düşünce tarihinde Müslüman bilginler arasında da kendinde muhtelif ilimleri toplamış ve onları ilmî bakımdan uzlaştırmış birçok âlim bulunabilir. Bunların en bariz örneği Ebu Ali, İbn Sina ve Şeyhu'r-Reis adıyla meşhur hakim Ebu Ali Hüseyin b. Abdillah b. Sina'dır (hicri kameri 370 veya 375/miladi 980 veya 985-hicri 427/miladi 1037). Metafizik, felsefe, aklî ve şer'î ilimleri bilmenin yanısıra deneysel tıp biliminde de birikimi olan biriydi. *El-Kânun fi't-Tıb* isimli eseri bu alandaki eserlerinin en etkileyici olanıdır. İbn Sina'ya ilaveten, bütün çağların en büyük fizikçilerinden İbn Heysem'i de (hicri 355/miladi 965-hicri 429/miladi 1039) zikretmek gerekir. Fotometri ve görmenin gerçekleşme yöntemi alanında bilim dünyasına birinci sınıf deneysel teoriler armağan etti ve önemli yasalar keşfetmeyi başardı.[79] Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed Birûnî de (hicri 362/miladi 973-hicri 437/miladi 1047), batıda modern bilimin zuhurundan yüzyıllar önce İslam dünyasında yaşamış, aralarında geometri, matematik, astronomi, coğrafya, antropoloji, ilahiyat, fizik, kimya vs. gibi bilimlerin bulunduğu pek çok bilim dalında öncü olmuş ve kendisinden geriye çeşitli bilimlere dair çok sayıda eser kalmış deneysel bilimlerin seçkin bilginlerindendir.[80] Yine aklî, dinî, doğal ve deneysel birçok ilmi kendinde toplamış "zü'l-fünûn" lakaplı Şii âlim Hâce Nasiruddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Tûsî'yi (hicri 597-miladi 1201-hicri 672/miladi 1274) hatırlatmak gerekir. Bir din âlimi olmasının yanısıra siyasetçi ve filozoftu da. Astronomi, geometri, tıp, matematik gibi alanlarda insanlığa büyük hizmetler yaptı ve geride çok sayıda eser bıraktı. Hizmetlerinin en önemlisi, bilim ve dini kendinde toplaması ve ikisi arasında hiçbir uyuşmazlık bulunmamasıydı.[81]

Dinî ilimler, deneysel bilimler ve doğa bilimlerini biraraya getirmiş Müslüman âlimleri bir yana bırakacak olsak bile dünyada, bağımsız bir mevzu olarak bilim-din ilişkisi alanında söz söylemiş seçkin bilginler vardır. Bunların öne çıkanı İmam Muhammed Gazzalî'dir (vefatı 505).

---

79 İbn Heysem, *Kitabu'l-Menâzir*.

80 Hayatı, düşünceleri ve eserleri hakkında bilgi için *el-Kânunu'l-Mes'ûdî*, *el-Âsâru'l-Bâkıyye*, *el-Cemâhir fi'l-Cevâhir* gibi eserlerin mukaddimesine başvurulabilir.

81 Müslüman âlimlerin öncü olduğu diğer ilimler ve onların bilginleri hakkında bilgi için bkz: Nasr, *Cevân-i Müselmân ve Dünya-yi Müteceddid*, s. 121-147.

Gazzalî, akıl-din ilişkisi babında felsefeye şiddetle karşı çıkmış, felsefenin dinle çatışmasına örnekler sıralamış ve bu nedenle felsefeyi reddetmiş olmakla birlikte ilim-din ilişkisi bahsinde ikisinin uyuştuğuna inanıyordu. İlmin dine aykırı olmaması bir yana, Kur'an'ın tüm ilimlerin ana hatlarını içerdiğini ve Kur'an'ın derinlikleri üzerinde dikkatlice durulduğunda ilimlerin ayrıntılarına ulaşılabileceğini savunuyordu.[82]

Gazzalî'den sonra Fahru Râzî de[83] (vefatı 606) ilim ve dinin uyum içinde olduğuna inandı. İbn Ebi'l-Fadl Mursî (vefatı 655), Zerkeşî (vefatı 794) ve Suyûtî de (vefatı 911), din ve ilimler bahsine girmiş, ilim ve din arasında çatışma olmadığını savunmuş ve dinî metinlerden, özellikle de Kur'an-ı Kerim'den çeşitli ilimleri çıkarmanın mümkün olduğuna inanmış âlimlerdir. Zerkeşî, rivayetlerle istidlale ilaveten, Gazzalî gibi bütün ilimleri Allah'ın fiilleri alanına yerleştirmektedir. Ona göre Kur'an Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin zarfı olduğundan tüm ilimleri içermektedir.[84]

Celaleddin Suyûtî, iki ayetin ("مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ" En'am 38 ve "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ" Nahl 89) atıf ve genellemesini delil göstererek Kur'an'da bütün meseleler ve ilimlerin varolduğunu savunur.[85] Dolayısıyla bilim ve dinin muhkem bağı vardır.

Fakat bilim ve din sorunu, bütün zamanlardan çok daha fazla son iki yüzyılda batıdaki bilim-din çatışmasının etkisi altında Müslüman düşünürlerin gündemine girdi. Şii ve Sünni seçkin bilimadamları bu nedenle bu tartışmaya katıldılar. Muhammed Abduh, Tantavî, Abdurrahman Kevâkibî, Abdulaziz İsmail, Seyyid Mahmud Talekânî, Mehdi Bazergân[86], Yedullah Sehâbî gibi epey bir kısmı modern bilimin buluşlarını doğru ve kesin kabul ederek Kur'an'ın yüzyıllar önce günümüzdeki bilimsel meselelere değindiğini iddia ettiler. Bu sebeple dinî metinleri modern buluşlara uygulamaya çalıştılar. Dolayısıyla bu görüşe göre, çatışma bir yana, İslam ve Kur'an bilimde öncüdür ve ona bütünüyle uygundur. Bu grup-

82 Gazalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, c. 3, s. 135; Tâbân, "Tefsir-i İlmî-yi Kur'an-i Kerim", *Din ve Siyaset*, s. 166 ve 167.

83 Rey şehrinden müfessir, edebiyatçı ve Eş'arî kelamcı.

84 Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mustafa Abdulkadir Atta'nın editörlüğünde, c. 1, s. 535-537.

85 Suyûtî, *el-Itkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 2, s. 125-131.

86 Bkz: Bazergân, *Bâd ve Bârân der Kur'an*. s. 193.

tan kimilerinin, Darwinist evrim teorisi gibi bilim dünyasındaki kimi aşırı görüşleri bilimsel bulmaması ve din karşıtlığı hedefi güttüğünü düşünüp reddetmesi doğaldır. Gerçi bu gruptan Dr. Sehâbî gibi bazıları ilke olarak evrim teorisini kabul etmiş ve onu Kur'an'a uygun hale getirmeye çalışmıştır. Ama yine de teorinin detaylarında, mesela aralarında maymunu insanla aynı soydan gösteren görüşün de yeraldığı varlıkların her birinin orijini net belirlemede Darwin'e muhaliftir. [87]

Bu kesimin karşısında bir başka grup bilimadamı modern bilimle çatışan dinî konuları bulmanın peşine düşerek Kur'an ve dinî metinleri sorgulamaya çalıştı. Ama bu grubun yanında üçüncü bir grubu oluşturan seçkin âlimler, modern bilimin buluşlarını keşfederken, birincisi, dini ne birbirinin karşısına koyup çatıştırdı, ne de yanyana ve birbirine paralel kabul etti. Böylelikle bilim ve dinin çatıştığı tasavvurunu reddetmiş oldular. İkincisi, dinin vazettiklerinin bilimle uyuşmuyor göründüğü bir kısım meselelerde birtakım ihtimalleri gündeme getirerek çatışma şüphesini gidermeye çalıştılar ve zâhiren modern bilimin kesin buluşlarıyla çatışan Kur'an ayetlerini müteşabihlerden saydılar. Merhum Allame Tabâtabâî, Üstad Şehit Mutahhari, üstat Misbah Yezdî, bilim-din ilişkisi bahsinde görüşlerini göreceğimiz gruptandır. Bununla birlikte İslam dünyasında, özellikle de Şii âlimler arasında bilim-din tartışması dosyası henüz açıktır ve konuyla ilgili sürekli yeni görüşler belirmektedir.

Bilim-Din İlişkisi Bahsindeki Görüşler

Şimdi tartışmanın öncüllerine genel bir bakışla bilim-din ilişkisi babındaki görüşleri ele alacağız.

Bilim ve Dinin Çatışması

Bilim ve din arasında çatışma bulunduğu görüşünün esasını incelemeden önce çatışmadan neyi kastettiğimizi ve çatışmanın gerçekleşmesinin koşullarını açıklığa kavuşturmamız lazımdır. Bilim ve din arasındaki çatışmanın manası şudur: Bir: Bilim ve dini hakikate giden iki bağımsız yol ve iki bilişsel kaynak görmemiz. İki: Herhangi birinin hakikati,

[87] Bkz: Sehâbî, *Hilkat-i İnsan*.

hiç değilse bazı kısım ve boyutlarını diğerine karşıt ve aykırı biçimde tanıtmak. Bu durumda bilim ve din arasında çatışma meydana gelir. Ama böyle bir çatışmanın vuku bulmasının şartlarının ne olduğuna ve hangi durumda bilim ve dinin çatışacaklarına dikkat edilmelidir.

Bilim ve din arasında çatışma olması için mevzuda ve gayede birlik şarttır. Diğer bir deyişle, bilim ve din arasında çatışma durumunda, bu ikisinin mevzu ve gayeleri detayına varıncaya dek aynı tasavvur edilmeli, ama her biri, birbirine aykırı farklı sonuçlara varmış olmalıdır. Dinin kendine has konuları, bilimin incelemeye aldığı fiziksel ve doğal fenomenleri kapsadığında ve dinin gayesi, tıpkı bilim gibi doğal olayları ve nesneleri açıklamak olduğunda rekabet kaçınılmazdır. Ama eğer bu ikisinin mevzuları farklı olursa, mesela din metafizik konular, bilimse doğa işleri hakkında araştırmaya koyulsa, yahut mevzu aynı ama gaye farklı olsa, yani her ikisi de doğa olaylarıyla ilgilense ama bilimin hedefi olayları izah, dinin hedefi ise ibret almak olsa çatışma ortadan kalkacaktır.

Bu yaklaşım nedeniyle batıda bilim ve dinin çatıştığına inanan bilimadamı epey çok olmuştur ve hâlâ da öyledir. Onların gözünden bilim ve dinin gaye ve mevzuları bazı durumlarda aynıdır. Ama din ve bilimde aktif biçimde kullanılan metodlar birbirinden farklı olmasına rağmen yine de bilim ve dinin çatışmasına sebep olacak sonuçlara varılabilmektedir. [88] Copernicus ve Galileo'nun güneş merkezlilik teorisi ile Darwin'in evrim teorisi, din ve bilimin çatıştığına inananların verdiği iki örnektir. Bu çatışmalar karşısında batıda çeşitli tepkiler ortaya çıktı. Fundamentalist Hıristiyanlar, Kitab-ı Mukaddes'ten beslenen iddialarını ve inançlarını "norm itikatlar" [89] konumunda kullanıyor ve onun karşısında yeralan her görüşü ya da bilimsel teoriyi reddediyorlardı. Dolayısıyla evrim veya benzeri teorileri de reddetmiş oluyorlardı. [90]

Buna mukabil evrimci naturalizm [91] akımı, Hıristiyanlığı Tanrı inancındaki bütün sorunlarıyla birlikte reddetti. Bu görüş, yalnızca fiziksel tabiatın gerçekliğine ve maddi realiteye inanan, fiziksel dünyanın ötesinde

88 Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 362 ve 363.
89 Control beliefs.
90 A.g.e., s. 364.
91 Evolutionary naturalism.

ve üstünde doğaya egemen ve insanın işlerini gözetim altında tutan bir varlığı reddeden felsefi naturalizme dayanıyordu.[92]

İslam dünyasında çoğu Müslüman âlim esas itibariyle bilim ve din arasında kesin bir çatışma bulunduğuna olumsuz bakar. Çünkü onlar, birçok Hıristiyan bilgin gibi, dinin Allah'ın tedvin edilmiş kitabı, tabiatın ise Allah'ın tekvin edilmiş kitabı olduğuna inanırlar. Dolayısıyla din ilmi ile tabiat bilimi, her ikisi de ilahî bilgilerdir ve ilahî vahiy tarafından tedvin edilmiş kitabın muhtevasını açıklayan hakiki dinin, Allah'ın tekvin ettiği kitabın gerçek yasalarını açıklayan hakiki bilimle çatışma halinde olduğu iddia edilemez. Zira her iki kitap da aynı müellif, hikmetli ve kâdir yaratıcı tarafından tedvin edilmiştir ve onların arasında kesin bir çatışma düşünülemez. Eğer bu ikisi arasında zâhir itibariyle bir çatışma varsa da biçimsel ve geçicidir, bizim o ilahî iki kitaptan biriyle ilgili eksik veya yanlış kavrayışımızdan ve hatalı yorumumuzdan kaynaklanmaktadır.[93]

Şia dünyasında Allame Tabâtabâî[94], Şehit Mutahharî[95], Ayetullah Cevâdî Âmulî ve Ayetullah Misbah Yezdî[96] gibi âlimler bilim ve din arasındaki kesin çatışmayı net biçimde reddetmişlerdir. Ama ikisi arasında nasıl bir ilişki düşünüldüğü veya bilim ve din arasındaki zâhiri çatışma durumlarında nasıl bir yol izlediğine ilişkin her birinin, konunun devamında ele alacağımız belli bir görüşü vardır.

Denebilir ki bilim ve din arasında kesin bir çatışmaya olumsuz bakılmaktadır. Kesin olmayan çatışma da çözümlenebilirdir. Çünkü bilim ve dinin önermeleri arasındaki çatışmanın azami dört varsayımı sözkonusudur:

1. Dinî ve bilimsel önerme mutlak anlamda çatışıyor olabilir.
2. Her ikisi zanni olabilir.
3. Dinî önerme kesin, bilimsel önerme zanni olabilir.
4. Dinî önerme zanni, bilimsel önerme kesin olabilir.

---

92 Bkz: Huxley, *Evolution in Action*, tüm sayfalar, özellikle s. 11-38.

93 Bkz: Misbah Yezdî, "Mebâhis-i Bunyâdî-yi Ulûm-i İnsanî", *Faslnâme-i Misbah*, s. 17; Ali Zemânî, *Din ve Ulûm-i Tecrübî, Teâruzhâ ve Râh-i Halhâ*, s. 53.

94 Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 271; *el-Kur'an fi'l-İslam*, s. 137 ve sonrası; Behramî, "İlm ve Din ez Manzar-i Allame Tabâtabâî", *Pejûheşhâ-yi Kur'anî*, Kum, sayı 9-10, s. 171.

95 Mutahharî, *Bist Goftâr*, s. 214; yine bkz: Kâşifî, "İlm ve Din ez Didgâh-i Şehid Mutahharî", *Kabesât*, s. 58 ve sonrası.

96 Misbah Yezdî, "Mebâhis-i Bunyâd-i Ulûm-i İnsanî", *Faslnâme-i Misbah*, s. 17.

Bu dört varsayımda iki önermenin mutlak manada çatıştığına ilişkin birinci varsayım muhaldir. Çünkü insanın kesin ve mutlak anlamda çatışan iki şey bulması imkansızdır. Her ikisinin zanni olduğu ikinci varsayımda tercih edilen biri alınır, diğerini ise bırakmak gerekir. Üçüncü ve dördüncü varsayımda da kesin olan önceliklidir, zanni olan ise bırakılır. Dolayısıyla bu görüşe göre bilim ve din arasında kesin çatışma tasavvur edilememektedir. Meydana gelmesi mümkün olan şey, halledilme yolu bulunan zanni ve muhtemel çatışmadır.[97]

Bilim ve din arasında kesin çatışma bulunmadığına dair bu görüş temelinde bazı büyük şahsiyetler bilim ve din arasındaki zâhiri çatışmaları çözmeye girişmişlerdir. Mesela merhum Allame Tabâtabâî (rh), şeytanın göktaşları aracılığıyla kovalanması olayını ele aldığı Saffat suresi 5-10. ayetlerinin tefsirinde bilimin tarafını tutarak ayetleri tevil etmektedir. Çünkü ayetlerin zâhirinin kesin bilgiye açık aykırılık oluşturduğunu düşünmekte ve ayetlerin zâhirinden vazgeçmektedir.[98] Ama Darwin'in evrim teorisine karşın insanın yaratılışı ve günümüzdeki neslin bir tek anne ve babadan gelmesi meselesinde bu teoriyi "bir varsayım" olarak değerlendirerek dinî nasları tercih etmektedir.[99]

Bununla birlikte çağdaş Şii düşünür Seyyid Hüseyin Nasr, bilim ve din arasında mutlak çatışma bulunmadığını kabul ederken, batıda doğmuş bugünkü modern bilimin bazı yönlerden dinle (İslam) çatışma halinde olduğuna, bu sebeple dinle çatışmayacak bir bilim üretmenin peşine düşmek gerektiğine inanmaktadır. Bu görüşe göre, bir: Modern bilime egemen değer sistemi, İslamî değer sistemi için birtakım tehditler taşımaktadır. Çünkü modern bilim insanî bir bilgidir ve aralarında İslamî dünya görüşünün dayandığı vahiy ve ilhamın da bulunduğu bilmenin diğer mümkün yöntemlerini inkar etmektedir. İki: Modern bilim gayri ahlaki bir mahiyete sahiptir. İslam buna karşı tavır almadan duramaz. Modern bilim kimi bakımlardan insana refah sağlıyor olabilir ama çok sayıda mahlukatı da tehdit etmekte ve çevreyi ciddi tehlikelerle karşı

97 Bkz: Hüsrevpenâh, *İlm ve Din*; Misbah Yezdî ve Sâcidî"den nakille, "Reveşhâ-yi Hall-i Teâruz-i İlm ve Din", *Din ve Ulûm-i Tecrubî: Mecmûa-i Makâlât-i Yâzdehomîn Humâyiş-i Hovze ve Dânişgâh*, s. 139-141.

98 Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 17, s. 124.

99 A.g.e., c. 16, s. 255-260, özellikle s. 258.

karşıya bırakmaktadır. Üç: En iyi durum, bilimin dine tarafsız bir gözle bakması ve Tanrı ve ahiret realitelerinin mevcut olmadığı, sonuç itibariyle de "irrealite"nin son noktasındaki zihinsel ortamı oluşturmada çok önemli role sahip olmasıdır.

Şahsen Tanrıya inanan çok sayda bilimadamı olsa bile, modern bilimde bilmenin tek meşru ve doğru şekli olarak öğretilen hâkim görüşe göre bir tanrı yoktur. Bu durumda İslam, kaynağı Allah olmayan ve mecburen ona dönmeyen bir bilgi şeklini nasıl kabul edebilir? İslam, dünyayı, Kur'an-ı Kerim'in her sayfasında sözü edilen herşeyin müteal sebebine işaret bile etmeksizin nasıl açıklayabilir? [100] Diğer bir ifadeyle, İslamî ilimler, İslam'ın dünya görüşüyle derinden ilişkilidirler. Bu ilimlerin kökü, Allah'ın birliği veya tevhide dayanan marifette ve dünyaya Allah'ın hikmet ve meşiyetinin hâkim olduğu gözle bakan, herşeyi birbiriyle irtibatlı gören ve Allah'ın birliğini varlık diyarına yansıtan görüştedir. Fakat batı bilimi bunun aksine, tabiat evreninin Tanrıdan ayrı bir gerçeklik veya varlığın üst basamakları olduğu algısına dayanmaktadır. Modern bilimin dünya görüşünde, dünyanın idaresinde Tanrının müdahale ve tasarrufu, onun kesintisiz murakabe ve nezareti kabul görmemektedir. Aslında batı biliminin dünya görüşüyle İslamî ilimlerin dünya görüşü arasında derin farklılıklar vardır. [101]

Değerlendirme

Bilim ve dinin çatıştığına inanan görüşü incelerken çatışma olduğunu düşünen batılıların görüşü ile Dr. Nasr'ın görüşünü birbirinden ayırmak gerekmektedir. Çünkü Dr. Nasr da bilim-din çatışmasını mutlak kabul etmemektedir. Çatışma bulunduğuna inanan batılıların görüşünü ele alırken, daha önce değinildiği gibi, batıdaki çatışma görüşünün batı ve Hıristiyan dünyasındaki kendine özgü sebeplerden doğduğuna ve esas itibariyle insana çatışmayı düşündürtecek bu sebep ve zeminlerin İslam dünyasında mevcut bulunmadığına dikkat etmek lazımdır. Başka bir ifadeyle, doğal ve deneysel bilimde, kesin biçimde İslam dininin kesin verileriyle çatışma halinde olan bulgular yoktur. Bu yüzden çatışmayı

[100] Nasr, "Cihanbinî-yi İslamî ve İlm-i Cedid", Hasenî ve diğerleri, *İlm-i Dinî, Didgâhhâ ve Mülâhazât*, s. 11-15 içinde; yine bkz: Nasr, *Niyaz be İlm-i Mukaddes*, s. 127-166.

[101] Nasr, *Cevân-i Müselman ve Dünya-yi Müteceddid*, s. 265.

düşündürtecek sebep mevcut değildir. Bunun aksine modern bilim, çok daha önce Kur'an'da ve rivayetlerde işaret edilmiş birçok şeyi keşfetmiş ve modern bilim de bunları teyit etmiştir. Dolayısıyla İslam dünyasında bilim ve din arasında mutlak ve kesin bir çatışma düşünülmemiştir.

Dr. Nasr'ın görüşüne gelince, hatırlatmak gerekir ki, o her ne kadar iddiasında ilke olarak batıdaki modern bilimin, birincisi sekülar değer sistemine sahip, hatta din karşıtı olduğu ve Tanrıyı hesaba katmadığı; ikincisi, ahlak bakımından insanlık için tehlike ve zararları beraberinde getirdiği değerlendirmesinde haklıysa da bu kusurların modern bilimden giderilebileceğini gözönünde bulundurmak gerekir. Diğer bir ifadeyle, tanrısızlık ve zarar verme modern bilimin özüne ilişkin özellikler değildir ve buna dayanarak bilim ve dinin birbiriyle çatıştığı düşünülemez. Bilakis bu iki özelliğin hem dinî açıdan, hem de bilimsel bakımdan yanlış olduğu söylenebilir.

Bilim ve Dinin Birbirinden Ayrılması

Bilim-din ilişkisi babında diğer görüş, ikisini birbirinden ayırmak ve araya mesafe koymaktır. Bu iki alan; mevzu, gaye ve değer bakımından birbirinden farklı ve birbirinden tamamen ayrı iki alana aittir. Sonuç itibariyle bu sayede aralarındaki her türlü çatışma ihtimali ortadan kalkmaktadır.

Bu görüş batıda yirminci yüzyılda muhtelif taraftarlar buldu. Yeni Ortodoksi, Egzistansiyalizm, Pozitivizm ve kanonik dile dayalı felsefe okulları bunların arasındadır. Bunlar, farklı yolların her birini aynı sonuca iletmişlerdir.

Yeni Ortodoksi ve Egzistansiyalizm yirminci yüzyılda bilim ve dinin mevzu ve yöntemde birbirinden ayırılması gerektiğini savundu. Yeni Ortodoksi okulunun temsilcisi ünlü Protestan teolog Kart Barth (1886-1968), din ve ilahiyatın mevzusunun Tanrının Mesih'te tecellisi, bilimin konusunun ise doğa dünyası olduğunu belirtti. Aynı şekilde bilim ve dinin metodu da farklıdır. Tanrıyı sadece insana tecellisi yoluyla tanımak mümkündür ve dinî inanç ilahî gözleme dayanmaktadır. Fakat tabiatı beşeri akıl yardımıyla tanıyabiliriz. Buna ilaveten dinin gayesi, kişiyi

Tanrıyla karşılaşmaya hazırlamaktır. Fakat bilimsel bilgi, deneyim dünyasına hâkim modelleri öğrenmenin peşindedir.[102] Dolayısıyla bilim ve din, mevzu, metod ve gayede birbirinden ayrılmakta, böylelikle çatışmaya yer kalmamaktadır.[103]

Monoteist Egzistansiyalistler de bilim ve dinin mevzu ve metod bakımından birbirinden ayrılması gerektiğini inanmaktadır. Onların görüşüne göre bilimsel bilgi subjektif değildir ve nesneldir. Ama dinî bilgi derinlemesine subjektif ve zihinseldir. Bilimin konusu, maddi şeyler ile onların rolü ve işlevi üzerinedir. Ama dinin konusu, öznel ve ahlaki realitelerdir. Dinî bilginin gayesi iki kişinin (Tanrı ve mümin) ilişkisine yöneliktir. Bilimin gayesi ise kişinin bir şeyle ilişkisine yöneliktir. Öyleyse bu ikisinin mevzu ve gayesi birbirinden ayrı olduğundan mecburen metodları da birbirinden ayrı olmalıdır.[104]

Pozitivizm de Yeni Ortodokslar ve Egzistansiyalistlerden farklı nedenlerle bilim ve dinin sahalarının birbirinden ayrı olduğunu vurgulamaktadır. Bu okul, bilimi, herkes için test edilebilir ve deneysel olması nedeniyle bilgiyi elde etmek için tek nesnel ve makul metod kabul etmektedir. Buna mukabil teolojik iddiaları, bilimsel metodlarla, uyumsuz ve her türlü hedeften yoksun saymaktadır. Aslında pozitivistler dinin dilini anlamsız, önem atfedilemez ve esasında bilimle çatışamaz görmektedir. Bundan dolayı bu okulun gözünde bilim ve dinin sahası ve dili birbirinden ayrıdır, elbette ki dinin dilinin önemi yoktur.[105]

Bunun karşısında kanonik dile dayalı felsefenin taraftarları, bilim ve dinin birbirinden ayrı, ama aynı zamanda bütünüyle mecaz ve anlamlı iki "dil oyunu" olduklarına, her birinin kendine has kategori, mantık ve işlevi bulunduğuna inanmaktadır. Bu okul, bilimsel dilin gayesini öngörülebilir ve kontrol; dinin dilinin gayesini ise dua, sükunet temini, yaşam tarzı tavsiyesi ve ahlaki ilkeler kabul etmektedir.[106] O halde bilim ve din,

---

102 Bkz: Barth, *Dogmatics in Outline*, özellikle s. 5-6.
103 Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 366 ve 367.
104 Bkz: Buber, *Men ve Tu*.
105 Bkz: Ayer, *Zebân, Hakikat ve Mantık*, s. 162-168.
106 Bkz: Witt, "Ahkâm-i Dinî be Mesâbe-i Umûrî-yi Ahlaken, amma ne Vâkıen Ma'nadâr", Hick, *İsbât-i Vücûd-i Hodavend* içinde, s. 279-307.

yine birbirinden farklı metodlar, gayeler ve mevzulara sahip ve çatışma ihtimali bulunmayan tamamen ayrı iki faaliyet olarak görülmektedir.

İslam âleminde büyük şahsiyetlerin çoğu bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğunu kabule eğilimlidir. Bunlar daha ziyade bilim ve dinin gayesini birbirinden ayrılması gerektiğine işaret etmişlerdir. Bu gruba göre dinin gayesi, insana Allah'a doğru kılavuzluk etmek, Allah'a yakınlaştırmak ve uhrevi saadeti temin etmektir. Oysa bilimin hedefi, dünyayı tanımak ve insanın dünyevî ihtiyaçlarını sağlamaktır. Muhammed Reşid Rıza [107], Allame Tabâtabâî [108], Tefsir-i Numune yazarları [109], Ayetullah Misbah Yezdî [110] gibi âlimlerin sözlerinden bu görüş anlaşılmaktadır. Gerçi içlerinden bazıları bunu açıklamamış, bazıları da İslam'ın, hariçteki nesnel hakikatleri beyan konusunda hiçbir taahhüdü bulunmadığını ve maksadının hidayet olduğunu açıklamıştır. [111]

Değerlendirme

Anlaşıldığı üzere beş farklı grup, bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğuna inanmaktadır. Hıristiyan Yeni Ortodoksiler, monoteist Egzistansiyalistler, Pozitivistler, dil analizi felsefecileri ve Müslüman âlimlerden birkaç kişi. Bu görüşleri değerlendirirken iki genel eleştiri görüşlerin tamamı için geçerlidir. İlk dört görüşün her biri kendilerine has tenkitlere maruz kalmaktadır. Burada bu özel eleştirileri gözardı edip iki genel tenkidi zikretmekle yetineceğiz:

Bir: Bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğunun düşünülmesinin, her ne kadar çatışmayı ortadan kaldırıyorsa da ikisi arasındaki iletişimi de yokettiği gözönünde bulundurulmalıdır. Nitekim bazıları haklı olarak bilim ve din arasında tam bir ayrımın mümkün olmadığına dikkat çekmişlerdir. Çünkü insan, hayatı, daha doğru bir ifadeyle realiteyi dikotomiyle birbirinden ayıramaz. Bilakis biz yaşamı ve onun tezahürlerini onun bütüncüllüğü içinde tecrübe ederiz. [112]

---

107 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, c. 7, s. 395.
108 Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslam*.
109 Mekârim Şirâzî ve diğerleri, *Tefsir-i Numune*, c. 11, s. 361.
110 Misbah Yezdî, *Meârif-i Kur'an* (cihanşinâsî), c. 1-3, s. 225-232.
111 Misbah Yezdî, "Mebâhis-i Bunyadî-yi Ulûm-i İnsanî", *Faslnâme-i Misbah*, s. 18.
112 Abdullahî, "İlm ve Din", *Costârhâyî der Kelam-i Cedid*, s. 327.

İki: Bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğunu düşünmek tehlikelidir. Roger Trigg'in hatırlattığı gibi, bu iki alanın birbirinden bağımsızlığı, sonunda dinin reddedilmesine, din ve ilahiyatın realiteyle işi olmadığı sonucuna yolaçacaktır. [113]

Bilim ve Dinin İletişimi

Bazı kimseler de bilim ve dinin iletişiminden bahsetmişlerdir. Bunlar da geniş kollara ayrılmaktadır:

1. İçlerinden bazıları, din ve bilimin dolaylı diyalog ve iletişimine inanmaktadır. Onların inancına göre bilim ve din, her ne kadar mevzu, gaye ve metod bakımından birbirinden farklıysa da bir şekilde iletişim halindedir. Mesela bilimin, dinin temin edebileceği varsayımları vardır. [114] Bilimin temel varsayımları şunlardır:

a) Maddi tabiatın gerçekliği vardır, b) Tabiat monotondur ve disiplinlidir, c) Tabiat anlaşılabilirdir.

Bu varsayımlar bilimin felsefi prepsiplerindendir. Nitekim bazı mütefekkirlerin inancına göre Yunan kozmolojisi onları sağlayamıyordu. Galileo ve diğer düşünürler realite hakkında, Yunan'ın çizdiği imajdan çok farklı ve Judeo-Hıristiyan öğretilerden doğmuş bir resmi tercih etti. Evrenin yaratılışı bu öğretiler arasındadır. [115]

Bunun yanısıra yirminci yüzyılın yarısından bu yana pozitivist epistemoloji görüşü tereddütle karşılandı. Deneysel bilimlerin gelişmesi de gözlemcilik ve özne belirlemeyi mevzudan ayırmanın mümkün olmadığını gösterdi. Bundan dolayı bilim eskiden kabul edildiği gibi artık nesnel sayılmıyor. Bu yüzden de bu bilimsel değişimi, bilim ve dinin metoddaki dolaylı iletişimi görebiliriz. [116] Dolayısıyla bilimsel teorilerin birçok özelliği din konusunda da geçerlidir. Bilim ve din, her ikisi de teoriyi deneyime bağlar ve her ikisi de gerçeklikleri tasvir edilemez olan birtakım varlıklardan sözederler. Dinî inançlar da bilimsel teoriler gibi tecrü-

[113] Trigg, *Rationality and Religion*, s. 71.
[114] A.g.e., s. 83.
[115] Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 385 ve 386.
[116] Roger Trigg, *Rationality and Religion*, s. 22.

beyi yorumlar. Öyleyse bilim ve din, metod bakımından diyalog ve iletişim içinde olabilirler.

Fakat Trigg'in de hatırlattığı gibi, bu görüş herşeyin bütünüyle subjektif algılanması ve artık bilinebilecek bir realite kalmaması tehlikesiyle yüzyüzedir.[117]

2. Bilim ve dinin iletişimine inanan başka bazı kişiler, bilim ve dini birbirinin tamamlayıcısı olarak görür. George Schlesinger (1944), ilahiyatın dış dünya hususundaki iddialarının gerekçelerini bulmamız ve sonra onları gözlemin yardımıyla değerlendirme konusu yapmamız gerektiğini savunmaktadır.[118]

3. Donald MacKay (1922-1987), başka bir yolla bilim ve dinin tamamlayıcı olduğuna inanıyordu. O, çatışmanın, bilim ve dini aynı mevzularda aynı izahları yapmayı üstlenmiş kabul ettiğimizde, buna mukabil ayrışmalarının da bilim ve dini farklı mevzularda farklı izahlar yapmayı üstlenmiş gördüğümüzde hasıl olacağı inancındaydı. Fakat eğer bilim ve dini, farklı metodlar ve gayeleri temel alarak aynı mevzular için değişik şekillerde izahlar ortaya koymaya çalışan kategoriler kabul ediyorsak artık çatışma ve ayrışma sözkonusu olmayacak, bilakis birbirlerini tamamlayıcı olacaklardır. Dolayısıyla aynı vakaya yönelik bilimsel ve teolojik izahların her ikisi de metod ve gayede farklılığa rağmen kendisiyle ilgili sahada doğru ve mükemmeldir.[119]

4. İslam dünyasında belki çoğu kimse bilim ve dinin iletişimine ve birbirine tamamladığına inanmaktadır ama şehid Murtaza Mutahharî bu görüşün en önemli taraftarlarındandır. Şehid Mutahharî, insanlık için hiçbir şeyi din ve bilimin birbirinden ayrılmasından daha kötü görmemekte, din ve bilimi, beşeriyet için, her ikisi bulunmaksızın ilerlemenin mümkün olamayacağı iki kanat gibi kabul etmektedir.[120] Dolayısıyla onlara göre bilim ve din, sadece birbirini reddetmemekle kalmaz, bilakis birbirine yardımcı olur ve birbirini tamamlar da.[121] Şehid Mutahharî'nin, birbirini tamamlama ilişkisini izaha dair, biraraya toplanması gereken da-

[117] A.g.e., s. 84.
[118] Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 369.
[119] Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 370-373.
[120] Mutahharî, *İnsan-i Kâmil*, s. 200 ve 201.
[121] Mutahharî, *İmdadhâ-yi Gaybî der Zindegî-yi Beşer*, s. 92-99.

ğınık değerlendirmeleri vardır. Bazen dinin bilimsel araştırmaya teşvik ve motive ettiğine değinir.[122] Bazen de bilim ve dinin insanın bilgisini geliştirmek için olduğundan bahseder. Bilim, insana bilgisinde ufuk genişliği armağan etmektedir. Din ise bu bilgiyi derinleştirmekte ve maddi tabiattan doğaötesine geçmektedir.[123]

5. Bilim ve dinin birbirini tamamladığına ilişkin başka izahlar da yapılmıştır.[124] Ama içlerinden bir görüş, bilim ve dinin önermelerini uyumlulaştırmak için tabiat ötesi bir yaklaşıma gerek olduğunu iddia eder. Bu iddianın bazı bileşenleri şunlardır:

a) Bilim ve dinin her ikisi de gerçeğe dönük bilişsel önermelerdir. b) Bilim ve dinin betimlediği gerçeklik, bir tek realitedir ama mertebeleri vardır. c) Gerçekliği bir mertebeye indirgeyip başka mertebeler için reddetmek, yanlış bir bakışaçısıdır ve çatışmaya sebep olur. d) Modern fizik, realiteyi duyusal konularla sınırlayan pozitivist epistemoloji görüşünü reddetmiştir. Bu yüzden bilim ve dinin birbirini tamamladığı ve uyuştuğu söylenebilir.[125]

Bu görüş, her ne kadar genel ve farazi bir sistemde doğrulanabilirse de bilimsel ve dinî önermelere başvurulduğunda, nesnel olarak çatışan durumları yanlışlayamayacaktır.

Değerlendirme

Tamamlayıcılık ilişkisi için açıklanan beş görüş arasından birinci ve ikinci görüşler, aşağıda tek tek zikredilen birtakım sorunlarla karşı karşıyadır. Fakat bir bütün olarak öyle anlaşılmaktadır ki, iletişim ve tamamlayıcılık ilişkisi, özellikle "özerk teori"de gelecek görüşle savunulabilirdir.

Bilim ve Dinin Katışması

Ortaçağ Hıristiyanlığındaki meşhur görüşte bilim, din alanına dahil ve onun bir parçası sayılıyordu. Ama aynı zamanda bilim için de geniş

122 Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 336.
123 Mutahharî, *Mes'ele-i Şinâht*, s. 28-31, 166 ve 167; yine bkz: Kâşifî, "İlm ve Din ez Didgâh-i Şehid Mutahharî", *Kabesât*, sayı 3, s. 55.
124 Bkz: Ian Barbour, *Religion in the Age of Science*, s. 26-27.
125 Abdullahî, "İlim ve Din", *Costârhâyî der Kelam-i Cedid*, s. 333-335.

bir saha varsayılıyor; doğa bilim, kozmoloji ve Aristocu, Eflatuncu ve Neo Platoncu felsefenin çoğu bahsi bilim dairesinin parçası, bilimin de dinin parçası kabul ediliyordu. Bu durumda buna karşı çıkan kafir veya mürted telakki ediliyordu. [126]

Müslüman mütefekkirler arasında bu görüşü ayrıntısıyla geliştirmiş ilk kişi Ebu Hâmid Gazzalî'dir. Gazzalî, *el-Câmu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*'da aklın tecrübe yoluyla insanın fayda ve zararını belirleyemeyeceğini savundu. Bu nedenle hayat ve ahiretle ilgili bütün bilgileri peygamberlerden öğrenmek gerekmekteydi. [127] *El-Munkız mine'd-Dalâl*'da da, vahiy yoluyla öğrenilmesi gereken ve aralarında siyasetin de bulunduğu ilimlerin kaynaklarını saymaktadır. [128] *Cevâhiru'l-Kur'an*'da, tüm deneysel bilimlerin dinin şemsiyesi altında nasıl biraraya getirileceğini, Kur'an ve Sünnet'ten nasıl yararlanılacağını açıklamaktadır. Çünkü Kur'an'ın yetmiş bâtını vardır ve insanın dünya ve ahiret sahasında ihtiyaç duyduğu bütün bilgiler Kur'an'da mevcuttur. [129]

Bununla birlikte Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*'de şer'i olmayan bilginin varlığını kabul etmektedir. Bu durumda, her ne kadar şer'i olmadığından şeriata aykırı olan şeyi bilgi saymasa da, hatta cehalet kabul etse de görüşünde bir tür dualite gözlemlenmektedir. [130]

Çağdaş âlimler ve Şia uleması arasında Ayetullah Cevâdî Âmulî, bilim ve dinin katışması görüşünün taraftarıdır. O, bilim ve din arasında çatışma görmemek bir yana, bilakis bilimi dinin bir parçası sayar ve böylece ikisini biraraya getirmiş olur. [131] Ortaya koyduğu görüş iki izahla açıklanabilir: Bir izah, deneysel bilimlerin köklerinin dinî metinlerde olduğu ve bu yoldan tabiat, toplum vs. hakkında gelmiş ayetler ve rivayetler üzerinde düşünerek dinî bilgiye ulaşılabileceği şeklinde ifade edebileceğimiz Gazzalî'nin izahıdır. Diğer bir ifadeyle, nasıl ki fıkıh usülü ilminde bir ri-

---

126 Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 53-63.

127 Gazzalî, *el-Câmu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, s. 87.

128 Gazzalî, *el-Munkız mine'd-Dalâl ve'l-Mevsûl ila zi'l-İzzeti ve'l-Celal*, Ali bu-Mülhem'in editörlüğüyle, s. 36.

129 Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, c. 1, s. 341; Gazzalî, *Cevâhiru'l-Kur'an ve Düreruhu*, s. 25-27.

130 Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, c. 1, s. 27.

131 Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet- i Dinî*, Ahmed Vâizî'nin editörlüğünde, s. 109 ve sonrası.

vayetten (لا تنقض اليقين بالشک بل انقضه بيقين آخر) fıkıh usülü ilminin bir bölümü, yani "istishab" meydana gelmişse, insan ve dünyadan bahseden ayetlerden de doğa ve insan bilimlerine ulaşılabilir.[132]

Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşündeki diğer izah dinin kaynakları ve dinî hakikatler yoluyla elde edilmektedir. Bu izaha göre dinî hakikatlerin, ilahî irade ve ilmin ta kendisi olan sübut kaynağı vardır. Yani Allah'ın zât-ı akdesi, kendi ilminden istifadeyle irade etmedikçe dinî hakikatler nazil olmaz. Ama dinî hakikatlerin, nakil ve akıl olan ispat kaynağı da vardır. Nakil, Kur'an ve Sünnet'tir. Akıl da mantıksal (bürhanî) akıl, deneysel (istikra) akıl ve şühudî akıldır. Diğer bir ifadeyle, akıldan maksat, yalnızca kendini kanıt ve felsefede ortaya koyan soyut akıl değildir. Bilakis çerçevesi, doğa ve insan bilimlerinde zuhur eden soyut aklı kapsamaktadır. Elbette ki aklın bilişsel ürünü de deneysel, matematiksel, kelamî, felsefî, irfanî bilginin muhtelif alanlarında, ya kesinlik ve yakin ya da ikna edici fayda ve akılcı itminan kategorisindendir; fıkıh usülü ilminde yaygın ifadesiyle ilim veya ilmî olan dinî hüccet ve kaynak biçimindedir.[133]

Buna göre hem nakilden doğan bilgiler dinîdir, hem de genel anlamıyla akıldan edinilen bilgiler. Akıl ve naklin zâhiren çatışma halinde olduğu durumlarda da sanki iki naklin birbiriyle çatıştığı tasavvur edilmelidir. Bu durumlarda denge ve tercih kriterleri incelenmelidir ve ekseriya aklî delil, naklî delili mana bakımından tahsis[134] etmektedir. Başka bir deyişle, nakil ve akıl (duyusal ve deneysel aklın bugünkü tartışmasında), her ikisi de şer'i hüccettir ve delalet ettikleri şeyi Şâri'yle ilişkilendirebilirler. Çatışma durumlarında ise bilimsel bulgunun daha güçlü olduğu halde naklî delili tahsis veya takyid ederler. Bu durumda onun muhtevası naklî delili zâhiri manasıyla Şâri'ye nispet edemez. Bilakis bilimsel delile dayanarak naklî delilin zâhirinden vazgeçmek gerekir.[135] Nitekim deneysel akıl yemekten önce tuz yemenin kalp hastalığı için zararlı olduğunu kanıtlarsa bu, lafzî olmayan delil sınıfına girer ve yemekten önce tuz yemenin müs-

[132] Cevâdî Âmulî, Şeriat der Âyine-i Ma'rifet, s. 158 ve sonraki sayfalar; Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet- i Dinî*, s. 71 ve 72.
[133] Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet- i Dinî*, s. 25 ve 26.
[134] Metinde "muhassis-i lübbî" (lafzî tahsisin zıddı, mana tahsisi-wikifeqh / Çev.)
[135] A.g.e., s. 74-76, 117 ve 118.

tehap olduğuna dair rivayeti tahsis eder. Yine Kur'an'da göklerin ve yerin ve ikisi arasındakilerin yaratılışı için "yevm" ve "gün" lafzı kullanılmışsa da[136] aklî karine, günün kavramsal anlamının (24 saat) kastedilmediğini, aksine maksadın aşama ve devre olduğunu göstermektedir.[137]

Buna ilaveten Kur'an-ı Kerim tabiatın birçok sırlarını, doğal, tarihsel ve insanî âdet ve hakikatleri beyan etmeye ek olarak bu hakikatlere başvuru ve rücu yöntemini ve onların nasıl anlaşılacağını da pek çok ayette ortaya koymuştur. Bazı ayetlerde, ayette geçen hakikatleri anlama yolu olarak göklere ve yere bakmaktan sözedilmiş, başka birçok ayette de yeryüzünde gezme ve araştırma ya da yaratılmışlara ve varlıklara bakma ve gözlem tavsiye edilmiştir.[138]

Ayetullah Cevâdî Âmulî, bilim ve dinin birliği ya da ayrışmasının iki farklı dünya görüşünden kaynaklandığını düşünmektedir. Bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğu görüşündeki kimseler (ister çatışmaya inansınlar, ister ayrışmaya, ister iletişime vs.) ilahî ontolojiyi görmezden gelerek gayp âlemini kanıtlamaktan aciz kalmışlardır. Yine onların görüşüne göre gayba ve Allah'a inanan kişi, bilim ve dinin ayrışmasına rıza gösteremez.[139]

Değerlendirme

Bilim ve dinin katışmasına inanan üç görüş de (orta çağların kilisesinin görüşü, Gazzalî'nin görüşü ve Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşü) birtakım sorunlarla yüzyüzedir. Kilisenin görüşündeki sorunu açıklarken, kilisenin, yüzyıllar boyunca insan ve evren hakkındaki hatalarının birbiri ardınca aşikar olması yeterlidir. Kilisenin görüşleri sürekli yanlışlıklar müzesine kaldırılmış ve elbette bu yüzden kilisenin geri çekilmekten başka çaresi kalmamıştır.

Gazzalî'nin görüşündeki en önemli sorun, bugün Gazzalî'den bin yıl sonra ne Gazzalî'nin, ne de bir başkasının böyle bir ilmi Kur'an'dan

---

136 "قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ... وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاء لِّلسَّائِلِي. ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ ...فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ" (Fussilet 9-12).

137 Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 169.

138 A.g.e., s. 168.

139 A.g.e., s. 173 ve 174.

çıkaramaması ve bin yıl sonra da yine böyle bir ilmi çıkaramayacak olmasıdır. Aynı şekilde Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşüne yöneltilen eleştiriler bu görüş için de geçerlidir.

Fakat Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşü her iki izahla da kabul edilemez. Birinci izahı bir anlamda Gazzalî'nin görüşünü andırmaktadır. Genel ilkeler ya da hiç değilse ilimlerdeki bazı meselelere veya onların metodolojisine çok genel ve kapalı birtakım işaretler Kur'an ve Sünnet'te mevcuttur. Kendisinin ifadesiyle, nasıl ki fıkıh usülü ilminde bir hadisten (لا تنقض اليقين بالشک بل انقضه بيقين آخر) fıkıh usülü ilmindeki istishabın ana bahisleri çıkıyorsa Kur'an'da tabiata ve doğa âlemine yapılan işaretlerden de hacimli bir bilgiye erişilebilir ve o bilgi, fıkıh usülü gibi dinî olabilir. Ama bu iddia, çoğunlukla, bu genel ve kapalı işaretlerden dinî olma kriterine ulaşılamayacağı eleştirisiyle karşılaşmaktadır. Çünkü herkes her türlü görüşü bu genel işaretlere dayandırabilir ve kendi görüşlerini "dinî" addedebilir. Diğer bir ifadeyle, bu görüş yanlışlanabilir değildir. Ama dinin ispata dayalı kaynaklarında gelişmeye inanmanın, bu cümleden olarak da aklın kanıt, deney ve gözlemin tüm boyutlarına dayandığının esas alındığı ikinci izah da bazı sorunlarla karşı karşıyadır. Çünkü bu durumda rasyonalistler, doğa bilimciler, materyalistler, pozitivistler, deneyselciler, evrimci biyologlar vs. hepsinin bütün yatay, dikey, ihtilaflar ve çatışmalarına rağmen kanıt veya deneye ya da mecburen gözleme dayalı akıl temelinde elde ettikleri herşey ve tüm iddiaları dinî ve sahih görmek zorunda kalır ve dine nispet ederiz. Halbuki böyle bir şeyi kendileri bile kabul etmemektedir. Başka bir deyişle, kendisine kapsamlı akıldan hangi aklı kastettiği sorulmalıdır. Acaba mümin akıl mı, yoksa din inkarcısı ve mülhid akıl mı, veyahut dinle ilgili tarafsız tavrı olan kimselerin aklı mı? Eğer hepsinin aklının kastedildiğini söylerse sözünü ettiğimiz sorunla karşılaşırız. Eğer belli bir grubun aklını kastettiğini söylerse bu kez iddianın temeli sarsılacaktır. Buna ilaveten, açıkça görüyor ve anlıyoruz ki, bilimadamlarının deney (deneysel akıl) veya rasyonel çıkarım ve düşünce (kanıta dayalı akıl) yoluyla keşfettiği şeyler dinin parçası değildir ve Müslümanlar tarih boyunca o buluşları dinî önerme ve öğretilerin parçası saymamışlardır. Bilakis bu, bilimadamlarının rasyonel ve deneysel öğretilerini dinin parçası sayan kilisenin ortaçağdaki hata-

sıydı ve bu öğretiler yanlışlandığında bilimle savaşa girerek bu öğretileri yanlışlayanları mürted ve kafir ilan etti.

Özerk Teori

Özetlersek, din-bilim ilişkisinde çatışma, iletişim, ayrışma ve katışma olmak üzere dört genel görüş mevcuttur. Müslüman bilimadamları arasında kesin çatışmaya inanan öne çıkmış bir kimse yoktur. Sadece Dr. Nasr, kendine özgü nitelikleriyle batılı modern bilimle din arasında çatışma bulunduğunu düşünmektedir. Diğer üç ilişki türü arasından bazı bilimadamları iletişim ve birbirini tamamlamayı savunmakta, bazıları hedeflerin ayrıştığını belirtmekte ve bazıları da bilim ve dinin katıştığına inanmaktadır.

Bu üç görüş arasından birbirini tamamlama görüşü aklî ve dinî prensiplerle fazlasıyla uyuşmaktadır. Çünkü hatırlatıldığı gibi, Kur'an-ı Kerim ayetleri, insanları tabiatı, doğal ve insanî fenomenleri tanımaya teşvik etmektedir. Bir yandan da maddi dünya hususunda Kur'an'ın nüzulü asrında insanların bilmediği ve zaman içinde keşfedilmiş ya da hâlâ keşfedilmemiş (daha önce değinildiği gibi, dağların hareketi ve yine ceninin gelişim aşamaları, şu ana dek insanlığın keşfetmeyi başardığı konulara örnektir. Ama mesela göklerin yedi katman olması henüz insan tarafından keşfedilmiş değildir ve belki deneysel bilim bir gün bunu bulacaktır.) bazı malumatları insanın kullanımına sunmaktadır. Buna rağmen Kur'an kendisini bir doğa bilim veya antropoloji ya da zooloji kitabı gibi değil, aksine defalarca hidayet kitabı olarak tanıtmakta (Bakara 2, 97 ve 185; Âl-i İmran 138 vs.); insanı tanımaya yönelik teşvik ve özendirmesi ve bu mecrada sunduğu malumat da hidayet ve Allah'a ulaşma seyri içindir, sırf tabiat ve insan gibi şeyleri tanımak Kur'an'ın hesaba kattığı şeyler değildir.[140]

[140] Kur'an-ı Kerim'in tabiata bu yaklaşım tarzının örneği şu ayet-i şerifede yansımaktadır:

"أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء. تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ. وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ. يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُواْ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاء" (İbrahim 24-27).

Dolayısıyla ne Kur'an bilimle çatışma halindedir, ne bilimi kendisinin parçası saymaktadır, ne de bilimden bütünüyle apayrı ve ilişkisizdir. Öte yandan, yukarıda hatırlattığımız gibi, açıkça gördüğümüz şudur ki, bilimadamlarının deney (deneysel akıl) veya rasyonel çıkarım ve düşünce (kanıta dayalı akıl) yoluyla keşfettiği şeyler dinin parçası değildir ve başta Müslümanlar olmak üzere bir kimse, tarih boyunca o buluşları dinî önerme ve öğretilerin parçası saymamıştır. Bilakis bu, tamamen ortaçağda kilisenin hatasıydı.

Bu yüzden bilim-din ilişkisinin iletişim ve birbirini tamamlayıcı olduğu anlaşılmaktadır. Din, özellikle İslam, insana dünya görüşü kazandırır. İnsanı harici ve dahili âlemi daha iyi ve daha fazla tanımaya teşvik eder, onu birtakım faraziyeler sunar, ona itminan, huzur ve güç verir, muhtelif alanlarda gelişmesinin zeminini hazırlar. Diğer taraftan bilim, kendini ve kendinin dışındaki evreni daha iyi tanımayı insana bahşeder, onun dünyayı ve Allah'a bağlılığını yüceltir, yaratılış âleminin şaşırtıcılıklarını ona daha fazla açığa çıkartır. Bilim ve dinin iletişim ve tamamlayacılık ilişkisi esas alındığında inançlı bilimadamları daima her keşif ve her gözlemle ya da bilimde her yeni icatla Allah'a daha fazla huşu duyar ve ona daha da yakınlaşır. Halbuki dine inanmayan bilimadamları, her keşif ve her gözlemle ya da bilimde her yeni icatla onu evrenin doğal, zorunlu ve determinist yasalarının parçası saymış ve Allah'tan uzaklaşmışlardır.

Dinî Bilgi

Daha önce bilim ve dinden bahsetmenin iki bakımdan önemli olduğunu konu etmiştik: Biri, yukarıda ele aldığımız gibi bilim-din çatışmasına çözüm yolu bulmaktır. Diğeri ise şimdi değerlendireceğimiz dinî bilgi adını alan kategoriyi ispat veya reddir.

Dinî Bilgi Kavramı

Herşeyden önce dinî ilimden neyin kastedildiğini açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Bazen "dinî bilgi" tabiri dinî mevzu ve meseleleri ele alıp Kur'an ve Sünnet ekseninde onları inceleyen ilimler için kullanılmaktadır. Bu kullanıma göre fıkıh, fıkıh usülü, tefsir, kelam, (dinî)

ahlak ve hadis gibi ilimler ve rical, diraye vs. gibi bu ilimlere bağlı ve medreselerde araştırma konusu olan diğer ilimler dinî bilgi telakki edilmektedir. Bu ilimleri diğer bir ifadeyle "havza ilimleri" olarak da adlandırmaktayız. Dinî bilginin böyle kavramsallaştırılması herkes tarafından kabul görmektedir, bu anlamda dinî ilim mümkündür, vuku bulmuştur ve yüzyıllardır bu ilimler, ilim havzaları olan medreselerde teşvik görmüş ve yaygın biçimde tedris edilmiştir. Bu sebeple "dinî bilgi" kullanımı tartışmanın dışındadır.

Dinî bilginin son yüzyılın yarısında Müslümanların dikkatini çeken ve mümkün olup olmadığı, mevcut bulunup bulunmadığı tartışılmış şu anki araştırma konumuz olan kullanımı, dinî doğa ve insan bilimlerinin sözkonusu olup olmadığıdır. Acaba dinî psikoloji, dinî sosyoloji, dinî antropoloji, dinî etnoloji, dinî fizik, dinî kimya ve dinî matematik olabilir mi?

Aslında tartışma, insan ve doğa bilimlerinin dinî ve dinî olmayan biçiminde mi ayrıldığı, yoksa bir tek insan ve doğa bilimleri bulunduğu ve onu dinî-dinî olmayan şeklinde ayırmanın mümkün olmadığı mı üzerinedir. [141]

Dinî bilgiden maksadı iyice belirsizleştiren ve büyük tartışma yaratan daha önemli mesele "dinî" vasfıdır ve bu bahiste dinî olmaktan neyin kastedildiğine dikkat etmek gerekir. Dinî bilgiyle ilgili görüşlerden bahsederken ele alacağımız üzere, kimileri bu vasıfla, dinî ve "İslamî medeniyetin kültür ve siyakı"nı kastetmektedir. Dolayısıyla dinî bilgiden maksatları, Müslümanların kültür ortamında ortaya çıkmış insan veya doğa bilimleridir.

Bazıları dinî ilimden, "muteber dinî kaynaklardan istinbat edilip çıkartılmış ilim"i kastetmektedir. Tabii ki dinî kaynaklar babında da birtakım görüşler vardır. Bazıları dinî bilgiden maksadın, dinî varsayımlar ve yaklaşımla yorumlanıp izah edilen ilim olduğunu savunmaktadır. Bu kişilerin görüşüne göre bilimin hedefini tabiatı kontrol altına almak kabul edersek bilim seküler olacaktır. Yok eğer bilimin hedefini insana hizmet

[141] Dinî ilmin esas itibariyle anlamı bulunup bulunmadığı hususunda da bu makalenin amacı dışında kalan bir tartışma vardır. Daha fazla bilgi için bkz: Bâkırî, *Hüviyyet-i İlm-i Dinî*, s. 179-208.

etmek, doğayla uzlaşmak, nihayetinde de Allah'ın ve evrenin gayesini anlamak olarak görürsek bilim dinî olacaktır.

Dinî ilim ile, bütün doğa ve insan bilimlerinin naklî olduğu ve tüm bilimleri Kur'an ve Sünnet'ten nakledilmiş hükümlerden anlayabileceğimizin kastedilmemesi; bilakis tartışmanın, beşeri bilginin bilinen araçlarıyla üretilen veya keşfedilen insan ve doğa bilimlerinin aynı zamanda dinî de oldukları çevresinde dönmesi dikkate değerdir.

Dinî Bilgi Bahsinin Geçmişi

Dinî bilgi bahsinin uzun bir geçmişi yoktur ve bir yüzyıldan daha az bir zamandır İslam dünyasında gündemdedir.[142] Bu konu başlangıçta üniversitelerin sekülerleşmesi ve İslam ülkelerinde ilmî ortamın gerilemesine tepkiyle bazı Müslüman aydınlar ve bilimadamları tarafından "üniversiteleri İslamîleştirme" ve "bilginin İslamîleştirilmesi" adı altında ortaya atıldı.

Ebula'lâ Mevdudî, 1930'lu yıllarda Hind kıtasında Aligarh Üniversitesi'nin müfredatına itiraz ederken İslamî bir üniversite kurma ve bilginin İslamîleştirilmesi meselesinden sözeden ilk kişiydi. Hem Müslümanların kadim eğitim sistemini eleştirdi, hem de modern seküler sistemi takbih etti ve bilimler konusunda İslamî tarz üzerinde durdu.[143]

Malezya'da Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Müessesesi'nin başkanı Dr. Nakib el-Attas da 1940'lı yılların sonlarında bu konuları gündeme getirmiştir. Yine Amerika'da Uluslararası İslam Düşüncesi Müessesesi'nin başkanı ve Temple Üniversitesi'nin (Philadelphia) hocası Dr. İsmail Farukî bu alanda aktif biçimde çaba gösterdi ve bilim dallarının İslamîleştirilmesi konusunda 1984'te Malezya'da uluslararası bir konferans düzenledi. Bundan önce İslamî eğitim öğretim konusunda ilk

[142] Elbette ki bu bahis Hıristiyan dünyasında da yaklaşık yarım yüzyıldan beri gündemdedir. Son birkaç on yıldır da gücünü sürdürmektedir. Bu alanda, 1998 yılında inançlılık bağlamında bilim (science in a theistic content) konferansının da arasında yeraldığı bazı konferanslar da düzenlenmiştir. Yine günümüzde batıda "inançlı bilim" (theistic science) kavramı kendine yer bulmuştur. (Bkz: Golşenî, *ez İlm-i Sekülar ta İlm-i Dinî*, s. 147).

[143] Golşenî, *ez İlm-i Sekülar ta İlm-i Dinî*, s. 146.

uluslararası konferans, İslam dünyasından 313 düşünürün katılımıyla 1977'de Mekke-i Muazzama'da düzenlenmişti. Orada muhtelif bilim dallarının İslamîleştirilmesi meselesi tartışılmıştı. O konferanstan sonra da çeşitli İslam ülkelerinde ve diğer ülkelerde bu alanda çok sayıda toplantı tertip edildi. 1980'li yılların başlarından itibaren Pakistan, Malezya, Cezayir, Amerika ve İngiltere gibi hem İslam ülkelerinde, hem de batılı ülkelerde çok sayıda İslam üniversiteleri kuruldu ve bu sahada pek çok bilimsel dergi yayınlandı. Bu dergilerden mesela üçü şunlardır:

1. American Journal of Islamic Social Science (Amerika'da yayınlanıyor),
2. Journal of Islamic Science (Hindistan'da yayınlanıyor),
3. Muslim Education Quarterly (İngiltere'de yayınlanıyor). [144]

Mısır'da da üniversiteyi dinîleştirme ve üniversitelerin sekülerleşmesiyle mücadele meselesi ciddiye alındı. [145] İran'da bilimlerin ve üniversitenin İslamîleştirilmesi ve dinî bilgi konusu hicri şemsi 1340'lı [146] yıllardan itibaren şehid Mutahharî gibi düşünürler tarafından gündeme getirildi. O sırada dindar aydın ve bilimadamlarının çoğu yüksek öğretim sisteminin batıya bağımlılığına ve üniversite camiasının laikleşmesine karşı çıkıyordu. Ama İslam devriminden sonra dinî bilgi bahsi, üniversiteyi ve üniversite müfredatındaki bilimleri İslamîleştirmek için gayret gösterilmesi hız kazandı. Bu doğrultuda birçok eser üretildi, çeşitli teoriler ortaya atıldı ve sayısız konferanslar düzenlendi. Tabii ki henüz kesin ve net bir sonuca ulaşılamadı ve tartışmanın kapısı hâlâ açıktır.

Dinî Bilgiyle İlgili Görüşler

Daha önce değinildiği gibi, dinî bilgi üzerine çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Ama sözü uzatmamak için sadece Şii düşünürlerin önemli görüşlerine işaret edecek ve Müslüman veya gayri müslim diğer düşünürleri zikretmekten vazgeçeceeğiz. [147]

---

144 A.g.e.

145 Hasenî ve diğerleri, *İlm-i Dinî, Didgâhhâ ve Mülahazât*, s. 6

146 1961 (Çev.)

147 Diğer İslamî görüşlerin bir kısmı için bkz: Sâcidî, "Reveşhâ-yi Hall-i Teâruz-i ilm ve Din"; Bâzergân, "Ma'na ve bî-Ma'nayî der İlm-i Dinî"; Bustân, "Sâhtâr-i İlm (Derâmedî ber İlm-i Dinî)"; Dirbâz, "Ayniyyet-i İlmî ve Nigereş-i Dinî", s. 211; Fethali Hânî, "İlm-i Dinî"; Keçûiyân, "İlahiyyat-i Câmiaşinâsî ve Câmiaşinâsî-yi Dinî", hepsi *Hovze ve Dânişgâh*, sayı 16-17 (Vizenâme-i İlm-i Dinî) içinde.

Dinî Bilginin İmkansızlığı ve Makbul Bulunmaması

Genel olarak düşünürler arasında dinî bilginin mümkün olduğuna ilişkin veya bilimleri İslamîleştirme konusunda iki ana görüş vardır: Bir görüş, dinî bilgi ve bilimleri İslamîleştirmenin imkansızlığına ve makbul olmadığına inanmaktadır. Diğer görüş ise kendi içinde daha küçük akım ve görüşlere ayrılan dinî bilginin imkansızlığı görüşüdür. Bunun ayrıntısına girilecektir.

Abdulkerim Surûş ve Mustafa Melekiyân birinci görüşün asli taraftarlarındandır. Mustafa Melekiyân'ın ifadesiyle, "Beşeri betimlemeye dayalı bilgiler ve bilimlerin İslamîleştirilmesi ne mümkün, ne de makbuldür. Modern insanın betimleyici bilgileri ve bilimlerinin, esas itibariyle ve özleri gereği, onların yerine başka bir şeyi geçirmek isteyeceğimiz herhangi bir kusura ve eleştiriye açık tarafı yoktur." [148]

Melekiyân, bilimlerin İslamîleştirilmesinden neyin kastedildiği konusunda çeşitli ihtimaller ortaya atarak her birinin kimi sorunlarla karşı karşıya olduğunu belirtir ve bu yüzden bilimleri İslamîleştirmenin mümkün olmadığına inanır. Nitekim Abdulkerim Surûş da, bilimin mevzu, metod ve gaye yoluyla analizine dayanarak dinî bilginin imkanını reddeder. Onun inancına göre, bilimi yalnızca taksim edilecek bilim türleri mevcut bulunduğu takdirde İslamî ve gayri İslamî, dinî ve dinî olmayan şeklinde ayırmak mümkündür. Ama her bilimin, elimizde olmayan belirli bir konusu bulunduğu, ama aynı zamanda bilimlerin metod ve gayesi de aynı minvalde somut ve gayri ihtiyari olduğu ve bunu değiştirmek elimizde olmadığı için yalnızca bir tek tür bilim vardır ve onu da dinî veya gayri dinî diye ayırmamız mümkün değildir. Dolayısıyla buradan, bilimin, ister metod, ister gaye, ister mevzu bakımından özü itibariyle bağımsız bir "okul" olduğu ve onun "doktriner", "doktrin dışı", "İslamî", "gayri İslamî" vasıflarla betimlenmesi ve tanımlanmasının esas itibariyle doğru olmayacağı, bunun hiçbir geçerlilik ve makuliyet taşımadığı sonucuna varır. [149] Dinî varsayımların bilim üzerindeki etkisini kabul eden ama bilimin asla dine tabi olmadığına ve "dinî bilgi"deki "dinî" eki-

[148] Melekiyân, "Temmûlâtî Çend der Bâb-i İmkan ve Zarûret-i İslamî Şoden-i Dânişgâh", *Nakdu Nazar*, sayı 19 ve 20, s. 228.

[149] Surûş, "İslam ve Ulûm-i İctimâî; Nakdî ber Dinî Kerden-i İlm", *İlm-i Dinî, Didgâhhâ ve Mülahazât*, özellikle s. 212.

nin gereksiz fazlalık olduğuna inanan görüş de[150] dinî bilginin imkansızlığı ve makbul olmadığı görüşüne rücu etmektedir.

Değerlendirme

Dinî bilginin imkansızlığı ve makbul olmadığı görüşünü incelerken bu görüşün bazı köklü sorunlarla karşı karşıya olduğu ve onu kabul etmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Bu görüşün iki asli hâmisi olan Mustafa Melekiyân ve Abdulkerim Surûş'un her birinin kendine has çıkarımı sözkonusudur. Melekiyân'ın çıkarımının esası şudur: "Modern insanın betimleyici bilgileri ve bilimlerinin, esas itibariyle ve özleri gereği, onların yerine başka bir şeyi geçirmek isteyeceğimiz herhangi bir kusura ve eleştiriye açık tarafı yoktur." Bu ifade iki temel sorunla yüzyüzedir: Birincisi, dinî bilgi tartışması eleştiri ve kusurların peşinde değildir. Bilakis dinî prensiplere dayanan bilimsel üretim çabası içindedir. Yahut hiç değilse, toplumu dinî değer ve kriterlerle idare edebilmek ve Allah'a yönelişinde insana kılavuz olabilmek için modern bilimleri dinî prensipler ve değerlerle uzlaştırmanın ardına düşmüştür. İkincisi, modern bilimlerin kusur ve noksanlıktan uzak olduğu iddiası da yanlıştır. Modern bilim ya da en azından bu bilimin çoğu bilgini, şimdiye dek dini ve dinî değerleri tahrip etmek ve itibarsızlaştırmak, dini ve dinî hükümleri hurafe göstermek ve anlamsız addetmekle meşgul olmuştur. Kaldı ki bu bilim ahlaki değerlere de kayıtsızdır. Bu yaklaşım da insan ve dünyanın kültürel ve biyolojik hayatına kalıcı zararlar vermiştir. Dolayısıyla bu bilimler eleştiriye kapalı değildir ve bu sorunları taşımayan bir modern bilimin arayışı içinde olunmalıdır.

Dr. Surûş da, bilimin bir tek mevzu, metod ve hedefi bulunduğu, ilke olarak dinî ve din dışı, İslamî ve gayri İslamî olarak adlandırabilecek birden fazla bilim çeşidinin sözkonusu olmadığı çıkarımıyla dinî bilginin imkanını ve makbul bulunmasını reddetmiştir. Bu çıkarım da eleştiriye kapalı değildir. Çünkü her ne kadar bilimin mevzusunun bilimadamı ve araştırmacı eliyle değiştirilemeyeceği anlamında her bilimin konusunun aynı olduğu doğru ise de metod ve gaye birliği iddiası yanlıştır. Bir bilimde çeşitli metodlar, yaklaşımlar ve hedefler işin içinde olabilir. Nitekim farklı bilimlerdeki bilimadamları çoğunlukla yeni metodlar üretmiş ve farklı sonuçlara varmışlardır. Buna ilaveten, bilimin çoğalması ve

[150] Bkz: Nerâkî, "Ayniyyet der İlm ve Râbıta-i ân ba Âmuzehâ-yi Dinî", *Kiyan*, sayı 20, s. 23.

ayrışmasında metod, yaklaşım ve hedeflere ek olarak, teoriler ve varılmış sonuçlar da müdahildir. Bu sebeple İslamî ve gayri İslamî, dinî ve din dışı, doktriner ve doktrin dışı bilim olabilmektedir.[151]

Dinî Bilginin İmkanı

Önceki görüşün karşısında, dinî bilginin ve bilimleri İslamîleştirmenin mümkün olduğuna inanan başka görüşler de vardır. Daha ziyade medrese âlimleri veya gelenekçi akım tarafından açıklanmış bu görüş değişik tezahürleri içermektedir. Bazı âlimler yalnızca dinî bilginin imkanını ispatlamanın peşinde olmuştur. Başka bazıları ise dinî bilginin mümkün olduğu iddiasına ilaveten onun zaruretinden de bahsetmiş, model ve çözümler de göstermişlerdir.

Kimisi de dinî bilginin mümkün olduğu iddiasına ek olarak onun, İslamî çağların geçmiş dönemlerinde gerçekleştiğini öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte dinî bilginin imkanına taraftar olanların görüşleri, bilimleri dinîleştirme çerçevesi bakımından birbirinden farklıdır. Kimisininki azami anlayıştır ve tüm kavramlar, yöntemler, metodolojiler, hatta mantık, matematik ve edebiyatın kurallarını bile dinî ve gayri dinî kabul eder, Müslüman âlimlerin bütün bilişsel alanları dinîleştirmeye odaklanmaları gerektiğine inanırlar. Ama başkaları nispeten daha az beklentiye sahiptir. Aşağıda bu görüşün en önemlilerini ele alacağız.

1. Dinî bilginin mümkün olduğunu ispat (dinî değerlerin bilimsel faaliyetlere müdahalesi yoluyla)

Dr. Said Zibâkelâm, dinî, kültürel ve felsefî değer ve inançların bilimsel faaliyetlere müdahalede bulunduğuna, mevcut bilimi eleştirmede ve yeni bir bilim inşa etmede dinî değer ve inançlardan yararlanılabileceğine inanmaktadır.

Bu görüşe göre kültürel inançlar -bu cümleden olarak da dinî inançlar- hem deneysel ve tabiî bilimler alanına, hem de insan ve toplum bilimleri alanına etki etmektedir. Bu etki, hem bilimlere müdahil etkenleri

[151] Dr. Surûş'un görüşüne yönelik eleştirinin detayı için bkz: Hasenî ve diğerleri, *İlm-i Dinî, Didgâhhâ ve Mülahazât*, özellikle s. 226-232. Yine ilerideki görüşler kapsamında ve özerk görüşü izah ederken, Melekiyân ve Surûş'un izahıyla bu görüşün zaafı daha açık ortaya konacaktır.

teşhit etmede, hem diğer etkenleri dışarıda bırakmada, hem (doğa bilimlerinde) araştırma konusu meseleleri seçme ve onları ayırt edip belirlemede, hem insanın kim ve ne olduğuna, mutluluk ve kemalinin neyden geçtiğine ilişkin bir tanım ortaya koymada, hem de (insan ve toplum bilimlerinde) alanların temyizi ve teorisinin inşa edilmesinde aşikardır. Dolayısıyla dinî değer ve inançların bilimsel faaliyete müdahale etmesi dinî bilgiyi mümkün kılmaktadır. [152]

Değerlendirme

Bu görüşü incelerken denebilir ki, dinî değerlerin bilimsel faaliyete müdahalesi, dinî bilginin temel bileşenedir. Ama bu bileşen dinî bilgiyi üretmede tek başına yeterli değildir.

2. Dinî bilginin imkânı ve zarureti (inançlı yaklaşım yoluyla)

Dr. Mehdi Golşenî, dinî değerlerin bilim yapmaya müdahalesinden bahsederken, dinî bilginin, bilimsel faaliyeti yorumlamada inançlı yaklaşıma sahip olma yoluyla mümkün olabileceğine inanmaktadır. Buna ilaveten, böyle bir yaklaşımla bilimsel fenomenleri yorumlamanın ardına düşmemiz bir zarurettir. Bu görüş, bilimin, metafizik varsayımlardan bağımsız olmadığı inancındadır ve bu varsayımlar dinî dünya görüşünden etkilenebilirler. [153]

Metafizik ilkeler ve varsayımlar, hem gözlemlerin seçimi ve denenmesi, hem bilimsel teorileştirmeler, hem bilimsel teorileri tenkit ve değerlendirme kriterlerinin seçimi, hem bilimsel görüşlerin ortaya konması, hem de bilimsel yorum ve ifade üzerinde etkilidirler. [154] Tıpkı dinî dünya görüşünün bilimin işlevine istikamet vermede ve bilimin rotası ve işlevi üzerinde etkili olması gibi. [155] Dolayısıyla bilimsel alanlarda inançlı bir yaklaşıma sahip olmak ve böyle bir yaklaşımla bilimin peşine düşmek, dinî bilgiyi mümkün kılmaktadır. Mütedeyyin ve Müslüman bilimadamının böyle bir yaklaşımı seçmesi zorunludur.

---

152 Bkz: Zibâkelâm, "Taallukât ve Takdim-i Dinî-yi Ulûm", Hasenî ve diğerleri, *İlm-i Dinî, Didgâhhâ ve Mülahazât*, s. 108 ve sonrası.

153 Golşenî, *Ez İlm-i Sekülar ta İlm-i Dinî*, s. 151-168.

154 A.g.e., s. 151-166; Hasenî ve diğerleri, "Bâzhânî-yi Didgâh-i Mehdî Golşenî der Zemine-i İlm-i Dinî", *İlm-i Dinî, Didgâhhâ ve Mülahazât*, s. 80-83 içinde.

155 Golşenî, *Ez İlm-i Sekülar ta İlm-i Dinî*, s. 166.

Bu görüşe göre dinî bilgi kavramı, tüm önermeleri dinî metinlerden alınmış bir bilim değildir. Bilakis burada kastedilen, mütedeyyin araştırmacının İslamî dünya görüşüyle kayıt altına alınması, önermelerin genel hatlarını İslamî dünya görüşünde görmesi, dünyadaki fenomenleri anlayıp yorumlamada Allah'ın varlığını müdahale ettirmesidir. [156]

Değerlendirme

Bu görüşün değerlendirmesinde şöyle denebilir: Dinî değerlerin bilimsel faaliyete müdahale etmesi, inançlı bir yaklaşıma sahip olunması ve dinî bilgide inançlı varsayımların alınması dinî bilginin temel bileşenlerindendir, ama bu da dinî bilgiyi üretmede tek başına yeterli değildir.

3. Dinî bilginin imkanı ve tahakkuku (İslam kültürü, geleneği ve medeniyeti içinde)

Bilim-din ilişkisi babında görüldüğü gibi, Dr. Seyyid Hüseyin Nasr, modern bilimin İslamî dünya görüşüne doğrudan meydan okuduğuna, İslam ve modern bilim arasında sayısız çatışmaların mevcut bulunduğuna ve bu bilimle dinin uzlaştırılamayacağına inanmaktadır. Bu görüşe göre, birincisi, modern bilime egemen değer sistemi, İslamî değer sistemi için birtakım tehditler taşımaktadır. Çünkü modern bilim beşeri bir bilgidir ve aralarında İslamî dünya görüşünün dayandığı vahiy ve ilhamın da bulunduğu bilmek için diğer mümkün metodları inkar etmektedir. İkincisi, modern bilimin gayri ahlaki bir mahiyeti vardır ve İslam'ın buna tavır almaması düşünülemez. Modern bilim belki bazı bakımlardan insanlara refah getirmiş olabilir, ama birçok mahlukatı tehdit etmekte ve çevreyi ciddi tehlikelerle karşı karşıya bırakmaktadır. Üçüncüsü, en iyi durumda bilim dinle ilgili tarafsız bir görüşe sahip olarak içinde Allah ve ahirete ilişkin gerçeklerin mevcut bulunmadığı, sonuçta da "irreel" olmanın son noktasına varmış zihinsel bir ortam yaratmada çok önemli bir rol oynamaktadır. Modern bilimde, bilmenin tek meşru ve doğru şekli olarak öğretilen hâkim görüş, şahsen Tanrıya inanan bilimadamı sayısının çokluğu gözardı edilerek gerçekte bir tanrının bulunmadığıdır. Dolayısıyla İslam, kaynağı Allah olmayan ve zorunlu olaras ona rücu etmeyen böyle bir bilgi şeklini nasıl kabul edebilir? İslam, Kur'an-ı Kerim'in

[156] A.g.e., s. 163 ve 164.

her sayfada bahsettiği herşeyin müteal sebebine işaret etmeksizin evreni nasıl açıklayabilir? [157]

Lakin modern bilimin İslamî görüşle çatışması, birincisi, modern bilimi öğrenmeyeceğimiz; ikincisi, dinî bilginin mümkün olmadığı manasına gelmez. Aksine, daha önce İslam'ın tarihsel geleneğinde, bin yıl önce İslam'ın medeniyet, kültür ve geleneğinde şekillenmiş İslamî bilim tahakkuk etmişti. Şu anda da dinî bilgi elde edilebilir. Buna göre İslam'ın özgün bilimine ulaşmak için bazı noktalar önerilmiştir. Özetle şunlardır:

1) Modern bilim ve teknolojiye ibadet odaklı bakışa ve aşağılık kompleksinden kaynaklanan körü körüne taklide son verilmeli ve kökleri vahiyde gizli olan bağımsız İslamî dünya görüşünü esas alarak batılı modern bilimi yeni eleştiri ve değerlendirmesini yapmak gerekir.

2) İslam'ın düşünce geleneğinin genel çerçevesi içinde (ve sadece bazı Kur'an ayetlerine, o da şahsi anlayışlarla müracaat esasına göre değil) Kur'an ve hadisten tutun, felsefe, ilahiyat, kozmoloji ve benzeri ilimlerle ilgili tüm geleneksel eserlere kadar geleneksel İslam kaynaklarını, İslamî dünya görüşünü, özellikle de tabiatın ve doğa bilimlerinin İslamî manasını oluşturabilmek için derinlemesine incelemek lazımdır.

3) En üst düzeyde modern bilimleri, özellikle de temel bilimleri çalışabilmeleri için kalabalık sayıda Müslüman üniversite öğrencisine imkan verilmelidir. Batı bilimini en iyi şekliyle öğrenmeliyiz ama aynı zamanda onun teorik ve felsefi yapısını eleştiri potasına atmalıyız. Bu ilimlere hâkim olduktan sonra, bilimsel hakikatlere dayalı durumları onların felsefî yorumundan ayırt etme ve İslamî dünya görüşü çerçevesinde sonraki adımları atmaya dayalı olarak bilimi İslamîleştirmeye geçmeliyiz.

4) Geleneksel İslamî ilimleri, mümkün olan her zaman ve mekanda, hususen de tıp, eczacılık, tarım ve mimari alanlarında ihya etmek gerekir. Böyle bir girişim, Müslümanların kendi kültürlerine daha fazla güvenmelerine, modern bilimin tekelcilik iddialarını büyük oranda bertaraf etmeye ve buradan büyük iktisadi ve toplumsal sonuçlar doğmasına vesile olacaktır.

---

[157] Nasr, "Cihanbînî-yi İslamî ve İlm-i Cedid", *İlm-i Dinî, Didgâhhâ ve Mülahazât*, s. 11-15; yine Dr. Nasr'ın batılı modern bilim ve teknolojilere bakışı ve onun İslam'ın esasıyla bağdaşmadığna ilişkin ayrıntılı mütalaası için bkz: Nasr, *Niyaz be İlm-i Mukaddes*, s. 127-166; Nasr, *Cevân-i Müselman ve Dünya-yi Müteceddid*, s. 264-281.

5) Son olarak, gerçek İslamî bilimi üretmek için en önemli adım, bilimin tekrar ahlakla buluşmasıdır. Bu da bilimadamının şahsi bağı yoluyla değil, bilimin felsefî yapısı ve teorik çatısının yardımıyla olacaktır. [158]

Dolayısıyla hem İslamî ve dinî bilim mümkündür, hem geçmişte bu tahakkuk etmiştir, hem de çağdaş dünyada buna ihya etmeye ihtiyacımız vardır. Bu bilim, dünyanın genel düzeni için tahrip edici olmayacak ve "yeryüzü sebebi"yle birlikte herşeyin "semavî sebeb"inden haberdar olacak bir bilimdir. Böyle bir bilim haktandır ve hakka ya da herşeyin sebebine dönmektedir. [159]

Değerlendirme

Dr. Nasr'ın görüşü üç eksende oluşmuştur: Batı bilimini tenkit, dinî bilginin geçmişte gerçekleştiği iddiası ve dinî bilimin zamanımızda ve gelecekte yeniden üretilebilmesi için öneriler. Görüşünün batının modern bilimini eleştiri olan ilk kısmı, bilim-din ilişkisinden bahsederken anlatılmış olan şeydir. O bölümde, her ne kadar batılı modern bilime eleştirisinde haklıysa da bu eleştirinin batıdaki modern bilimi esastan geçersiz saymadığını hatırlatmıştık. Bilakis bu tenkit, bilimin eksikliklerini gidermeyi zaruri hale getirmektedir. Görüşünün, dinî bilgiyi zamanımızda ve gelecekte üretmek için öneriler getirdiği üçüncü kısmı yol gösterici olabilir.

Dr. Nasr'ın görüşünde en çok gerçek dışı görünen şey, görüşünün ikinci kısmı, yani dinî bilginin geçmişte tahakkuk ettiği iddiasıdır. Aslında dinî bilimin geçmişte gerçekleştiğinden neyi kastettiği, böyle bir bilimin ne zaman ve hangi tarihte tahakkuk ettiği belli değildir. Her ne kadar modern bilimin ortaya çıkışından önce hem doğuda (İslam dünyası), hem de batıda (Hıristiyan dünyası) teist bilim varolmuş ve bilginler Tanrıyı ve dinî değerleri reddetmeye yeltenmemişlerse de bilim o dönemlerde dine de dayanmıyordu. En çok, o devirde bilimin dine karşı olmadığı ve bazı durumlarda bilim ve dinin birbirini tamamladığı iddia edilebilir.

---

158 Nasr, "Cihanbînî-yi İslamî ve İlm-i Cedid", *İlm-i Dinî, Didgâhhâ ve Mülahazât*, s. 18-24; Nasr, *Cevân-i Müselman ve Dünya-yi Müteceddid*, s. 264-281.

159 Nasr, "Cihanbînî-yi İslamî ve İlm-i Cedid", *İlm-i Dinî, Didgâhhâ ve Mülahazât*, s. 28.

Hulasa, Dr. Nasr'ın görüşü, birinci ve sonuncu kısım itibariyle, dinî bilgiyi üretmek için gerekli öncüller olarak, ama yeterli görülmeyerek ve bazı düzeltmelerle kabul edilebilirdir. Fakat ikinci kısım kabul edilebilecek gibi değildir. Dolayısıyla, "özerk görüş"te görüleceği üzere onun yaklaşımındaki iki kısım, dinî bilginin mümkün olduğu babında ilgi alanımıza girecektir.

4. Dinî bilginin imkan ve zarureti (genel ilkelere rücu yoluyla, yakın ve uzak prensipleri, fail ve gaye sebebini dikkate alarak)

Ayetullah Cevâdî Âmulî de üç temel etkeni gözönünde bulundurarak dinî bilginin mümkün ve zorunlu olduğunu savunmaktadır: Birinci etken, dinî metinlerde bilimsel kaideyi, deneysel veya felsefî ilkeyi ve benzerlerini açıklayan genel ve kapsayıcı ilkelerdir. Bunun izahı şudur ki, bazen meselenin tamamı, kâmil özellikleriyle dinî metinlerde zikredilmektedir. Mesela tayin edilmiş ibadetler böyledir. Ama bazen mesele, herhangi bir sınırlama, kayıt ve şart gösterilmeksizin bir tek genel ilke biçiminde beyan edilmektedir. Mesela fıkıh usülünün birçok konusu ve fıkıhta muamelatla ilgili bazı meseleler gibi. Bununla birlikte hepsi de dinîdir. Tıp, sosyoloji, meteoroloji gibi deneysel ve insanî bilimlerin çoğu de ikinci gruptandır. Yani ilkeleri ve çerçeveleri dinde ve dinî metinlerde geçmektedir, öyleyse o alanlarda içtihad etmek gerekir ve elbette bu sayede onlar da dinî olacaktır. Dinde, teorik meseleler alanında ve çeşitli bilimlerde birçok ilke ortaya konmuştur.

"لا تنقض اليقين بالشک" kısa cümlesinden pek çok füru içtihad ve i - tinbat edildiği gibi, insan, tarih ve doğa sahalarında geçen kapsayıcı, genel ve ilkesel önermelerden de insanî ve deneysel bilimler çıkartılabilir.[160]

Bu durumda onların dine dayanma derecesi, bilimsellik derecelerine bağlıdır. Yani kanıtlanmaları kesinlik kazanırsa, İslam'a istinatları kesin bilgiye dönüşür. Kanıtlanma ölçüsü zanna dayalıysa İslam'a atfedilme miktarı da tahmin oranındadır.[161] Diğer bir ifadeyle, dinî hakikatleri ispatlama kaynağı akıl ve nakildir. Nakil Kur'an ve Sünnet'tir. Dinin değil, naklin karşısında yeralan akıl ise yakine dayalı mantıksal (bürhanî) akıl,

[160] Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 159 ve sonrası; Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet-i Dinî*, s. 149.
[161] A.g.e., s. 79-82.

deneysel (istikra) akıl ve gözleme dayalı (irfanın menşei) akıldan oluşmaktadır. Dolayısıyla akıl da -her üç anlamda da- bizi dinî hakikatlere ulaştırır ve akıl yoluyla kanıtlanan şeyler dinî dayanağa sahip olacaktır. Bu yüzden din dışı hiçbir bilgi yoktur. Bilakis, içinde fizik ve kimyanın da yeraldığı bütün bilimler İslamî'dir. [162]

Buna ilaveten dinî metinlerde, özellikle Kur'an-ı Kerim'de birçok âdetlerin açıklanmasına ek olarak, doğal ve tarihsel hakikatler, bu hakikatlere müracaat metodu ve onların nasıl anlaşılacağı da birkaç ayette gösterilmiştir. Kimi ayetlerde göklere ve yere bakılıp izlenmesi ya da yeryüzünde dolaşıp araştırma yapılması, yahut varlıklara ve mahlukatın gözlemlenmesinden hakikatlere ulaşma yolu olarak sözedilmiştir. [163] Nitekim başka pek çok ayette de hakikatleri anlamanın temel metodu ve aracı olarak tedvin ve tekvin ayetleri üzerinde akledilmesine değinilmiştir. Bu sebeple akılcı ve deneysel anlayışlar, Kur'an ayetlerinde açıklıkla üzerinde durulan bir mevzudur. Bu ayetlerin her biri, Kur'an'ın zâhirini izah ederken ve akletme ve tecrübe alanıyla ilgili manaları anlayıp yorumlarken muttasıl ve munfasıl karineler gibi kullanılmaktadır. [164]

Öte yandan, naklin bir bölümü olan Sünnet, Masumun (Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve 12 İmam) söz, fiil ve onayıdır. Sünnet kanalıyla ulaşan insani meseleler ve ilimlerin çoğu da ispatlanabilir şeylerdir. Çünkü bir konunun İslamî olabilmesinde iki etken tesirlidir: Biri, o meselenin tesisi ve ortaya konulmasıdır (ister ayrıntılı olarak, ister genel ve özet biçimde). Diğeri ise insanların kararlarının onay ve icrasıdır. Elbette ki değer ilkelerine ve İslamî bilginin kurallarına aykırı düşmemek şartıyla. [165] Tabii ki çoğu insanî mesele ve bilimler, şeriat sahibinden görülüp işitilmiş, eleştiri ve reddin konusu olmayan akılcı yasaların onayıyla elde edilmiştir.

Hulasa, içtihadla, füruu usüle döndürerek, takrir ve tenfiz ve şâriyi uzaklaştırmayarak deneysel ve insanî bilimlerin çoğunda İslamî bilgiye erişmek mümkün olabilecektir.

İçtihada ve füruu usüle döndürmeye ilaveten dinî bilgiye ulaşmak için iki etken daha lazımdır: Bu iki etkenden biri, özellikle deneysel bilimlerde

---

162 Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet-i Dinî*, s. 143 ve 144.
163 Mesela Mümin 82, Fâtır 64, Âl-i İmran 137 gibi ayetler.
164 Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 168 ve 169.
165 A.g.e., s. 80.

yakın ve uzak prensipleri gözönünde bulundurmak, diğeri ise fail sebeplerin yanında gaye illetlerini de dikkate almaktır. Seküler modern bilim, yalnızca yakın prensipleri ve sadece fail sebepleri gözönünde bulundurmaktadır. Fakat dinî bilgide hem yakın prensipleri, hem de uzak prensipleri, hem maddi ve formel sebepleri, hem de fail ve gaye[166] illetlerini hesaba katmak gerekir. Mesela modern bilim şöyle der:

"Rüzgar bulutları meydana getirir, bulutlar da yağmurları." Fakat İslam'ın dinî biliminde yağmurun oluşumunda rüzgar ve bulutların etkisi kabul edilmekle birlikte Allah'ın varlığı da dikkate alınmak ve yağmur, bulut, rüzgar Allah'a nispet edilmek zorundadır. Bu da İslamî meteoroloji olur.[167] Başka bir ifadeyle, bir fenomenin fail illetinin yanısıra hikmetli yaratıcısını da görebilmek için "tabiat"tan sözetmek yerine "hilkat"tan bahsetmeliyiz.[168] Aynı şekilde gaye illetini de gözönünde bulundurmak lazımdır. Bulut, rüzgar ve yağmuru yaratan Allah'ın bir hedefi ve gayesi vardır. Bu fenomen boşuboşuna meydana gelmiş değildir. Dolayısıyla dinî bilginin açıklayıcısı olan Kur'an, doğa ve tarih olaylarında hem yakın ve uzak prensipleri, hem maddi ve formel sebepleri, hem de fail ve gaye illetlerini dikkate almakta, sonuç itibariyle de doğa ve toplum bilimlerini "hüve'l-evvel" ve "hüve'l-âhir" olarak iki kanatla mebde ve meadın doruklarına uçurmaktadır.[169]

Değerlendirme

Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşünü incelerken üç temel etkenle karşılaşıyoruz: Füruu usüle döndürmek, yakın ve uzak prensipleri gözönünde bulundurmak, gaye ve fail illeti dikkate almak. Bu üç etkenden son ikisi, "özerk görüş"teki izah sırasında ele alacağımız üzere dinî bilgiyi üretmede tamamen gerekli ve kabul edilebilir etkenlerdir. Füruu usüle döndürmek olan birinci etken ise üzerinde biraz düşünmeyi gerektirmektedir. Bu duraksama, füruu usüle döndürme ilkesiyle ilgili değildir; bilakis, deneysel bilimler alanında böyle bir genel usülün varlığı ve bu ilkenin izahını yaparken ortaya koyduğu detayların bir bölümüyle ilgilidir.

166 Metinde "illet-i gâî" (Çev).
167 Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin Kur'an-ı Kerim tefsiri dersinden yararlanarak.
168 Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet-i Dinî*, s. 141.
169 Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 163-165.

Üzerinde düşünülmesi gereken bu detaylar arasında, dinî ispat kaynağı olarak aklın hüccet oluşturma sahasının kanıt, gözlem ve deneye dayalı akla genellenmesi de vardır. Bilim-din ilişkisi bahsinde izah edildiği gibi, deneysel aklın hüccet oluşturduğuna inanılması çatışmayla sonuçlanacaktır. Buna ilaveten deneysel akıl, tür olarak kesinlik derecesine ulaşamamaktadır. Esas itibariyle zan veya kuşku derecesindedir. Usül ilminde ispatlandığı gibi, kuşkuya itibar edilmez ve zan da, muteber zanlardan olması durumunda hüccet oluşturur. Yoksa her zan hüccet değildir.

5. Özerk görüş

Özetlemek gerekirse, dinî bilginin mümkün olup olmaması meselesinde, genel olarak, her biri bilim ve dine bakış ve anlayış çeşidinden kaynaklanan taraftar ve karşıt iki görüş vardır. Bu arada dinî bilginin mümkün olduğuna inanan taraftar görüş de kendi içinde dört ana görüşle özetlenebilir: Dinî değerlerin bilimsel faaliyete müdahale etmesi yoluyla dinî bilginin imkanı, bilimsel faaliyete inançlı yaklaşım yoluyla dinî bilginin imkanı, İslam'ın medeniyet, kültür ve dinî geleneği esasına göre bilim üretimi, son olarak da içtihad ve genel ilkelere rücu etme yoluyla, yakın ve uzak prensipleri, fail ve gaye illetini gözönünde bulundurarak bilim inşası.

Bu beş görüş arasından en makbul görüneni, taraftar dört görüşün sentezidir. Aslında bu dört görüşte, dinî inançlı bilimi mümkün kılabilecek ve gerçekleşmesi umudu bulunan birtakım bileşenler mevcuttur.

1. Bu bileşenlerin en önemlisi, dinî ama özellikle de teist değerler, inançlar ve varsayımları bilimsel faaliyetlere müdahale ettirmektir. Dört görüşün her birinde açıkça veya zımnen bu vurgulanmıştır. Batıda doğan bilimin son birkaç yüzyıldır tamamen seküler olduğuna ve dinî değerler, inançlar ve varsayımların hiçbirine dayanmadığına, hatta birçok yerde onları reddettiğine kuşku yoktur. Bilimin konusu olan evren ve insana böyle bir bakışla bilim dinin karşısına konmaktadır. Bu bakışa göre "dinî bilgi" anlamsızdır ve çelişkilidir. Çünkü bu bilim hiçbir zaman insana Allah'a doğru kılavuzluk edemez.

2. Son iki görüşte, özellikle Dr. Nasr'ın vurguladığı ikinci bileşen, dindar bilimadamının eğitimi meselesidir. Dindar bilimadamının eğitiminden

maksat, ilim havzaları olan medreselerde talebe ve üniversite öğrencisi yetiştirilmesi değildir. Aksine kastedilen, bilimleri öğrenmekle meşgul kişilerin, birinci adımda kendilerinin dine inanan ve amel sahibi olacak, ikinci aşamada da tüm bilimsel faaliyetlerinde dinî değerler, inançlar ve varsayımları müdahale ettirecek, hususen etrafındaki insan ve dünyayla ilgili dinî ahlak ve şer'i sorumluluğuna riayet edecek şekilde eğitilmeleridir. Bu arada, bir yandan bilim yaparken tabiata, dünyaya ve insana zarar vermekten kaçınma, diğer yandan kişisel çıkar veya şirket ve ülke menfaati gütmekten, veyahut bencilce her türlü çıkardan kaçınmak herşeyden önemlidir. Diğer bir ifadeyle, birincisi, çevreye, insana ve dünyaya zararlı değil, üretime faydalı bilim[170] olmasına çaba gösterilmelidir. İkincisi, bilimin faydalı olmasında şahsını, grubunu ve ülkesini değil, Allah'ı ve onun hoşnutluğunu gözönünde bulundurmalıdır. Bu ilmin yararı, Allah'ın yarattıkları olarak insana ve dünyaya ulaşabilecek şekilde olmalıdır.

3. Diğer bileşenler yanında dinî bilgi üretimini mümkün kılan üçüncü bileşen doğaötesi nedenler ve gaye illetlerine bakmaktır. Doğaötesi nedenlere, özellikle sebeplerin planlayıcı sahibini hesaba katmak, bilimadamını, bir yandan mucize ve harikulade hallerin daima mümkün olduğuna yönlendirir ve dolayısıyla eksik aklından herşeyi deneyip anlayabileceği beklentisi olmamalıdır. Diğer yandan onun dindarlık oranını yükseltir, Allah'a tevekkülünü arttırır ve herhangi bir şeyi bilmeye erişemezse Allah'ın ona bu mecrada hidayet bahşedeceği umudunu verir. Üçüncüsü, bu görüşün sonucu, bilimadamının Allah'a daha fazla yakınlaşması ve Allah'tan, bilmediği bilgiyi kalp yoluyla aklına bahşetmesini dilemesidir.

Bu üç bileşenle İslamî ve dinî bilimsel üretimin dinin teyit ettiği bilimsel anlamıyla mümkün olduğu tasavvur edilmektedir. Lakin o noktaya ulaşana dek önümüzde uzun bir yol vardır ve böyle bir bilim, genel ve kapsayıcı bir düzen biçiminde tarih boyunca hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Her ne kadar Müslüman âlimler tarihin belli dönemlerinde büyük ölçüde ona yaklaşmışlarsa da günümüzdeki Müslümanlar o aşamaya çok uzaktır.

---

170 Birçok rivayette faydalı ilme, onun önemine ve faydasız ilimden kaçınmaya dikkat çekilmiştir. Hatta masumlar (a) faydasız ilimden Allah'a sığınmışlardır. Bu tanıma göre, günümüzde dünyada karşı karşıya olduğumuz zararlı bilimlerin durumu bütünüyle açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Abdullahî, Muhammedali, "İlm ve Din", bir grup yazar, *Costârhâyî der Kelam-i Cedid* içinde, Tehran: Simet, Kum: Dânişgâh-i Kum, 1381.

Ali Zemânî, Emir Abbas, *Din ve Ulûm-i Tecrubî*, Teâruzhâ ve Râh-i Halhâ, [basım yeri belli değil]: Mecme'-i Gurûhhâ-yi Meârif-i İslamî, 1377.

Ayer, Alfred, *Zebân, Hakikat ve Mantık*, tercüme: Menuçehr Bozorgmihr, Tehran: Dânişgâh-i San'atî-yi Şerif, 1336.

Bahşâyeş, Rıza, *Akl ve Din ez Didgâh-i Kant*, Kum: Pejûheşgâh-i Hovze ve Dânişgâh, 1385.

Bâkırî, Hüsrev, *Hüviyyet-i İlm-i Dinî*, Tehran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşad-i İslamhi, 1382.

Barbour, Ian, *İlm ve Din*, tercüme: Behauddin Hürremşâhî, 5. baskı, Tehran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1385.

Barbour, Ian, *Religion in the Age of Science*, (New York: Harper San Francisco, 1990).

Barth, Karl, *Dogmatics in Outline*, İngilizce'ye tercüme: G. T. Thompson, (New York: Harper and Row Publishers, 1959).

Bâzergân, Mehdi, "Ma'na ve bî-Ma'nayî der İlm-i Dinî", *Hovze ve Dânişgâh*, Kum: Pejûheşkede-i Hovze ve Dânişgâh, sayı 16 ve 17 (Vijename-i İlm-i Dinî), Sonbahar ve Kış 1377.

Bâzergân, Mehdi, *Bâd ve Bârân der Kur'an*, Kum: Dâru'l-Fikr, 1344.

Behrâmî, Muhammed, "İlm ve Din ez Manzar-i Allame Tabâtabâî", *Pejûheşhâ-yi Kur'anî*, Kum: Defter-i Tebligât-i İslamî, sayı 9 ve 10, 1376.

Beyât, Muhammedrıza, "İlahiyyat-i Barth", *Encümen-i Meârif-i İslamî*, Kum: Encümen-i Meârif-i İslamî-yi İran, sayı 2, Bahar 1384.

Birûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed, *el-Âsâru'l-Bâkıyye*, tercüme: Ekber Dânâsoroşt, Tehran: Emir Kebir, 1363.

Birûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed, *el-Cemâhir fi'l-Cevâhir*, tahkik: Yûsuf Elhâdî, 1. baskı, Tehran: İlmî ve Ferhengî, 1374.

Birûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed, *el-Kânûn el-Mes'ûdî*, tahkik: Abdulkerim Sâmî el-Cundî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1422.

Birûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed, *Tahkik ma li'l-Hind min Mekûleti Makbûleti fi'l-Akl ev Merzûle*, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, hicri kameri 1429.

Bixby, William, *Cihan-i Galileo ve Newton*, tercüme: Behram Muallimî, Tehran: İlmî ve Ferhengî, 1379.

Braithwaite, R. B., "Ahkâm Dinî be Mesâbe-i Umûri Ahlaken, amma ne Vâkıen, Ma'nadâr", John Hick (editör), *İsbât-i Vücûd-i Hodavend*, tercüme: Abdurrahim Gevâhî, Tehran: Defter-i Neşr-i Ferheng-İslamî, 1382.

Brown, Colin, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, tercüme: Tâteves Mikâiliyân, Tehran: İlmî ve Ferhengî, 1375.

Buber, Martin, *Men ve Tu*, tercüme: Ebuturab Sohrab ve İlham Atardî, Tehran: Ferzân, 1380.

Bustân, Hüseyin, "Sâhtâr-i İlm (Derâmedî ber İlm-i Dinî)", *Hovze ve Dânişgâh*, Kum: Pejûheşkede-i Hovze ve Dânişgâh, sayı 16 ve 17 (Vijename-i İlm-i Dinî), Sonbahar ve Kış 1377.

Ca'ferî, Muhammedtaki, *Felsefe-i Din*, Abdullah Nasrî ve diğerlerinin tetkikiyle, 3. baskı, Tehran: Pejûheşgâh-i Ferheng ve Endişe-i İslamî, 1386.

Cassirer, Ernest, *Felsefe-i Rûşengerî*, tercüme: Yedullah Mukin, Tehran: Nilüfer, 1370.

Cevâdî Âmulî, Abdullah, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet-i Dinî*, Ahmed Vâizî'nin editörlüğünde, Kum: İsra, 1386.

Cevâdî Âmulî, Abdullah, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, Hamid Parsâniya'nın editörlüğünde, Tehran: Reca, 1372.

Chalmers, Allen, *İlm Çist?*, tercüme: Muhammed Meşâyihî, Tehran: Şirket-i Sehhâmî-yi İntişâr, 1373.

Cohn-Sherbok, Dan, *Fifty Key Jewish Thinkers*, (London: Routledge, 2007).

Copleston, Frederick, *Felsefe-i Muasır*, tercüme: Ali Asgar Halebî, [basım yeri belli değil]: Kitabfurûşi-yi Zuvâr, 1361.

Darwin, Charles, *Menşe-i Enva*, tercüme: Nureddin Ferhihte, Tehran: 1380.

Defter-i Hemkârî-yi Hovze ve Dânişgâh, *Din ve Ulûm-i Tecrubî: Mecmûa-i Makâlât-i Yâzdehomîn Hümâyiş-i Hovze ve Dânişgâh*, Kum: Âzer 1377.

Dîrbâz, Asger, "Ayniyyet-i İlmî ve Nigeriş-i Dinî", *Hovze ve Dânişgâh*, Kum: Pejûheşkede-i Hovze ve Dânişgâh, sayı 16 ve 17 (Vijename-i İlm-i Dinî), Sonbahar ve Kış 1377.

Es'adî, Murtaza, *İran, İslam, Teceddüd*, Tehran: Tarh-i Nov, 1377.

Fethali Hânî, Muhammed, "İlm-i Dinî", *Hovze ve Dânişgâh*, Kum: Pejûheşkede-i Hovze ve Dânişgâh, sayı 16 ve 17 (Vijename-i İlm-i Dinî), Sonbahar ve Kış 1377.

Gazalî, Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'an ve Düreruhu*, 6. baskı, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, hicri kameri 1411.

Gazalî, Muhammed, *el-Câmu'l-Avâm ale'l-Kelâm*, tashih: Muhammed el-Mu'tasım el-Bağdadî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, hicri kameri 1406.

Gazalî, Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Ali bu-Mülhem'in editörlüğünde, Beyrut: el-Hilal, 1993.

Gazalî, Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-Din*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1406.

Gilson, Étienne, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, tercüme: Şehram Pâzûkî, Tehran: Müessese-i Mutalaât ve Tahkikat-i Ferhengî, 1371.

Gilson, Étienne, *Ruh-i Felsefe der Kurûn-i Vustâ*, tercüme: A. Dâvûdî, 2. baskı, Tehran: İlmî ve Ferhengî, 1370.

Golistânî, Seyyidhâşim, *Felsefe-i Ulûm*, 2. baskı, İsfehan: Meş'al, 1368.

Golşenî, Mehdi, *ez İlm-i Sekülar ta İlm-i Dinî*, Tehran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsanî ve Mütalaât-i Ferhengî, 1377.

Hasenî, Seyyid Hamidrıza ve diğerleri, *İlm-i Dinî*, Didgâhhâ ve Mülahazât, 3. baskı, Kum: Pejûheşgâh-i Hovze ve Dânişgâh, 1386.

Hick, John, *Felsefe-i Din*, tercüme: Behram Râd, Tehran: el-Hüda, 1372.

Hick, John, *İsbât-i Vücûd-i Hodavend*, tercüme: Abdurrahim Gevâhî, Tehran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, 1382.

Hinnells, John R., *Ferheng-i Edyân-i Cihan*, tercüme: A. Pâşâyî, Kum: Merkez-i Mutalaât ve Tahkikât-i Edyân ve Mezâhib, 1385.

Hodge, Charles, *Systematic Theology*, (New York: Armstrong&Co. Scribner, 2012).

Huxley, Julian, *Evolution in Action*, (Australia, Penguin Books Ltd. 1963).

Hüsrevpenâh, Abdulhüseyin, *İlm ve Din*, Gurûh-i Dinşinâsî-yi Müessese-i Âmuzeşî ve Pejûheşî-yi İmam Humeyni (rh) tarafından 1386 yılında yayınlanmış ders notu.

Hüsrevpenâh, Abdulhüseyin, *İntizârât-i Beşer ez Din*, Tehran: Pejûheşgâh-i Ferheng ve Endişe-i İslamî, 1382.

İbn Heysem, Hasan, *Kitabu'l-Menâzir*, tahkik: Abdulmecid Sabra, Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sakafeti ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1983.

Jaspers, Karl, *Spinoza, Felsefe, İlahiyyat ve Siyaset*, tercüme: Muhammed Hasan Lutfî, Tehran: Tarh-i Nov, 1375.

Kâşifî, Muhammedrıza, "İlm ve Din ez Didgâh-i Şehid Mutahharî", *Kabesât*, sayı 3, Bahar 1376.

Keçûiyân, Hüseyin, "İlahiyyat-i Câmiaşinâsî ve Câmiaşinâsi-yi Dinî", *Hovze ve Dânişgâh* içinde, Kum: Pejûheşkede-i Hovze ve Dânişgâh, sayı 16 ve 17 (Vijename-i İlm-i Dinî), Sonbahar ve Kış 1377.

Langford, Jerome, *Galileo, Science and the Church*, (New York: Desclee Company, 1966).

Mekârim Şirâzî, Nâsır ve diğerleri, *Tefsir-i Numûne*, 21. baskı, Tehran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1380.

Melekiyân, Mustafa, "Temmülâtî Çend der Bâb-i İmkan ve Zarûret-i İslamî Şoden-i Dânişgâh", *Nakdu Nazar*, sayı 19 ve 20, Yaz ve Sonbahar 1378.

Misbah Yezdî, Muhammedtaki, "Mebâhis-i Bunyâdî-yi Ulûm-i İnsanî", *Faslnâme-i Misbah*, Tehran: Dânişgâh- i İmam Hüseyin (a), sayı 8, Kış 1372.

Misbah Yezdî, Muhammedtaki, *Âmuzeş-i Felsefe*, 2. baskı, Tehran: Sâzmân-i Tebligât-i İslamî, 1389.

Misbah Yezdî, Muhammedtaki, *Meârif-i Kur'an (Cihanşinâsî)*, 1. baskı, Kum: Müessese-i der Râh-i Hak, 1367.

Molland, Einar, *Cihan-i Mesihiyyet*, tercüme: Muhammedbâkır Ensarî ve Mesih Muhâcirî, Tehran: Emir Kebir, 1368.

Mutahharî, Murtaza, *Bist Goftâr*, 5. baskı, Kum: Sadra, 1358.

Mutahharî, Murtaza, *Deh Goftâr*, Kum: Sadra, [tarihsiz].

Mutahharî, Murtaza, *İmdâdhâ-yi Gaybî der Zindegî-yi Beşer*, Kum: Sadra, [tarihsiz].

Mutahharî, Murtaza, *İnsan-i Kâmil*, Kum: Defter-i İntişârât-i İslamî, 1362.

Mutahharî, Murtaza, *Mecmûa-i Âsâr*, c. 3, 10. baskı, Kum: Sadra, 1382.

Mutahharî, Murtaza, *Mes'ele-i Şinaht*, 10. baskı, Kum: Sadra, 1367.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "Cihanbînî-yi İslamî ve İlm-i Cedid", Seyyid Hamidrıza Hasenî ve diğerleri, *İlm-i Dinî: Didgâhhâ ve Mülahazât* içinde, 3. baskı, Kum: Pejûheşgâh-i Hovze ve Dânişgâh, 1386.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Cevân-i Müselmân ve Dünya-yi Müteceddid*, tercüme: Murtaza Es'adî, 2. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, 1374.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Niyaz be İlm-i Mukaddes*, tercüme: Hasan Miyandârî, 1. baskı, Kum: Müessese-i Ferhengî-yi Tâhâ, 1379.

Nerâkî, Ahmed, "Ayniyyet der İlm ve Râbıta-i ân ba Âmuzehâ-yi Dinî", *Kiyân*, sayı 20, Tir ve Mordad 1373.

Pals, Daniel, *Heft Nazariyye der Bâb-i Din*, tercüme: Muhammedaziz Bahteyârî, Kum: Müessese-i Âmuzeş ve Pejûheşî-yi İmam Humeyni, 1382.

Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İ'tikâd-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İbrahim Sultânî, 4. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, 1379.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Menar*, c. 7, 3. baskı, Mısır: Dâru'l-Menar, hicri kameri 1367.

Rodrigues, Hillary&Johns S. Harding, *Introduction to the Study of Religion*, (New York: Routledge, 2009).

Sâcidî, Ebulfazl, "Reveşhâ-yi Hall-i Teharuz-i İlm ve Din", Defter-i Hemkâri-yi Hovze ve Dânişgâh, *Din ve Ulûm Tecrubî: Mecmûa-i Makâlât-i Yâzdehomîn Hümâyiş-i Hovze ve Dânişgâh* içinde, Kum: Âzer 1377

Safra, Jacob E. (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, (Chicago, Britannica Encyclopedia Inc., 2006).

Saliba, Cemil, *Ferheng-i Felsefî*, tercüme: Menuçehr Sâniî Derebeydî, 2. baskı, Tehran: Hikmet, 1381.

Sehâbî, Yedullah, *Hilkat-i İnsan*, 3. baskı, Tehran: Şirket-i Sehhâmî-yi İntişâr, 1351.

Surûş, Abdulkerim, "İslam ve Ulûm-i İctimâî; Nakdî ber Dinî Kerden-i İlm" Seyyid Hamidrıza Hasenî ve diğerleri, *İlm-i Dinî: Didgâhhâ ve Mülahazât,* 3. baskı, Kum: Pejûheşgâh-i Hovze ve Dânişgâh, 1386.

Surûş, Abdulkerim, *İlm Çist, Felsefe Çist?*, 12. baskı, Tehran: Sırat, 1375.

Suyûtî, Celaleddin, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, [tarihsiz].

Şucâîzend, Alırıza, "Tarif-i Din ve Mu'zel-i Teedded", *Nakdu Nazar*, sayı 19 ve 20, Yaz ve Sonbahar 1378.

Tâbân, Ca'fer, "Tefsir-i İlmî-yi Kur'an-i Kerim", *Din ve Siyaset*, Kum: Muctemi-i Âmuzeş-i Âli-yi Şehid Mahallatî, sayı 7 ve 8, Bahar ve Yaz, 1385.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Kur'an fi'l-İslam*, Arapça'ya tercüme: Seyyid Ahmed Hüseynî, Tehran: Sâzmân-i Tebligât-i İslamî, hicri kameri 1404.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 2. baskı, Kum: Müessese-i İsmailiyân, hicri kameri 1394.

Tabersî, Ahmed b. Ali, *el-İhticac*, tahkik: İbrahim Behadirî ve Muhammed Hâdibe, 2. baskı, Tehran: Usve, hicri kameri 1413.

Zerkeşî, Muhammed, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mustafa Abdulkadir Atta'nın editörlüğünde, c. 1, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1408.

Zervânî, Mücteba, "Schleirmacher ve Tecrube-i Dinî", *Name-i Hikmet*, Tehran: Dânişgâh-i İmam Sâdık (a), sayı 8, Sonbahar ve Kış 1385.

Zibâkelâm, Said, "Taallukât ve Takdim-i Dinî-yi Ulûm", Seyyid Hamidrıza Hüseynî ve diğerleri, *İlm-i Dinî: Didgâhhâ ve Mülahazât* içinde, Kum: Pejûheşgâh-i Hovze ve Dânişgâh, 1386.

Sekizinci Bölüm

Ahlak ve Din

DR. AHMED DEBİRÎ

Din ve ahlak, beşeri hayatın başlangıcından beri hep davranışları yönlendirmede rol oynamış ve bu bakımdan sürekli insanın yaşamında etkili olmuş konular arasındadır. Bu ikisinin tarihsel ilişkisinde herhangi bir tereddüt yoktur ve her dinde metinler, tavsiyeler ve izahların açıklanabilir kısmını ahlakî meseleler ve mevzular oluşturmuştur. Bu açıdan ve dindarlık perspektifinden ahlak, çeşitli dinlerin ayrılmaz bölümü sayılmaktadır. Felsefi düşüncenin insanda oluşmasından sonra bu iki mevzu felsefi bahislerde çok sayıda meseleyi ortaya çıkardı. Ahlak ve dinin ilişkisi konusu, çok eski zamanlardan beri bu iki alandaki birçok mütefekkirin dikkatini çekmiş ve birbirinden farklı görüşler ortaya konmuştur.

İslam dünyasında bu mesele, gündeme gelen ilk ve en önemli kelam tartışmasıydı. Her ne kadar bu bahisler Müslümanlar arasında kelam konusu olarak ortaya çıktıysa da ve gündeme getirilmesinin ilk motivasyonu ahlak teorisi üretmek olmadıysa da kelam bahislerinden olan bu alanda çeşitli görüşlerin varolması farklı ahlaki prensiplerin ortaya çıkmasına yolaçacaktır. Dolayısıyla İslam dünyasında din-ahlak ilişkisinden bahsedilmesi, Allah'ın adalet ve kudret gibi vasıflarıyla olan irtibatı nedeniyle başlangıçta kelam meselelerinden sayılmaktaydı.[1] İki önemli akım olarak Eş'arîlik ve Mutezile'nin doğuşu, insanın fiilleriyle değil, Allah'ın sıfat ve fiilleriyle ilgili ihtilafın sonucuydu. Eş'arîlik, Allah'ın kudreti ve tevhid hakkında kendilerine has yorumla fiillerin özü itibariyle güzel ve çirkin olabileceğini inkara yöneldi. Buna karşılık Mutezile, eğer fiillerin

[1] Aydın, "Islamic Ethics", *The Encyclopedia of Ethics*, c. 2, s. 889.

özü itibariyle güzel ve çirkin olabileceğini inkar edersek Allah'ın adalet ilkesinin değer ve önemini kaybedeceğini savundu.[2]

Batı dünyasında din-ahlak ilişkisinden bahsedildiğinde çoğu yerde bu tartışma, Allah'ın sıfatlarını inceleyerek ve kelamî şüphelere cevap vererek değil, insanın davranış ve tarzına vurgu yaparak ele alınır. Bu sebeple bu bahsin bu yaklaşımla gündeme gelmesinin, ister istemez bu çeşit tartışmalara sürüklenmiş olsa bile başlangıçta kelamla ilgili saiki sözkonusu değildi.[3] Hulasa, bu bahisler batıda esas itibariyle kelamî değil, ahlakî ve felsefî yaklaşımla ilgi konusu olmuştur.[4]

Ahlakta obtektiflik taraftarı olan ve aklın vazedip yasalaştırmayı değil, keşfetmeyi üstlendiği ahlaki değerleri nesnel konular arasında gören Sokrat ve Aristo gibi filozoflar, ahlakı dinden bağımsız olarak hesaba katarlardı. Lakin Hıristiyanlığın zuhurundan sonra Augustine, Anselmus ve Abélard gibi bazı Hıristiyan teologlar dine dayalı ahlakı savunmaya başladı.[5] Tabii ki sonraları, en etkili Hıristiyan teologlardan olan Augustine doğal hukuku kabul ederek ahlakın dinden bağımsız olduğuna dikkat çekti. O, Yunan ahlak sistemini Hıristiyan ahlakına uygulamaya çalışıyordu.[6] Ama bariz özellikleri arasında hümanizm ve rasyonalizmin bulunduğu aydınlanma çağından itibaren ahlak dinden tamamen bağımsızlık kazandı. Bu devrede ahlak için sözkonusu edilen prensipler genel olarak din dışı prensiplerdi. Bu yüzden bu dönemde ahlak bütünüyle sekülerleşti. Yunan döneminde gündeme getirilen ahlak, erdeme[7] önem veren ahlaktı ama seküler olsa da dinî ahlakla daha fazla bağdaşma ve ona uygulanabilme

---

2 Bkz: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, el-Şerif Radıyy, c. 8, s. 185-188; Subhânî, *Buhûsu fi'l-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 278 ve 279.

3 Nowell-Smith, "Religion and Morality", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 7, s. 156-157.

4 Bu sebeple din-ahlak ilişkisinden bahsedilmesi hem dinin kelam ve felsefe konularından, hem de ahlakın felsefi konularından sayılmaktadır.

5 MacIntyre, *Tarihçe-i Felsefe-i Ahlak*, s. 221-241.

6 Bkz: George, "Natural Law", *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 460-465; Aquinas, "Ethics and Natural Law", *The Philosophy of Religion*, s. 545-547.

7 Erdem, beğenilen ve övgüye değer bir şahsiyet özelliğidir. Erdeme dayalı ahlak ise ahlaki fiile vurgu yapmak yerine ahlaklı fâilden doğan bu tür haslet ve özelliklerin üzerinde duran ahlaklı düşüncenin bir şeklidir. Yunan'daki soylu erdemler dört erdemden oluşmaktaydı: Hikmet, cesaret, riyazet ve adalet. (Daha fazla bilgi için bkz: Pincoffs, *ez Mes'ele-i Mihverî ta Faziletgerâyî*, s. 21-43).

kabiliyetine sahipti. Bu yönüyle de İslam ve Hıristiyanlığın dinî geleneklerinden rağbet gördü. Fakat çağdaş dönemde gündeme gelen ahlak, bariz biçimde din ve ahlakın birbirinden ayrı olduğunu haykırıyordu. Bu dönemin önemli ahlak okulları arasında Kant'ın ahlak okulu ve faydacılık[8] vardır. Kant'ın görüşüne göre ahlakî yasanın menşei, ahlakî etkenin iradesinden başka bir şey değildir. Aynı şekilde insan aklı ahlakî yasaları tanıyabilir, bu hususta vahiy ve nakle muhtaç değildir. Hatta ahlakî eylem, övgü ve yergiye ya da dünyevî ve uhrevî ödüle dayalı motivasyonla yapılmamalıdır.[9] Pragmatistler de en çok kişi için en çok faydayı temel alarak ve çoğunlukla dünyevî hazza fayda yorumuyla ahlak için din dışılığın temelini atmış oldu ve ahlaka dinden bağımsız gözle baktı.[10]

Fakat bu mevzuda inceleyeceğimiz temel meselelere girmeden önce din ve ahlaka dair net bir kavrayış ve tasavvura ulaşmak için başta bu iki kelimeden neyi kastettiğimizi açıklamamız lazımdır.

Din ve Ahlakın Tarifi

Din Nedir?

Zaman ve mekan şartlarına, mevcut düşünce ve inançlara uygun olarak her zaman din ve ahlaka kendine has bir bakış olagelmiştir. Ama din ve ahlakın iki soyut kavram ve nispeten karmaşık mevzular olduğu, diğer taraftan da bazen çatışan çeşitli dinî ve ahlakî inançların hep varolduğu gözönünde bulundurulduğunda bu iki kavramın, öz ve mahiyetlerini açıklayacak ve herkes için makbul olacak net ve kabul edilebilir bir tarifinin yapılabileceği beklenmemelidir. Aynı zamanda din ve ahlaka dair açık bir kavrayış ve tasavvura sahip olmaksızın aralarındaki ilişkinin niteliği de incelenemez. Bu sebeple bu çalışmada, gerçek bir tanım ortaya koymayı hedeflemeksizin din ve ahlaktan neyi kastettiğimizi açıklamak zorundayız.

---

8 Pragmatizm, doğru ve yanlışın tek kriteri, ahlakın değer ve icabı olarak faydayı gören teoridir. Daima izlenmesi gereken ahlakın gayesinin, dünyada tüm insanlar için iyiliğin kötülüğe en çok üstün gelmesi veya kötülüğün iyiliğe en az galebe çalması olduğuna inanır. (Bkz: Frankena, *Felsefe-i Ahlak*, s. 86).

9 Bkz: Copleston, *Tarih-i Felsefe ez Wolff ta Kant*, s. 317-324; Kant, *Bunyâd-i Maba'duttabia-i Ahlakî*, s. 12-34.

10 Bkz: Frankena, *Felsefe-i Ahlak*, s. 85-94.

Dinden maksat, Allah'ın peygamberler aracılığıyla insanlığa armağan ettiği öğretiler toplamıdır. Her dinde esas itibariyle inanç ve eylem olmak üzere iki yön vardır. İtikadî öğretiler, bilinmesi ve inanılması insanın alınyazısını etkileyecek varlığın yapısal hakikatlerini insana öğretmektedir. Amelî öğretiler ise fıkhî, hukukî ve ahlakî hükümlerden oluşan dinî eylem ve ritüellerin nasıl yapılacağını gösterir. Bu açıdan bakıldığında din, hem varlık ve insana ilişkin özel bir bilgiyi içeren, hem de Allah'ın buyruklarıyla amel etmeyi formüle bağlamış teorik ve pratik hükümlere sahip demektir. Bu yaklaşımda dikkate alınan şeyin, özel anlamıyla dinî düşünceleri değil, sadece teist tevhid dinlerini kapsayan kelimenin genel anlamıyla din olduğunu belirtmeden geçmemeliyiz. Bu bakımdan, bu yaklaşımla üzerinde durulan din, her ne kadar özellikle İslam dini değilse de ve tüm teist tevhid dinlerini kapsıyorsa da bizim inancımıza göre, tahrife uğramamış olması ve bütün reel ihtiyaçlarımıza cevap vermesi nedeniyle günümüzde yalnızca İslam dini kuşatıcı ve işlevsel bir program sunabilmektedir. Bununla birlikte mebde ve meada ve Allah'ın şeriat koyma iradesine inancı konu eden ve bu sebeple kendine has dinî taleplere sahip olan diğer teist tevhid dinleri de belli bir yere kadar bu tanımın içine girebilir.

Dolayısıyla bir tür kutsallık içeren özel teorik ve pratik öğretiler bütünü olarak din, ahlakî değerlerin temeli ve kaynağı kimliğiyle ele alınabilir. Diğer taraftan dinî hayat da belli bir ahlakî veya yeni hayatı insana sunabilir. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi incelemenin önemi işte buradan kaynaklanmaktadır.

Ahlak Nedir?

Ahlak, çoğulu "hulk" ve "hulûk" olan ve lugatta yaratılış, huy, tabiat vs. anlamlarında da kullanılan ve insanın içsel, bâtınî ve görünmeyen sureti manasına gelen Arapça bir kelimedir. Kelimenin İngilizce karşılığı "morality"dir ama günümüzde "ethics" kelimesinin kullanımı da yaygındır. [11]

[11] İngilizce kaynaklarda bazen "ethics" kelimesi, "moral philosophy", yani ahlak felsefesinin eşanlamlısıdır. Ama şimdilerde bu kullanım pek bilinmemekte ve bu iki kelime aynı anlamda, ahlakın karşılığı olarak kullanılmaktadır.

Filozoflar ve ilahiyat hakimleri, insanın maddi bedene ilaveten, bir de insan yaşamının aslı olan ve beşeri hayatın kaynağı durumundaki maddi olmayan nefsi bulunduğuna inanmaktadır.[12] Geçmişteki hakimler, her türlü insan eylemi ve zâhiri davranışın menşeini insanın maddi olmayan nefsi ve ruhu kabul etmekteydi. Bu yüzden ilke olarak ahlakı, nefsin ve iç dünyanın ıslah edilmesinin sonucunun haricî davranış ve amellerde hızla aşikar olacağı insandaki nefsanî sıfatlara bakılması görüyordu. Modern zamanlarda kimileri başka bir yaklaşımla ahlakı tanımlamaya girişmiş ve ahlakı tarifin eksenini insanın zâhiri davranış ve eylemleri kabul etmiştir. Bazen insanda bir nefis ve ruh bulunduğu ilkesini de inkar edebilen bu kesim açısından ahlak, esasında iyilik ve kötülük gibi sıfatlar bakımından insanın davranışları ve eylemleriyle meşgul olan şeydir. Bize göre iyilik ve kötülük, iyi ve kötü karakter ya da iyi ve kötü davranışlardan daha geneldir. Bu sebeple ahlak, hem insanın ruhsal halleri ve nefsani sıfatlarıyla ilgilidir, hem de zâhiri davranışları ve fiillerini kapsamaktadır.

Yine kimileri, baştan itibaren ahlakın alanını ve ahlakî meseleleri belli bir sahayla sınırlandırmıştır. Mesela bir grup bireysel ahlakı dışarıda bırakarak ahlakın oluşma yatağının toplum olduğunu iddia etmiştir. Ama bu durumda ahlak, tamamen toplumsal ahlaka indirgenmiş olmaktadır. Başkaları da ahlak için daha geniş bir çerçeve tanımlamış; bireysel ve toplumsal ahlak, kulluk ahlakı, aile ahlakı türlerinden bahsetmiştir.[13]

Bizim burada ahlaktan kastettiğimiz şey, ahlakî değerler, ahlakî hükümler, ahlakî hedef ve motivasyonların toplamıdır. Ahlakın bu anlamının muhtevası, hem karakter ve şahsiyet, hem de bireysel ve toplumsal eylem ve davranışlar hakkındaki birtakım inançları kapsamaktadır. Özü itibariyle iyilik ve kötülük ya da doğruluk ve yanlışlık sıfatıyla adlandırılabilen fiillere inanç. Yahut bir tür kişiden bağımsız olarak onda mevcut, ahlaken yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenleri açıklayan norm ilke ve kurallar bütünü. Bireylerin ailelerinden veya öğretmenlerinden öğrendiği, bir şekilde topluma dayanan ve toplumun elinde birey-

[12] Dolayısıyla nefsin muhtelif hallerini, onun hastalıklarını ve nasıl tedavi edileceğini inceleyen ilim, insanın maddi boyutunu ele alan tıbbu'l-ebdân karşısında tıbbu'l-ervah veya ahlak ilmi olarak adlandırılmıştır.

[13] Bir grup yazar, *Kitabşinâht-i Ahlak-i İslamî*, s. 22.

lere dayattığı bir araç olan doğru söylemenin iyilik ve yalan söylemenin kötülük olması gibi ilkelere inanç.

Ahlakın bu anlamının ve dinin gözönünde bulundurduğumuz anlamı arasında çeşitli ilişkiler sözkonusu olabilir. Konunun devamında bunların öne çıkanlarını açıklayacağız:

Ahlakın Dine Bağımlılığı ve İhtiyacı

Önceki bahis dikkate alındığında din ve ahlak arasındaki bağın, inkar edilemeyecek kadar açık ve derin olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada gündeme gelen anlamlı soru, din ve ahlak arasındaki ilişkinin nasıl olduğudur. Bu ilişkiyi farklı açılardan incelemek mümkündür. Bunların arasında din-ahlak ilişkisini ontoloji, epistemoloji, semantik, teleolojik, psikolojik vs. alanlarda incelemek vardır. Bu meselelerin birçoğunu, ahlakın dine bağımlılığı ve dinin ahlaka bağımlılığı genel başlıkları altında ele alacağız. Önce ahlakın dine bağımlılığı mevzusu çevresinde konu edilen meselelere bakalım.

Ahlakın Dine Ontolojik İhtiyacı

Bazı dindarlar dinin ahlaka hiçbir şekilde bağımlı olmadığını, gerçekte ahlakın dine tamamen bağımlı olduğunu zannetmektedir. Onlara göre din ahlaka bağımlı olsa, bu, Tanrının sınırlandırılmasını gerektirir. Bu da din açısından şiddetle reddedilmiş bir şeydir. Bu durumda Tanrının mutlak kudretinin korunabilmesi için Tanrının emrini ahlakın nihai mercii görmek gerekir.[14] Bu görüşün, "ilahi buyruk teorisi" olarak bilinenine değineceğimiz çeşitli izahları vardır. Bu teorinin geçmişi hayli uzundur. Sokrat ve Eflatun arasında geçen bu konudaki diyalog "Euthyphron ikilemi" adı altında o kadar meşhur olmuştur ki bu bahse onunla başlamak uygun olacaktır.

Euthyphron İkilemi

Eflatun, üstadı Sokrat'ın Euthyphron adında biriyle sohbetini şöyle aktarır: Euthyphron, eylemi iyi yapanın Tanrının buyruğu olduğunu

[14] Mouw, "Religion and Morality", *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, c. 8, s. 219-221.

iddia ediyordu. Sokrat ona sordu: "Tanrı bir şeyi emrettiğinde mi o şey iyi olur, yoksa Tanrı iyi olan şeyi mi emreder?"[15] Bu ikilemde Sokrat bizi iki dünya görüşüyle karşı karşıya getirmektedir. Bir görüşte Tanrı ve insan, ahlakın mutlak ve sabit kuralları vardır. Bu âlemde Tanrı insanlara bu ahlakî kurallara uymaları talimatını verir. Çünkü onlar, Tanrıdan ayrı olarak mutlak ve özleri gereği doğru kurallardır. İkinci görüşte sadece Tanrı ve insan vardır, mutlak ve sabit ahlakî kurallar yoktur. Bu âlemde Tanrı birtakım işleri emreder ve bu işler iyidir. Çünkü Tanrı onları emretmiştir. İlahi buyruk teorisi, Tanrı bir şeyi emrediyorsa onun iyi olduğuna inanan ikinci görüşü tercih eder. Burada bir şeyin iyi veya kötü olması için ilahi irade ve isteğin kriter belirlendiği açıktır. Mesela ahde vefa iyidir, çünkü Tanrı bunu bizden istemiş ve ilahi buyruğun konusu yapmıştır. Eğer Tanrı böyle bir şey istemeseydi ahde vefa özü itibariyle ne iyi olurdu, ne kötü. Başka bir ifadeyle, fiillerin iyi mi, kötü mü olduğunu ispatlayan, Tanrının emretmesi veya yasaklamasıdır. Bu durumda Tanrı eğer yalan söylemeyi emretseydi yalancılık iyi olacaktı. Yahut doğru sözlülüğü yasaklasaydı doğruyu söylemek çirkin olacaktı. Bu, İslam dünyasında Eş'arîliğe nispet edilen ve Hıristiyanlıkta da taraftarı olan bir görüştür. Eş'arîliğin en meşhur âlimlerinden Abdulkerim Şehristânî Eş'arî görüşü açıklarken şöyle der:

Kulların fiilleri özü itibariyle iyi veya kötü olarak sıfatlandırılamaz. Onu iyi ve kötü yapan, şeriat ve ilahi mesajdır. Şeriat, bir işin iyi veya kötü olduğunu açıkladığında şeriatın beyanı, ne o işin iyilik veya kötülüğü gerektirdiği, ne de onun özünde iyilik ve kötülük bulunduğunu haber verme anlamındadır.[16] Bu görüş, beraberinde taraftarlarını güç durumda bırakacak birtakım sonuçlara yolaçmaktadır.

İlahi Buyruk Teorisinin Sonuçları

1. Eğer ilahi emir ve yasak olmasaydı iyi ve kötü de olmayacaktı.

2. Tanrı, eğer gerçekte söylediği şeye aykırı konuşuyorsa iyi şeyler kötü demektir. Veya bunun aksi.

---

15 Eflatun, *Devre-i Âsâr-i Eflatun*, c. 2, s. 25.
16 Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 370 ve 371.

Eğer Tanrı zulmü, yalancılığı, komşudan nefreti emretmişse bunlar, dinin ahlakî talimatı sayılacak ve ahlakî konular keyfe göre ve kuralsız hale gelecekti.

3. Tanrının buyruklarının bir kuralı yoksa ve keyfi ise neden ona ibadet edelim? Leibniz bu konuda şöyle der: İlahi buyruk teorisini kabul edersek Tanrıya muhabbeti ve onun merhametini ortadan kaldırmış oluruz. Ayrıca ona ibadet için de bir neden kalmaz. [17]

Birinci sonucu incelerken fiillerin iyi ve kötü olması bahsinin sübut ve ispat makamında vuku bulduğunu hatırlamak gerekir. Bu tartışma, vuku ve sübut bulma konumunda, iyilik ve kötülüğün menşei ve kökeninin nerede olduğu, fiillerin iyilik ve kötülük vasfını nasıl kazandığı sorusunun peşine düşmüş ontolojik bir bahistir. Bu noktada ilahi buyruk teorisinin taraftarları, fiillerin ve sıfatların iyi mi, kötü mü olduklarını belirlemeyi sadece Tanrının istek ve iradesiyle ilişkilendirmektedir. Diğer bir ifadeyle, iyilik ve kötülüğün, şeriat koyucu ve Tanrı eliyle mümkün olabileceğini öne sürmekte, bu yüzden bu hususta ilahî güzellik ve çirkinliğe [18] inanmaktadırlar. Halbuki muhalifleri, zât itibariyle güzellik ve çirkinliğe inanmaktadır. Fakat bu bahis, bilişsel makamda ve kanıtlama konumunda, iyilik ve kötülüklere ilişkin bilgimizin nasıl oluştuğu, çirkinlik ve güzellikleri nasıl keşfettiğimizi sorgulayan ontolojik bir meseledir. İlahi buyruk teorisi -iyilik ve kötülüğü bilme yolunu akılcı kabul eden görüşün aksine- fiillerin ve sıfatların iyilik ve kötülüğünü tek tanıma yolunu ilahi buyruklar ve nakil olarak tarif etmektedir. Şu halde, burada konu ettiğimiz birinci makamda ilahî ve zatî iyilik ve kötülük tartışması gündeme gelmektedir. Sonraki bahislerde daha detaylı geçecek olan ikinci makamda ise naklî ve aklî iyilik ve kötülükten sözedilecektir.

Lakin ilahi buyruk teorisini reddedip vuku ve sübut bulma konumunda ahlakın dinden bağımsız olduğunu savunan, ahlakın ontolojik olarak dine bağlı olmasının muhalifleri şeylerdeki iyilik ve kötülüğün onların zâtında gizli olduğuna, Tanrının işte bu nedenle onlara emir ve yasak bildirdiğine inanmaktadır. Bu gruba göre zulüm kesin olarak kötüdür, Tanrı öyle emrettiği için değil, zulüm zaten kötü olduğu için. Aynı şekilde

[17] Bowie, *Ethical Stduies*, s. 124.
[18] Metinde "hüsn ve kubh" (Çev.)

adalet, onunla ilgili ilahi buyruktan ayrı olarak ahlakî açıdan iyi bir iştir. Delillerinden biri şudur ki, ahlakın dine ontolojik bağımlılığı görüşü kabul edilirse bu durumda emir ve yasağını bilmenin tek yolunun, insanın fiil ve sıfatlarının iyi mi, kötü mü olduğunu teşhis edebilecek Tanrı olduğu iddia edilmek zorundadır. Çünkü Tanrının emir ve yasağı olmaksızın iyilik ve kötülük mevcut olmayacaktır. Bu sebeple güzel ve çirkini belirlemenin tek yolu ilahî emir ve yasaklara başvurmaktır. Ama Tanrının emir ve yasağı olmaksızın da hiç değilse bazı fiillerin veya sıfatların iyi mi, kötü mü olduğunu teşhis etmek mümkündür. Çoğu kimse, adalet, doğruluk ve ahde vefanın iyi olduğunu, buna karşılık zulüm, ihanet ve sözü tutmamanın kötü olduğunu kabul eder. Bu da, böyle sıfat ve fiillerin özleri itibariyle iyi ve kötü olduklarını göstermektedir. [19]

Hatırlatmak gerekir ki, dinin ahlaka ontolojik bağımlılığı ahlakın dine epistemolojik bağımlılığını gerektirecektir. Yani dinin ahlaka varoluşsal bağımlılığının manası, ahlakî norm ve değerlerin varlık bakımından Allah'ın emir ve yasağına tabi olduğu, onun teşri iradesinden kaynaklandığıdır. Bu durumda ahlakî norm ve değerlerin varlığı ve tahakkuku Allah'ın iradesine veya onun emir ve yasağına dayalıysa ahlakî kanıt ve yargıları bilmek, açıklamak ve belirlemek de ilahi iradeye ve onun emir ve yasağını bilmeye bağlı olmaktadır.

İlahi buyruk teorisinin ikinci sonucu, Tanrı öldürmeyi, iffetsizliği, yalan, ihanet ve benzeri şeyleri emrettiğinde bu işlerin Tanrının emriyle iyi ve güzel olması ve dinî ahlakın talimatı olarak gündeme gelmesidir. Bu durumda Tanrının fiilleri ve insanın fiilleri konusunda önceki tarzda hüküm verilemez. Tanrının emrinin neyle ilgili olduğuna bakmak gerekir. O neyi emrederse adaletin ta kendisidir. Meşhur ifadeyle, "Mevla neylerse güzel eyler" [20] Allah kafirleri ve günahkarları cennete, müminleri ise cehenneme atarsa bu adaletin ta kendisidir. Fakat günümüzde bu teorinin çoğu taraftarı bu noktayı kabul etmemekte ve bu güçlükten çıkış yolunu bulmak için şekilden şekile girmektedir. Gerçi Allah'ın iyi olanı emrettiğini ve asla kötülüğü emretmeyeceğini öne sürebilirler. Fakat bu durumda da bu iddiayla ilahi buyruk teorisini reddetmiş olmaktadırlar.

---

19 Hıllî, *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd*, s. 303.

20 Metinde Mevlana'nın Divan-ı Şems'inden "Hüsrev ne yaparsa güzel yapar" mısrası kullanılmıştır. (Çev.)

Çünkü bu açıklamaya göre Allah'ın emir ve yasağı, sadece özü itibariyle varolan iyilik ve kötülüğü keşfetme boyutuna sahip olmaktadır. Bu da ilahi buyruk teorisinin ısrarcı olduğu şeye aykırıdır. Ama kastedilenin, Allah'ın iyi olan şeyi emretmesi olmadığı, bilakis, Allah bizzat kendisi iyi olduğu ve güzel sıfatlar taşıdığına göre kötülüğü emretmesinin muhal olduğu söylenebilir. O halde dindarlar şu cevaba ulaşırlar: Allah'ın zâtı hayır olduğundan ve hayrın kaynağını temsil ettiğinden o zâttan kaynaklanan herşey hayır olacaktır. İlahi buyruk teorisinin savunucularından Robert M. Adams bu hususta şöyle der: Tanrı merhametli bir varlıktır. O nedenle mesela cinayeti emredebileceğinden kaygılanmamalıyız. [21]

Tabii ki burada da, Adams gibi kimilerinin cevap vermeye çabaladığı birçok soru ortaya çıkmaktadır. Nereden ve hangi prensibe göre Tanrının hayır olduğu iddia edilebilir? Tanrının hayır olduğunu bilmenin yolu nedir? Dolayısıyla iyilik ve kötülük için bir kriter bulunmaksızın Tanrının bu sıfatı taşıdığı iddia edilemez. Tanrıyı fiillerine bakarak hayır ve iyi görmek, yalnızca, hüküm verebilmek için iyiliği ve hayrı bilebilecek bir kritere önceden sahip olmamız durumunda mümkündür.

Yine dindarların, merhametli olma, bağışlayıcı ve müşfik, yarattıklarını sevme, onlara adaletli davranma gibi vasıflara sahip bir tanrıya taptıkları söylenmelidir. Saf hayır olan bir tanrı, cömertlik varlığını çepeçevre kuşatmış bir tanrı. Bu sebeple dindarın, tanrısı ve mabudu için beyan ettiği vasıfların manasını önceden, din ve Tanrıyı bir yana bırakarak biliyor olması gerekmektedir. Bu konular gözönünde bulundurulduğunda buyrukları keyfi ve kuralsız olan bir tanrıya ibadet edilemez. Müminlerin ibadetine konu olan buyruklar, insan aklının da tasdik ve itiraf ettiği buyruklardır. Bu, Leibniz'in de değindiği bir meseledir.

İlahi Buyruk Teorisini Kabul Etmede Tesirli Bazı Etkenlere Bir Bakış

İlahi buyruk teorisi kabul edilirse aslında ahlak dine dönüşmüş olmakta, bu teorinin taraftarları dinden ahlakı çıkardıklarını iddia etmektedirler. Bu görüşü savunan birçok kişi, esas itibariyle, karşı görüşü -iyilik

[21] *Philosophy of Religion*, "Ethics and the Commands of God", s. 527-536.

ve kötülüğün zâtî olduğunu ve mutlak ahlakî kaidelerin mevcut bulunduğunu vurgulayan görüşü- kabul etmekle gündeme gelen bazı kelamî şüphelere cevap vermeye çalışmıştır.[22] İlahi buyruk taraftarlarının karşısına çıkan bu şüpheler arasında şunlar vardır: Allah, mutlak mâlik ve kâdirdir. İstediği herşeyi yapabilecek biridir. Öyleyse kudretinin hiçbir sınırı ve kaydı yoktur. Hatta ahlakî kayıtlarla da sınırlı değildir. Bu durumda Allah'ın yaptığı herşeyin iyi olduğu söylenmek zorundadır. Onu ahlakî kayıtlarla sınırlandırmak, ilahî mutlak kudrette kısıtlama ortaya çıkartır. Eğer ilahi buyruk ahlakın nihai mercii olmazsa Allah'ın mutlak kudreti yok demektir. Eş'arîler, iyilik ve kötülüğün zâtî oluşunun, ona dışarıdan dayatılmış kanunlara tabi olmasını gerektirdiğine, elini bağladığına, onun kudret, irade ve hürriyetini kısıtladığına inanıyordu. Dolayısıyla bu kesimin, Allah'ın iradesinden bağımsız ahlakî yasa bulunmadığını ispatlamada en önemli delillerinden biri, Allah'ın mutlak mâlik ve kâdir olmasıydı. Bu sebeple ne dilerse yapabilir ve kudreti hiçbir kayıtla, hatta ahlakî kayıtlarla da sınırlandırılamazdı.[23]

Fakat çok sayıda mümin filozofun bu görüşü reddettiğini ve her ne kadar Allah kâdir-i mutlak ise ve mümkün herşeyi yapmaya gücü yeterse de bunun, Allah'ın herşeyi yapacağı anlamına gelmediğine inandığını bilmek gerekir. Allah'ın çirkin bir işi yapmaması, o işi yapmaya gücü ve iradesi olmadığı anlamına gelmez. Bilakis, Allah Teala'nın hikmetli olması nedeniyle asla bu tür işleri yapmayacağı manasına gelir. Gerçekte Allah, kendi eğilimi, iradesi ve tercihiyle ahlakî değerlere riayet eder. Bir başkası onu bu işe zorlamaz. Bu durumda Allah'ın tevhidi de örselenmemiş olmaktadır. Çünkü Allah'ın ilim, hikmet, adalet ve rahmet gibi diğer sıfatlarının onun irade ve kudretini sınırlandırması ile bir başka varlığın onun irade ve kudretini sınırlandırması arasında fark vardır. Güzel ve çirkine riayet etmesi Allah'ın vasıfları ve özellikleri nedeniyledir, dışarıdan ona dayatılan bir şey değil. Bu, Eş'arîlerin ihmal ettiği önemli noktadır.[24]

Şu ana dek, ahlakın da varoluşsal bakımından ve sonuç itibariyle epistemik nedenle dine bağlı olduğunu ve aslında ahlak ilminin tamamen naklî bir ilim sayıldığını iddia eden ilahi buyruk teorisinin,

---

22 Bkz: Subhânî, *Risaletu fi't-Tahsin ve't-Takbihi'l-Akliyyîn*, s. 61-85.
23 Bkz: Eş'arî, *el-Lüm'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bid'a*, s. 115-117.
24 Bkz: Subhânî, *Risaletu fi't-Tahsin ve't-Takbihi'l-Akliyyîn*, s. 68-71.

fazlasıyla köklü sorunlar içeren bir görüş olarak kabul edilebileceği sonucuna varılmıştır. Fakat burada sözkonusu olan soru şudur ki, ahlakî değerlerin teşri iradesinden bağımsız olduğunu kabul edersek Allah'ın ahlakî değerler babında nihai merci olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Allah'ın merci olması ile insan aklının merci olması nasıl uzlaştırılabilir? Allah'tan ayrı iyi ve kötünün varolması ve aklın onları teşhis kudretinde olması durumunda Allah bu arada ne yapacaktır? Aşağıda bu sorulara da girilecektir.

Ahlakın Dine Epistemolojik İhtiyacı

Daha önce açıklandığı gibi, aralarında Eş'arîlerin de bulunduğu kimileri, ahlakî bilginin dinî bilgiden çıkarıldığını varsayıyordu. Bu kesime göre ahlakî değer ve normları bilmek, ilahî emir ve yasakları bilmekten başka bir şey değildi. Gerçekte ahlakî doğruluk ve yanlışlık ve ahlakî önermelerin izahı sadece vahiy yoluyla mümkün olabilirdi. Buna karşılık diğer bir grup, ahlakî bilginin, Allah'ın emir ve yasaklarından ayrı akılcı temellerden kaynaklanan bağımsız bilgi olduğunu iddia etti. Aslında bu kesim, ahlakın, ahlakî önermeleri keşfetmede tamamen bağımsız olduğuna inanıyordu. Üçüncü grup da detaylı gerekçelerle[25] ahlakın bu konuda dinden bağımsız olduğunu savunmaktadır. Bu kesim, bazı ahlakî önermeleri keşfetmede aklı ve akılcı kavrayışı yeterli görmektedir.

Meselenin daha iyi açıklığa kavuşması için burada sözü edilen bağımlılıktan muradın ne olduğunu açıklamak gerekmektedir. Ahlakî değerleri keşfetme konumunda ahlakın dine bağımlılığından murad, ahlakî önermeler ve değerleri anlamak için dinî önermelere başvurmalıyız. Yani din, bir fiilin iyi mi, kötü mü olduğunu bize söylemezse kendi başımıza onları keşfedemeyiz. Yahut Allah ahlakî yasayı insana vahyetmeseydi neyin doğru, neyin yanlış olduğunu tam manasıyla anlayamazdık.[26] Bu ikisi arasındaki fark, birincisinin ahlakî talimatların bilgisini mutlak olarak dine ve dinî inançlara bağımlı görmesi; ikincisinin ise sadece ileri ve tam bilgiyi dine bağımlı saymasıdır.

---

25 Metinde "mûcibe-i cüz'iyye" (Çev.)

26 Bkz: Frankena, *Felsefe-i Ahlak*, s. 74.

Hatırlatmak gerekir ki, bağımlılığın bu anlamı, ahlakın ontolojik anlamdaki bağımlılığını kabul edip etmememizden daha geneldir. Diğer bir ifadeyle, kişi birinci tür bağımlılığı kabul etmeyebilir ama keşif konumundaki bağımlılığı kabul edebilir. Aynı şekilde bu anlam, genel olarak kişinin tüm ahlakî önermeleri veya içlerinden bazılarını dinden almak gerektiğini söylemesidir. Bu iki tür bağımlılığın ontolojik bağımlılıktan farkı, bunun anlayışımız ve ispat âlemiyle irtibatlı olmasıdır. Oysa öteki reel âlem ve harici nesnellikle bağlantılıdır. Başka bir ifadeyle, orada güzellik ve çirkinliğin zâtî mi, ilahî mi olduğundan, burada ise güzellik ve çirkinliğin aklî mi, şer'î mi olduğundan bahsedilmektedir.

Yine hatırlattığımız gibi, keşif konumunda ahlakın dine bağımlılığı hakkında çeşitli görüşler vardır. Kimileri, dinî mercii ve mukaddes şâriyi ilan etmeksizin hiçbir ahlakî önermenin bilgisine ulaşamayacağımıza inanır. İlahî buyruk teorisinden anlaşıldığı kadarıyla Eş'arîlik ve bu teoriyi kabul edenler bu hususta aynı inancı taşımaktadır. Buna mukabil bazıları da, ahlakın bu bakımdan da dine hiçbir bağımlılığı bulunmadığını savunmaktadır. Bu görüşün taraftarları arasında seküler ahlak yanlıları vardır. Yine Kant'ı da bu görüşün taraftarlarından saymak mümkündür. Çünkü o da bir şeyin ahlakî mi, gayri ahlakî mi olduğunu dine ihtiyaç duymaksızın ve akla dayanarak anlamanın mümkün ve gerekli olduğuna inanmaktadır. Ahlakı ilahiyattan bağımsız görmekte ve doğal dinî geleneği esas almaktaydı.[27] Kant bu hususta şöyle demektedir:

Eyleme teşvik eden ilke insanın iç dünyasından kaynaklanmalıdır, dış dünyadan değil. Hatta Tanrıya korku veya başka herhangi bir niyetle itaat etmek ötekileşmenin göstergesidir ve hangi çeşidi olursa olsun insana bir başkasının hakimiyeti, insanın eyleminden ahlakî değeri dışlar.[28]

Dolayısıyla o da ahlak ve dini, epistemolojik bakımdan birbirinden ayrı iki kategori olarak ele almaktadır.

Bu konuda ortaya konan diğer bir gerekçe şudur ki, bütün bilgilerin kaynağının Allah olduğu, evren ve ondaki herşeyin yaratılışı bir yana, bize bildiğimiz herşeyi -ahlakî ve gayri ahlakî- öğrenme yeteneğini

[27] Bkz: Kant, *Din der Mahdûde-i Akl-i Tenha*, s. 34.
[28] Arrington, *Western Ethics*, s. 280.

verenin Allah olduğu anlamında ahlakî bilginin kaynağını Allah kabul edersek hiç faydası olmayan ve daha başta bir kenara bırakılması gereken bir bağımlılık türüne inanmış oluruz. Allah'tan veya Allah hakkında bilgi sahibi olmaksızın ahlakî bilgiye sahip olunamayacağının söylenmesi açıkça ilahî buyruk teorisiyle birlikte sözkonusu olmuştur ve ahlaka inanan mümin olmayanların çokluğu ve yaygınlığı böyle bir görüşün sorgulanmasına yolaçmaktadır. [29]

Başkaları bu hususta üçüncü bir görüş üzerinde durmaktadır. Onlar, ahlakî değerlerin özü itibariyle ilahi irade ve buyruklardan bağımsız olduğuna inanmaktadır. Ama hiç değilse onların bir kısmını tanımak için dinî hükümlere muhtacız. Bu kesimi de akla verdikleri önem ölçüsünce ahlak sahasında müfrit ve mutedil akılcılar olarak ikiye ayırmak mümkündür.

İslam dünyasında Mutezile, Hıristiyan dünyasında Aquinas'ın doğal yasasının taraftarı olanları kapsayan birinci grup, haddinden fazla beşeri akla dayanmıştır. Aslında bu konuda aslan payını akla ayırmışlardır. Thomas Aquinas, yazılı vahiy ilahî buyrukları göstermek için yeterli olsa da bunun her durumda ve her zaman ilahî vahyi gerektirmediği inancındaydı. Çünkü birçok ahlakî hakikat akıl tarafından keşfedilebilirdi. Ona göre pratik akıl da teorik akıl gibi aksiyomatik prensiplere sahiptir. Varlık kavramı, teorik aklın en aksiyomatik kavramı ve iyi kavramı da pratik aklın ilk kavramıdır. Pratik aklın ilk aksiyomatik ilkesi, iyinin, herkesin beğendiği şey olmasıdır. Öyleyse "hayrı aramak gerekir" yasası, ahlakın geriye kalan kısmının da dayandığı ilk doğal yasadır. Onun açısından akıl, pek çok durumda bir şeyin iyiyle uyumunu veya kötüyle uyumsuzluğunu anlayabilir. Fakat bir kısım yerlerde vahyin kılavuzluğuna ihtiyaç vardır. Açıklandığı gibi, kimi Hıristiyan düşünürler de bu meşrebin haddinden fazla akla değer verdiğine inanıyordu. [30]

Yine İslam dünyasında çoğunluk, Mutezilîleri müfrit akılcılar olarak tanıtmaktadır. Bu görüşe göre insan, sadece kendi aklı yoluyla ahlakî hayır veya şerri tanımaya kâdirdir. Onlar, insanın fıtraten zulüm, yalan ve

[29] Bkz: Berg. "How could Ethics Depend to Religion?", *A Companion to Ethics*, s. 529-530.

[30] Bkz: George, "Natural Law", *A Companion to Philosophy of Religion, s. 460-465.*

nimete nankörlüğü kötü bilip, diğer taraftan borcu ödeme, kendinden zararı defetme veya veli nimetine müteşekkir olmayı gerekli gördüğünü söylemektedir. Bu durumda da sadece vahiy aklın bize söylediği şeyi teyit edebilir. Elbette ki akıl, şer olan herşeyle ve gerekli olan herşeyle ilgili olarak bizi bilgi sahibi kılması yeterli değildir. Ama temel bir rolü vardır. Gerçi bu ilişkilendirmede düşünürler ve tarihçiler arasında bazı görüş ayrılıkları vardır. [31]

İkinci grup, akla saygı duyma motivasyonuyla dinin sahasını kısıtlamamak, aynı şekilde dinin kutsallığını koruma amacıyla aklın değer ve önemini görmezden gelmemek gerektiğine inanmaktadır. Bu kesim, fiil ve sıfatların ontolojik bakımdan kendiliğinden ve zâtları itibariyle iyilik ve kötülük taşıdıkları, hüccet oluşlarının da zâtî olduğu inancındadır. Bu durumda ahlakın, ontolojik bakımdan dine bağımlılığı yoktur. Ama epistemolojik olarak, ahlakî değerlerin hiç değilse büyük kısmını tanımak için şeriat ve dine ihtiyaç duymaktayız. Şia ulemasının büyük bölümünün iddiası olan bu görüşe göre fiillerin güzelliği ve çirkinliği zâtlarındadır. Ama onları bilmek aklî ve naklîdir. Değerlerin aklî ve naklî olması, akıl yoluyla en genel ve en temel değerlerin bilinebileceği manasına gelmektedir. Halbuki fer'i değerler, ilahî buyruklara bakarak bilinebilirler. Bu grup, bütün iyilik ve kötülükleri keşfetmede akıl, tecrübe ve duyusal, akılcı ve deneysel yöntemlerin, birçok yerde din adındaki müteal etkenin yardımına ihtiyaç duyan birtakım yetersizliklerle malül olduğuna inanmaktadır. Geride açıklanmış nedenlerle, en temel ve en yapısal değerleri öğrenmeyi şeriattan beklememek gerekir. Çünkü şeriatın hüccet oluşturması da akıl yoluyla ispatlanmaktadır. Lakin kendimizi ve gerçek ihtiyaçlarımızı tanımadaki eksikliğimiz ve arzu edilen kemale ulaşma yollarını bilmedeki kusurumuz sebebiyle dine ve onun kılavuzluğuna ihtiyaç duymamız şeriatın hüccet oluşturduğunu ispatladıktan sonradır. Bu durumda çoğu şeyde güzellik ve çirkinliği teşhis, aynı şekilde adalet ve zulmün kanıtını bulma, diğer taraftan da çatışma durumlarında sahih hükmü tespit, beşeri aklın üstesinden gelemeyeceği bir şeydir. Dolayısıyla en azından detay gerekçe [32] biçiminde ahlak, bu tür önermelerde dine muhtaç ve bağımlıdır. [33]

---

31 Bkz: Ca'ferî, *Akl ve Din ez Manzar-i Ruşenfikrân-i Dinî-yi Muâsır*, s. 44-48.

32 Metinde "mûcibe-i cüz'iyye" (Çev.)

33 Bkz: Misbah Yezdî, *Felsefe-i Ahlak*, s. 180 ve 181.

Bu teorinin bazı taraftarları ise aklı din alanından çıkarmamak gerektiği üzerinde durmaktadır. Aklı da dinin önemli kaynaklarından biri saymakta ve bürhanî akılla ispatlanan şeyi de şer'î kabul etmektedirler. Bu kesim, aklı şeriatın karşısında görmemekte, bilakis aklı naklin karşısında kullanmakta ve ahlakî bilgiin aklî-naklî bir bilgi olduğuna inanmaktadır. Bu durumda aklî-şer'î tabiri pek açıklayıcı bir ifade olmamaktadır. Onlara göre dinî ve ahlakî bilgi arasında fark gözetilemez. Çünkü ister akıl yoluyla, ister vahiy ve nakil yoluyla olsun Allah'ın iradesini keşfeden her bilgi dinî bilgidir. Şia ve Mutezile uleması arasında da taraftarları bulunan bu görüş, aklın hükmü ile şeriatın hükmü arasındaki gereklilik kaidesine atıfta bulunmuştur. [34]

Bu konuda gündeme gelen soru, aklın muttali olması halinde hükmettiği şeyin aynı zamana şer'î hüküm olup olmadığıdır. Böyle bir gerekliliğin kanıtlanması durumunda aklın bağımsız bir hükme sahip olduğu yerleri bu kritere göre şer'î kabul etmek de mümkün olacaktır. Aslında bu takdirde aklın hükmünün şeriatın hükmüyle uyum içinde olduğuna dayanmak gerekmektedir. Tabii ki bu kesim açısından aklın hükmünün veya aklın kavrayışının itibar taşıması ve hüccet oluşturmasının, bu kavrayış ve hükmün kesin ve yakin idrak olması şartına bağlandığını, aklî zanlar ve entelektüel varsayımların bile tamamen itibardan yoksun görüldüğünü hatırlatmak gerekir. [35]

Bununla birlikte, akıl ve şeriatın hükmünün birbirine bağlılığı kuralını kabul etsek dahi aklın yardımıyla kavranabilen kaideler hayli sınırlı olduklarından bu bakımdan da ahlak dine muhtaçtır. Başında adaletin güzel, zulmün ise çirkin olduğu kabulünün geldiği aklî kurallar, bizi vahiy ve dine ihtiyaçtan kurtarmaz. Öyle ki biz insanlar, hem bu kuralları detay durumlara uygularken, hem de diğer ahlak ilkelerini bulmak için şeriata ve şârinin beyanına muhtacız. Bu açıdan, akıl, "adaletin iyi, zulmün kötü oluşu" veya "takatin yetmeyeceği yükümlülüğün çirkin oluşu" ve "nimete şürkün vacip oluşu" gibi genel manalara bulup çıkarabilir. Fakat adaletin her durumda neyi gerektirdiği ve her durumda hangi tür davranışın adil olduğu akıl için açık değildir ve kendi başına onları teşhis

---

[34] Bkz: Subhânî, *Risâletu fi't-Tahsin ve't-Takbihi'l-Akliyyîn*, s. 120-139; Kanâyî, *Din der Terâzû-yi Ahlak*, s. 99.

[35] Cevâdî Âmulî, *Dinşinâsî*, z. 126 ve 127.

edemez. Meselenin nedeni de, sıradan insan aklının, tüm işlerdeki dünyevî ve uhrevî etkileri ve sonuçları kuşatamayacak olmasıdır. Bu sebeple bu açıdan da ahlak dine muhtaçtır. Bu esasa göre, her özel durumda birçok ahlakî talimatı, tüm koşulları ve icaplarıyla birlikte keşfeden yine vahiydir. Akıl tek başına böyle bir işin üstesinden gelemez. Mesela yalnızca vahye dayalı şeriat bize, kendine has şekliyle günde beş kez namaz kılmanın insan nefsinin tekalümünde etkili olduğunu haber verebilir.

Ahlakın Dine Entelektüel Bağımlılığı

Ahlakın dine entelektüel bağımlılığından kasıt, dini ve dinî inançları kabul etmeksizin bir işin ahlakî olabilmesinin imkansızlığıdır. Din mevcut değilse iyi olmanın sebebi nedir ve niçin iyi iş yapmak gerekir? Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler* kitabında, "Tanrı yoksa herşey gider" der. Öyleyse insanların ahlakî ödev ve haklara bağlılığını izah edebilecek olan sadece dindir.[36] Ahlakî kaideleri açıklayan ve bizi ahlakî görecelilikten kurtaran da dindir. Ahlakın dine entelektüel bağımlılığını iddia edenler, hakikatte ahlakî işlerin entelektüel izahının yapılabilir olması gerektiğine inanmaktadır. Dine ve dinî inançlara dayanmaksızın ölümden sonraki hayat, uhrevî ödül ve ceza bahsinde ahlakî davranmanın doğru bir akılcı izahına ulaşılamaz. Bu kesim açısından ahlakî davranış, yalnızca dinî mülahazalardan kaynaklanması durumunda entelektüel izahını bulabilir.

Ahlakın dine entelektüel bağımlılığı iddiası, eylemi açıklayan sebep anlamındaki neden babında bir çeşit dışbükeyciliktir. Burada ortaya atılabilecek soru, bir eylemin ahlakî izahının entelektüel izahından farklı olup olmadığıdır. Ahlakın dine entelektüel bağımlılığını savunanlar, ahlakî yargıların ahlakî açıklamasının olabileceğine inanmaktadır. Ama bu mesele bir eylemi tek başına entelektüel bakımdan da izah edemez. Bu sebeple ahlakî hüküm ve yargılar için entelektüel prensipleri araştırmak gerekmektedir. Bu durumda, dine ve dinî inançlara bu meseleden el çektirirsek hangi prensiplere dayanarak ahlakî yargıların çoğundan entelektüel izaha ulaşabiliriz? Sivil toplumla uyumun ahlakî davranışlar için temel oluşturması ve insanın bunu esas alarak başkalarına karşı ahlakî davranması

[36] Anderson, *Felsefe-i Dostoyevski*, s. 170.

ahlakî bakımdan hemen hemen makuldür. Fakat öte yandan bencilce hareket etmek veya davranışlarda tamamen kendi çıkarını gözönünde bulundurmak bütünüyle makuldür. Bu mesele, bu tür davranışların ahlakî izahı anlamına gelmektedir. Ahlakî izahla kastedilen, ahlakî davranışların uygun ahlakî kriterler, kurallar ve ilkelere göre gerçekleşmesidir. Mesela faydacılık teorisine göre, azami birey için azami çıkarı temin eden eylem ahlakî izaha sahiptir. Yahut hedonizm görüşüne göre bize hazzın en fazla miktarını sağlayan her davranış ahlakî açıdan izah edilebilirdir.

Fakat entelektüel izah, ahlakî davranışlara temel oluşturan ahlakî görüşü seçerken uygun bilişsel kriter ve ölçütlere riayet etmek anlamına gelir. Yani S şahsının, A, B vs. ahlakî davranışlarını izleyen P ahlakî görüşünü benimsemesinde yeterli tanık ve delillerin bulunup bulunmadığına bakmak gerekir. Bu konuyu açıklığa kavuşturmak için egoizmin değişik misallerine bakmalısınız. Egoizmin bir kısmı, insanların doğallıkla egoist olduklarına inanan psikolojik egoizmdir. Şu anlamda ki, davranışlarındaki tek motivasyonları kendi kişisel çıkarlarıdır. Diğer bir çeşit ise insanın doğal bakımdan nasıl olduğunu bir yana bırakıp ahlakî açıdan kendi kişisel çıkarlarının peşinde koşması gerektiğini söyleyen ahlakî egoizmdir. Egoizmin, entelektüel egoizm olarak bilinen üçüncü bir türü daha vardır. Entelektüel egoizm, entelektüel izahı yapılabilecek olanın sadece kişisel çıkarların peşine düşmek olduğunu söyler. Bu kesim açısından altruizm[37] makul olmayan bir şeydir ve hiçbir entelektüel izahı yoktur. Ahlak için ahlakî egoizmi kriter ve ölçüt kabul edenlerin büyük kısmı, görüşlerinin bilişsel açıklamasını yapabilmek için entelektüel egoizme istinat eder.[38] Bu grup, ahlakî davranışlarda, ahlakî izahın yapılabiliyor olmasına ilaveten eylemin entelektüel açıklamasına da bakmak gerektiğine inanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ahlakî davranış ve eylemin izahının üzerine, yeterli entelektüel tanık ve delillere de sahip olmalıyız.

Bu mevzuda eleştiri ve değerlendirmeye geçmeden önce entelektüel babtaki noktalara bakmak zaruridir. Dikkate alınması gereken noktalardan biri, araçsal ve araçsal olmayan entelektüel durum arasındaki farklılıktır. Araçsal entelektüellik, insanın sahip olabileceği herhangi bir hedefe

---

37 Diğergamlık. (Çev.)

38 Bkz: Becker, *Mecmua-i Makâlât-i Felsefe-i Ahlak* (Lawrence C. Becker'in ansiklopedisinden alıntı), s. 21-27.

ulaşmak için etkin aracı seçmede yeterlilik anlamına gelmektedir. Ama zâtî entelektüellik, sırf etkin aracı temin anlamında değildir. Bilakis, insanın gözündeki hedef ve gayelerin de güzel bulunmuş veya hiç değilse ahlakî bakımdan çirkin görülmemiş olması anlamındadır. Banka hırsızlığı için koruma görevlisini öldürmeye teşebbüs eden bireyler, araçsal bakışla akıllı kişiler olabilir ama araçsal olmayan entelektüellik bakımından akıllı değildirler. Entelektüelliği araçsal tarzda anlayan kimseler, entelektüelliği böyle anlamayan diğerlerinden farklı düşünürler. [39]

Araçsal entelektüelliğin normlarını esas alarak hareket edenler sürekli bireysel ve kişisel çıkarı temin etmenin peşinde koşar; başkalarının hakları kendi çıkarlarıyla çatıştığı takdirde de başkalarının menfaat ve maslahatını kendi kişisel çıkarlarına feda ederler. Bu grup, diğer insanlardan araç olarak yararlanmayı bile normal karşılar. Bu kişilerin yalan söylememe, hırsızlık yapmama vs. nedeni, ya kanundan ve cezalandırmaktan korkmaları ya da çıkarlarının öyle gerektirmesidir. Bunun dışında hiçbir ahlakî değere bağlılıkları yoktur. Bu grup kişiler, onlar için istemeyen sonuçlar doğuran ahlakî değerlere bağlılığı irrasyonel ve ahmakça bulur.

Buna mukabil, araçsal olmayan biçimiyle entelektüel anlayış insanın önüne başka seçenekler koyar. Bu bakışta kişisel çıkarların ardına düşmenin sınırları vardır. Bu bakışaçısından dikkat çeken en önemli mesele, ahlakî değerleri ayaklar altına almama ve başkalarının ahlakî hukukuna riayettir. Kadim Yunan'dan bize ulaşan felsefî ahlak, hep araçsal olmayan entelektüel prensiplere dayanmıştır. Bu görüşün taraftarlarından bir kesimin iddiası, ahlakî izahın, sözkonusu anlamda entelektüel izahtan ayrı olmadığıdır. Bu görüşe göre ahlakî değerler pratik aklın ve entelektüelliğin gereklerindendir. Ahlakî angajman da özü itibariyle makuldür ve ilave entelektüel izaha ihtiyaç duyurmaz. Bu durumda ahlakî değerlere riayet, pratik aklın gerek ve buyruklarını izlemek demektir. Bu açıdan araçsal entelektüelliğin gerekleri ile araçsal olmayan entelektüelliğin gerekleri arasında da çatışma ortaya çıkarsa araçsal olmayan entelektüelliğin gereklerinin önceliği vardır.

Hulasa, buraya kadar geçen meseleler gözönünde bulundurularak denebilir ki, dine ve dinî öğretilere ihtiyaç duymaksızın da makul ahlakî

[39] Bir grup yazar, *Costârhâ-yî der Revânşinâsî-yi Ahlak*, s. 109.

sisteme sahip olmaktan bahsedilebilir. Böyle bir durumda dine bağlılık ve ona dayanma, görüşün ahlakî sayılabilmesi için zorunlu şart olmaktan çıkmakta ve seküler ahlaktan da makul izah elde edilebilmektedir. Bu meselenin kökenini, onun kavramlarını tarif ederken ahlakı dinden bağımsız görmekte aramak gerekecektir. Birçok kimse iyi, kötü, gerekmek, gerekmemek vs. gibi ahlakî kavramların dinî anlamlara ihtiyaç duymaksızın tarif ve tahlil edilebileceğine inanmaktadır. Bu mesele, ahlakı akıl esasına ve temeline bina etmede prensip olmuş ve birçok yerde ahlakî görecelilikten de kurtulmuştur. Rasyonel metodla ahlakî tefekkürü ortaya koymaya çalışan bazı kimseler, ahlakî davranışları izah etmede pratik entelektüelliğe ve pratik akla sarılmıştır. Bu gruba göre ahlakî değerlerle amel etmek, özünde makul olan ve ilave izaha ihtiyaç duyurmayan pratik aklın buyruklarını izlemek demektir. Ahlaka bu yaklaşım, tarih boyunca çok sayıda rasyonel ahlak okullarını da ortaya çıkarmıştır.

Aynı zamanda, her ne kadar din olmaksızın da asgari makul ahlaktan bahsedilebilecekse de inancımıza göre din olmaksızın sahih ve kabul edilebilir bir kapsamlı ahlak sistemine ulaşılamayacağı belirtilmelidir. Bunun izahı şudur ki, çeşitli bilimlerde teorileştirme için kullanılan en temel ve en muteber kaynaklardan biri akıl olsa bile ve o, ahlakı ve ahlakî bahisleri gerçekleştirmek ve beşerî akla dayalı ahlakî sistem tesis etmek için daima ahlak düşünürlerince dikkate alınmış olsa da acaba ahlakta yalnızca rasyonel prensiplere dayanabilecek bir kapasite var mıdır? İbn Sina gibi şahsiyetler ahlakî bahisleri meşhur konular arasında saymış ve bu sebeple ahlakın rasyonel incelenmesine pek o kadar çaba harcamamışlardır.[40] Bununla birlikte pek çok düşünür, bu yöntemi kullanarak dikkat çekici eserler ortaya koymuşlardır. Ahlaka bu tür bir bakışa yöneltilen temel eleştirilerden biri, bu yaklaşımla gerçekleşen çoğu şeyin hedef ve gaye açısından tamamen dünyevî bir bakışaçısına sahip olması; onda dünyevî çıkar ve etkilerin ötesinde menfaat ve tesirlerin görülmemesidir. Bu yaklaşımda ahlakî meseleleri inceleme metodu da saf akılcıdır. Aynı şekilde bahis konusu meseleler de ahlakta bu metodun kullanılmasından etkilenmekte; dinî mevzular ve kavramlar asılları itiba-

[40] Bu Ali Sina, meşhur teoremleri şöyle tarif eder: "Tüm akılların hükmettiği ve görüş birliğinden başka bir hakikati olmayan kaziyyeler." Daha fazla araştırma için bkz: İskenderî, *Gozârehâ-yi Ahlakî ez Sokrat ta Allame Tabâtabâî*, s. 65-85.

riyle araştırmaya konu edilmemektedir. Bu sebeple akılcı yaklaşıma dayalı ahlak sistemi din tarafından onaylanabilir veya dine uygun olabilir, ama dinî sistemin kendisi olamaz. Bu bakımdan da dindarlar açısından kapsayıcılığı sözkonusu değildir. Çünkü onlara göre din, insanı gerçek kemale iletecek kapsamlı ahlak sistemini anlamaya yarayacak ve gayri ilahî kişilerin elinde bulunmayan sahih ve ikna edici malumatı bize verir. Dinin bu konudaki en önemli rolü arasında, bir ahlak sistemi ortaya koymada yapısal değişimin zuhuruna yolaçan tevhid dünya görüşüne yönelmek vardır. Din, kendine has epistemolojik, ontolojik ve antropolojik temelleri göstermekle insana, arzu edilen kemalini tanıma ve ona nasıl ulaşacağını öğrenmede hidayet ve kılavuzluk eder.

Bu açıdan, hem vahiy-ahlak iletişiminin makbul düzeyini kabul etmek, hem de ahlakî mevzularda akıl ve entelektüel kavrayışın bağımsız değerine inanmak zorundayız. Böyle bir durumda dinî ve aklî yaklaşımla yeterli tanık ve delillere sahip ahlakın kapsayıcı organizasyonuna kalkışılabilecektir. Mesela mutluluğun daha genel anlam kazandığı, mebde ve meada itikat dikkate alınarak tarif edildiği yer burasıdır. Bir sonraki bölümde bu meseleyi daha fazla ele alacağız.

Ahlakın Dine Psikolojik İhtiyacı

Bir kesim, ahlakî yargıların kendiliğinden insanı ahlakî fiili işlemeye motive edip yönlendirmediği inancındadır. Ahlakın dine psikolojik bağımlılığı veya ihtiyacından bahsedilmesi, bu görüşe göre ahlakî eylemi gerçekleştirmek için gerekli motivasyonun sadece dinî inançlar yoluyla sağlanabileceği anlamına gelmektedir. Diğer yandan bu görüşe karşı kişiler de olmuştur. Bunlar, dinî motivasyonun esas itibariyle ahlakî motivasyon olmadığına inanmaktadır. Immanuel Kant, ahlakın dine psikolojik bağımlılığına muhalif ahlak felsefecilerindendir. O, ahlakın temelini ne insanın tabiatında, ne de ilahi buyruklarda görmekte, bilakis mutlak ve genel pratik akılda aramaktadır. Onun açısından bir fiil, ahlakî yasaya riayet için gerçekleşirse değerlidir.[41] O, ahlak yasasının, genel ve zorunlu olduğu için gaye, çıkarcılık, duygu, hissiyat ve hedonizm tür-

[41] Kant, *Bunyâd-i Maba'dettabia-i Ahlak*, s. 42.

lerinden bağımsız olması gerektiğini iddia etti. Onun açısından ahlakın ilahiyat ve doğa bilimiyle irtibatı yoktur ve yalnızca ödevi eda etmetir. Dolayısıyla tamamen akıllı kişileri, isteklerini gözardı ederek doğru iş yapmaya motive etmeye sadece ve sadece aklın güç yetirebileceğine inanan Kant açısından ahlakın psikolojik hiçbir bağımlılığı veya ihtiyacı bulunmamaktadır. Bir yanda yükümlülük üzerinden eylem, diğer yanda temayül üzerinden eylem arasında fark gözetmekte ve tabiatımıza temayülün, hem fiziksel bakımdan, hem de psikolojik bakımdan irade alanımızda olmayan aidiyet içerdiğine inanmaktadır. Hatta hümaniter eylemlerim bile eğer temayülüm ve aldığım haz nedeniyle yapılıyorsa ahlakî değer taşımamaktadır.[42] *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'in birinci baskısının mukaddimesinde şöyle der:

> Ahlak, özerk olması nedeniyle akıl aracılığıyla kendisini mutlak yasalara bağlı ve yükümlü kılması bakımından özerk fail olarak insan kavramına dayanması nedeniyle ne yükümlülüğünü anlaması (veya bilmesi) için insanın tepesine dikilmiş başka bir varlığa ihtiyaç hisseder, ne de görevini yerine getirmek için yasanın kendisinden başka bir motivasyona muhtaçtır... Dolayısıyla ahlak, kendisi için dine ihtiyaç duymaz, bilakis saf pratik aklın bereketiyle kendi kendine yeter ve muhtaç değildir.[43]

Ama buna mukabil bir kesim, seküler motivasyonun insanı ahlakî davranış için harekete geçmeye teşvik edemeyeceğini ve bu önemli durumun sadece dinî inançlar yoluyla mümkün olduğunu savunmaktadır. Bu grup, bu hususta, ahlakın dine tam bağımlılığından bahsetmektedir. Başka bir ifadeyle, din ve ahlakın psikolojik ilişkisi iki şekilde incelenebilir: Birinci şekil, dinî motivasyona sahip olmasının esasen ahlakî motivasyon sayılamayacağı ve bu saikle failin gerçekleştirdiği fiilin ahlakî değerinin bulunmayacağıdır. Bu, Kant nezdinde kabul gören görüştür. Bu görüşte dinî motivasyon ahlakî motivasyonla bağdaşmaz ve uzlaştırılamaz. Bu sebeple bu ikisinin psikolojik ilişkisinden sözedilemez. İkinci şekil, ahlakî motivasyonun dinî ve din dışı olarak ayrılabileceği, fakat sadece dinî motivasyonun desteğini aldığı takdirde ahlakî eylemin gerçekleşebileceğidir. Dinin ahlaka psikolojik bağımlılığının sözkonusu olduğu yer burasıdır.

---

42 MacIntyre, *Tarihçe-i Felsefe-i Ahlak*, s. 384.

43 Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, giriş ve notlandırarak tercüme: Greene, s. 3.

Bu tartışmada temel iddia, norm bakımından ahlakî motivasyonun dinî motivasyon olması ve ahlakın icrasının güvencesini dinin sağlamasıdır. Bu açıdan ahlakî öğretilerle amel, bazı dinî öğretileri kabul etmeye bağlıdır. Eğer din ve Tanrı olmazsa pratikte insanlar ahlaka bağlılık hissetmeyecek ve gayri ahlakî işleri de normal karşılayacaktır.

Bu konuda ahlak ve dinin psikolojik ilişkisi bahsine giren şey, meşru ahlakî yargıların, din ve dinî öğretiler gözardı edildiğinde gerekli icra güvencesinden yararlanıp yararlanmayacağıdır. Dinî ahlakın bazı taraftarları burada dışbükeycidir ve ahlakın bu konuda dine psikolojik bakımdan bağımlı olduğuna inanmaktadır. Buna göre ahlakî ilkeleri bilmek kendiliğinden dinamizm sağlamaz. Eğer dinî inanç ve itikatlar olmazsa ahlakî değerlerin gerçekleşme güvencesi yoktur. Diğer bir ifadeyle, bu görüşe göre ahlakî yargılarla amel için gerekli motivasyon sadece dinî inançlar yoluyla temin edilebilir.

Başkaları ise, içbükey bir görüş olsa da sırf bilgi ve bilimin eylem için yeterli olmadığına; faydaya onay, şevk ve iradeden oluşan diğer parçaların da eklenmesi gerektiğine inanan bir görüşü tercih etti. Tabii ki bu unsurlar hariçte değildir ve bilginin bir çeşidiyle elde edilirler. Ahlak sahasında da mesele aynıdır. Yani bir kimse ahlakî bir yargı hakkında, buna bağlı olarak da bir eylemin iyiliğine dair bilgi edindiği ve onun sonuçlarından haberdar olduğunda kendi tahlil ve çözümlemesiyle o işin yararını ve onun, arzulanan kemali üzerindeki etkisini teyit eder. Bu faydayı onay, onun eylem şevkini harekete geçirir, güçlü istek oluştuktan sonra da irade tahakkuk eder ve eylemin gerçekleşmesiyle sonuçlanır.[44] Bu görüşe göre bilgi tek başına insanı harekete geçirmek için yeterli değildir. Ama bu görüş de dışbükey bir görüş olmayacaktır. Çünkü şevk ve eğilimi motive eden ve eylemin gerçekleşmesine yolaçan şey bu bilgidir. Bu sebeple bu teoriye göre ahlakın dine psikolojik bağımlılığı iddiası öne sürülemez. Şu anlamda: Eğer dinî inançlar olmasaydı ahlakî bir eylem asla gerçekleşemezdi. Öyleyse en fazla bu konuda ahlakın dine psikolojik ihtiyacından sözedilebilir.

Kabul edilebilir görüş izah edilirken insanların ruhsal ve psikolojik bakımdan ve gelişmiş duyarlılık açısından aynı seviyede olmadıklarını

[44] Bkz: Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 99; *Meârif-i Kur'an*, c. 1-3, s. 424-439.

hatırlatmak gerekir. Kimilerinde öyle bir hakikat arayışına yönelmiş ruh vardır ki, sırf hakkı tanıma gerekçesi onlarda eylemin eğilim ve motivasyonunu oluşturabilir. Fakat insanların ağırlıklı kısmı veya hatta denebilir ki çoğu insan, bir eylemin hak olduğunu tanımaya ilaveten eylemin faydalarını da bilmek istediği, maslahat ve çıkarı gözeten bir bakışa sahip olduğundan ahlakın dine psikolojik ihtiyacını makbul anlam olarak görür. Öte yandan insanların büyük çoğunluğu ahlakî bakımdan zaaf içindedir. Ahlakî olarak iyi olduğunu bildikleri bir işi yapmaz veya istemedikleri kötü bir işe bulaşabilirler.[45] Din ve dinî inançların her iki bakımdan ahlakın yardımına koştukları yer burasıdır. İnsandaki maddi temayül ve eğilimler, onun ahlakî faziletlere ulaşmak için engeldir. Ahlakî motivasyonda dinî inançları dikkate almayan, ahlak sistemindeki işte bu zaaf ve eksikliktir. Ama din, ahlakî hedefleri olabildiğince çok gerçekleştirmek ve maddi temayüllere galebe çalmak ya da onları dengelemek için, yerine getirilmesi halinde temayüllerin üstesinden gelmenin çiçekleneceği hem yüksek bilgileri, hem de birtakım yolları ritüeller olarak teklif eder. Çünkü eğilimlerin insana hâkim olma tehlikesi her zaman vardır.

Dolayısıyla o ritüelleri yerine getirerek temayüllere üstünlük sağlama hazırlığı daima korunmalıdır. Mesela başkalarının mal, can, haysiyet ve namusunu saygın görüyorsak bunların hepsi ahlakî emirler olabilir. Din, bu ahlakî emirlerin en iyi şekilde yerine getirilmesi için insana birtakım ritüelleri ödev olarak verir. Örnek vermek gerekirse, İslam'da oruç ve namaz vacip kılınmıştır. Oruç, pratik aklın emirlerini gerçekleştirmek için araç ve etkendir. Yani kendimizin kazandığı mal ve yiyeceklerden istifade etmeyerek kendimizde bu emri güçlendirebildiysek rahatlıkla başkalarının malları ve namusunda gayri meşru hisse sahibi olma eğiliminin karşısında durabilir ve ona galebe çalabiliriz. Çoğu insan sadece teşvik ve tenbihle iyi işleri yapmaya ve kötülükleri terketmeye rağbet gösterir. İnsanların geneli maslahatçı ve bencildir ve kendini sevmeyi temel alarak hareket eder. Nadiren hakikat arayışı içinde ahlakî değerlere bağlılık gösteren kişilere rastlanabilmektedir. Bu nedenle din olmaksızın ve ilahî adalet, mead, uhrevî ödül ve ceza, Allah'ın hayatın her anında hazır bulunması, insanların davranışlarına hâzır ve nâzır olması gibi bazı

[45] Bkz: McNaughton, *Basiret-i Ahlakî*, s. 191-213.

dinî öğretilere inanmaksızın insanların çoğu ahlakî değerlere bağlılığa ilgi duymayacaktır. Cennete ve onun nimetlerine istek duyulması, cehennem ve uhrevî azaptan korkulması ahlak için kararlı icranın güvencesi olacak ve ahlakî davranışların yerine getirilmesinin motivasyonunu hazırlayacaktır. Din, ahlakî fiillerin dünyevî ve uhrevî etkilerini ve faydalarını açıklayıp gerekli garantileri ortaya koyarak insanları ahlakî değerleri yerine getirmeye sevkeder. Ahlakın dine bu türden ihtiyacı, ahlakî eylemin dünyevî çıkarlarla çatıştığı yerlerde öncekinden fazla kendisini gösterir. İlke olarak dinden ve dinî öğretilerden yardım alarak fedakarlık ve affetme bazı ahlakî değerlere güzel rasyonel bir izah getirilebilir. Bu hususta dinin rolü kendine has seçkinliktedir.

Ahlakın Dine Teleolojik İhtiyacı

Ahlakî fiillere değer kazandırmada önemli ve belirleyici role sahip unsurlardan biri, değerli bir ahlakî gaye ve hedef taşımasıdır. Her ne kadar bu bahis, ahlakın dine entelektüel bağımlılığı bahsiyle ilişkiliyse de bu mevzu, dinî ahlakın bağımsız olarak incelenmeyi hakeden diğer bir önemli özelliğine dikkat çekmektedir. Dinî ahlak taraftarları, bireysel hayat için birtakım hedefler takip edilebilirse bile Tanrı ve din farzedilmeksizin kapsamlı ve kuşatıcı bir gayeden sözedilemeyeceğine inanmaktadır.[46] Ahlakın hedef ve gayesinin belirlenmesi iki görüşle gerçekleşmektedir: Dinî görüş Tanrı eksenlidir ve ahlakın gayesini Tanrıya ulaşmak kabul eder. Bu, insanın tekamül süreci için tanıtılmış en üst hedeftir. Aynı şekilde dinî görüşte insanın ölümsüz ve sonsuz bir hayatı vardır. Bu sebeple bu görüş açısından insanın mutluluk ve bedbahtlığını hayatının tüm dönemlerini gözönünde bulundurarak tayin edip değerlendirmek gerekmektedir.

Ama seküler görüş hedef ve gaye açısından tamamen dünyevî bir bakışaçısına sahiptir. Bu görüşte dünyevî çıkar ve tesirlerin ötesinde menfaat ve etkilere bakılmaz. Bunun örneği Yunan ahlak okulunda ve batıda zuhur etmiş seküler ahlak ekollerinde görülecektir. İffet, kanaat ve başkalarının elinde olana göz dikmemek insanı yüceltir ve insanların gözünde

[46] Bkz: Nielson, "Religious versus Secular Morality", *The Ethics Without God*, 1973.

büyütür. Fakat hırs, horluğun ve yoksulluğun sebebidir. Tamah insanı zelil, insanlara muhtaç olmamak ise kişiyi aziz yapar. Kitlelerin gözünde güzel bir isim ve azamete, havasla ünsiyete sebep olur. Cesaret insanı tereddüt ve ikircikli olmaktan kurtarır. Cesur kişi, ister muzaffer, ister mağlup olsun her halükarda insanların sevdiği kişidir. Fakat ürkeklik ve korkaklık nefret uyandırır. Adalet insanın vicdanını huzursuzluklardan çekip alır ve ölümsüz hayatın özüdür; yani ebedi güzel isim ve umumun muhabbet duymasını sağlar. Bu görüşte ahlakın gayesi, ya Aristocu anlamda kemal ve mutluluğa ulaşmak için erdemli sıfatların kazanılması, melekelerin dengelenmesi ve ahlakın ıslahıdır, ya da kişisel ve grupsal kâr, güç ve çıkarlar hedef ve gayedir. Tabii ki kimileri de bu yaklaşımla görev bilincine odaklı görüşü seçmiştir. İnsanın bu grup tercihli fiil veya sıfatlarının bir kısmı, zâtının mahiyeti gibi onun motivasyonu kabul edilmiş ya da bir ilke ve kurala uygunluğu -içerdiği sonuçtan ayrı olarak- ahlaki değer için kriter sayılmıştır. Burada da eğer bir gaye tasavvur edilecekse bu dünyanın gayesi olacaktır.

Günümüzde manevî entelektüel ahlaktan söz açılıyorsa bunun, esas itibariyle bahsedilen yaklaşımın dikkate alınmasından olduğunu söylemek gerekir. Manevî entelektüel görüş de dinî görüşün karşısında yeralmaktadır. Manevî entelektüel görüşte hedef ve gaye, sırf entelektüel metodlarla manevî gelişimdir. Mesela sanat, edebiyat, yalnızlık, dinsiz sufizm ve kendi psikolojisini tahlilden entelektüel ve manevî işler olarak sözedilebilir. Aynı şekilde hırsızlık, sahtekarlık vs. gibi şeyler de aklen bireylerin manevî çöküşünün sebebi olmaktadır.

Dolayısıyla dinî ahlak, insanın ahlakî davranışlarında makbul nihaî gayeyi belirlemek için dine muhtaç olduğumuza ve dini hesaba katmaksızın, insan için, ahlakî davranışları değerlendirmenin kriteri olacak düzgün bir nihaî arzunun tayin edilemeyeceğine inanır. Değerlerin esasının, fiil ve davranışların gayelerine ve hedeflerine bağlı olduğu gözönünde bulundurulursa ahlakın dine bağımlılığının bu kısmı büyük önem taşımaktadır. Bizim için değerli olan çoğu şeyin, özünde zâtî değer taşımadığı açıktır.[47] Otomobil, ev, telefon vs. gibi şeyler ilgi çekici bir gayeye bağlı

[47] Zâtî ve gayri değer arasındaki farklılığa dair daha fazla bilgi için bkz: Holmes, *Mebâni-yi Felsefe- i Ahlak*, s. 272-275.

olarak değerlidir. İnsanın davranışları da kendi hayatında zâtî değerle ilgili taşıdığı görüşe bağlı olarak ahlakî yargının konusu yapılmaktadır. Tüm insanların mutluluk ve memnuniyetin peşinden koştuğunda herhangi bir ihtilaf yoktur, ne yapıyorlarsa bunun için yaparlar. Fakat önemli olan, mutluluk ve memnuniyetin tarif edilmesi, onun harici tezahürü ve tezahürlerinin açıklanmasıdır. İnsanların, kendileri için zâtî değer ve avantaj taşıyan şeye göre mutluluğu tarif ettiği ve onun tezahürünü açıkladığı yer burasıdır. Dünyevî görüşte mutluluğun meşhur tezahürlerinden biri, onun dünyevî hazla açıklanmasıdır.

En eski zamanlarda Epikürcülerden tutun, ondokuzuncu yüzyılın pragmatistlerine ve yirminci yüzyılın batılı çoğu felsefecilerine kadar pek çok düşünür, dünyevî hazzın, insanın nihaî arzusu olan tek şeyi temsil ettiği ve zâtı itibariyle değer taşıdığı inancındadır. Ama din bununla ilgili olarak, bu sahada hayati önemde bilgiler ortaya koyar. Dinde, Tanrı adındaki varlık bilmenin konusu yapılmış, bilinmesi ve yakınlaşılması insanın tekamül hedefi olarak tanıtılmıştır. Dindar insan için zât itibariyle avantaj taşıyan ve işlerini ona göre yapması gerektiği en yüksek hedef, Tanrıya olabildiğince yaklaşmasıdır. Bu görüşte mutluluk ve memnuniyetin manası salt dünyevî mutlulukla tarif edilmemektedir. Bu durumda, daha üstün, daha kalıcı ve hiçbir sıkıntıya bulanmamış uhrevî nimet ve hazlardan yararlanılması dikkatlere sunulmaktadır. Bu sebeple denebilir ki, ahlakî değerlerin hedefini belirlemede dinin temel bir rolü vardır ve bu alanda ahlaka çok değerli hizmet verebilir. Öyle ki, dinî öğretiler olmasa ahlakî değerler hâkim ve kuşatıcı bir gaye taşıyamayacaktır. Böyle bir durumda başkalarına hizmet gibi insanî hedefler ahlakî hedef ve gaye olsa da bu gaye, ölümsüz ve ebedî ruha sahip, Allah'ın yarattığı ve hep onun huzurunda bulunan insana uygun değildir. Hedef Allah'ın zâtı olduğunda insan sadece onu sever. Kalbi yalnızca ona boyun eğer. Fiil, terketme, ünsiyet, korku, hoşnutluk ve gazabı Allah'ın hatırı için olmaktadır. Bu nedenle ahlakî hedef ve maksatları da farklı gayeler olmakta; önünde görüş, karakter ve motivasyonlarını değiştirecek farklı bir pencere açılmaktadır. Derman, dert, acı ve yoksunluktan hoşlanması, cananın hoşlandığı herşeyi sevmesi işte bu haldeykendir. [48]

[48] Bkz: Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 354-359.

Bireylerin Ahlak Gelişiminde Ahlakın Dine İhtiyacı

Dinin ahlaka en önemli yardımlarından biri, insanda ahlak hissinin gelişmesi ve yeşermesi alanındadır. Kişilerin dünya görüşünün onların düşünce ve eylemi üzerinde doğrudan etkisi vardır. Nitekim dinin Allah'a ilişkin ortaya koyduğu tasvir, yüksek ahlakî vasıflara sahip bir Tanrıyı beyan etmektedir. Bu mesele, dindar bireyin, kendini bu özelliklere ne kadar yaklaştırırsa hem ahlakî konularda daha iyi ve daha derin bir kavrayış ve tanımaya ulaşmasını, hem de en kolay biçimde bâtını arındırmayı başarmasını sağlayacaktır. İnsanların ahlakî gelişimi önündeki önemli engellerden biri bencillik, enaniyet ve kibirdir. Din, bu güdüyü dengeler ve kontrol altına alır. Bu mesele bazılarının zihnini öylesine meşgul etmiştir ki, insanın tercih ettiği tüm davranışların kendini eksene oturtmaktan ve kendini sevmekten kaynaklandığına inanmışlardır. Tabii ki insanların varlığında diğergamlık motivasyonlarını teyit eden başkaları da olmuştur. Daha önce belirtildiği gibi, bu konu pratik akılcılık bahsinde bir teori olarak da karşımıza çıkabilir. Bu durumda, değerli ahlakî fiilerin ortaya çıkışında pratik sorunlar doğurmasına ilaveten bilimsel bir müşküle de dönüşebilir. Dolayısıyla insanlar nefsani istekler karşısında hızla teslim olduklarından sırf iyi ve kötüyü yüzeysel tanımanın onları ahlakî eyleme zorlamada herhangi bir işlevi yoktur. Burada din, hem insanın görüş ufkunu genişletmekte, hem de ahlaka bağlı kalmasına yardımcı olmaktadır.

Sonuç itibariyle bu birey, aşamalı olarak dikkat çekici bir ahlakî gelişim kaydedebilecektir. Bu konudaki önemli meselelerden biri, dinin, eylemin niyet ve saikine odaklanmasıdır. Fiilin güzelliğine ilaveten fâilin de güzel olması gerektiğine inanılması sayesinde, birbirinden farklı ahlakî mertebeleri ahlakın fâilinin dikkatine getiren özgün bir ahlakî basiret ortaya çıkar. Ne kâr ve zarar motivasyonuyla, ne de korku ve kaygı yüzünden, hatta uhrevî nimet ve nikmetler[49] nedeniyle bile sergilenmeyen bir davranış o kadar mukaddes ve müteal bir saiktir ki, yalnızca dindarlık yoluyla açık bir tasvir ve pratik ortaya koyabilir. İnsan için ebedî hayatı resmedilebilecek olan, dinî dünya görüşüdür ve bu görüşün ışığında ahlakî davranışlar gerçek anlamını bulabilir. Ahlaka dinî bakışta, insanın ruh

[49] Azap, ukubet (*Ferheng-i Fârisî-yi Muin*-Çev.).

ve nefsiyle ilgili çok önemli tartışma ve onun yüceliş ve alçalışı meselesi ortaya çıkmaktadır. Bu görüşte insan sadece maddî bir varlık olarak görülmez. İnsanın iradesine bağlı organ ve boyutlardan sâdır olan tüm fiiller insanın hakiki kemaliyle irtibat içindedir, yükseliş ve alçalış kabiliyetine sahiptir. İnsanın ahlakî davranışlarının tamamı bu hususta etkilidir. Vahye dayalı din, insana, insanın bu dünyada davranış ve amel olarak bedenlenmiş eylemlerinin melekût ve ahiret sureti taşıdığı basiretini kazandırır. Aynı şekilde tevhid nizamında ahlakî değerlerin esası, Allah'a gönül vermek ve ona aşk beslemektir. Bu sayede cimrilik, haset, kin, düşmanlık vs. gibi ahlakî rezillikler hiçbir şekilde ortaya çıkmayacaktır.

Diğer bir ifadeyle, dinî ahlakın kendine has bir terbiye metodu vardır: Önleme. Üstelik de tevhidin gölgesinde. Başka bir ifadeyle, bu yolda, tevhidin gölgesi insanın aklını ve kalbini kaplar; bu gerçekleştiğinde de artık ahlakî rezilliklere yer kalmaz. İnsan, izzet (إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا[50]), kudret (أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً[51]), azamet, istiklal ve en yüce sıfatların sadece ilahî makamda toplandığını öğrenir. Bu sayede ondaki ahlakî rezillikler kurur. Üstelik onlarla mücadele ve onları tedavi ederek değil, bunun yerine izzet-i nefs, cömertlik vs. gibi beğenilmiş sıfatları varlığında kökleştirerek.[52]

Dinin Ahlaka Bağımlılığı

Önceki bölümde ahlakın dine bağımlılığı başlığı altında değişik konuları inceledik. Ulaştığımız genel sonuç, ahlakın, çoğu durumda dine muhtaç ise de tamamen ona bağlı olmadığı, din olmaksızın da asgari ahlaktan yararlanabileceğimiz şeklindeydi. Bu bölümde dinin ahlaka bağımlılığıyla ilgili mevzuları ele alacağız. Dinin ahlaka bağımlılığı kanıtlanırsa bu, ahlakın bir şekilde dine öncelikli olduğunu gösterecektir.

Teoloji ve Ahlak

Din-ahlak ilişkisiyle ilgili olarak gündeme gelen sorulardan biri, önce teoloji gibi kelam meselelerine girip sonra ahlak konusuna mı geçmek

50 Yunus 65.
51 Bakara 165.
52 Bkz: Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 359.

gerektiği, yoksa tersini mi yapmak lazım geldiğidir. Diğer bir ifadeyle, acaba ahlakî meseleleri bulup çıkarabilmek için başta Allah'ı ve sıfatlarını mı ispatlamalıyız, yoksa önce ahlakî meselelere odaklanıp daha sonra, en önemlileri arasında Allah, onun vasıfları ve sıfatlarının yeraldığı kelam ilminin asli meselelerini mi ispatlamalıyız?

İslam kelamcılarının marifetullahın zaruretine ilişkin ortaya koyduğu en meşhur delillerden biri, nimeti verene şükrü zorunlu gören aklın ahlakî hükmü şeklindeki ahlakî delildir. Bu, insanların ahlakî görevlerinden birini açıklayan ahlakî değer ilkelerinden biridir. Allah bizim velinimetimiz olduğu ve bütün nimetler ondan geldiği için ona hamd etmek üzerimizdeki borçtur. Bu önemli konu ise Allah'ı tanımaksızın mümkün değildir. Allame Hıllî bu konuda şöyle der:

> Doğru olan şudur ki, Allah'ı tanımanın vucubiyeti aklın hükmünden kaynaklanmaktadır. Çünkü nimete şükretmek aklın vaciplerindendir ve nimetin etkileri bize zâhir olmaktadır. Bu bakımdan nimeti verene şükretmemiz lazımdır. Şükretmek ise onu tanımaksızın mümkün değildir. [53]

Bu ifadeden çok iyi anlaşılmaktadır ki, "nimet verene şükretmek iyi ve güzeldir" hükmü Allah'ı ve sıfatlarını tanıma temeline oturmaktadır. Dolayısıyla bu önermeyi pratik ve ahlakî aklın önermesi kabul ediyorsak bu durumda ahlak marifetullaha öncelikli hale gelmekte ve Allah'ı tanıma bu ahlakî önermeye veya pratik akla dayanmış olmaktadır.

Bazı felsefeciler de dinî inançları ve bunların başında da Tanrıya inancı ahlakî kanıta dayandırmaya çalışmışlardır. Bu nedenle günümüzde din felsefesi kitaplarında ahlakî kanıttan, teolojik kanıtlardan biri olarak bahsedilmektedir. Bunların arasında, ahlak yoluyla Tanrının varlığına ilişkin çıkarımda bulunulabileceğine inanan Kant'a işaret edilebilir. Kant'a göre ahlak büyük iyiliğin tahakkukunu gerektirir ve bu, kesin olarak ne bu dünyada, ne de Tanrı olmaksızın gerçekleşebilir, hatta insanlar kendilerini bütünüyle ahlaka vakfetseler bile. Çünkü onların iradesi dışında böyle bir şeyin gerçekleşmesini önleyen birtakım etkenler vardır. Kant, bu durumda büyük iyililiğin, aşkın bir varlığı ve sonraki hayatı farzederek gerçekleşebileceği sonucuna varır. Dolayısıyla ahlakın büyük iyiliğin gerçekleşmesini gerektirdiği ve sadece Tanrının bunu tahakkuk ettirebileceğine

[53] Allame Hıllî, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, s. 51.

ilişkin hakikat, Tanrının ve öteki hayatın varlığıyla sonuçlanmaktadır. Bu mesele, Kant'ın, ahlakın dine öncelikli olduğuna inandığına açık biçimde delalet etmektedir. [54]

Allah'ın varlığına ahlakî kanıt başka şekillerde de beyan edilmiştir. Bunlardan bir diğeri, ahlakî emir ve yasak yoluyla insanüstü bir emreden ve yasaklayanın varolduğunu ispatlamak isteyen çabadır. Şöyle ki, ahlakî emir ve yasak, emredeni ve yasaklayanı gerektirir. Bu emreden ve yasaklayan bir şahıs ve başka bir insan bireyi olamaz. Çünkü emir ve bağlayıcılık eğer emredilen üzerinde etkili ve muteber olmak istiyorsa bağlayıcılık yükleyen ve emredenin, emredilenden daha üst bir mertebede yeralmasını ve onun üzerinde velayet sahibi olmasını gerekecektir. Ahlaki emirler ve bağlayıcılık, bizim ve diğer insanların isteklerini aşmakta; bizden, kendisinin ve başkalarının istekleri karşısında direnmeyi talep etmektedir. Halbuki bizim kendimiz ve başkaları üzerinde velayet hakkımız bulunmamaktadır. Bu sebeple ahlakî emir ve yasakların beşerî bir kaynaktan geldiği iddia edilemez. Bilakis bu emir ve yasakların menşei olan müteal ve insan üstü bir merci bulunmalıdır. İşte bu varlık Tanrıdır. [55]

Ahlak yasaları yoluyla bir ahlakî kanun koyucunun varolduğunun ispatı da Tanrının varlığına ilişkin ahlakî kanıtın bir başka çeşididir. Bu kanıtın meşhur açıklaması, ahlakî değerlerin nesnel olduğu iddiasından başlamak gerektiği biçimindedir. Kimileri bu konuda şöyle bir çıkarımda bulunmuştur: Nesnel olabilmesi ve kaynağı içgüdüler ve vazedilme olmaması için kapsayıcı bir ahlak yasası bulunmalıdır. Çünkü ahlakî davranış ve ahlakî bahislerimiz, nesnel ahlakî yasanın mevcut bulunduğu varsayımına dayanmaktadır. Böyle olmasaydı ahlakî görececiliğe savrulacaktık. Dolayısıyla bu nesnel değerlerin yaratıcısı ya madde olmalıdır, ya da madde dışı bir şey. Ahlak yasaları zihinden kaynaklandığına göre onları yaratan madde olamaz. Madde dışı olan da ya insandır, ya da insanüstü bir varlık. İnsan ise nesnel değerlerin ve ahlak yasasının yaratıcısı olamaz. Zira ahlak yasasını anlamanın anahtarı olan insan fânidir, yokolacaktır. Oysa ahlakî ilke ve değerler dimdik ayakta kalmaktadır. Bu da insanın

[54] Bkz: Bir grup yazar, *Hoda der Felsefe*, s. 103 ve 104.
[55] A.g.e., s. 98.

üstünde ve nesnel ahlakî değerleri yaratan bir varlığın mevcudiyetinin göstergesidir. Bu varlık, Tanrıdan başkası değildir. [56]

Bazı durumlarda bu mevzunun ispatı için yükümlülük ve günah gibi unsurlara da istinat edilmiştir. Kimileri yükümlülük ve günah duygusunun Tanrının varlığına delalet ettiği şeklinde çıkarımda bulunmuşlardır. Diğer bir ifadeyle, eğer vicdanın çağrısına sırt çevirirken sorumluluk hissediyor, utanıyor ve korkuyorsak -ki tam da böyle olmaktadır- bu, kendisine karşı sorumluluk hissettiğimiz, huzurunda utandığımız ve kendimiz karşısındaki taleplerinden korku duyduğumuz biricik varlığa işarettir. [57]

Buraya kadarki açıklamalardan teoloji-ahlak ilişkisinde bazı kimselerin ahlakî önermeleri ve pratik aklı, argümantatif ve teorik teolojiye öncelikli görmeye çalıştıkları sonucu çıkmaktadır. Her ne kadar bu mesele bazı durumlarda doğru olabilirse de bu, dinin bu hususta ahlaka bağlı olduğu anlamına gelmez. Müslüman ve gayri Müslim birçok din felsefecisi, Kant'ın aksine, teorik aklın teoloji sahasında araştırma yapmaktan aciz olmadığı inancındadır ve bu konuda ahlaka dayanmayan çok sayıda kanıt göstermişlerdir. İslamî ve gayri İslamî meşhur düşünürler ve kelamcılar, ahlakî kanıt yoluyla da teolojiye ilişkin çıkarımda bulunmuşlarsa bile teorik teolojiyi ahlaka öncelikli kabul ederler. Bu sebeple, Tanrıya ve öteki hayata inanmanın tek yolunun ahlak ve pratik akıl olduğunu söyleyen Kant'ın maksimum iddiası kabul edilemese dahi ahlakî kanıtla Tanrının varlığını ispatlamaya çalışanların tamamının din ve ahlak arasında bir çeşit iletişimi not ettikleri de kayda geçilmelidir.

Dinî Öğretiler ve Ahlak

İnsanın ahlakî gelişiminde ahlakın dine ihtiyacı mevzuunda bu meselenin bir yönü incelenmişti. Meselenin diğer tarafı ise dinî öğretileri kabul etmek için hazırlık yapmada dinin ahlaka ihtiyaç duyması mevzusudur. Bu kısımda bu konuya gireceğiz. Din, insanlara kılavuzluk etme misyonunu üstlenme iddiasındadır. Dinin dünyevî ve uhrevî

[56] Quinn, Philip L.&Charles Taliaferro (editörler), *A Companion to Philosophy*, s. 345-351.

[57] Bkz: Bowie, *Ethical Studies*, s. 126.

mutluluk konusunda vurguladığı pek çok değer de ahlakî değerdir ve bu, dinî öğretilere ilişkin doğru kavrayış için ahlakî eğitim ve öğretime muhtaç olduğumuzu göstermektedir. Ahlakî rezilliklerin çoğu dindarlığa manidir; hatta bazı aşamalarda insanın dini tanımasına bile engeldir. Dinin yüksek hakikatlerinin idrak edilmesi, ahlakî arınma ile elde edilebilecek kendine özgü ahlakî temizlik ve paklığı talep eder. Din ve dinî inançlarla sorunu olanların çoğunluğu, ahlakî açıdan dinî öğretileri kabul etmeye hazırlıklı bulunmamaları nedeniyle böyledir. İslam Peygamberi'nden gelen bir hadiste ilim üç kısma ayrılmıştır: Ayet-i muhkeme, fariza-i âdile ve sünnet-i kâime.[58] Marifetullah ilmi olan ayet-i muhkeme, fıkıh ilmine uyarlanmış sünnet-i kâime; sabır, şükür, haya, sadakat, insaf, rıza, tevazu, cömertlik, zühd, vera vs. gibi ahlakî güzellikler ve bâtınî ahlak ilmi olan fariza-i âdile; kibir, haset, kin, hevaya uyma vs. gibi ahlakî rezilliklerin ilmi ile sürekli irtibat halindedir. Aslında ahlak, ilahî sıfatlara ulaşma vesilesi, Allah'ı hakiki biçimde tanımanın mukaddimesi, yüce irfani makamlara erişme imkanıdır. İnsanı, bir ve tek Allah'ın ta kendisi olan saf iyiliğe, mutlak ilme ve mutlak kudrete ibadete davet eden, işte bu ahlakî faziletlerdir. Bu sebeple peygamberlerin ahlak babında misyonu, insanların nefislerini terbiye ve tezkiyedir. Bu, sırf öğretimin ötesinde bir iştir. Ahlakî değerlerin pratikte izlenmesi, ahlakî öğretilerin edinilmesine ve ahlakî inançların kazanılmasına ilaveten başka koşul ve öncüllere de ihtiyaç duyurur.[59] Bu bahis, imanın ahlakî fiille ilişkisine dair çok etkileyici mevzuyla irtibat halindedir. Buna özetle değineceğiz.

İman ve Ahlakî Fiil

Dinî öğretilerde ahlak sistemi, insanın Allah'ın sıfat ve fiillerine olabildiğince yakınlaşması esasına göre resmedilir. İbrahimî dinler arasında "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı"[60] cümlesi meşhurdur. Bu sözü kabul eden dindarlar, ona, Âdem'in Allah'ın isim ve sıfatlarının tam bir teza-

[58] Kuleynî, *el-Kâfî*, c. 1, s. 33.

[59] İslam'ın kıymetli Peygamber'i (s.a.a), Necran Hıristiyanlarının büyüklerinin iman etmemesini, onların haç ve şaraba olan ilgilerine bağlamıştı. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 21, bab 32, hadis 341.

[60] Kuleynî, *el-Kâfî*, c. 1, s. 131.

hürü olduğu anlamını vermişlerdir.[61] Bu durumda din ve ahlak arasında bu bakımdan sıkısıkıya ilişki bulunuyor olmalıdır. Ahlakî eylem, ilahî ahlakla ahlaklanmak için ve Allah'a yaklaşma hedefiyledir. Bu hedef de dinî inancın rolüne vurgu yaparak ulaşılabilir olmaktadır.

Dinî hakikatlere erişmek için dünyevî heveslere göz kapamaktan, ahlakî rezilliklerden uzak durmaktan ve ahlakî güzelliklerle donanmaktan başka bir yol yoktur. Dolayısıyla dinî hakikatlere sadece ahlakî davranışlar ve salih ameller yoluyla ulaşılabilir. Tabii ki iman ve salih amel arasındaki ilişki çift taraflı ve karşılıklıdır. Çünkü bir yandan dinî inanç beğenilen davranışların kaynağı olmakta, diğer taraftan beğenilen ahlakî işlerin yapılması dinî inancın artmasına yardım etmektedir. Bu iletişim, dinî inancın en yüksek mertebelerine ulaşana ve ahlakî eylemin en üst derecelerine çıkana dek devam etmektedir.

İnanç basamaklarının şekillenmesinde amelin rolü gözönünde bulundurulduğunda dinî inanç doğrultusunda olan bir amel, kalbin nuranileşmesini sağlayacaktır. Buna dinî edebiyatta "taat" adı verilmektedir. Buna mukabil, hoşa gitmeyen bir amel, kalbin kararmasına yolaçacaktır. Bu da "masiyet" olarak bilinmektedir. Masiyet ve gayri ahlakî davranışlarla kirlenmiş bir kalp, ilahî maarifi alma zeminlerini kaybeder.

İlahî taatın da mertebeleri ve dereceleri vardır.

"حسنات الابرار سيئات المقربين"[62] cümlesi bu anlama işaret etmektedir. Hz. Ali'den (a.s) bir rivayette şöyle denmiştir:

"خير العمل ما صحبته الاخلاص"

"En iyi amel, ihlasla birlikte olandır."[63]

Yine İmam, başka bir rivayette ibadet edenleri üç gruba ayırmıştır:

Birinci grup, Allah'a (ahiret azabından) korku nedeniyle ibadet eder. Onların ibadeti, efendilerinden korktukları için iş yapan kölelerin ibadeti gibidir. İkinci grup, ödül beklentisiyle ona ibadet eden kişilerdir. Bu grubun

61 Âmulî, *el-Muhitu'l'A'zam ve'l-Bahru'l-Hazam fi Te'vili Kitabi'llahi'l-Azizi'l-Muhkem*, c. 2, s. 137 ve 244.

62 İyi insanların iyilikleri, mukarreb insanlar nezdinde kötülük sayılır.

63 Âmidî, *Gureru'l-Hikem ve Dureru'l-Kelim*, s. 155.

> ibadeti, ücret için çalışan işçilerin ve ücretlilerin yaptığı iş gibidir. Nihayet üçüncü grubu, her iki motivasyondan da kurtularak Allah'a aşk ve muhabbet nedeniyle ibadet eden insanlar oluşturur. Onların ibadeti, özgürlerin ibadetidir. Bu tür bir ibadet, en üstün ibadet sayılmaktadır.[64]

Dolayısıyla ahlakî öğretileri pratikte izlemenin öncüllerinden biri, amelî süluk aşamalarının öğrenilmesi, ahlakî faziletlerin kazanılması ve ahlakî rezilliklerle mücadeleye girişmektir. İşte bu yolla din insanın yapısında ahlakî değerlerin derinleşmesine yardımcı olur ve ahlakî davranışların çeşitli mertebeleri böylelikle tahakkuk eder. Bu önemli nokta, din yoluyla ve peygamberlerin insanlar arasında günahsız model olarak hazır bulunmasıyla temin edilir.

Din Ahlakın Zıddı mıdır?

Bazıları, din ve ahlakın bağdaşmayacağını iddia etmiştir. Bu grup insanların iddiasının ağırlıklı bölümü, dinin, inançların ve dinî konuların ahlakla ve ahlakî faziletler tezat oluşturduğu yönündedir. Gerçekte ahlakî olmanın, başında Allah'a itikadın geldiği dinî inançlara herhangi bir aykırılığı yoktur. Kimileri ahlakın dine bağımlığının çoğunlukla ahlakın ortadan kalkmasıyla sonuçlandığını söylemektedir. Çünkü dinî inançların çökmesiyle ahlak da tepatakla olmaktadır.[65] Hümanizmin bazı taraftarları da dini insan için kötü görmekte ve dinin ahlaka zıt olduğuna kimi deliller göstermektedir. Bertrand Russell bu konuda şöyle der:

> Derinlemesine düşündükten sonra diyorum ki Hıristiyanlık dini, kiliselerde örgütlenmiş haliyle ahlakî gelişimin asli düşmanıydı. Şimdi de böyledir... Din, çocuklarımızın rasyonel eğitiminin önündeki engeldir, savaşları önlemenin önünde engeldir, bilimsel ahlak eğitiminin önünde engeldir.[66]

Galileo, teorisinin kilise otoritesiyle bağdaşmaması nedeniyle evine çekildi. Günümüzde de kimi dinler kan nakli, tüp bebek gibi bazı tıbbi yöntemleri karşı çıkmaktadır.

---

64 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 41, bab 101, s. 14.
65 Jaspers, *Felsefe-i Din*, s. 80.
66 Russell, *Why I am not a Christian*, Watt, s. 15.

Bu konuda öne çıkan sima, ahlakın doğru gelişimini sağlayacak tek şeyin Tanrıyı yoketmek ve insanlığı dinin kayıtlarından kurtarmak olduğunu iddia eden Nietzsche'dir. Nietzsche'nin inancına göre Hıristiyanlık, insanları insanseverlik, şefkat, iyimserlik, fedakarlık gibi sıfatları edinmeye teşvik ederek insanın gerçek şahsiyetini ezerek gelişmesinin önünü tıkamaktadır. Ona göre ahlakın temeli güç ve en yüksek değer de güçlü olmaktır. Bu nedenle Hıristiyan ahlakını, kölelik ruhuna yolaçan ve hakir, silik, zulme boyun eğen insanlar yetiştiren bir ahlak olmakla suçlamaktadır. Onun açısından insanları güçlü, aktif ve dinamik yapan ahlak doğrudur. Bu yüzden Hıristiyan ahlaka hücum eder ve onu eleştiri yağmuruna tutar. Onun görüşü "otokratlık"la ünlüdür. Çünkü bu görüşte iktidar, insandaki tüm iyi sıfatların menşei ve kökenidir. Öyle ki, o olmaksızın hiçbir ahlakî sıfatın beğenilmesi beklenemez.[67]

Öte yandan kimileri de, dinin, ahlakî mutlakların kaynağı olduğu çıkarımında bulunmaktadır. Köleliğin kaldırılması esas itibariyle Hıristiyanlığın bölgesinde gerçekleşmiştir. Dünyanın büyük dinlerinin tamamı, başkalarıyla dostça ve ahlakî ilişkileri emretmektedir. Din, insanları maddî görüşten daha fazla ilerletmektedir. İnsanların beğenilmeyen ahlakı, dinî inançlardan çok insanın mahiyetiyle ilgilidir. Bunun da örneği Almanya'da Hitler ve Rusya'da Stalin'dir. Din bize, başkalarından gizleyebilsek bile Tanrının gözünden hiçbir şeyin kaçmadığını öğretmektedir. Başkalarından utanmanın olmadığı yerde Tanrının huzurunda suçlu hissediriz. Augustine der ki, Tanrı kötülüklerin anası değildir. Bilakis kötülük, insanın tercih ettiği günahla ilgilidir.[68]

Nietzsche'nin düşüncelerine cevap verirken söylenmesi gereken şudur: Eleştirileri esas itibariyle Avrupa'da yaygın ahlak okulunu hedef almıştır ve bütün dinlere, özellikle de din-i mübin İslam'a genellenmesi mümkün değildir. Gerçi o, bu hususta da ifrat ve tefritin tuzağına düşmüştür. Güç değerini ve güç eksenliliği mutlak görmek, buna karşılık şefkat ve merhameti mutlak olarak değersiz saymakla zulme boyun eğme günahından zalimlik uçurumuna sürüklenmiştir. Buna ilaveten dayanağı da iradeye bağlı olmayan doğal şeylerdir. İnsanı hayvanî tabiatla muka-

67 Bkz: Nietzsche, *Ferâsû-yi Nik ve Bed*, 222 ve 260. parça; *İnek-i ân İnsan*, s. 181.
68 Bkz: Bowie, *Ethical Studies*, s. 125-126.

yese ederek ahlakî değerlerin kriterini ortaya koymayı hedeflemektedir. Güçlü canlıların güçsüz canlıları yoketmesinden, insanların da ahlaken böyle olması gerektiği sonucunu çıkarır. Bu mesele, insanların eşitsizliğini haklarda da kabul etmesine yolaçmış ve bunu, insanların doğal olarak imkan ve yetenekleri bakımından eşit olmadıkları temelinde meşrulaştırmıştır.

Diğer taraftan mütedeyyinler, insanın özgün ihtiyaçlarının tamamının din yoluyla temin edilebileceğine inanmaktadır. Hatta insandaki otoriter eğilim de yalnızca ilahî yakınlaşma sayesinde ifrat ve tefrite düşmeden, zulmetmeye ve zulme boyun eğmeye varmadan doğru biçimde tatmin edilebilir. Dindarlar, dinin maddî ilerlemeye getirdiği bazı engellemeleri de doğru ve savunulabilir bulmaktadır. Gösterdikleri gerekçelerden biri, dini dikkate alınmaksızın maddî gelişmeye boğulmanın, maddiyatçı insanın yokuş aşağı yuvarlanmasına yolaçmasıdır. Bunun sonucu da kendisini yoketmesinden başka bir şey olmayacaktır. Klonlama adındaki fenomene karşı çıkılması da benzer gerekçelerle öne sürülmektedir. İnsanın bir araç olarak kullanılması ve onun ahlakî şanına önem verilmemesi uzun vadede insanlığın başına pek çok felaket getirecektir. Bu grup, günümüz toplumlarında çevresel, toplumsal ve siyasi pek çok sorunun din ve ahlakın dikkate alınmaması nedeniyle yaşandığına inanmaktadır.

Uygulamalı Ahlak ve Din

Yirminci yüzyılın sonlarında ahlak düşünürlerinin zihnini meşgul eden meselelerin bir kısmı, sonraları uygulamalı ahlak adı altında araştırılıp incelenen meselelerdi. Yeni teknoloji; enformasyon, tıp, biyolojik bilimler, iletişim, savaş ve silahlanma, ticaret vs. gibi hayatın çeşitli alanlarında çağdaş insanın yaşamını karmaşık sorunlar ve güçlüklerle karşı karşıya getirmiştir. Öyle ki etkin ahlakî kriterleri uygulamada ve doğru işlevi ve iyi hayatı teşhiste onu şaşkın hale getirmiştir.

Din, uygulamalı ahlak mevzularında doğrudan pratiğe girerek etkisini icra etmiştir. Nitekim Hıristiyanlığın insan klonlamaya karşı çıkması bu vakanın ortaya çıkmamasına yolaçmıştır. Bu kısım meselelerdeki din-ahlak ilişkisi de üzerinde durmaya ve incelemeye değerdir.

İslam şeriatında dinî fıkıh, bazı kural ve ilkeleri açıklayarak, ama aynı zamanda cezalandırma, kürtaj, beyin ölümü, ötenazi vs. gibi özel durumlarda fıkha özgü hükümler bildirerek doğrudan bu alana girmiştir. Bazıları da dinî gerekçelerle bu meselelerin bir kısmını incelemeye koyulmuştur. "Tanrıyı oynama" gerekçesi bunun örneklerindendir. Bu gerekçelerde yeralan tanrıyı oynamanın en önemli tezahürleri arasında başkalarının ölüm ve hayatı hakkında karar vermeyi insanların eline bırakmak vardır.[69]

Dinin de gözönünde bulundurduğu uygulamalı ahlakın en önemli konularından biri, biyolojik ahlaktır. Biyolojik ahlak, biyolojik bilimlerin gelişim sürecinde ortaya çıkan tüm çatışma ve normları inceleyen bir başlıktır. Bu mevzu, bitkiler, hayvanlar ve insanın biyolojik meseleleri alanında hem tıp branşını, hem de doğa ve çevre branşını kapsar.[70] Kimileri Tanrının mâlik olmasına ve tercih sahibi oluşuna dayanarak bu mevzulardan bazılarında dinî gerekçelere yer vermiştir. Mesela Aquinas ve Augustine, intihar ve ötenazinin Tanrının iradesine aykırı olduğuna inanıyordu. Halbuki David Hume bu görüşe şiddetle karşıdır.[71] İslam da intihar ve ötenaziyi en büyük günahlardan sayarak kısas dışında bir kişiyi öldürmeyi caiz görmemektedir. Bu yasağı öyle vurgulamaktadır ki bir insanı öldürmeyi tüm insanları öldürmek farzetmektedir.[72]

Özet

1. İslam dünyasında din-ahlak ilişkisi bahsi, Allah'ın adalet ve kudret gibi vasıflarıyla varolan irtibat nedeniyle başlarda kelam meseleleri arasında sayılmaktaydı. Fakat batı dünyasında din-ahlak ilişkisinden sözedilmek istendiğinde çoğu yerde bu mesele insanın davranış ve tarzı vurgulanarak gündeme getirilmektedir, Tanrının vasıflarını inceleyerek ve teolojk şüphelere cevap vererek değil.

---

69 Bkz: Chadwick, "Playing God", *The Applied Ethics: Critical Concept in Philosophy*, c. 2, s. 43-52.

70 Bir grup yazar: *Ahlak-i Kârbordî*, s. 143.

71 Pens, *Mevârid-i Klâsik der Ahlak-i Pezeşkî*, s. 120 ve 121.

72 Eminî, "Ötenazi ya Merg ez Rûy-i Terahhum", *Mecmua-i Makâlât-i Ahlak-i Pezeşkî*, c. 5, s. 3-9.

2. Bu yaklaşımda dinden maksat, özel bir dinî düşünceyi değil, yalnızca monoteist dinleri kapsayan kelimenin genel anlamıyla dindir. Bu açıdan, bu yaklaşımla ele alınan din, her ne kadar özellikle İslam dini olmasa da ve bütün teist tevhid dinlerini kapsasa da bizim inancımıza göre günümüzde sadece İslam dini, tahrif edilmemiş olması ve reel ihtiyaçlarımızın tümünü karşılaması nedeniyle kapsayıcı ve operasyonel bir program ortaya koymaktadır. Mebde ve meadı, Tanrının teşri iradesine inancı gündeme getiren ve bu bakımdan kendilerine has dinî talepleri olan diğer monoteist dinler de belli ölçüde bu tanımın içine girebilir.

3. Burada ahlaktan kastımız, ahlakî değerler, ahlakî yargılar, ahlakî hedefler ve motivasyonun toplamıdır. Ahlakın bu anlamındaki içerik, hem karakter ve kişilik, hem de bireysel ve toplumsal eylem ve davranışlar hakkındaki inançları kapsamaktadır. Özleri itibariyle iyi ve kötü ya da doğru ve yanlış sıfatıyla nitelenebilen fiilere; veyahut bir şekilde kişiden bağımsız olarak mevcut bulunan, ahlaken yapılması gerekenleri ve yapılmaması gerekenleri açıklayan norm ilke ve kurallar bütününe inanç.

4. Ahlakın bu anlamıyla dinin kastedilen anlamı arasında çeşitli ilişkiler kurulabileceği açıktır. Nitekim bu makalede bunların önemli olanları ahlakın dine bağımlılığı ve dinin ahlaka bağımlılığı ana başlıkları altında ele alınıp incelendi.

5. Ahlakın dine ontolojik ihtiyacı: Bazı dindarlar ahlakın dine bütünüyle muhtaç olduğunu varsaymaktadır. Onlara göre dinin ahlaka bağımlılığı Tanrının sınırlandırılmasına yolaçacaktır ve bu da din açısından şiddetle reddedilmektedir. Bu durumda, Tanrının mutlak iktidarının korunabilmesi için ilahî buyruğu ahlakın nihai mercii kabul etmek gerekmektedir. Bu görüşün muhtelif izahları vardır. İçlerinden ilahî buyruk teorisi olarak bilinen incelenmiştir. İlahi buyruk teorinin taraftarları, fiil ve sıfatların iyi ve kötü olmasını belirlemeyi sadece Tanrının istek ve iradesiyle ilişkilendirir. Bu görüş eleştirildi ve bu teorinin beraberinde kabul edilemez birçok sonucu getirdiği açıklandı.

6. Ahlakın dine epistemolojik ihtiyacı: Bu tür bir ihtiyaç, ahlakın, ahlakî değerleri keşfetme sırasında dine duyduğu ihtiyacı açıklamaktadır. Bu konudaki sahih görüş, dinin ahlaktan bağımsızlığının yalnızca detay gerekçeler şeklinde savunulabileceğidir. Bu görüşe göre akıl ve akılcı

kavrayış, bazı ahlakî önermeleri keşfetmede yeterli değildir. Epistemolojik bakımdan, hiç değilse ahlakî değerlerin büyük kısmını tanımak için şeriata ve dine muhtacız.

7. Ahlakın dine entelektüel bağımlılığı: Ahlakın dine entelektüel bağımlılığından kasıt, dini ve dinî inancı kabul etmeksizin ahlakî olmanın makul sayılmamasıdır. Din olmazsa hangi nedenle iyi olmak ve neden iyi işler yapmak gerekecektir? Öyle anlaşılıyor ki bu konuda söylenebilecek olan şey, dine ve dinî öğretilere ihtiyaç duymaksızın da makul ahlak sistemine sahip olmaktan bahsedilebileceğidir. Bu durumda dine bağlılık, ahlakî görüş taşımak için zorunlu şart olmaktan çıkmaktadır. Seküler ahlaktan da makul bir izah elde edilebilir. Bizim inancımıza göre din olmaksızın sahih ve kabul edilebilir bir kapsamlı ahlak sistemine ulaşılması mümkün değildir.

8. Ahlakın dine psikolojik ihtiyacı: Bir grup, ahlakî yargıların kendiliğinden insanı ahlakî eylemi yapmaya motive etmediği ve harekete geçirmediğine inanmaktadır. Bu hususta ruhsal ve psikolojik bakımdan ve gelişmiş duyarlılık açısından aynı seviyede olmadığına dikkat edilmelidir. Kimilerinde hakikati talep eden öyle bir ruh vardır ki, sırf hakkı tanıma arzusu bile onlarda eylem motivasyonunu ve harekete geçme eğilimini ortaya çıkarabilir. Ama insanların ağırlıklı bölümü veya hatta denebilir ki çoğunluğu, bir eylemin iyi olduğunu bilmeye ilaveten, o eylemin faydalarından haberdar olmaya da ihtiyaç duyduğu, maslahatçı ve çıkarcı bir görüşe de sahip olduğundan ahlakın dine psikolojik ihtiyacı makul bir anlam kazanmaktadır. Öte yandan, insanların çoğu, ahlakî bakımdan iyi olduğu bildikleri bir işi yapmama ve işlemek istemedikleri kötülüğü yapma anlamında ahlakî zaaf içindedir. Din ve dinî inançların her iki durumda da ahlaka yardımcı olduğu yer burasıdır.

9. Ahlakın dine teleolojik ihtiyacı: Ahlakî fiileri etkilemede önemli ve belirleyici rol oynayan unsurlardan biri, değerli ahlakî bir hedefi ve gayesi bulunmasıdır. Dinî ahlak taraftarları, her ne kadar bireysel hayat için birtakım hedefler takip edilebilirse de Tanrı ve din farzedilmeksizin kapsamlı ve kuşatıcı bir gayeden sözedilemeyeceğine inanmaktadır. Dinî görüş Tanrı eksenlidir ve ahlakın gayesini Tanrıya ulaşmak görür. Yine, dinî görüşte insan ölümsüz bir hayata sahiptir. Bu nedenle insanın

mutluluk ve bedbahtlığını hayatım tüm dönemlerini dikkate alarak belirlemek ve değerlendirmek gerekmektedir.

10. Bireylerin ahlakî gelişiminde ahlakın dine ihtiyacı: Dinin ahlaka en önemli yardımlarından biri, insanda ahlak duygusunun gelişip yeşermesi alanındadır. Bireylerin dünya görüşü onların ahlakî eylem ve düşüncelerini doğrudan etkiler. İnsanların ahlakî gelişiminin önündeki önemli engellerden biri bencillik, enaniyet ve kibirdir. Din bu güdüyü dengeler ve kontrol altına alır. Din, hem insanın görüş ufkunu genişletmekte, hem de ahlaka bağlı kalmasına yardımcı olmaktadır. Dinî ahlakın kendine has bir terbiye metodu vardır. Buna göre tevhidin gölgesi insanı aklını ve kalbini kapladığında artık ahlakî rezilliklere yer kalmayacaktır.

11. Ahlak ve teoloji: Bu kısımda dinin ahlaka bağımlılığı ele alındı. Bu çerçevede gündeme gelen meseleler arasında dinin ahlaka teolojide bağımlılığı vardır. İslam kelamcılarının marifetullahın zaruretine ilişkin gösterdiği en meşhur delillerden biri, aklın, nimeti verene şükrü vacip görmeye dair ahlakî yargısını içeren ahlakî delildir. Bazı felsefeciler de dine inancı ve bunun başında da Tanrı inancını ahlakî kanıta dayandırmaya çalışmıştır. Bu sebeple günümüzde din felsefesi kitaplarında ahlakî kanıttan teolojik kanıtlardan biri olarak bahsedilmektedir. Bunların arasında Kant'ın ahlakî kanıtına değinilebilir. Tabii ki İslamî ve gayri İslamî meşhur kelamcılar ve düşünürler, ahlakî kanıtlar yoluyla da marifetullaha delil getirilebileceğini kabul etseler bile teorik teolojiyi ahlaka öncelikli görmektedir. Bu nedenle Kant'ın Tanrıya ve öteki hayata inanmanın tek yolunu ahlak ve pratik akıl olarak gören maksimum iddiası kabul edilemeyecekse de Tanrının varlığını ahlakî kanıtlarla ispatlamaya çalışanların tamamının, din ve ahlak arasında bir şekilde iletişim bulunduğunu düşündükleri teyit edilmelidir.

12. Dinî öğretiler ve ahlak: Dinin, dünyevî ve uhrevî mutluluk için üzerinde durduğu değerlerin çoğu da ahlakî değerlerdir ve bu, dinî öğretilerin doğru idraki için ahlakî eğitim ve öğretime ihtiyacımız bulunduğunu göstermektedir. Ahlakî rezilliklerin çoğu dindarlığa manidir, hatta bazı aşamalarda insanın dini tanımasına bile engeldir.

13. Din ahlakın zıddı mıdır? Bazıları, dinî inançların çökmesiyle ahlakın da çökeceğini söylemektedir. Bu nedenle ahlakın dine bağımlı olması

ahlakın da yokolmasına yolaçacaktır. Hümanizmin bazı taraftarları da dini insan için kötü görmekte ve dinin ahlakın zıddı olduğuna dair delil göstermenin ardına düşmektedir. Bu konuda öne çıkan sima, ahlakın doğru gelişimini sağlayacak tek şeyin Tanrıyı yoketmek ve insanlığı dinin kayıtlarından kurtarmak olduğunu iddia eden Nietzsche'dir. Öte yandan bazıları da dinin ahlakî mutlakların kaynağı olduğu çıkarımında bulunmuştur. Köleliğin kaldırılması esas itibariyle Hıristiyanlık bölgesinde gerçekleşmiştir. Dünyanın büyük dinlerinin tamamı ötekiyle dostça ve ahlakî ilişkileri emreder. Din, maddiyatçı görüşten daha fazla insanların ilerlemesini sağlamıştır.

14. Uygulamalı ahlak ve din: Din, uygulamalı ahlak mevzularında doğrudan eyleme katılarak etkili rolünü oynamıştır. Hıristiyanlığın insan klonlama fenomenine karşı çıkması bu vakanın meydana gelmemesine yolaçmıştır. Bu kısım meselelerdeki din-ahlak ilişkisi de üzerinde durulmaya değerdir. İslam şeriatında dinî fıkıh, bazı kural ve ilkeleri açıklayarak, ama aynı zamanda cezalandırma, kürtaj, beyin ölümü, ötenazi vs. gibi özel durumlarda fıkha özgü hükümler bildirerek doğrudan bu alana girmiştir. Bazıları da "Tanrıyı oynama" gibi dinî gerekçelerle bu meselelerin bir kısmını incelemeye koyulmuştur.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Âmidî, Abdulvâhid b. Muhammed Temimî, *Gureru'l-Hikem ve Dureru'l-Kelim*, Tehran: Dânişgâh-i Tehran 1373.

Âmulî, Seyyid Haydar, *el-Muhitu'l-A'zam ve'l-Bahru'l-Hazam fi Te'vili Kitabi'llahi'l-Azizi'l-Muhkem*, c. 2, Tehran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslamî, 1374.

Aydın, Mehmet, "Islamic Ethics", *The Encyclopedia of Ethics*, L. 2. Becker (ed.), Routledge, New York&London: Second Edition, c. 2, 2001.

Becker, Lawrence C., *Mecmua-i Makâlât-i Felsefe-i Ahlak (Lawrence C. Becker'in ansiklopedisinden alıntı)*, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejûheşî-yi İmam Humeynî (rh), 1380.

Berg. Janatan, "How could Ethics Depend to Religion?", *A Companion to Ethics*, Peter Singer (ed), Oxford: Blackwell 2000.

Bir grup yazar, *Ahlak-i Kârbordî*, Kum: Pejûheşgâh-i Ulûm ve Ferheng-i İslamî, Pejûheşgâh-i Ulûm ve Ferheng-i İslamî, 1386.

Bir grup yazar, *Costârhâ-yî der Revânşinâsî-yi Ahlak*, tercüme: Mansur Nasîrî, Kum: Defter-i Neşr-i Meârif, 1384.

Bir grup yazar, *Hoda der Felsefe*, tercüme: Behauddin Hürremşâhî, Tehran: Müessese-i Mutalaâtî ve Tahkikâtî-yi Ferhengî, 1370.

Bir grup yazar, *Şinâht-i Ahlak-i İslamî*, Kum: Pejûheşgâh-i Ulûm ve Ferheng-i İslamî, 1385.

Bowie, A. Robert, *Ethical Studies*, London: Tottenham court, 2001.

Cevâdî Âmulî, Abdullah, *Dinşinâsî*, Kum: İsra, 1381.

Chadwick, Ruth, "Playing God", In the Applied Ethics: Critical Concept in Philosophy, London&New York: c. 2, 2002.

Copleston, Frederick, *Tarih-i Felsefe ez Wolff ta Kant*, tercüme: Hamid İnayet ve Ali Kayserî, Tehran: Hârzemî, 1369.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, el-Şerif Radıyy, c. 8, Kum: [Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Eflatun, *Devre-i Âsâr-i Eflatun*, tercüme: Muhammed Hasan Lütfi ve Rıza Kâviyânî, c. 2, Tehran: Hârzemî, [tarihsiz].

Eminî, İbrahim, "Ötenazi ya Merg ez Rûy-i Terahhum", *Mecmua-i Makâlât-i Ahlak-i Pezeşkî*, c. 5, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-Lüm'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğı ve'l-Bid'a*, tashih: Hamûde Garabe, Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, [tarihsiz].

Fenâî, Ebulkasım, *Din der Terâzû-yi Ahlak*, Tehran: Sırat, 1384.

Frankena, William K., *Felsefe-i Ahlak*, tercüme: Hâdî Sâdıkî, Kum: Müessese-i Ferhengî-yi Taha, 1376.

Hıllî, Hasan b. Yûsuf Mutahhar, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, Kum: Müessese-i Dârulhicre, hicri kameri 1407.

Holmes, Robert L., *Mebâni-yi Felsefe-i Ahlak*, tercüme: Mes'ud Ulyâ, üçüncü edisyon, Tehran: Kaknüs, 1385.

Hüseynî, Seyyid Ekber, *Vâkıagerâyî-yi Ahlakî der Nime-i Dovvom-i Karn-i Bistom*, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejûheşî-yi İmam Humeynî, 1383.

İskenderî, Mustafa, *Gozârehâ-yi Ahlakî ez Sokrat ta Allame Tabâtabâî*, Tehran: Mihrendîş, 1380.

Jaspers, John, Felsefe-i Din, tercüme: Merkez-i Mütalaât ve Tahkikat-i İslamî, Kum: Merkez-i Mütalaât ve Tahkikat-i İslamî, [tarihsiz].

Kant, Immanuel, *Bunyâd-i Maba'duttabia-i Ahlak*, tercüme: Hamid İnayet ve Ali Kayserî, Tehran: Hârzemî, 1369.

Kant, Immanuel, *Din der Mahdûde-i Akl-i Tenha*, tercüme: Menuçehr Sânıî Derebeydî, Tehran: Nakşu Nigâr, 1380.

Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, takdim ve notlandırmayla tercüme: Greene, T. M., New York: 1960.

Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâfî*, c. 1, Tehran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1365.

MacIntyre, Alasdair *Tarihçe-i Felsefe-i Ahlak*, tercüme: İnşaallah Rahmetî, Tehran: 1379.

McNaughton, David, *Basiret-i Ahlakî*, tercüme: Mahmud Fethalî, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejûheşî-yi İmam Humeynî, [tarihsiz].

Meclisî, Muhammedbâkır, *Bihâru'l-Envâr*, c. 21, Beyrut: Müessese-i Vefâ, hicri kameri 1403.

Misbah Yezdî, Muhammedtaki, *Felsefe-i Ahlak*, tahkik ve edit: Ahmed Hüseyin Şerifî, Tehran: Beynelmilel, 1380.

Misbah Yezdî, Muhammedtaki, *Meârif-i Kur'an*, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejûheşî-yi İmam Humeynî, 1378.

Mouw, Richard, "Religion&Morality", *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward (ed.), Craig, c. 8, 1998.

Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, 1978.

Nielson, Kai, Religious versus Secular Morality, In the Ethics without God, London: Pemberton Books, 1973.

Nowell-Smith, H. Patrick, "Religion&Morality", *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), McMillian Inc., c. 7, 1967.

Pens, A. Gregory, *Mevârid-i Klasik der Ahlak-i Pezeşkî*, tercüme: Pejmân Habibî, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İ'tikâd-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İsmail Sultânî, Tehran: Tarh-i Nov, 1377.

Peterson, Michael&Others, Thomas Aquinas, Ethics and Natural Law, *In the Philosophy of Religion*, Oxford, 1996.

Peterson, Michael&William Hasker, Ethics and the Commands of God, *Philosophy of Religion*, Oxford, 1996.

Pincoffs, Edmund, *ez Mes'elemihverî ta Faziletgerâyî*, tercüme: Seyyid Hamidrıza Hasenî ve Mehdi Alipûr, Kum: Neşr-i Meârif, 1382.

Robert Arrington, *Western Ethics*, Blackwell, 1998.

Robert, P. George, Natural Law, *A Companion to Philosophy of Religion*, Philip L. Quien (ed.), 1997.

Subhânî, Ca'fer, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, Kum: Lecnetu İdâreti'l-Havzati'l-İlmiyye, 1370.

Subhânî, Ca'fer, *Risâletu fi't-Tahsin ve't-Takbihi'l-Akliyyîn*, Kum: el-İ'timâd, hicri kameri 1420.

Subhânî, Muhammedtaki, "Aklgerâyî ve Nasgerâyî der İslam", *Nakdu Nazar*, yıl 1, sayı 3 ve 4, 1374.

Şehristânî, Abdulkerim, Nihayetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm, tashih: Alfred Cuittaume, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Tefsiru'l-Mizan*, tercüme: Seyyid Muhammedbâkır Mûsevî Hemedânî, c. 2, Kum: İntişârât-i Câmia-i Müderrisîn-i Hovze-i İlmiyye-i Kum, [tarihsiz].

Dokuzuncu Bölüm

Modern Maneviyat ve Din

DR. MUHAMMED CAFERÎ

Müslüman aydınlar, dinî düşünceyi ihya, güncelleme ve onarma motivasyonuyla hep gelenek ve modernlik arasında uzlaşma bulma arayışında oldu ve bu doğrultuda çeşitli çözüm yollarına sarıldı. "Maneviyat teorisi", "rasyonellik ve maneviyat projesi", "rasyonel maneviyat" ve "modern maneviyat", bütün bu başlıklar yukarıdaki hedefi gerçekleştirmek için üretilip düşünce piyasasına sürülmüş en son ve en yeni yaklaşımlardır. Din felsefesinin en köklü bahislerinden olan akıl ve din arasındaki ilişkiye bir şekilde cevap kabul edilebilecek bu görüş, bizim yerli düşünce sahamızda on yıldan biraz fazla bir geçmişe sahip olsa da[1] tutarlı bir teori olarak düzenlenip formüle edilmesinin birkaç yılı geçmediği iddia edilebilir.[2]

Bu yaklaşımın incelenmesini ve tenkidini gerekli kılan, bizi sürekli yeni düşünceleri değerlendirmeye çağıran bilimsel yaklaşımdan ziyade, son birkaç yıldır, esas itibariyle şeriatı vurgulamaksızın, çoğunlukla da onu reddedip dışlayarak toplumda bir kesimi farklı düzeylerde kendi öğretilerinin etkisi altına alan ithal bir kısım mistisizmlerin ülkeye nüfuz etmesi ve yaygınlaşmasıdır. Maneviyat teorisi (görüleceği gibi), bu tür mistisizmlerin gelişip serpilmesine uygun yatak olmuştur ve bu kesimin

---

1 Bu teorinin bazı bileşenlerinin fikrî kökeni, Muhammed Müctehid Şebisterî'nin *Hermönetik*, *Kitab ve Sünnet*, *İman ve Âzâdî*; Abdulkerim Suruş'un da *Ferbihter ez İdeoloji* ve diğer kitaplarında net biçimde görülebilir. Bu sebeple meselelerin içiçeliği itibariyle maneviyatın bileşenlerini açıklarken onların görüş ve eserlerine isitnat edilmiştir.

2 Ülkemizde bu teoriyi ortaya atan teorisyen, son birkaç yıldır çok sayıda konferans, makale ve kitapla bu görüşün çerçevesini ve temellerini göstermeye çalışan Mustafa Melikiyan kabul edilmelidir.

manevi yaklaşımlarına ilişkin felsefî ve psikolojik temellerinin biçimlenmesinde mühendislik yapmaktadır. Hal böyle olunca bu makale,bu düşüncenin teorisyenlerinin düşüncelerine dayanarak onun sütun ve bileşenlerinin betimleyici ve analitik değerlendirmesine ilaveten, bir yandan temellerini ortaya çıkarma ve eleştirmek, diğer yandan da yolaçtığı sonuçları ele almak niyetindedir. Bu arada bu görüşün ilke ve esasının jeneaolojisine de göz atılacaktır.[3]

Maneviyat Nedir?

Görünen o ki, tartışmanın mantıksal seyri, başta "maneviyat"ın nasıl bir şey olduğu, temelleri ve onu değerli kılan şeylerin neler olduğunu incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu bölümde maneviyat tanımlandıktan sonra pozitif ve negatif bileşenleri analiz edilecek, daha sonra da manevî insanın özellikleri dile getirilecektir. Bölümün sonunda ise maneviyatın din ve modernizmle ilişkisi incelenecektir.

Maneviyatın[4] Tanımı

Her yeni yaklaşımın gündeme getirilmesinin şartlarından biri, anahtar kavramların, muadil veya benzer diğer görüşlerle arasındaki sınır belirlenecek şekilde kapsamlı tanımını yapmak ve sınırlarını çizmektir. Biz de yolun başında "maneviyat" kavramını batılı bağlamında[5] incelemeye ve köklerini bulmaya çalışacak, daha sonra da yerli versiyonunu ele alacağız.

Batıda çağdaş sözlük ve ansiklopedilerin maneviyatçılık, maneviyatçı kuruluşlar, manevi tecrübe veya manevi yöntemlere değinmekle birlikte maneviyat bahsinde kelimenin gerçek anlamında bir madde içermemesi şaşırtıcıdır. Bu da maneviyatın henüz yeni zuhur etmiş bir saha olduğunu göstermektedir.[6] İngilizce Oxford sözlüğünde maneviyat konu-

3 Elinizdeki makalenin, yeni zuhur eden ithal mistisizmler konusunu tartışmayı amaçlamamadığı, makalenin yaklaşımının kelamî-felsefî olduğu açıktır.

4 Spirituality.

5 Context.

6 Örnek olarak Mircea Eliade'nin *Dâiretulmeârif-i Din*'ine bakmak yeterlidir. Orada "maneviyat"ın net bir tanımını vermeksizin geniş biçimde "spiritual guide" ve "spiritual

sunda on sayfa bilgi sunulmuştur. Buna göre maneviyat, insanın hayatı için önem taşıyan güç ve can anlamında[7] Latince "spiritus" kelimesinden gelmektedir. Buradan, maneviyatın manasının, yaşamın en hayati nitelikleriyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.[8] Böyle bakıldığında eğer maneviyatı örf açısından ve toplumdaki bireylerin gözüyle tarif etmek istersek "Cisimlerin veya diğer maddî ve duyumsanan nesneler (dolayısıyla da görme ve işitme gibi duyularımızdan) dışında maddî olmayan boyut hakkında bilgi ve malumat içeren şeyi tecrübe etme ve o olma yöntemi" diyebiliriz.[9] Bu telakkiye göre maneviyat, insanın, bedenin ölümünden sonra geride kalan ruh bağışıdır ve bu yüzden maneviyat kiliseleri ruha ilişkin araştırmaları ibadetle ilgili görevleri arasında sayarak ruhsal fenomenleri teyit etmektedir.[10]

Ama batılılar bir kavram olarak "maneviyat"ı, insan olmakla bağı bulunan şeyi araştırmak biçiminde tarif etmiştir.[11] Bu tanımın dine, üstelik de yapısal ve sistematik bir şekilde bakmadığı gayet net ortadadır.[12] Hümanist ve fenomenolojik yaklaşımla maneviyatın mahiyetini çözümleyip tümevarım yapan araştırmacılar onu dindeki sınırlı ödevler, âdâp ve inançlarla aynı görmez. Aksine, kabiliyet ve kapasitesi herkeste mevcut bulunan insanî bir fenomen telakki eder.[13] Bu mananın, formel[14] ve bilinen dinlere ilaveten, dinî ve din dışı (seküler) sistemlere de uygulanabile-

---

discipline" başlıklı iki maddeye yer vermiş ve bu konuları analiz etmiştir. Dikkat çekici olan şu ki, maneviyat rasyonel ve felsefî renk taşımasına ya da hiç değilse rasyonel analizi yansıtmasına rağmen felsefe ansiklopedilerinde de yeri boştur.

7 Bazen de "nefes" anlamında kabul edilmektedir.

8 Thoresen ve diğerleri, "Ma'neviyyet, Din ve Behdâşt", *Nakdu Nazar*, s. 176.

9 West, *Revandermânî ve Ma'neviyyet*, s. 25.

10 Smith ve diğerleri, *Dictionary of Religion*, s. 1022.

11 King, "Ma'neviyyet", *Heft Âsimân*, sayı 23, s. 75.

12 Din uzmanlarının bir kısmı, dinin en az oniki özelliği bulunduğuna inammaktadır. Maneviyat bunların beş veya altı tanesine katılmaktadır: Doğa üstü gerçekliğe inanç, dünyevî realite ile kutsal realiteyi birbirinden ayırmak, bilginin üst düzeylerine, ahlak sistemine ve deruni ahenkli gelişime erişim için çaba sarfetmek. (Bkz: Fontana, *Revânşinâsi-yi Din ve Ma'neviyyet*, s. 32-33 ve 38).

13 West, *Revandermânî ve Ma'neviyyet*, s. 27. Postmodernliğin maneviyatla ilgili anlayışında nihilist ve materyalist maneviyattan bile sözedebiliriz. İktidar, cinsel içgüdü ve başarı gibi şeyler kutsallıklar olarak maneviyatçı kişinin yolunu açan şeyler olabilir. Bkz: Griffin, "Postmodern Spirituality and Society", *Spirituality and Society*, s. 1.

14 Conventional.

ceği anlaşılmaktadır.[15] Bu yaklaşımla, maneviyatın, kendinden çok daha büyük bir şeyle, kişinin hayatına anlam bahşeden ve insanın gaye ve hedef saydığı şeyle irtibat duygusunu gerektirdiği kabul edilmiş olmaktadır.[16] Bu anlayışta maneviyat, insanın en büyük kaygısı olan "adalet ve huzurun gölgesinde hayat" doğrultusunda dinamik bir yaklaşım olarak ifade edilip yorumlanmaktadır.[17] Yukarıda zikredilen araştırmacılar, maneviyatı, aşağıda özetle sıralanmış birkaç boyutlu yapı görmektedir:[18]

1. **Ruhanî veya madde ötesi boyut.** Bu boyut, kişinin "aşkın benliği" yoluyla tecrübe edilmektedir.

2. **Hayatta anlam ve hedef.** Varoluşsal boşluğu, anlamlı bir hayatla doldurmanın mümkün olduğu anlamına gelir.

3. **Görev ve sorumluluk duygusu taşımak.**

4. **Hayatı kutsamak.** Maneviyatçı kişi, hayret ve şaşkınlık, hayranlık ve şaşırma gibi deneyimleri din dışı durumlarda bile yaşayabilir.

5. **Maddî değerlere önem vermemek.** Nihai hoşnutluğun maddiyatta değil, manevi ve ruhi meselelerde bulunabileceği anlamına gelir.

6. **Diğergamlık.** Başkalarının dert ve acısının etkisi altında kalmak, toplumsal adalet duygusu taşımak ve hepimizin yaratılışın bir parçası olduğunu hissetmek anlamına gelir.

7. **İdealistlik.** Maneviyatçı birey, daha iyi bir dünya hayal eder ve bu arzuyu yerine getirmeyi hedefler.

8. **Trajedi bilinci.** Acı, musibet ve ölümü kabul etmek, renk ve ruh bahşettiği hayatın parçası olarak onunla birarada yaşamak.

Yukarıdaki mevzular da göstermektedir ki, birincisi, Maneviyat, her alanda insanın hayatında nitelik değişimine yolaçmaktadır.[19] İkin-

---

15 King, "Ma'neviyyet", *Heft Âsimân*, sayı 23, s. 74. Dinin asli bileşenlerini manevî boyuta inanç, ibadetle ilgili bir grup merasim veya şiarı icra, ahlakî gelişim seyrine ilişkin öğretilere bağlılık şeklinde görüyorsak bu durumda kişi yalnızca birinci temeli kabul ederse maneviyatçı birey telakki edilecektir. Eğer her üçü kabul edilirse maneviyatçıdindar sayılacaktır. (Bkz: Fontana, *Revânşinâsi-yi Din ve Ma'neviyyet*, s. 34 ve 35).

16 Thoresen ve diğerleri, "Ma'neviyyet, Din ve Behdâşt", *Nakdu Nazar*, s. 176.

17 King, "Ma'neviyyet", *Heft Âsimân*, sayı 23, s. 86.

18 West, *Revandermânî ve Ma'neviyyet*, s. 27 ve 28.

19 Bir kısım batılılar maneviyatın çerçevesini o kadar genişletmektedir ki, uyanıklık ve bilinçten kurtulmayı bile maneviyatın dalları veya sonuçları arasında saymaktadır.

cisi, maneviyatçı kişi sorumluluk hissediyorsa bu, yalnızca şahsi inancı dolayısıyladır, formel dinî inancı nedeniyle değil.[20] Üçüncüsü, maneviyat, ara branşın konusudur ve kendisi bağımsız bir metod benimsemeksizin ilahiyat, felsefe, psikoloji, antropoloji vs. kaynaklarından yararlanabilir.[21]

"Maneviyat" kavramının izahı olarak buraya kadar anlatılanlar batı düşünce dünyasında yer alanlardı. Fakat maneviyat hareketlerinin örnekleri, bu makaleye sığdırılamayacak kadar ayrıntılı bir öyküye sahiptir. Burada sadece, ondokuzuncu yüzyıldaki başta olmak üzere son yüzyıllarda görülen yaygın kavramsallaştırmasıyla maneviyatçılığın, çoğunlukla çarpık inanç ve kilise geleneğinin dışında kabul edilmiş "yeni dinî hareketler"le sınırlı ve çerçevelenmiş[22] olduğunu hatırlatmakla yetineceğiz. Popüler Hıristiyanlığı işe yarar ve dinamik görmeyen ve ortaya ritüel ya da ahlakî bir yol koymayan bu beşerî dinlerin birçoğu, pratik tekniklerin eğitimiyle, takipçilerini, hayatın üstesinden gelebilecek şekilde hazırlamayı amaçlamaktadır.[23] Yukarıdaki maneviyat hareketlerinin çeşitlenmesi ve karmaşıklaşması, son yüzelli yılda öylesine şaşırtıcı hale gelmiştir ki, din araştırmacıları açısından onların tipolojisi bile tam bir baş ağrısıdır. Acaip olan, bunların bir kısmının bütünüyle özgün dinlerin çerçevesinin dışında tanıtılması ve takipçilerinin, dinden ziyade maneviyattan sözetmeye eğilimli olmasıdır.[24] Bir grup da kendisini örgütlü dinlerin içindeki reformcular olarak görmektedir. Bunların bir kısmı şifacılık, murakabe[25], falcılık[26] gibi gizemli faaliyetlere yönelmiş, diğer bir grup da toplum, ticaret ve hizmet rotasını izlemiştir.[27]

Bkz: Deutsch, *Religion and Spirituality*, s. 3.

20 Fontana, *Revânşinâsi-yi Din ve Ma'neviyyet*, s. 37.

21 Sheldrake, "Ma'neviyyet ve İlahiyyât", *Heft Âsimân*, s. 246.

22 Sheldrake, "Ma'neviyyet ve İlahiyyât", *Heft Âsimân*, s. 243.

23 Örnek olarak TM, Mormonlar, Yehova Şahitleri gösterilebilir. Bkz: Chryssides, "Ta'rif-i Ma'neviyyetgerâyi-i Cedid", *Heft Âsiman*, yıl 5, sayı 19, s. 136.

24 Modern çağ (new age thinking) hareketi, maneviyat tanrıçası (goddess spirituality), yeni putperestlik (new paganism) gibi. Bkz: Chryssides, "Ta'rif-i Ma'neviyyetgerâyi-i Cedid", *Heft Âsiman*, yıl 5, sayı 19, s. 139. Yine bkz: Leech, "Spirituality and Liberation", Companion Encyclopedia of Theology, s. 661.

25 Meditation.

26 Astrology.

27 Motosikletliler topluluğu ve atom silahının imhası için Hıristiyanlık örgütü gibi. (Bkz: Chryssides, "Ta'rif-i Ma'neviyyetgerâyi-i Cedid", *Heft Âsiman*, yıl 5, sayı 19, s. 138).

Şimdi sıra, maneviyata yerli bakışı ve bir grup düşünür tarafından bu ülkede yapılmış tarifi ele almaya geldi. Başlangıçta maneviyat, bir ekol değil, yaklaşım[28] olarak görülmekteydi.[29] Bu ikisi arasındaki fark, ekolde, o okulun tüm düşünürleri ve taraftarlarınca kabul edilmiş ilkelerin bir kısmının bulunması, fakat yaklaşımda bunun zorunlu olmamasıdır. Bu sebeple dünya ve dine has bu yaklaşımın içinde çeşitli maneviyatlara rastlamak mümkündür. Bu durumda bir sonraki aşamada bu yaklaşımın net bir tarifiyle karşılaşacağız demektir. Çünkü daha önce geçtiği gibi, anahtar kelimelerin izah, sınır ve çerçevelerini açıklamak, lafız tartışmasını ortadan kaldıracak metodlu bir araştırmayı gerektirmektedir. Ne yazık ki bu önemli nokta "maneviyat ve rasyonellik" projesinde tamamen ihmal edilmiştir. Sonuç itibariyle de meraklı bir araştırmacının elini kolunu bağlayan şey, onun işlevsel[30] tanımı olmaktadır. Yukarıdaki projede peşine düşülen maneviyat, "rasyonelleştirilmiş din"den[31] ibarettir. Maneviyat, modernite ile bağdaşan yeni dinî anlayıştır[32] ve getirisi, bu dünyada mümkün mertebe daha az sıkıntı ve dert olan, nihayetinde de kişiye içsel barışıklık armağan eden bir süreçtir:[33]

Maneviyat, bireyin bir bütün olarak iç huzuru ve barışıklık içinde yaşamasını sağlayacak... kaygı, korku ve umutsuzluğa av olmasını önleyecek varlık dünyasıyla yüzleşme tarzıdır ve elbette ki insan hayatının dünya ile sınırlı olmasıyla da bağdaşmaktadır.[34]

Bu yaklaşımda asıl ve temel direk, rasyonalitenin gerekli olmasıdır.[35] Akılcılık öğesi, hayatın nasıl kurulacağı sorusunu cevaplandıracaktır. Anlam arayışı öğesi de onun nedenini. Bu konuda maneviyatın ayırt edici özellikleri ve niteliklerine ilişkin biraz daha konuşacağız.

---

28 Approach.

29 Bkz: Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 292 ve 362.

30 Functional.

31 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 292 ve 362.

32 A.g.e.

33 A.g.e., s. 370 ve 372.

34 Melikiyan, *Müştâkî ve Mechûrî*, s. 276.

35 A.g.e., s. 419.

Maneviyatın Özellikleri

Bu bölümde maneviyatın bileşenlerini çeşitli ve karmaşık boyutlarını gözönünde bulundurarak çözümleyip analiz etmeye çalışacağız. Her ne kadar teori sahibinin onun için zikrettiği açı ve temeller esas itibariyle pozitif değil, negatif renk taşıyorsa da ve beraberinde belli bir dağınıklık getiriyorsa da mevzuyla bağlantılı meselelerin bütünü üzerinde daha fazla derinleşerek ayırt edici özelliklerle ilgili kapsayıcı kategorilendirmenin gerçekleşmesi için çaba gösterilecektir. Bu satırların yazarı, bu bölümü dört göstergeyle [36] biçimlendirmiştir: Önermeye dayalı (epistemik), iradî, duygusal ve metodlu. Sonraki fasılda (maneviyatın kökeni ve zorunluluğu) ise bütün bu özelliklerin modernitenin içinden ve onun bileşenlerinden ödünç alındığını dikkatlere sunacağız.

1. Önermeye [37] Dayalı Özellikler

Maneviyatın, inanç ve itikat sınıfından, yani kendine özgü önermelere bağlılığın dikkate alındığı bir kısım yapısal ve temel ilkeleri vardır. Bu bilişsel ilkeleri birbirinden ayrı olarak pozitif ve negatif iki bölüm halinde incelemek mümkündür. Önce negatif bölümü zikretmeyi tercih edeceğiz. [38]

a) Negatif Boyutlar

Hangi özelliklere sahip olmadığı ya da başka bir ifadeyle hangi özelliklerinin kaldırılıp giderilebileceği anlamında maneviyat için en az dört negatif boyut belirtilmiştir.

1. Kadim metafiziklerin sarsılması

Modern maneviyat açısından dinlerin oldukça hacimli ve esneyemeyen ağır metafizikleri vardır. [39] Sayısız inançları kapsayan bu teorik darboğaz

---

36 Yukarıdaki dört sınıf, Melikiyan'ın bazı ifadelerinden ilham almıştır (bkz: Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 340).

37 Propositional.

38 Bunun sebebi, teori sahibinin negatif boyutlara çokça yaptığı vurguya ilaveten, üzerine pozitif açıların mantıksal binasını da kurmuş olmasıdır.

39 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 281.

ve metafizik günümüz insanı için kabul edilebilir bir şey olamamaktadır. Maneviyat, metafiziğin bu yükünü, mümkün olan en aşağı çekecek bir diyanet inşa eder.[40] Geçmişteki dinlerde, özellikle İbrahimî dinlerde gündeme getirilmiş ve vurgulanmış itikatlar modern insan için çocukça ve akıl dışı işler olarak telakki edilmektedir. Şöyle:

Yaklaşık üçyüz yıl önce, yani takriben onsekizinci yüzyılın başlarından bu yana, artan sayıda ahlak felsefecileri ile beşerî ve toplumsal bilimlerin düşünürleri, sürekli olarak insanlığı, çocukluk ve çocukça davranma dönemlerini geride bırakıp gelişme ve büluğ çağına adım atmaya çağırmıştır, hâlâ da çağırmaktadır. Dikkat çekici olan, insandan artık bir kenara atması istenen çocukça işlerin en önemlileri arasında üç iddia bulunmasıdır: Tanrının varlığı, mistik deneyimlerin epistemolojik kanıt oluşturması ve varlık dünyasının iyi ve ahlakî bir düzene sahip olması. Bunların her üçü de doğruluk ve geçerlilik güzergahında olmayan üç büyük vehimdir.[41]

Metafizikle bu çatışma temelinde maneviyat, kesin bilgi[42] ve katiyeti reddederek kendi yolunu epistemolojik kuşku sürecini başlatmaktadır.[43] Burada kesin bilmemek ve kuşkudan bahsedildiği için hiçbir önermenin, hatta "Tanrı mevcuttur" veya "Tanrı filan vasıfları taşımaktadır" önermelerinin bile nihai itibarı dikkate alınmamış, hiçbir hakikat için nihai itibar varsayılmaması gerektiği savunulmuş ve daima farazi perdelerin yırtılması gerektiği düşünülmüştür.[44]

Bize göre, mantıksal-matematiksel model bir yana, kesin ve nihai biçimde kanıtlanabilecek inanç bile yoktur.[45]

Başka bir açıdan, geleneksel dinden moderne geçiş, dindarlığın geçmişte çoğu insana göre itikatlar biçiminde olduğu, itikatların daha ziyade bilinmeyenlere istinat ettiği ve bilinmeyenlerin de insanları ko-

---

40 A.g.e., s. 283.
41 Melikiyan, *Mihr-i Mândegâr*, s. 31.
42 Metinde "yakîn" (Çev.)
43 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 397.
44 Müctehid Şebisterî, "Pervâz der Ebrhâ-yi Nedânisten", *Kiyan*, sayı 52, s. 13 ve 14; *İman ve Âzâdî*, s. 42.
45 Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 139 ve 140.

ruduğu yaklaşımına dayanmaktadır. Ama insan, dünyaya ve hayatın meselelerine ne kadar vakıf olursa huzur duygusu veren bu inançlar da o kadar çökecektir.[46]

2. Kulluk olsun diye itaatin[47] reddi

Bir şeyi, bir başkası söylediği için kabul ettiğimizde kulluk olsun diye itaat adındaki şeyle uğraşıyoruz demektir. Maneviyat insanı, kulluk olsun diye itaate ilgi duymayan istidlalci kimsedir. Başka bir deyişle, maneviyatçı insan, hükümferma ve egemen kişidir.

İstidlal ve çıkarım insanı olmanın özü, Tillich'in ifadesiyle "başına buyrukluk"[48] ve "tâbi olmama"[49] ile ilgilidir. Kulluk olsun diye itaat eden kimse[50], başkasına tâbi olan ve başkasından buyruk alan kişidir. Yani başkası ona buyurmaktadır...[51]

Maneviyatta, bağlılarının harici bir kılavuzu izledikleri dinlerin aksine, manevî vazife ve çabalar harici hüccetten tamamen bağımsız ve iç bükey biçimde gerçekleşmektedir.[52] Buna göre artık başkasının sözü ve hükmü bir kimse için ödev ve gereklilik yaratamamaktadır ve hüccet oluşturamaz. Birisi için dinî hüküm bildirmek isteyen herkes, kendi hükmünü aklî veya küllî kanunî delile ya da karine-i aynî ve benzerlerine dayandırmalı ve öyle açıklamalıdır.[53]

Kulluk olsun diye itaatten[54] kaçışın kökeni ve kaynağı, "kişilerin kutsallığını red" ve "eşitlikçilik"tir.[55] Herkes aynı gözle bakmalıdır ve herkesin sözünün değeri, kendi sözünü ispatlamak için öne sürdüğü deliller

---

46 Müctehid Şebisterî, "Mizgerd-i Câygâh-i Din der Dûrnümâ-yi Ferhengî-yi Cihan", *Nâme-i Ferheng*, sayı 3, s. 90.

47 Metinde "taabbüd" (Çev.)

48 Autonomy.

49 Heteronomy.

50 Metinde "müteabbid" (Çev.)

51 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 275.

52 Bkz: Mahoney, "Spiritual Discipline", *The Encyclopedia of Religion*, c. 14, s. 21. Makalenin yazarı, İslam dinini başkasından buyruk alma ve tâbi olma, Buda dinini ise başına buyruk olma maneviyatları sınıfı içinde zikretmektedir.

53 Surûş, *Bast-i Tecrübe-i Nebevî*, s. 134.

54 Metinde "taabbüd" (Çev.)

55 Egalitarianism.

ölçüsüncedir.[56] Elbette bu, maneviyat insanının bir üstada veya kılavuza başvurmayacağı anlamına gelmez. Maneviyat insanı, diğerleri gibi gidilmiş yolu ve öğrenilmiş olanı tekrar denemez. Lakin kendi anlayış ve rasyonelliğine dayanarak o yöntem ve versiyonun doğruluğunu ve işe yararlığını teyit etmelidir.[57] Bu sebeple, maneviyatçı şahıs, eğer beklentisi içinde olduğu şeyin işlevini bir üstad veya kılavuz ve önderinin talimatından öğrenmezse ona bağlılıkta hiçbir mecburiyet hissetmez. Bu ise hiçkimsenin onun için hiçbir kutsallık düşünmemesi demektir.[58]

3. Tarihe güvensizlik

"Tarihe güvensizliğin manası, modern insanın, özellikle de David Hume'dan bu yana, tarih bahsinde kesin bir söz söylenemeyeceğine inanmasıdır. Tarihe güvensizlik, tarihin kesin değil, ihtimalli bir bilim olmasından dolayı kesinlik taşımama özelliğinin, birkaç tarihsel hadiseyi kabul etmede dine dayanmakla bağdaşmaması demektir. Her dinde birkaç tarihsel hadisenin kesin olarak gerçekleştiğini kabul etmek zorundasınızdır. Çünkü inançlı bir dindarsanız o olay gerçekleşmiş kabul etmelisiniz."[59] Bu yüzden maneviyat, kurumsal dinlerin aksine, tarihsel olaylara dayanmayı en aza inmeye çalışır.[60]

4. Yerel[61] özelliklerin reddi

Tarihsel dinlerin her biri, tarihin belli bir kesitinde, belli bir coğrafi konumda, belli bir kültürel ve örfî ortam ve halde ortaya çıkmıştır. Bu da onların öğreti (itikad konuları) ve hükümlerine (uygulamadaki konular) mahalli ve yerel bir renk vermiştir. Hiç tereddütsüz bu konular, o zaman ve mekan zarfı dışında yaşayan kişiler için mutluluk verici ve faydalı olmayacaktır. Bu nedenle modern maneviyat, geçmişteki dinlerin yerel özelliklerini atıp genele ait konuları, herkese ve her yere[62] uyan yönlerini vurgulamayı önemsemiştir.

---

56 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 283.
57 A.g.e., s. 284.
58 A.g.e., s. 285.
59 A.g.e., s. 276.
60 A.g.e., s. 278.
61 Local.
62 Universal.

Tarihin muhtelif kesitlerinde yaşamış bireyler konu olduğunda hepsinin de inançlarındaki farklılıklara rağmen mutluluğu bulduğuna inandığımızda sözkonusu inanç konularının mutluluk ve bedbahtlık üzerinde herhangi bir etkisinin bulunmadığını itiraf etmiş olursunuz... Modern insanın tarih görüşü, ona, bu konuların çoğunun fiilen yerellik boyutu taşıdığı, belli bir kesite ve konuma ait olduğunu anlatmaktadır.[63]

Maneviyat, dinin insanlık için geldiğine ve insanın hizmetinde olması gerektiğine inanmaktadır. Öyleyse her dönemde o çağda yaşayan insanın sorunlarının çözümüne hizmet etmelidir. Bu sebeple dinin geçmiş dönemlerle ve o zamanın insanlarının ihtiyaçlarıyla ilgili meseleleri dinden ayırmaktan ve dinin, "çağdaş insanı aşan" hiçbir şey içermeyen, belli bir kesite ait olmayan ve kapsayıcılığı bulunan modeline ulaşmaktan başka çare yoktur.[64]

Bu, bir kısım aydınların, dinin mesajını korumak ve dinî şekilciliği bir kenara bırakmak olarak ifade ettiği şeydir. Onlar, dinî metni (Kur'an gibi) tefsir edenin, dinin ölümsüz mesajını ortaya çıkarabilmek için geçmiş çağla ilgili şekiller perdesini Allah'ın kitabının çehresinden çekip alması gerektiğine inanmaktadır.[65] Dindarlığın şekilleri farklı farklı olabilir. Fakat müteal hakikatle ilgili dindarlığın özü hiçbir zaman değişmez.[66] Onlar, müteal hakikate ilişkin bu alakayı bazı durumlarda "tevhidî süluk" olarak ifade etmektedir. Çünkü kendisini her türlü toplumsal ve siyasi hayata uydurabilmektedir.[67] Bu yüzden bütün insanların hukukunu temin etmek bakımından azami derecede hukukî ve kanunî değişikler İslam toplumunda tasvip görebilir ve uygulanabilir.[68] Bu aydınlar açısından mevcut insan hakları bildirgesi tamamen tevhidî süluk doğrultusunda yeralmaktadır. Dolayısıyla kısas hükmü[69], Müslümanların Müslüman olmayanlara üstünlüğü[70], kadın ve erkek huku-

---

63 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 286.

64 A.g.e., s. 286 ve 287.

65 Müctehid Şebisterî, *Nakdî ber Kırâat-i Resmî ez Din*, s. 347 ve 496; *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 239 ve 240.

66 Müctehid Şebisterî, *Nakdî ber Kırâat-i Resmî ez Din*, s. 373.

67 A.g.e., s. 105 ve 106.

68 A.g.e., s. 75 ve 76.

69 A.g.e., s. 159, 160, 171, 172, 243 ve 525.

70 A.g.e., s. 145 ve 117.

kunun eşitsizliği[71] geçmiş çağların toplumsal ve tarihsel gerçekliğinin gerekleriydi ve şu zamanda insan haklarının manasına olan aykırılığı nedeniyle meşru sayılamaz.[72] Sözün kısası, yukarıdaki bileşenlere göre bir din, genel hükümler ve tümel değerler beyan etmesi, buna karşılık siyasî ve iktisadî düzenin modelini insan aklına bırakması durumunda kâmil sayılmaktadır.[73]

b) Pozitif Boyutlar

Buraya kadar maneviyatın negatif yapıtaşları açıklandı. Yahut başka bir ifadeyle, onun geleneksel dinle olan fikrî sınırları, çerçevesi ve çizgileri anlatıldı. Şimdi ise pozitif ve zâtına ilişkin özellikleri ele almanın sırası geldi.

1. Burada ve şimdi olma[74]

Maneviyatçı insan, seküler insandır. Bu sebeple, daha iyi bir yaşam için pratik her yolu ve çözümü kabul ederken bu dünyaya ait test edilebilir yöntemden yararlanır.[75] Maneviyatın, ölümden sonrasının ve öteki dünyanın sonuçları, etkileri ve uyarılarıyla işi yoktur. İşlerin yalnızca dünyevî işlevi ve faydasının peşindedir. Bu, tabii ki maneviyat insanının ölümden sonraki hayatı inkar ettiği ve ona itikadı olmadığı manasına gelmez. Bilakis, sadece dinî öğretilerin doğruluk veya yanlışlığını keşfedip anlamanın zaman çerçevesini ve alanını, burası ve şimdi ile sınırlandırmıştır.[76] Çünkü uhrevî olanı test edebilme imkanı yoktur.[77]

Bilimde size bir madde verseler ve onu test etmenizi isteseler ama bu dünyada o deneyi yapacak bir laboratuvar olmasa nasıl bir sonuca varırsınız? Onun test edilemez olduğunu söylemez misiniz?...[78]

---

71 A.g.e., s. 505, 506 ve 117.

72 Başka bir yazar da

73 Müctehid Şebisterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 81; bkz: s. 55, 56 ve 88; *Nakdî ber Kırâat-i Resmî ez Din*, s. 18.

74 Her ne kadar bu özellik bir kısım boyutlarda bir yöntemse de, bu, onun önermeye dayalı ve bilişsel olmasına aykırı değildir.

75 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyan" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 278 ve 316.

76 West, *Revândermânî ve Ma'neviyyet*, s. 101.

77 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyan" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 279.

78 Surûş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 180.

Don Cupitt, pozitivist tutumla şöyle yazar:

> Günümüzde bilgi sayılan şeyler için çok ileri kriterler ve deneyler kullanmaktayız. Bu ölçütlere göre bugünkü dinî inançlardan hiçbiri, deneysel bilginin ana gövdesine ait kabul edilmemektedir. [79]

Buna dayanarak tevhid dinlerinin pratikte ve günlük hayatı sürdürmedeki yetersizliği maneviyatçılar tarafından o dinlerin inanç sistemlerinin hanesine yazılmış [80] ve bu tutamak, onlar için, insanları müteal değerlere ve hedeflere iletmede dinlerin işlevsizliği ve başarısızlığının göstergesi olmuştur. Onlar, müminlerin, dinlerinin tarihini ve din adına vuku bulmuş olayları savundukları takdirde dinlerini savunabildiklerine inanmaktadır. [81] Açıktır ki bu deneyselcilik, maneviyatçıların bakışına göre dinlerin müminleri ve taraftarlarında, istisnalar hariç hiç bulunmayan bir tür tarafsızlık ve aidiyetsizliğe ihtiyaç duyar. [82] Hal böyle olunca da maneviyat, dinin çelişkili iddialarını halledebilmenin tek çözüm yolunu bu tür bir deney olarak görmekte; deney terazisine konamayan, dünyevi hataya girmeyen, faydasını ve etkisini insanların mevcut hayatında göstermeyen tarihsel dinlerin önermelerine değer vermemektedir. Maneviyatçı insan, maneviyatçı olmakla iç dünyada huzur ve umut gibi şeyleri bu dünyada temin etmeyi hedeflemektedir. [83]

Geleneksel insan için ibadetlerden mutluluk ve huzur hissetmek mevzu bahis değildir. Onun için önemli olan öteki taraftır. Ama modern insan dinin hemen burada kendisine huzur, mutluluk, umut, iç hoşnutluk ve anlam kazandırması gerektiğini söylemektedir... Dolayısıyla maneviyat bir tür dinî deneyselciliktir, yani "bu dünyada tecrübe etmeliyim" demektedir... [84]

Bu inancın kökenini bulmak istediğimizde orijinini maneviyatın negatif özelliklerinde aramak gerekecektir. Çünkü metafiziği reddeder ve

---

79 Cupitt, *Deryâ-yi İman*, s. 27.

80 Surûş, a.g.e. ve yine bkz: s. 181-183. Yine bkz: Müctehid Şebisterî, *İman ve Âzâdî*, s. 97.

81 Surûş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 197; bkz: Müctehid Şebisterî, "Tahavvulât-i Tarihî-yi Din ta Asr-i Hâzır", *Âfitâb*, sayı 14, s. 53; İman ve Âzâdî, s. 98.

82 Surûş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 186.

83 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyan" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 316.

84 A.g.e., s. 279 ve 280; bkz: Müctehid Şebisterî, "İman ve Âzâdî", *Kiyân*, sayı 52, s. 14.

dinî önermelerin doğruluk ve yanlışlıklarını es geçersek geriye onların bu dünyaya ait iş ve işlevinden başka bir şey kalmayacaktır.

Bugün mesele, uhrevî kurtuluş için insanın hak inancı bulması ve sonra onu tasdik etmesi değildir... Günümüz insanının fikrî ortamında Allah ve ahiret meselesi de deneysel bir konudur, ölümden sonrasıyla ilgili bir mesele değil. Bugünün insanı, ahirette vadedilen öteki hayatı şimdi buradan başlatmak ve sonu gelmeksizin sürdürmek istemektedir. Böyle bir atmosferde bir dizi itikat ilkesinin ispatlanmasının işe yaramayacağı açıktır. [85]

Bu konu bazı modern maneviyatçıların bakışında öylesine yoğun ve güçlüdür ki, dinin hedef ve gayesini, Tanrıya aşk yerine sırf dünyevî hayata aşk kabul ederler. Don Cupitt şöyle der:

> Günlük konuşmada hayata aşk yaygın biçimde Tanrıya aşkın yerini almıştır... Bugün biz hayata umut bağlamaktan, yaşama inançtan, hayatın bize verdiği şeyler, bize öğrettiği dersler ve bu benzeri konular hakkında konuşmaktayız... Tolstoy, *Savaş ve Barış* kitabının sonlarında Tanrının yaşam olduğunu söyler. Tanrıya aşk da yaşama aşktır... Tolstoy orada, modern düşüncede üst âlemin aşağıya indiğini ve bu âlemle birleştiğini göstermektedir. Hümanizmin dinî renk ve koku kazanması gibi, Tanrı hakkındaki söz de tekrar hayata yönelmiştir... Geçmişte Tanrı hakkında söylediğimiz hemen herşeyi bugün hayat hakkında söylemekteyiz. [86]

Maneviyat dininde insan geçmiş ve gelecekten de özgürleşmiştir. [87] Maneviyat insanı bu dünyada yaşamanın çile ve mihnetinden kurtulmuştur. Geçmişe bakış (yani harici fenomenler veya geçmişteki bigliler ve faaliyetler üzerinde düşünmek) ve geleceğe bakış (yani gelecekteki kesin veya muhtemel fenomenleri hatırlamak) pek çok dert ve acının kökeni olduğundan bu acıyı ve sıkıntıyı azaltmak için geçmişte ve gelecekte yol almamak, yalnızca bugünü düşenmek gerekir. [88]

Yılların ne geçer, ne de gelir... Yılların tümü senin yanında aynı anda ve bütün olarak hazırdır. Çünkü onlar sürekli bir duraklama halinde-

---

85 Müctehid Şebisterî, Hermenötik, *Kitab ve Sünnet*, s. 174 ve 175.

86 Cupitt, "Veda' ba Cezmiyyet, Lebhend be Din-i Zindegî" (Goftigû-yi Rachel Cohen ba Don Cupitt), *Ahbâr-i Edyan*, sayı 12, s. 55.

87 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyan" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 335.

88 *Mihr-i Mandegâr*, s. 40.

dir, hareket etmezler. Çünkü senin bugünün, kendi yerini hiçbir yarına vermez ve hiçbir dünün yerini almaz. Bugünün ebediyettir.[89]

Bu bakışaçısıyla maneviyatta kurtuluştan sözedilmez. Zira kurtuluş genellikle uhrevî kurtuluş anlamında kullanılmaktadır. Sanki daha sonra kurtulacağızdır. Maneviyat insanından böyle bir şey yansımaz. Tabii ki modern maneviyattaki kurtuluş belki de günümüz ortamında hedef ve gayeye ulaşmak manasında kabul ediliyor olabilir.[90]

2. İman

Maneviyat inanç içerir. Lakin bu inanç, bir gerçekliğe itikat kategorisinden sayılmaz. Çünkü gerçeklik değişip dönüşen bir şeydir, sabit ve yerleşik değildir. İtikat, sabit olmayan gerçekliğe, onu doğramaktan ve ortadan kaldırmaktan başka bir sonuç doğurmayacak yerleşiklik kazandırmayı hedefler.[91] Fakat iman, sabit olmayan gerçekliği talep eder.[92] Manevî yaklaşımda mümin kendisini hakikatin sahibi görmez. Bilakis yalnızca hakikati talep etmektedir.[93] Bu bakışa göre realist iman, basit düşünceli tefekkür olarak görülür:

İnsanların çoğu, dininin inançlarını lafız ve mana olarak doğru kabul eder. Onları hakikî varlıkların, güçler ve hallerin şerhi ve vasfı farzeder. Buradan nesnel bir tanrı, öteki ve daha üstün bir dünya, ölümden sonra hayat ve benzeri şeylerin varlığı tahmin edilmektedir. Bu tür basit düşünceli bir imanı dinî realizm olarak adlandırıyoruz. Bu tarz düşünce eksiklikten uzak değildir... Dinî akaidler genel ve evrensel hakikatler değildir. Bu veya o cemaatin hakikatleridir. Reel durumun betimlenmesi değildir.[94]

Bu nedenledir ki günümüz maneviyatı, kuşkuyla ilişki içinde olan bir inancı tavsiye etmektedir.[95]

---

89 Cupitt, *Mysticism after Modernity*, s. 201. Keremîpûr, "İman ve Ma'neviyyet be Rivayet-i Don Cupitt", Ahbar-i Edyan, sayı 12, s. 22'den nakille (yukarıdaki kitap bu satırların yazarı tarafından tercüme edilmiştir).

90 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyan" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 341.

91 Çünkü sabit olmama onun özünde gizlidir.

92 Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 142.

93 A.g.e., s. 148.

94 Cupitt, *Deryâ-yi İman*, s. 27.

95 Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 160 ve 161.

Dinî akaid ve önermelerin rasyonel ispatı mümkün olmadığında insanın onlar hakkında şüpheye düşmesi ama aynı zamanda dindar da olması tamamen muhtemel ve mantıklıdır.[96] Esasen müminin değeri, kuşku duymasına rağmen imanından vazgeçmemesindedir.[97] Yeni maneviyat bundan bir adım daha ileri gider ve kuşkuyu imanla bağdaştırmakla kalmaz, hatta şüpheyi imanın bileşeni kabul eder.[98] Tillich şöyle yazar:

> Eğer iman, bir şeyin doğruluğuna itikat olarak görülüyorsa o takdirde kuşku, imanın ameliyle bağdaşmayacaktır. Fakat iman ahirete bağlılık kabul ediliyorsa bu durumda kuşku, imanın zorunlu unsuru olmaktadır...[99] Varoluşsal kuşku, her varoluşsal hakikatteki sarsıntı ve güvensizlikten haberdar olmaktır. İmanda gizli olan kuşku, bu sarsıntı ve güvensizliği kabul eder.[100]

Bu iddianın delili şudur: "Eğer gerçeklik bütün insanlara aynı tarzda tecelli etseydi veya gerçeklik hakkındaki her önermenin doğruluğunu aklen ispatlamak mümkün olsaydı kaçınılmaz biçimde herkes ona itikat ederdi ve imana gerek kalmazdı."[101] Kierkegaard, ses getiren "öznellik hakikattir" makalesinde şöyle der:

> Riske girmeksizin iman olmaz... Eğer Tanrıyı nesnel yöntemle bulabiliyorsam ona itikadım yoktur. Aksine nesnel yöntemle tanıyamadığım için ona iman etmeliyim ve imanımı korumak istiyorsam daima nesnel bakımdan kesin olmayana sıkıca sarılmakta kararlı olmalıyım.[102]

Maneviyatçılar açısından insanın varlık denizi sürekli dalgalıdır. Bu deniz fırtınalı, çalkantılı ve kaotiktir. Bu sebeple imanı ve diyaneti de deniz gibidir ve dalgaların esiridir.[103] Bu iman, betimlenebilir ve anlaşılabilir değildir. O sebeple şaşkınlık ve hayretten başka bir şeye yolaçmaz.[104] Tabii ki bu hayret, tevazu ve teslimin bir nişanesi, mümin ile imanın mev-

---

96 A.g.e., s. 159; "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyan" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 397 ve 398.
97 *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 161; yine bkz: Müctehid Şebisterî, *İman ve Âzâdî*, s. 37.
98 Melikiyan, a.g.e., s. 161.
99 Tillich, *Pûyâyî-yi İman*, s. 34.
100 A.g.e., s. 36.
101 Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 163 ve 165.
102 Kierkegaard, "öznellik hakikattir", *Nakdu Nazar*, sayı 3 ve 4, s. 76.
103 Surûş, "İman ve Omid", *Kiyan*, sayı 52, s. 54.
104 Bkz: "İman ve Omid", *Kiyan*, sayı 10, s. 12.

zuu arasında aşk ve boyun eğme ilişkisinin öyküsü kabul edilir.[105] Buna göre "İmanın bilişsel muhtevası sabit değildir ve iman, sarsıntılara, şekil değişikliklerine ve tehlikelere maruz kalan bir içeriğe sahiptir. İnsan sürekli ayağının altında boşluk hissedebilir."[106]

Burada gündeme gelen soru, imandaki bu değişimlere ve genellikle de tepetakla olma haline rağmen imanın temeli ve asli öğesi olarak gösterilebilecek şeyin ne olduğudur. Modern maneviyatçıların cevabı şöyledir:

Madem ki imanı koruma kaygısı, tevekkül, güven ve muhabbet sözkonusudur, bunu imanın asli meselesi kabul edebiliriz. Bu, imandan hiç eksiği olmayan bir kaygıdır. Hatta imanın ta kendisi ve imanın riskidir.[107]

Aslında modern maneviyatta iman, ait olduğu şeyden bağımsız bir mevzuya sahiptir ve istenen şeydir. Bu tür bir iman, inancın ötesinde ve onun muhtevası olarak gerçekliği bulunmayan irreel iman olarak ifade edilir.[108] Don Cupitt *İman Denizi* kitabında şöyle yazar:

> "Bireyler dinî kavramları sabit tutma amacı taşıdıklarından onların imandan anladığı, kaçınılmaz biçimde her geçen gün daha az akıllıca ve daha çok keyfi olmaktadır."[109]

3. Akılcılık[110]

Maneviyatçıların iddiasına göre akılcılık, maneviyatın en önemli ayırt edici özelliğidir. Çünkü maneviyatın akılcılığın kalbinden çıktığı anlamında hem ona önceliklidir, hem de onu oluşturan şeydir.[111] Maneviyat, herkesin sözünün sadece onun hakkında ikna edici delil gösterildiği

---

105 A.g.e., sayı 52, s. 48.

106 Müctehid Şebisterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 187.

107 Surûş, "İman ve Hayret", *Kiyan*, sayı 52, s. 54.

108 Şebisterî, Hıristiyan mistiklerden birinden ilhamla imanı "bilmeme bulutlarının üzerinde uçmak" şeklinde ifade etmiş ve bu cümleyi iman hakkındaki makalelerinden birine başlık yapmıştır. İrreel imanı çok güzel ifade eden bir başlıktır. (Bkz: "İman ve Hayret", *Kiyan*, sayı 52, s. 14).

109 Cupitt, *Deryâ-yi İman*, s. 23 ve 24.

110 Buradaki akılcılık karinecilik (evidentalism) olarak da ifade edilebilir. Tabii ki epistemolojik kavramına nispetle daha geniş anlamda ele aldığımız takdirde böyledir. (Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyan" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 333).

111 Melikiyan, "Sâzgârî-yi Ma'neviyyet ve Modernite", *Şark* gazetesi, sayı 835 (Melikiyan, "Sâzgârî-yi Ma'neviyyet ve Modernite", *Bâztâb-i Endişe*, sayı 77, s. 47'den nakille).

ve akılcılaştırıldığı takdirde makbul olduğuna inanır.[112] Delil olmaksızın her türlü sözü kabul etmek maneviyatla bağdaşmaz.[113] Maneviyat insanının epistemik sahasını aklın kabul ettiği inançlar oluşturur. Bizzat kendisi delillendirerek onlara itikat etmektedir ve maneviyatçı şahsın inançlarına bağlılık kriteri, o inancın delillerinin kuvvet ve zaaf ölçüsüyle uyumludur.[114] Bu sebeple, hiçbir akılcı delil, dinlerin dinî inançlarının fayda ve zararına hükmetmediğinden, yine bu nedenle ne rasyonel kanıtlanabilir, ne de rasyonel reddedilebilir olduklarından[115] maneviyatın onlara karşı mecburiyeti ve yükümlülüğü yoktur. Tevhidî dinler ve diğerlerinin Tanrısıyla ilgili olarak da zorunlulukla karşı karşıya değildir.[116] Maneviyat insanı modern akılcılığa tamamen bağlıdır, sonuna kadar ona vefalı kalacaktır ve geleneksel düşüncelerle çatışmasından da korkmamaktadır.[117]

Maneviyat insanı irrasyonel önermelere de inanmaktadır. Ne kendisi, ne de karşıtının ne kanıtlanabilir, ne de yanlışlanabilir olduğu ve taraflardan hiçbirinin, hatta bilişsel tercihin bile diğerini bertaraf edemediği önermelerdir bunlar. Bu tür durumlarda maneviyat insanı iman ehlidir[118] Bu yolla, diğer insanların psiko-tarihsel tecrübesinden yararlanarak o önermeye inançtan edinilmiş psikolojik etki ve sonuçları, o önermeye inanç yoksunluğundan edinilmiş psikolojik sonuçlarla ve o önermeyle çelişen inançtan edinilmiş psikolojik etkilerle kıyaslar. Sözkonusu üç halin hangi-

---

112 Tabii ki Melikiyan teorik rasyonellik için, kendi tercihinin hangisi olduğunu belirtmeksizin altı yorum yapmıştır. Bkz: Melikiyan, *Râhî be Rehâyî*, s. 266-268.

113 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyan" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 333.

114 A.g.e., s. 396.

115 Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 139.

116 "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyan" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 338. "Artık yirminci yüzyılın ikinci yarısında, Tanrının varlığını ispatlamak için kesin delil ortaya koymaya cüret edecek çok az filozof ve kelamcı kalmıştır." (Surûş, Ferbihter ez İdeoloji, s. 174).

117 Mesela bkz: Surûş, *Modârâ ve Modiriyyet*, s. 333.

118 Burada sözü edilen iman, negatif özelliklerde reddettiğimiz kulluk olsun diye yapılandan başka bir şeydir. (Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyan" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 339). Melikiyan bir yerde şöyle yazar: "Eğer iman, insanın, hakkında hiç delile sahip olmadığı önermelere bir tür teorik ve pratik bağlayıcılık anlamındaysa bu durumda hiçbir insan imandan uzak değildir... Bunun delili ise kanıt istemenin sonsuza değin sürdürülemeyecek olmasıdır." (Bkz: Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyan" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 395).

sinin olumlu psikolojik etkilere sahip olduğunu, dert ve tasayı azaltmaya yaradığını ortaya çıkararak o duruma iman eder. Öyleyse iman, inanıldığı takdirde inananda olumlu psikolojik sonuçlar doğuran bir önermeye inanmak demektir.[119] Açıktır ki onun böyle önermelere imanı, o önermelerin mantıksal doğruluğu anlamını taşımaz ve sadece pragmatik boyuta sahiptir. Bu imanın rasyonel ve delilli olmasıyla da hiçbir aykırılığı yoktur. Çünkü rasyonellikte mevzubahis olan şey, net olarak, bizim teori konumunda ve epistemolojik bakımdan hangi akaide inanma hakkımız bulunduğunu[120] ve irrasyonel önermelere imanımızın teorik kasıttan yoksun ve yalnızca pratik boyutu olduğunu konu alır.

Bu noktanın belirtilmesi de, yukarıdaki özellik gözönünde bulundurulduğunda maneviyat insanı açısından inanç ve itikatlarını doğrulama ve yanlışlamanın hiçbir önemi olmadığı lütfundan uzak değildir. Önemli olan, rasyonel akide olmasıdır. Bir akidenin rasyonel olup olmadığı bir mesele, onun doğru mu, yanlış mı olduğu ise başka bir meseledir. Maneviyat insanı, imanını korumak için dininin muhtevasını başkalarına, onları kanıtlama kaygısı taşımaksızın makul, çekici ve kabul edilebilir şekilde açıklama çabasındadır.[121] Modern maneviyatta bir akideyi kabul veya red etmenin tek kriteri, bu inanç ister doğru, ister yanlış olsun, rasyonel ve delilli olup olmadığıdır.[122]

Makul olma, doğru ve hatalı olma cümlesindendir. İnsan makul bir hata da işleyebilir. Fakat bu hata bile akıllıca ve akılcı olmalıdır.[123] Gerçekte maneviyatçılar, rasyonellik ve bilgiyi göreceli ve gelişen bir şey kabul ederler.[124]

---

119 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyan" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 397 ve 398. Melikiyan, bu tarzın, maneviyata yer açan ve maneviyatın sınırını geleneksel din gibi alternatif yaklaşımlarla açıklığa kavuşturan irrasyonel önermelerle karşı karşıya olduğuna inanmaktadır.

120 *Râhî be Rehâyî*, s. 269.

121 Müctehid Şebisterî, *Nakdî ber Kırâat-i Resmî ez Din*, s. 81; *İman ve Âzâdî*, s. 114.

122 Melikiyan, *Râhî be Rehâyî*, s. 269. İlke olarak maneviyatçılar açısından günümüzdeki insanın, artık doğru akideleri bulma ve onları tasdik ederek uhrevî kurtuluşa erme kaygısı sözkonusu değildir. (Bkz: Müctehid Şebisterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 174).

123 Surûş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 174.

124 Surûş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 236. Şaşırtıcı olan, bu nisbî rasyonelliğe göre dinî inançların da, akide sahibinin görüşü hesaba katılarak rasyonel kabul edilmesidir.

Her dönemin kesin, kabul edilmiş, neden ve nasıl sorgulaması yapılamayacağı farzedilen kendine özgü bir rasyonelliği vardır. Her devrenin insanı, kendi döneminin rasyonelliği ve aksiyomları temelinde diğer dönemlere bakar. [125]

Şaşırtıcı olan şudur ki, aydınlar bu sürekli gelişimi hakikatteki kuşkuculuk ve görececilikten ayırarak bir kesinlikten başka bir kesinliğe nakil ve intikalden ibaret görmektedir. [126] Fakat diğer yandan da görececilikten bir parça farklılık gösteren mevzuları öne çıkarmaktadırlar:

İnsanın, fikrin kendisi üzerinde düşünmeye başlamasından itibaren doğruluk ve sağlamlık için sabit, kesin ve nihaî bir kriter kalmamaktadır. [127]

Başka bir yerde ise:

Bu yeni aşamada... insanlar kendi inançlarını, hayata dair içsel ve kişisel tarzları kendileri tayin etmek istemektedir... Bu aşamada manevî hayat, dinin önceden varolan somut kural ve kararları ışığında idare edilmeyecektir. Yani esasen bu benzeri insanlar için otoritenin bulunmaması bir yana, bilakis önceden tayin edilmiş muteber kurallar, kodlar, değerler, kriterler, hak ve bâtıllar da mevcut değildir. [128]

Şu halde modern maneviyatta akıl esas alınmaktadır, ama "hakikatleri kuşatan akıl" değil, "yol konumundaki akıl". [129] Bu aklın gereği olan metodik hata ise haktan daha iyi ve daha sevimli görülmektedir. Çünkü o hata ve bâtıllarda hareket ve dinamiklik gizlidir. [130] Bu nedenle ona afet gözüyle bakmamak ve olumlu karşılamak gerekir. [131]

(Bkz: Melikiyan, *Râhî be Rehâyî*, s. 268). Fakat bununla birlikte yine de geleneksel din rasyonelliğin dışında görülmektedir.

125 "Din ve Dünya-yi Cedid", *Âfitâb*, sayı 13, s. 52; bkz: "Râz ve Râzzedâyî", *Kiyân*, sayı 43, s. 21.

126 Müctehid Şebisterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 256.

127 *Nakdî ber Kırâat-i Resmî ez Din*, s. 57 ve 58.

128 "Tahavvulât-i Târihî-yi Din ta Asr-i Hâzır", *Âfitâb*, sayı 14, s. 52.

129 Bu düşünce ortamında ispat yöntemi ne sözkonusudur, ne de işe yarar. İnsanın bütün derdi ve kaygısı yalnızca bir müşkül ve sorunu çözmektir, ispatlamak değil. (Bkz: Müctehid Şebisterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 173).

130 Surûş, "Ma'na ve Mebnâ-yi Sekülarizm", *Kiyân*, sayı 26, s. 8; bkz: *Kabz-i Bast-i Teorik-i Şeriat*, s. 101.

131 *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 237-241.

Bu nisbî ve inişli çıkışlı rasyonellik dindarlığın çeşitli çağlarda aynı olmamasını gerektirir. Her asrın dindarlık biçimi, yeni bir içerik kazanacaktır.[132] Bu nedenledir ki insanlık günümüzde yeni düşüncenin ürünü yollar, evren ve insana ilişkin yeni yorumlar bulmakta ve sonuç itibariyle de beşerî mutluluk ve kemali başka bir tarzda tasvir etmektedir.[133]

2. İrade ve Davranışa Dayalı Özellikler

Maneviyatın iradeye dayalı boyutu, modern insanın geleneksel insanla karşılaştırıldığında göze çarpan ayırt edici psikolojik özelliklerine dayanmaktadır. Aşağıda bunların bazılarına değinilmektedir:

a) Modern insanın yetenekleri geleneksel insandan çok fazladır. Maneviyat burada, tehlike yaratan ve gayri insanî seçimler karşısında önleyici bir etken olarak olağanüstü önem kazanmaktadır.

b) Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve iletişim patlaması çağının zuhur etmesi mahrem alanı ortadan kaldırmıştır. Bu fenomen sonucunda bireysel patoloji herkeste artmıştır. Maneviyat hem günümüz insanının patolojisini azaltmada etkili olmaktadır, hem de başkalarına zarar vermesini engellemek üzere onun için önleyici etken olabilir.

c) Maneviyat insanı, toplumsal hayata katılmaktan ve toplumsal organizasyonu değiştirmekten başka çare görmemektedir. O kadar ki, bu organizasyon en küçük bir dert ve sıkıntı üretmeyecek hale gelmelidir.[134] Bu sebeple, maneviyat insanının toplumsal ilişkileri adalet, ihsan ve muhabbet olmak üzere üç esasa dayanmaktadır.[135] Başkalarına (muhaliflere) tolerans gösterir, çünkü onların hak olması mümkündür. Kaba ve hoşgörüsüz kişi maneviyat insanı olamaz.[136]

---

132 Surûş, *Râzdânî, Rûşenfikrî ve Dindârî*, s. 309; *Kabz-i Bast-i Teorik-i Şeriat*, s. 170.

133 Surûş, *Râzdânî, Rûşenfikrî ve Dindârî*, s. 309.

134 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 317. "Dağdağa-i İnsan-i Ma'nevî Şahs-i Hodest". Fakat dert ve çilenin azalmasının ancak diğer insanların dert ve çilesinin azalmasıyla mümkün olduğunu da bilir.

135 Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 279.

136 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 369.

d) Maneviyat insanı, iradesiyle, orijinal ve kendi anlayışına göre yaşar.[137] Özgün hayat, kendine bağlanarak ve kendi anlayışına göre amel etmek demektir. Maneviyat insanı kendi başına buyruktur ve başkalarının tavsiyesini, onun doğruluğunu kendisi anladığı zaman kabul eder.[138] Buna göre maneviyatçı kişi, geleneksel dinlerin takipçilerinin aksine, kendisinden başka kimsenin hoşnutluğunu kazanmanın peşinde değildir. Bu yüzden de ödünç ve kendisine yabancı bir hayata maruz kalmaz.[139]

e) Maneviyat insanının alıcılığı asgari, vericiliği azamidir.

3. Duygusal ve Nefsani Özellikler

Maneviyat insanının duygusal özelliklerini belki şu şekilde özetlemek mümkün olabilir:

1. Maneviyat insanının hissiyatı ve duyguları yalnızca güzeli aramaya ve iyilikseverliğe meyillidir.[140] Bu nedenle onun bütün kaygısı, kendi içindeki ve çevresindeki dert ve çileyi azaltmaktır.[141] Maneviyat insanı, tüm insanları kendi evladı gibi görecek muhabbete erişir.[142]

2. Maneviyat insanı, başkalarını anlamamayı da normal karşılar ve söylediği sözü anlayamayan kimseden tasdik beklentisi içine girmez.[143]

3. Maneviyat insanı, kendisini hiçbir şekilde başkalarından üstün görmemesinin yanısıra, kendisini yoğun biçimde sever. Elbette ki bu, kendini manen sevmenin bir çeşididir. Dünyanın tüm maneviyatçıları kendilerine nihayetsiz değer verir.[144]

4. Maneviyat insanı sadece kendisini kendi kaderinin sorumlusu kabul eder. Bir yerde kusur işlerse kendisini kabahatli görür.

---

137 A.g.e., s. 322 ve 359.
138 A.g.e., s. 371 ve 372.
139 A.g.e., s. 329.
140 Melikiyan, "Nişânehâ-yi İnsan-i Ma'nevî", *Vijenâme-i Rûznâme-i İran*, sayı 2962.
141 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 318.
142 Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 280.
143 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 335.
144 Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 281.

5. Dış âlemin dert ve tasaları, ya esas itibariyle onun dert ve tasası değildir, ya da onun için katlanılabilirdir.

6. Maneviyatçı kişi, kelimenin derin anlamıyla, hayatta ortaya çıkan bütün objektif müşkül ve zorluklara rağmen subjektif olarak iç dünyasında oldukça hoşnut ve sakindir, mutlu ve umutludur. [145]

7. Maneviyat insanı mevcut durumuyla yetinmez ve derunî seyrü süluktan asla boş kalmaz. [146]

4. Metodik Özellikler

Sözün sonunda bu yaklaşımın makbul yöntemleri babında maneviyatın gösterge ve özelliklerinden bahsetmemiz yerinde olacaktır. Bu metodları iki dalda gözlemlemek mümkündür: 1) Bilgiyi edinme yöntemleri, 2) Bilgiyi aktarma yöntemleri.

a) Bilgiyi edinme ve tahsil yöntemi

Bu grup yöntemlerden muradımız, epistemolojinin kavramsallaştırmasındaki bilginin kaynak ve araçlarıdır. Maneviyatta bilginin kabul edilmiş dört kaynağı vardır: [147]

1. Duyu ve deneyim: Bu kaynak maneviyatın asli dayanaklarından biridir. Çünkü bir yandan, daha önce geçtiği gibi, maneviyat burada ve şu anda olanı düşünür ve ona göre hareket eder. Öyleyse yalnızca duyu ve deneyim kriteriyle deneme yanılmayı başarabilir ve bir şeyin değer ve kapasitesine ilgi duyabilir. Öte yandan maneviyat, beşeri deneysel bilimler zümresinden olan psikolojiyle sıkı irtibat halindedir ve onun başarılarından insanın zihin ve ruh alanında çokça yararlanır. [148]

2. Argümantatif akıl: Bu metoddan önermenin özelliklerinde bahsetmiştik.

3. Hafıza: Tabii ki hafızanın türleri vardır ve maneviyatçılar açısından bir tek hafıza bize bilgi sunabilir. O da reel kollektif hafızadır.

---

145 A.g.e., s. 278.
146 A.g.e., s. 282.
147 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 357.
148 A.g.e., s. 373.

4. İçebakış:[149] İç his ve derunî işlerin bilgisi de bilginin kaynaklarındandır.[150]

İç dünya ile ilgili şeylerin bilgisi, diğer bütün bilgiler gibi bizim için önem taşır. İnsan hakkındaki araştırmaların çoğu, insanların, kendileri hakkında ve iç dünyalarıyla ilgili durumlar üzerine ortaya attığı şeylere dayanmaktadır. İç dünyamızda olup bitenler, eylem ve hallerin muhtelif çeşitlerini kapsar. Bu eylem ve hallerin tamamı, bireyin "derunu" adını alan sahada gerçekleşir.[151]

Fakat negatif boyuttan bakıldığında maneviyat, vahiy kaynağını önemsizleştirir ve örfteki kavrayışı onun karşısına yerleştirir:

Örfe dayalı anlayışımız bu kaynaklara (his, akıl, gözlem) teslim olmuş, ama vahiy kaynağına teslim olmamıştır.[152]

b) Bilgiyi aktarma metodu

Bilgiyi aktarma aracı bana göre iki şeydir: Biri delillendirme, diğeri ise muhatabı varoluşsal bakımdan kendine çekmektir... Yani bazı malumatı hiçbir delillendirme yoluyla göstermek mümkün değildir... Bizde birtakım şartlar tahakkuk etmiştir ve bu şartlar nedeniyle "a b'dir"e inanmışızdır. Eğer muhatabı da bu varlık şartlarını taşır hale getirirsek o vakit delil göstermeksizin "a b'dir"e inanç ortaya çıkar... Bu mesele bazen tercihlidir ve kolayca tarafı kendi varlığımızın eşiğine çekebiliriz. Diğer çeşit ise çocuğun aşk hakkında sorması gibidir. Onu yetişkin bir insanın varlık eşiğine sürüklemek doğru olmaz. Fakat kendisi uygun yaşa eriştiğinde aşkın ne olduğunu anlayacaktır.[153]

Maneviyat ve Dinlerin İlişkisi

Önceki bahisler, maneviyatçılar açısından maneviyatın, tarihsel ve geleneksel dinler olarak bildiğimiz şeylerden bariz farklı olduğunu

149 Introspection.
150 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 357 ve 373.
151 Şems, *Âşnâyî ba Ma'rifetşinâsî*, s. 187.
152 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 357 ve 357.
153 A.g.e., s. 303.

açıklığa kavuşturmuş oldu. Onlar bu iddiayı ispatlamak için şu çıkarımda bulunmuşlardır: [154]

1. Umut, huzur ve mutluluk tüm insanların manevî maksat ve hedefidir.

2. Bu üç hedef, ne belli bir dine ve okula mahsustur [155], ne bilim, maarif ve bilimsel branşlara, ne de belli bir toplumsal düzene.

Sonuç: O halde maneviyat, dinlerin dışında bir şeydir.

Dinlerde mukaddes metinlere kulluk olsun diye itaat, o dini takip etmenin öncelikli temeli olarak tanıtılır. Maneviyat insanının boyun eğmeyeceği kulluktur bu. [156] Buna ilaveten, dinin tarihsel tecrübesi, bir açıdan maneviyat üzerinde en büyük yıkıma yolaçmıştır. Çünkü dinle ilgili, bizde narsizm, önyargı, taassup, tutuculuk ve donukluk, hoşgörüsüzlük ve hurafecilik meydana getiren yaygın kanaat esas alınmıştır. [157] Buna göre maneviyat dinin alternatifidir ve onunla biraraya gelemez. Lakin maneviyatçıların varsayımına göre ve başka bir açıdan, maneviyat dinin özüdür. Zira, birincisi, dindarların peşinde olduğu hedef, maneviyatın hedefinin aynısıdır, yani huzur, umut, mutluluk ve başarı. [158] İkincisi, dünyada maneviyatçıların üzerinde uzlaştığı, dünyanın ahlakî düzeni ve altın kural [159] gibi inançlar hep tarihsel dinlerin tümünde vurgulanmıştır. [160] Şu halde bu bakışaçısına göre maneviyatçıların faraziyesine göre maneviyat, dinin özüne ilişkin unsurları, dinin çekirdeğini ve kabuğundaki donatıları ihya

---

154 Melikiyan, "Nişânehâ-yi İnsan-i Ma'nevî", *Vijenâme-i Rûznâme-i İran*, sayı 2962.

155 "Tarih bize göstermektedir ki, bu üç bileşen (mutluluk, umut ve huzur) hiçbir özel dine ve belli bir okula dayandırılamaz ve onlara bağlı değildir... Diğer bir ifadeyle, hiçbir özel din ve belli bir okulu kabul etme veya reddetmenin, bu üç bileşenin insan hayatında oluşması veya oluşmaması üzerinde etkisi yoktur." (Bkz: Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 307).

156 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 355 ve 356.

157 Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 419.

158 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 354.

159 "Başkalarına öyle davran ki, sana hoşlukla karşılık versinler"

160 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 354.

etmeyi hedeflemektedir.[161] Elbette ki bu itikatlar ve ortak ilkeler, birbirinden tamamen farklı iki süreçte elde edilmektedir. Şöyle:

Bir maneviyat insanı ile dindar insanın inandığı şeyin ortak olması imkanı vardır. Sonuçta bu ikisi arasındaki fark, mütedeyyinlerin bir önermeye birisinden veya birilerinden işittiği için inanması, oysa maneviyat insanının, anlattığımız süreci katetmesi nedeniyle o önermeye inanmasındadır. Bu durumda vardıkları fikrî sonuçlar arasında herhangi bir fark yoktur, tek fark izledikleri fikrî süreçler arasındadır.[162]

Maneviyatın Zarureti ve Kökeni

Çağdaş insanın hayatı ağırlıklı olarak maddiyatçı ve seküler olduğundan hayatın kayıp ve saklı boyutu konumundaki maneviyat, herkesin inceleme araştırma konusu olmuştur.[163] Modernite ve çağdaşlık, son yüzyıllarda insan zihnini cezbeden ve karşısına birtakım güçlükler de çıkartan bir yaklaşım ve akımdır. Maneviyatçıların, maneviyatın zaruret ve gerekliliğini ispatlamak için ellerindeki en önemli sermaye, modernitenin bileşenlerine dayanmaktır. Aslında maneviyat yaklaşımı, iki zorunluluğun idrak edilmesinin sonucudur: Modern olma zorunluluğu ve maddiyatın ötesine geçerek insanın varlığından üstün alanlara yönelme. Maneviyat teorisinin ortaya atanlara göre geçmişteki çökmüş medeniyetler, ya akılcılığı maneviyata feda etmişlerdi ya da maneviyatı akılcılığa. Bu yüzden modern insan, manevî yaşamdan başkasıyla yoluna devam edemeyecektir.[164] Onlar, modernitenin bileşenlerini kaçınılabilir olanlar ve kaçınılamaz olanlar şeklinde ikiye ayırarak[165] modern çağda dindarlığın icabını, dinin, kaçınılmaz olan bileşenlerle uzlaşması olarak görmektedir.

Modernitede bir bileşen eğer kaçınılamaz olanlardan ise bu bileşen ister iyi, ister kötü olsun, ister çirkin, ister güzel olsun, onu ister beğenelim,

161 Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 278.
162 Melikiyan, "Sâzigârî-yi Ma'neviyyet ve Modernite", *Bâztâb-i Endişe*, sayı 77, s. 49.
163 King, "Ma'neviyyet", *Heft Âsimân*, s. 74.
164 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 289.
165 A.g.e., s. 270.

ister beğenmeyelim modern insanla karşılaşma sırasında bu gerçekliği onun varlığında kesin kabul etmekten başka çaremiz yoktur. Hatta modern insanı dindarlaştırmak istesek bile bu işin, o bileşeni dikkate almaktan başka bir yolla kolay olmayacağını bilmemiz gerekir. [166]

Maneviyatın önermeye dayalı özellikleri bölümünde zikredilenler modernitenin kaçınılmaz olan bileşenleriyle ilgilidir. Maneviyatçılar, dinin geleneksel ve kadim anlaşılma şeklinin modernitenin kaçınılmaz olan özellikleriyle uyumlu olmadığı inancındadır. Bu sebeple yeni bir dinî anlayışa yönelmek gerekecektir. Bu da maneviyattır. [167]

Belki denebilir ki modern insan, genel olarak modernlikten önceki insandan daha küresel, daha hümanist, daha bireyselci, daha tümdengelimci [168], salt itaate daha uzak, daha eşitlikçi olduğundan kavrayış hacmini daraltan, daha az detay içeren, teori ve pratikte kulluk olsun diye itaati daha az öngören, daha ziyade antropolojik ve psikolojik derinlik ihtiva eden... bireyin kendini gerçekleştirmesine daha çok fırsat tanıyan din veya dinleri daha cazip bulmaktadır. [169]

Diğer bir ifadeyle, din ve modernizm arasındaki uzlaşma; akılcılıkla bağdaşmazlık içermemek, kutsala ve onun dokunulabilir sonuçlarına ilişkin doğrudan ve kişisel tecrübeyi sağlamak, dinin özünü ve görünümünü birbirinden ayırmak, şahsi ve bireysel doku taşıyabilmek için dine yeni bir bakışa muhtaçtır. Maneviyat, gerçekte dine böyle bir bakışın ürünüdür ve uzlaştırmanın sağlanmasıdır. [170]

Bizim dönemimizde geleneksel din birçok insanın manevî ihtiyaçlarını karşılamada başarısızlıkla karşılaşmıştır. Öyle görünüyor ki artan sayıda insan, derinlikli ve anlamlı bir hayata ulaşmak için çaba gösterirken farklı manevî yolların arayışı içindedir ve bireysel maneviyatı kendilerinin keşfettiği birtakım yöntemler aracılığıyla yaygınlaştırmaktadırlar. [171]

---

166 A.g.e., s. 270, 271 ve 298.
167 A.g.e., s. 273.
168 Metinde "istidlalger" (Çev.)
169 Melikiyan, *Râhî be Rehâyî*, s. 240 ve 241.
170 Kurbânî, "Ma'neviyyet: Rûyâverdî-yi Tecürbeî, Gûherşinâhtî ve Modern be Din ya Sâze-i Revânşinâtî", *Makâlât ve Berresîhâ*, s. 75.
171 West, *Revândermânî ve Ma'neviyyet*, s. 28.

Tabii ki modern maneviyatçıların başlangıçta (hiç değilse yirminci yüzyılda) geleneksel dinlere dönerek kutsal kitapları ve dinî simgeleri yeni bir okuma biçimiyle ele almak suretiyle maneviyata doğru bir yol arama çabasına giriştikleri, ama sonraki adımda dinlere sırt çevirip daha derunî ve daha kişisel manevî yollara ilişkin daha detaylı bir kavrayışa ulaşmanın ardına düştükleri belki iddia edilebilir.[172] İlahiyat ile maneviyat arasındaki derin ayrım da buradan ortaya çıkmış ve modern insanın, bilinen itikadî-dinî sistemlerde görünmeyen en önemli değerlerini tespit için şekillenmiştir.[173] Bu değerler ve ödevlerin modern insanın akılcılığı aracılığıyla tanındığı ve maneviyatın duygusal ve iradî göstergeleri kanalıyla pratiğe aktarma güvencesi kazandığı açıktır.[174] Buna göre günümüz insanı, müteal olmayı isteyen vicdanını tatmin edebilmek için evren ve insana dair yeni düşünme yolları ve başka yorumlar bulmuş, sonuç itibariyle de insanın kemal ve mutluluğunu başka bir tarzda tasvir etmiştir.[175] Bütün bunlar, din ve modern akılcılık arasındaki uyumu yeterince güç bir iş haline getirmiş ve sahayı da dindar için her geçen gün daraltmıştır:

Dünyada dindar aydınların zorlu görevlerinden biri, hem dinin mitolojik kimliğini korumaya çalışmak, hem de dini anti mitolojik modern rasyonalizmle uyumlu hale getirmektir... Dinin modern akılla uzlaştırılması, din eğer akılcı olmaz ve modern akılla bağdaşmazsa modern akıl onu reddedeceği için yaşamsaldır. Modern aklın kendisini dinle uyumlu hale getirmeyeceği gözönünde bulundurulmalıdır.[176]

Lakin bu, maceranın tamamı değildir. Maneviyatın diğer bir kökeni ve çıkış noktası daha vardır. O da dert ve acıyı azaltmaktır.[177] Tüm insanlar nadir bulunan üç metanın peşindedir: Huzur, mutluluk ve umut. İnsanların tarihsel bir dine yönelmesi her ne kadar başta dert ve acıyı azaltmak için olmuşsa da[178] tarihsel dinlerin kendisi bir şekilde dert ve acıya yolaçtığından ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren batının

172 Redfield, *Bîneş-i Ma'nevî*; *Zisten der Âgâhî-yi Cedid*, s. 22 ve 23.
173 Sheldrake, "Ma'neviyyet ve İlahiyyât", *Heft Âsimân*, s. 249 ve 251.
174 Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 418 ve 419
175 Surûş, *Râzdânî, Rûşenfikrî ve Dindârî*, s. 309.
176 Surûş, "Râz ve Râzdânî", *Kiyân*, sayı 43, s. 26 ve 27.
177 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 317.
178 A.g.e., s. 314.

bilim ve akademi mahfillerinde dert ve acıyı giderecek çözüm yolları arayışı sohbetlerin konusu olmaya başlamıştır.[179] Bu boyuttan, maneviyat psikolojik renk ve koku kazanmaktadır. Ruh sağlığı[180], daha iyi ve daha kaygısız hayatla ilgili bir psikoloji.

Maneviyatçılar, bütün dert ve acıların sebeplerin sebebinin, insanların zihinsel ve ruhsal karmaşası olduğuna dair önyargıyla, geçmişte kabul görmüş ilahiyat ve metafiziğin varsayımlarına dayanmaksızın nihai tatmin ve mutluluğu bulmaya çalışmaktadır.[181] Onlar, geleneksel dinlerin bir kısım âdâbını belki koruyor olabilir ama bunu modern yöntemlerle gerçekleştirmektedir:

[Onlar] ilahiyat ve doğaötesi faraziyelerle bağı tamamen koparmaya ve geleneksel dinin şekil ve suretlerine sarılmaksızın geleneksel insanın önemli hedeflerine ulaşmaya çalışmaktadır. Daha önce geleneksel dinin inanç ve faaliyetleriyle bağ kurdukları temel şeylerin bir kısmını öne çıkardıkları yoldan, ama kendileri uygun yöntemler icat ederek.[182]

Hulasa, manevî tecrübeler insan için değerli ve önemlidir, bu tecrübelerin devamı ve sürekliliğinin bizzat kendisi bu iddianın doğruluğunun kanıtıdır. Günümüzde kilise veya mescide gitmeyen ama manevî yaklaşımlara inanan veya bağlılık hisseden sayısız birey vardır. Bu da maneviyatın zorunluluk ve önemini katlayarak arttırmaktadır.[183]

Maneviyatın Eleştirisi

Makalenin bu bölümünde ele alınacak konu, maneviyat öğretisinin eleştirisi ve irdelenmesidir. Hedefin, maneviyatın bilimsel eleştirisi ve anahtar prensipler ve bileşenlerin analizi olduğu açıktır. Maneviyat teorisinin iddiaları üzerinde tek tek durulması hiçbir şekilde yazarın

179 A.g.e., s. 366 ve 310.

180 Huzur, umut, içsel tatmin ve hayatın anlamlı olması ruh sağlığının bileşenleri kabul edilmektedir.

181 Geçmiş metafizik ve ilahiyata az sempati duyulmasının sebeplerinden biri, eskiden gelmiş olmasına ilaveten, o fikrî sistemin köklü dert ve acılara ilişkin bir bilgiyi ve onların ilacını bize sunamıyor olmasıdır.

182 Melikiyan, *Mihr-i Mândegâr*, s. 32 ve 33.

183 Bkz: West, *Revândermânî ve Ma'neviyyet*, s. 30.

maksat ve muradı değildir. Geçen bahislerin örgüsü, değerlendirme ve eleştiri yaparken dinin dışındaki ve rasyonel mayalanmalardan yararlanmayı gerektirmektedir. Lakin bu iş, bazı durumlarda zaruret ve ihtiyaç oranında dinin içindeki öğretilerle (dinin kesin önermelerini referans göstererek) delillendirmeye ve onlara istinat edilmesine engel değildir. Bu, diğer bir açıdan da ilaveten öneme sahiptir. O da, din ve modern maneviyat arasında, başarılı ya da başarısız bir değerlendirme ve anlayış elde etmede bize yardımı dokunmak üzere bugünkü işlevleri itibariyle mukayese yapmanın lüzumudur. Buna ek olarak, bu bölümde bu projede mevcut çelişkilere de parmak basarak teorinin geçmiş bölümlerde değinilmiş icapların altını çizeceğiz. Makalenin başında hatırlattığımız gibi, fikirlerdeki güçlü noktaları ve doğru öğeleri göstereceğiz.

Dinin Akılcılığı

İlahî ve İbrahimî dinler daima hak ve hakikate vurgu yapmış ve onun elde edilmesinin kendi öğretileri mecrasından olabileceğine dikkat çekmişlerdir. Tabii ki maneviyat teorisinde erişime uzak ve elde edilmesi imkansız ideal telakki edilmiş emtiadır bu. Maneviyat, dinî öğretilerin kanıtlanabilir, hatta akılcı olduğundan kuşku duyarak hakikate ulaşılmasını bahşedilmiş bir armağan ve bu hedefe erişmek için çaba gösterilmesini boşuna bir iş olarak görmektedir. Bu yüzdendir ki nihayetinde reel olmayan bir imana eğilim duyarak din ve maneviyatın sadece işlevlerine vurgu yapmaktadır.

Öyleyse akılcı kanıtlar esas alınarak dinî itikatların zihin ve kalpte sabitlenmesi ve kökleştirilmesinin mümkün olup olmadığını aydınlatmak üstümüze vazifedir. Acaba insan, ister itikadi konularda, ister diğer alanlarda olsun kesin olan ve tereddüt kabul etmez şeylere ulaşabilecek kapasite ve kabiliyette değil midir? Esas itibariyle realistlik ve hakkı arayış günümüz insanı için gerekli ve yaraşır bir hedef midir? Bu grup soruları, fırsat dahilinde polemiğe girmeksizin ele alıp araştıracak ve onlara uygun cevapları vermeye çalışacağız. Birkaç bağımsız değerlendirme ile bu kategoriyi incelemeye başlıyoruz.

Dinin Öğretilerinin Kanıtlanabilirliği

1. Dinî önermeler doğaötesi âlemin hakikatlerinden ve o âlemin tabiat âlemiyle ilişkisinden haber verir. Bu sebeple bu nesnel hakikatlerin incelenmesi ve anlaşılmasını bazıları kanıta dayalı akılla, bazıları kalp gözlemi ve şühud yoluyla, kimisi de tecrübe ve duyu ile takdir eder.[184] Dinî önermeler, kanıtı gösterilemeyecek keşisel eğilimler ve kendine özgü tarzlar gibi değildir. Zaten bu nedenle peygamberler davet ve iman için hüccet getirme, hikmet ve istidlalden faydalanmışlardır. Kesin olan şu ki, bir şey kanıtlanabilir değilse akılcı davete de konu olamaz.[185] Kur'an üçyüzden fazla ayette insanlık toplumunu akletmeye, tefekküre ve tedebbüre çağırmakta; Kur'an'ın çok yerinde istidlal ve kanıt göze çarpmaktadır. Tabii ki vahiy dininin genel hatlarının akılcı savunması ve delillendirmesi yapılabilir. Fakat dinin tikelleri akılla desteklenemez. Başka bir ifadeyle, ilmî, nesnel, hakiki ve itibarî gibi dinde cüz'i olanlar akılcı kanıtın erişebileceği şeyler değildir. Öyleyse aklın erişemeyeceği bir şey, rasyonel analiz ve izahın da konusu yapılamaz. Ama genel konularda ve dinin tümel hatlarında rasyonel analiz kendine yol bulabilir.[186]

Hulasa bizim açımızdan vahyin öğretileri ve akıl tamamen aynı tarafta ve tek parçadırlar. O kadar ki, dinî öğretilerde biri zâhirî hüccet, diğeri bâtınî hüccet olarak tarif edilir. Daha açık ifadeyle, akıl derunî mesajcı olarak tarif edilirken, peygamberler ve vahiy öğretileri haricî hüccet.[187]

Ama Tanrının varlığını ispatlayan kanıtların zayıf olduğu durumda ortaya atılan sorun ve eleştirilerin tek tek değerlendirilebileceği ve belirtilen kanıtların zayıflığı halinde onlara ilişkin yeni bir okumanın gösterilebileceği ve böyle yapılması gerektiğini hatırlamak lazımdır. Kısacası Tanrının varlığının kanıtlanabilir olduğu ilkesine ve dinin diğer temel önermelerine vurgu yapılabileceği ve karşıt argümanlara cevap verilebileceği açıktır.[188] Çünkü sadece kabul edilmeleri çelişki gerektiren bazı önermeler kanıtlanabilirdir ve dinî önermelerin, özellikle de Tanrının

---

184 Cevâdî Âmûlî, *Dinşinâsî*, s. 176 ve 177.
185 A.g.e., s. 181.
186 A.g.e., s. 174.
187 Kuleynî, *el-Usül mine'l-Kâfî*, c. 1, Kitâbu'l-Akl ve'l-Cehl, rivayet 12, s. 16.
188 Muhaliflerin bazı delillerini ve onlara verilmiş cevapları görmek için bkz: Süleymânî Emirî, *Nakd-i Burhân-i Nâpezirî-yi Vücûd-i Hoda*, fasl-i dovvom ve sevvom.

varlığının bu zümreden olmadığı kesindir. Birtakım öncüllerle ulaşılabilen her önerme, aksine ihtimal verilmediği takdirde veya çelişkiyi gideren öncüllerle (tersi kanıt) o önerme kanıtlanabilir.[189]

Tabii ki şu noktanın hatırlatılması da gerekir ki, Tanrının varlığı her ne kadar fıtrî olarak kalben gözlemlenebilirse de bu gözlem ve deist fıtrat bizi Tanrının varlığına ilişkin felsefi delillendirme ve akılcı kanıtlama ihtiyacından kurtarmaz. Çünkü, birincisi, bu gözlem aktarılabilir değildir. Bu nedenle yalnızca onunla yetinilirse o gözlemin muhtevasında gerçeğini sahtesinden ayırt edecek kriter olmaksızın herkes bir iddia öne sürebilir ve meydan mülhidler ve müşriklerle dolar.[190] İkincisi, ruhun keder, kalplerin ise bencillik ve dünyaperestlik nedeniyle hastalandığı birçok durumda teoloji ve imanın izahına açık nokta kalmaz.

2. İman, üç sütun olan bilgi, güven ve teslimiyetten oluşmaktadır. Her ne kadar bu üç sütunu sağlamlaştırmada etkiliyse de kaçınılmaz olarak imanı güçlendirmeye yardımı dokunur. Akılcı delillendirmeler ve felsefi kanıtlar bilgi öğesini takviye ettiğinden doğal olarak imanı tahkim doğrultusunda etkili rol üstlenecektir. Bu nedenle istidlalle ilgili bahislerin, eğer Allah'a itikadla sonuçlanıyorsa iman sahasının dışında kalacağına dair söz[191] temelsiz bir görüştür. Acaba inançsız bir birey, müminlerin dayanaklarını ve itikat prensiplerini incelemekle hakikati bulur ve ona iman ederse onu mümin saymayacak mıyız? Acaba Ehl-i Beyt (a.s) ve çeşitli gayri müslim fırkalar, özellikle de mülhidler arasında gerçekleşen bütün o kelam ve akaid tartışmalarının motivasyonu hakikate davet ve ona teslimiyetten başka bir şey miydi?

3. Bir inancın doğruluğu[192] ile onun izahı[193] ya da makul[194] oluşu arasında fark vardır. Şu anlamda ki, makul ve açıklanabilir her inanç mecburen doğru değildir. Özel birtakım şartlarda, gerçekte yalan olan önermelere itikat makul olabilir. Maneviyat teorisinde bu nokta üzerinde dikkatlice durulmuştur. Sonuç itibariyle maneviyatın yenilikçi-

189 Süleymânî Emirî, a.g.e., s. 155.
190 Cevâdî Âmûlî, *Tebyîn-i Berâhin–i İsbât-i Hoda*, s. 113.
191 Müctehid Şebisterî, "Pervâz der Ebrhâ-yi Nedânisten", *Kiyân*, sayı 52, s. 11.
192 Truth.
193 Justification.
194 Rationality.

leri, manevî önermelerde sırf makul olmayı yeterli görmüş ve izah edilebilir olmanın bizi doğruluğa ihtiyaçtan kurtardığına inanmışlardır. Bu iddianın tanığı, onların şu açıklamasıdır: Makul oluş, doğru ve yanlış cümlesindendir ve insan makul yanlışı işleyebilir. Fakat bu yanlışın kendisi akıllıca ve akılcı oluşun göstergesi sayılabilir. Bu durumda sorulması gereken şudur ki, gerçek dünyada genellikle çoğu yalan ve yanlış olan ama sırf makul diye birtakım önermelere inanmak ve bağlanmak hiç değilse hakikati arayan zihinlerini, bu yaklaşımı başkalarına da tavsiye edecekleri düzeyde ikna etmez mi? Yoksa dine pragmatist ve işlevsel bir gözle bakılmasını, hakkı arayan ve sorgulayan yaklaşıma tercih mi etmektedirler? (galiba tercih etmektedirler). Fakat bu durumda sözkonusu tercih dikkate değer bir delil ortaya koymalıdır. Ama ne yazık ki delilsiz kalmıştır.

4. Maneviyatçılar, "günümüz insanı için artık hak itikadı bulabilme ve onu tasdik ederek uhrevî kurtuluşa erme" gibi bir kaygı gündemde değildir. Burada akla gelen soru şudur: İnsanın bütün alanlarda hakikati arama duygusu kör mü olmuştur ve artık insanlık hiçbir zeminde gerçeklere ve hak ilkelere ulaşmak için uğraşıp didinmeyecek midir; yahut sadece din ve itikatlar sahasında mı bu meseleyle karşı karşıyayız? Eğer birinci şıkkı işaretliyorlarsa bu söz hiçbir şekilde savunulamaz. Çünkü şu anda, ister deneysel bilimler olsun, ister insani bilimler olsun, ister felsefi konular olsun, insanlığın hakikatlere ulaşmak ve onlardan yararlanmak için değişik alanlardaki düşünsel ve bilimsel gayretini gözlemlemekteyiz. Şu halde bu varsayım onları kastediyor olamaz. İkinci faraziye onların muradıysa o da doğruya yakın değildir. Çünkü dinî hakikatlerin felsefî ve bilimsel hakikatlerden ne eksiği vardır ki onlar üzerinde araştırma ve tahkik faydasız olsun. Dinî önermeler, bilimsel ve felsefî önermeler gibi realist iseler -ki öyledirler- bu durumda mantıksal ve makul bir süreçle onları ispatlamaya girişilebilir. Elbette ki maneviyatçıların realist olmayan imana eğilim duydukları hesaba katılırsa imanla ilgili önermelerin ispatlanması kaygısıyla yatıp kalkmaları beklenemez. Çünkü böyle olduğunda sözkonusu önermelerin makul olmasına pek o kadar ihtiyaç kalmamaktadır.

Kuşkuculuk

1. Birinci bölümde geçtiği gibi, maneviyatçılar, müminin imanını sürekli olarak yeniden keşfedebip tecrübe edebileceğine inanmaktadır. Onlara göre imanın epistemik içeriğini sarsıntılar, şekil değiştirmeler ve tehlikelerin esiri görmektedir. Bu tanıma göre mümin, tamamen sisli bir havada ve ortamda yürümekte ve hangi tarafa gideceğini bilememektedir. Bu telakki kesin biçimde kuşkucu bir öze sahiptir. Çünkü ona göre gerçeği ve hakikati idrak, ulaşılamayacak bir arzudan ibarettir.[195] Bu telakkinin kabul edilmesi nedeniyle maneviyatçılar realist bir konum elde edememektedirler.[196] Nitekim kendileri de bazı yerlerde bunu detaylandırmışlardır.[197] Maneviyatçıların moderniteyi esas alarak ve batının fikrî ve felsefî temellerinden ilhamla sözünü ettikleri rasyonellik, modern kuşkuculuğun öne çıkan öğelerini içermektedir. Étienne Gilson şöyle yazar:

> Engels'in eserlerini derleyen bir Amerikalı son dönemde kesin bir dille şöyle dedi: "Şu ana kadar İngiltere ve Amerika'da felsefe başlığı altında ortaya çıkan pragmatizm, modern gerçekçilik, davranışçılık vs. gibi felsefî akımların tümü, yalnızca agnostik okulun muhtelif gölgeleridir."[198]

Şehid Mutahharî şöyle yazar:

> Kuşkuculuk okulunun kurucusu Phyrrhon, on sebep saymış ve bu on sebebin bilginin kesinlik değerini ortadan kaldırdığını söylemiştir... Modern yüzyıllarda diğer felsefî meslekler ortaya çıkmıştır ve bunların hepsi de bu meselede sahip oldukları küçük farklılıklara rağmen sonuçta kuşkuculuk okuluyla aynıdır. Tıpkı Alman Kant'ın eleştirel ekolü ile William James'in pragmatizmi gibi.[199]

Aydınlarımız, eleştirel de olsa sonuç itibariyle realizme bağlı olup olmadıklarını açıklığa kavuşturmalıdır. Eğer realist iseler ve reel olana uygunluğu doğruluk ve hakikatin koşulu görüyorlarsa rasyonellikten ve göreceli aksiyomatikten bahsedemezler. Göreceli hakikat olmaz. Çünkü

---

195 Müctehid Şebisterî, Hermenötik, *Kitab ve Sünnet*, s. 175.

196 Realist olmayan imanın detaylı eleştirisi için bkz: Davis, "Aleyhi İman-i Nâvâki'gerâyâne", *Kiyân*, sayı 52, s. 45-47.

197 Örnek olarak bkz: Müctehid Şebisterî, *Nakdî ber Kıraat-i Resmî ez Din*, s. 382 ve 383.

198 Gilson, *Nakd-i Tefekkür-i Felsefî-yi Garb*, s. 269 ve 270.

199 Mutahharî, *Usül-i Felsefe ve Reveş-i Realizm* (*Mecmua-i Âsâr*, c. 6), s. 100.

hakikati ya bulmuş ya da bulamamışızdır. Birinci durumda doğru, ikinci durumda ise yanlışızdır. Her halükarda "hakikat kişilere ve dönemlere göre farklılaşır" sözü akılcı değildir ve kuşkuculuğun bir diğer ifadesidir. Ham realizmde sözkonusu olan açıklar, aydınları akılcılıkta itidalli olmaya sevkedecek yerde modern çeşidiyle kuşkuculuğa sürüklemiştir. Bu yaklaşım onların eserlerinde net biçimde görülmektedir.

Şu noktanın da hatırlatılması gerekir: Modern maneviyat taraftarlarının sözünü ettiği şüphe ve tereddüt dalgası ve belirsizlik ortamı, batının felsefî atmosferinde düzeltilebilirdir. Bu önemli nokta, önyargılara ve epistemolojik prensiplere temel bakışı değiştirme yoluyla gerçekleştirilebilir. Bu, ulaşılmaz bir temenni değildir. Çünkü batılı teologlar aynı zamanda bir temenni de taşımaktadır. Étienne Gilson şöyle yazar:

> Bizzat kendim bu felsefenin tamamen ortadan kalkmasını umuyorum. Çünkü bugün felsefe adı verilen şey, sadece şu ikisinden biridir: Ya kollektif zihnin esareti ya da kuşkuculuk. Bu ikisinden şikayetçi olup nefret duyan, herhangi birinin ölümünde yas tutmayacak kimseler hâlâ var... Kuşkuculuğun meydan okuyuşu ve mücadeleciliğine karşı koymak için daha akılcı, kapsayıcılık ve kuşatıcılık bakımından daha yaratıcı bir felsefe lazımdır, daha zayıf değil. Artık "belki"ler ve "sanki"ler dönemi geçmiştir. "Böyledir"e ihtiyacımız var ve o da, öncelikle, doğaötesi akla itibarla sahip olduğumuz ama kaybettiğimiz güveni geri kazanmadıkça takdirle olacak iş değildir. [200]

Elbette ki bu hedef, maneviyatçılar, önermelerin kesin olmadığını esas alan görüşlerine rağmen kendilerinin ve seleflerinin görüşlerini dogmatik ve kesin gördüğünde net biçimde ortaya çıkmaktadır.

2. "Dinî düşüncelerin kesin olarak kanıtlanmasının devri geçmiştir" sözü ve "Dindarlığın şekli her çağda farklı bir içerik kazanır. Bu nedenle geçmiştekilerin dellileri bugün artık işe yaramamaktadır." iddiasının kökeni bilgi ve rasyonelliğin göreceliliğindedir ve batı felsefesine hâkim kuşkuculuk atmosferinin etkisi altındadır. Deneyselci felsefelerin zuhurundan sonra, özellikle de Tanrının varlığını ispatlayan klasik kanıtların Kant tarafından eleştirilmesinden sonra tedricen batıda, tabii ilahiyatı reddetmeyi hedeflerin başına yerleştiren modern inkarcı akım bi-

[200] Gilson, *Nakd-i Tefekkür-i Felsefî-yi Garb*, s. 273.

çimlendi. O kadar ki fideistlere ilaveten deist rasyonalizmin filozofları[201] bile Tanrıyı ispatlayan delil ve kanıtlara çok sayıda eleştiri yöneltti. Colin Brown şöyle der:

> Günümüzde birçok felsefî mahfilde, Aristocu kadim akılcılığın delillendirmeleri artık makbul bulunmadığından Tanrıya imanın tüm akılcı temellerinin ortadan kalktığı tasavvuru şaşırtıcı görülmemelidir.[202]

Bu kuşkuculuk ve görecelilik her ne kadar tenkit potasına atılmışsa da burada kısa bir cevap vermeden geçmemek gerekir. Esasen bütün insanî durumlarda akıl ve zeka yegane şoför olarak direksiyonda oturuyor, sözcülük yapıyor ve başarıları makbul kabul ediliyorken, bu âlemdeki birtakım gerçekleri anlatan iman ve din sahasında bu aracın işe yaramaması, kesinlik taşımaması ve her defasında kontrol ve onarıma ihtiyaç duyulması nasıl mümkün olabilir?

3. Maneviyatta, modern düşünce ortamında felsefî ve bilimsel kesinliğin kaybedildiği ve tüm alanlarda belirsizliğin beşer düşüncesine hakim olduğu iddia edilmektedir. Bu iddia, paradoksal ve kendisiyle çelişen[203] bir sözdür. Kesinlik içeren alanların tamamı kaybedildiyse böyle bir önermeyi bu kadar kesin ve dogmatik biçimde nasıl dile getirebiliyorsunuz? Tek başına bu önerme kesin olsa ve sonuç itibariyle o hükmün hiç kapsamı olmasa bu, sözünüzle çelişen bir şey olmayacak mıdır? Mevlana'nın söyleyişiyle:

Senin örneğin kapıyı çalanınki gibi
İçerideki hâce der ki, "hâce yok"

Kapıyı çalan bu "yok"tan anlar ki aslında var
Bunun üzerine elini halkadan çekmez

Öte yandan, maneviyatta hafif metafizik üstünlük telakki edilir. Soru şudur: Birincisi, ağır metafizikin zaaf, hafif metafizikin ise üstünlük kabul edildiği bu çerçevenin kriteri nedir? İkincisi, acaba maneviyat, metafizik, antropolojik ve ahlakî görüşlerinin analiz ve izahına hiç girmiyor

201 Mesela 1968'de basılmış *Hoda ve Diger Ezhân* kitabında Plantinga.
202 Brown, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, s. 277.
203 Self contradictory.

mu? Bu iş, maneviyatçıları yeni bir ağır metafizikle karşı karşıya getirmiş olmuyor mu? [204]

Realist Olmayan İman

1. Modern maneviyatın taraftarları, çeşitli izahlar ve ifadelerle reel olanla mutabakatının değer ve önemini çıkarıp attıktan sonra dinî inancın objektif ve akılcı olmasının doğruluğunu bir kenara bırakarak dinle ilgili pragmatist ve işlevselci yaklaşıma eğilim göstermektedir.

Allah'ın mesajı, insana hayat bahşeden umut ve cesaret mesajıdır. Varoluş çilesine katlanabilmek için karamsarlık ve beyhudeliği bırakıp iç ve dış hayata muhkem bir yapı inşa etme mesajıdır. [205]

Kesin olarak ortadadır ki, onlar, dinin işlevini da yalnızca hayatın anlamına derinlik katmada arayarak dinî hakikate mantıksal ve bilişsel yaklaşımı her yönüyle sorgulamaktadır. Belirtildiği gibi, bu realist olmayan yaklaşımda iman, ait olduğu şeyden üstün ve ona önceliklidir. Maneviyat, imanın yerine geçmekte, dine pratik ve işlevsel bakmakta, dinî itikatların doğruluğunun yerini almaktadır. [206] Don Cupitt şöyle yazar:

> İman ve maneviyatın manasını doğru anladığımız takdirde Tanrı kavramını da idrak edebiliriz. Çünkü bizim Tanrıdan kastettiğimiz şey, onun manevî hayatımıza şekil verirken oynadığı roldür... Hıristiyanlık inancı bir tür ideoloji değildir. Bilakis bir hayat tarzıdır... Dinî öğretileri eğer tikel olarak ele alırsak bizi şaşkınlık içinde bırakır, genellikle esarete ve zarara yolaçan vehimler biçiminde din haline dönüşürler. Fakat eğer onları manevî olarak anlarsak derunî kurtuluşun vesilesi olurlar. [207]

Din ve maneviyat arasındaki temel ayrım işte buradan başlamaktadır. "Modern maneviyatta hiçbir şekilde hakikat bahsi gündemde değildir. Her mevzuyla ilgili her türlü duygu ve heyecan tecrübesi maneviyat olarak dikkate alınabilir. Önemli olan sizin motive olmanız, yükseliş duy-

---

[204] Nasrî, *Goftemân-i Modernite*, s. 220.

[205] Müctehid Şebisterî, *Nakdî ber Kırâat-i Resmî ez Din*, s. 350.

[206] Cupitt, *Deryâ-yi İman*, s. 318 ve 319. Dindar aydınlarımızın inancı şudur ki, mevcut belirsizlik ortamında, kendisi aracılığıyla din ve dindarlıktan sözetmenin tek yolu bu işlevselci bakıştır. (Bkz: Müctehid Şebisterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 176).

[207] Cupitt, *Deryâ-yi İman*, s. 318.

gusunu hissetmeniz, yahut mesela azamet hissiyle dolup taşmanızdır... Bir kuple müzik, aşk dolu bir şiir, bir ayin merasimi, kızılderililerin yağmur dansı, Yahudilerin sena raksı, Müslüman sufilerin seması, Buda rahiplerinin meditasyonu, kilisenin gösterişli ayinleri, Kuakırların [208] ürkütücü suskunluk toplantıları, bunların hepsi, insanın, hayata coşku, neşe ve umut katmayı hedefleyen maneviyat duygusunun çeşitli tecellileridir..." [209] Bu tanıma göre maneviyat, ruh sağlığı için salt psikolojik bir yapı olacaktır, hepsi bu. [210] Diğer bir ifadeyle, mutlak manada maneviyat insanı, sağlıklı ve gelişmiş bir kişiliktir. Bu sürecin bütünü, mecburen manevî olmayabilecek psikolojik ihtiyaçların bir şekilde tatmin edilmesi yönünde de katedilebilir. İşte burada maneviyatın sonuç itibariyle yıkıcı etkileri ve sonuçları da bulunabilir:

Örnek vermek gerekirse, TM, takipçilerinin açıkladığı kadarıyla yalnızca bir tekniktir. Bireyi hayatın üstesinden gelecek güce eriştirmekle birlikte, insanın varlığının ötesinde gizli bir hedef veya ahlakî bir yol göstermez. [211]

Fakat din çerçevesinde maneviyat, zihinsel ve hayali bir iş ve insanın maddi gerçeklerle dopdolu duygularının ürünü değildir. Aksine insanın, madde âleminden daha yukarıda bir ufka yerleşmiş gerçekler karşısında bulduğu duygulardır ve insanın huzur ve memnuniyete ulaşması yalnızca bu durumda mümkündür. Çünkü kesin olan şudur ki, bir inanç gerçeğe uymadığında bizzat acı ve çilenin kaynağı olur. [212] İnsanın psikolojik dengesi ve ruh sağlığı, aldatılmışlık duygusu nedeniyle şiddetli biçimde patolojikleşir. Şu halde eğer maneviyata işlevsel olarak da eğiliyorsak, kişisel tahminimize göre bize daha fazla huzur sağlayacak inançlara gönlümüzü kaptırmak yerine, realiteye uygun inançların peşine düşmeliyiz. Çünkü bu halde kişinin, kendi vehim ve hayalleri temelinde, gerçekçilik ve kapsayıcılıktan uzak biçimde birtakım acıları kendisi için önemli zannede-

---

208 Quakers.

209 Cihângirzâde, "İnsan, Din ve Maneviyat-i Novin", *Hadis-i Zindegî*, sayı 3 ve 12, s. 32 ve 33.

210 Aydınlar da bunu itiraf etmektedir. (Bkz: Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 377).

211 Chryssides, "Ta'rif-i Ma'neviyyetgerâyî-i Cedid", *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, s. 136.

212 Bu sözün teyidi için yine bkz: Chryssides, "Ta'rif-i Ma'neviyyetgerâyî-i Cedid", *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, s. 390 ve 391.

bileceğini, çoğunlukla bunları varedip üreteceğini, onların sıkıştırıp ferahlatması doğrultusunda bazı duygular ve ruh haliyle mutlu olacağını tahmin etmek zor değildir.

Bu bir yana, maneviyatçılar, kaçınılmaz olarak maneviyatın diğer bileşenlerinin yardımıyla belirsizlik ortamında hiçbir şeyi, hatta dinin işlevi ve varlığı yaklaşımını bile savunamayacaklarını kabul etmek zorundadırlar. Buna ilaveten, dinin mesajı eğer sadece insan hayatına umut katmak ise öyleyse maneviyatçıların çoğu dindarın iman ve dinine neden düşük değer biçtikleri sorusu yerinde durmaktadır. İnsanların dini onlara umut, neşe ve maneviyat bahşetmemekte midir? Bu durumda nasıl olur da dinî itikatları ve imanlarını temelden eleştirerek dinlerini sarsma ve yoketmenin hedefi yapmak zorunda kalınabilir?! Acaba bu, kurtuluşa giden bir yol mudur, ya da yoldan çıkmaktan ve yolsuz kalmaktan başka bir sonuç doğurmayacak mıdır? Şaşırtıcı olan şu ki, aydınların kendisi de birkaç yerde bu imanı korumayı aynı nedenle zorunlu görmüştür:

Hem kitleyi düzene sokup doğru yolu göstermek, hem de avamın inancını korumak gerekir. Bu nokta çok önemlidir. Hem kelamcılarımız bunu bize söylemiştir, hem de tarihsel tecrübe bu anlamı bütünüyle teyit etmektedir. Avamın inancını ajite etmemek lazımdır... Onları soruna boğmamak gerekir, kuşkucu yapmamalıdır. Onlar inançlarıyla yaşarlar, bu onların sermayesidir... [213]

Elbette söylemeden geçmemek gereken şey şudur: Maneviyatçılar, yukarıdaki soruna cevap verirken pozitivist düşüncenin refakatinde, insanların çoğunun dindarlığının itikatlar biçiminde olduğuna, itikatların da daha ziyade bilinmeyenlere dayandığına, insanın bilgisi arttıkça bu itikatların o oranda gerilediğine inanmaktadır. [214] Bu söz, Auguste Comte'un insanlığın fikrî dönemleri konusundaki görüşünü hatırlatmaktadır. Birinci evre teolojik tahayyül, ikincisi metafizik veya soyutlama, üçüncüsü ise bilimsel veya tahakkuk evresidir. Birinci aşamada insanın düşüncesi her fenomenin arkasında Tanrının kudretli elini gözlemler ve onunla ilgili

[213] Surûş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 8 ve 9.

[214] Melikiyan da bir yerde ima yoluyla bu konuyu doğrulamaktadır. Ona göre dinin kabul edilmesi geçmiş dönemlerde ve şimdiki zamanda hemen inanma ve kandırılmışlığın etkisiyledir. (Bkz: Melikiyan, "Dinpejûhi-yi ma ve Felsefehâ-yi Garbî" -Kâcî'nin Melikiyan'la röportajı-, *Teemmülât-i İranî*, s. 398).

ilahi ve teolojik bir açıklama ortaya koyar. Fakat nihai evre olan üçüncü aşamada insanın düşüncesi evrenin bilimsel yasalarını incelemenin peşine düşer, Tanrıyı ve doğaötesi şeyleri, ilgisiz mevzular ve hurafeler olarak bir kenara iter.[215]

Evet, biz de hiçbir itikadın bilinmeyenlere dayanmadığını iddia etmiyoruz. Onların iddiasını doğrulayacak nice örnek bulunabilir. Fakat İslamî itikatların çoğunluğu geçmişte acaba bilinmeyenlere dayanma aracılığıyla mı dindarlık alanına girmişti de müminler onunla huzur duygusuna kavuşmuşlardı ama günümüzde insanlığın bilimsel ve fikrî gelişimi nedeniyle o inançlar artık rağbet görmeyip yokolmaya yüz mü tutmuştur? Acaba müminlerin Tanrı, ahiret, peygamberlik, kaza ve kader, teşrîî ve tekvinî rububiyet inancı da bu kategoriden midir ve artık onlara bağlanmak mümkün değil midir?!

Çağdaş Müslüman, modern batılıların aksine hâlâ dipdiri bir geleneğe aittir. Sadece ona yeni bir ruh vermek, ilkelerini yeniden işler hale getirmek ve bu mecrada onu kuşku ve tereddütten kurtaracak şartları üretmek gerekmektedir.[216]

2. Maneviyat, eleştiri ve kuşku öğesini inanca müdahil kabul eder. Burası, iman kavramı içinde kesinliğin yeralmadığı iddiasına dinin içinden bakmamızın ve kuşkunun imanla biraraya gelmesini mümkün görmeyen ayet ve rivayetlere değinmemizin tam yeridir.[217] Aşağıda birkaç örneğe işaret edilmektedir:

﴿ وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ ﴾

> **"Hâlbuki şeytanın onlar üzerinde hiçbir nüfuzu yoktu. Ancak ahirete inananı, şüphe içinde kalandan ayırdedip bilelim diye (ona bu fırsatı verdik)."**[218]

Bu ayette çok açık biçimde ahirete iman ve ondan kuşku duyma arasına belirgin bir fark konmuştur.

---

215 Brown, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, s. 141.

216 Nasr, *İslam ve Tengnâhâ-yi İnsan-i Müteceddid*, s. 64.

217 Bu bakış, Müslüman maneviyatçıların kendi iddialarını ispatlamak için bazen ayetlere de istinat ettiğini gördüğümüzde daha da önem kazanmaktadır.

218 Sebe 21.

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا ﴾

"Müminler ancak Allah'a ve Resûlüne iman eden, ondan sonra asla şüpheye düşmeyenlerdir.. " [219]

Bu ayette de kuşku ve tereddüt, müminler için açıklıkla reddedilmektedir.

"اليقينُ عماد الدين"

"Kesinlik, imanın direğidir." [220]

"الايمان شجرة اصلها اليقين"

"İman, kökü kesinlik olan bir ağaçtır." [221]

Bazı aydınların kuşku ve imanın birarada olabileceğine dayanak yaptığı Ahzab suresi 11. ayete gelince, söylenmesi gereken şudur: Burada Allah bir kısım müminlerin imanının sarsıldığını bildirmekte, fakat asla imanın tepetakla olduğu ve başkalaştığından sözetmemektedir. Evet, müminlerin imanı, irade ve itimat öğelerine sahip olunması nedeniyle harici etkenlerin tesiri altında kalabilir, güçlenip zayıflayabilir, yahut bazen de sarsılabilir. Ama müminlerin imanı hiçbir zaman tepetakla olmaz. Zira onda, zeval bulmayacak bilgi ve kesinlik öğesi de gizlidir. [222]

3. Modern maneviyatta imanın, kendisini kesintisiz biçimde eleştirel aklın eleştiri ve incelemesine sunduğu vurgulanmaktadır. Bu eleştiri de, tecrübe ve imanı daha saf hale getirme, çekingenliği giderme ve alt katmanlara ulaşmaya dönüktür.

İnsan, imanın aşamalı olarak kazanılan bir süreç olduğu, artıp eksilebileceği ve donatılıp güçlendirilebileceği sonucuna varırsa bu durumda imanın denetlenmesini imanın aslına aykırı görmeyecektir. İman ve inanç,

[219] Hucurat 15. Yine bkz: Âl-i İmran 60.
[220] Âmidî, *Gureru'l-Hikem ve Dureru'l-Kelim*, fasıl 1, hadis 452.
[221] A.g.e., fasıl 1, hadis 1811; yine fasıl 61, hadis 85.
[222] Aydınların imanın ne olduğu ve dinin içeriden ve dışarıdan eleştirisi konusundaki görüşünü daha detaylı inceleme için bkz: Ca'feri, *Akl ve Din ez Manzar-i Ruşenfikrân*, s. 54-89.

tasavvur ve doğrulama bakımından değişim ve eleştiriye herhangi bir aykırılık oluşturmamaktadır.[223]

İşte bu nedenle manevî yaklaşımda, dindarlığın muhtelif çağlarda hep aynı olmadığı ve her asrın dindarlığının farklı bir içerik taşıdığına inanılmaktadır.[224] Bu arada üzerinde durup düşünmeyi motive eden şey, insanın aklının, kendisiyle din arasına bir sur ve perde diken, durumları idrakini ve insan ve evrenle ilgili anlayışını dinin yaklaşımından ayrı, bağımsız, kesin ve etkin gören temel olarak dinî inançları değerlendirmede insaflı bir eleştirmen ve yargıç olup olamayacağıdır. İlginç olan, aydınların da bazı yerlerde kendi aklını temel alması ve modern rasyonaliteyi arzu eksenli ve bencilliğe dayalı kabul etmesidir.[225] Evet, böyle bir aklın isyankârlığı, nasıl ve niçin sorgulamaları korkutucu bulunmalıdır. Çünkü esasen bu akıl, dine hiç yer vermemekte ve dine azami ölçüde işlevselci bakmaktadır. Bize göre bu akıl, dinî öğretileri değerlendirme yetkisine sahip değildir. Zira esastan dine hasmane ve saldırganca davranmaktadır. Bununla birlikte dinî inançlar bahsinde gündeme gelen akılcı ve teorik şüpheler, doğduğu her köşeden daima İslamiyatçı âlimlerin dikkatini çekmiş ve onlar hiçbir zaman aklın bu bablardaki eleştirel sözüne kulak tıkamamışlardır. Elbette ki bu prosedür ve metodla modern akılcılığın getirilerine de eleştiri yöneltme hak ve yükümlülüğüne sahip olmuşlardır. Hal böyle olunca Dindar düşünürler eğer mantıksal ve akılcı delillerin yardımıyla modern aklın hatalarını öne çıkarıyorlarsa bu, akılcılığın mı, yoksa irrasyonelliğin mi göstergesidir?! Onlar dindar aydının, esas itibariyle kendini temel alan aklın delilsiz teorilerine dayanan kadın hakları, insan hakları ve devlet düzeni babındaki söylemini kabul ettiklerinde akılcı, o fikirlerin felsefî, toplumsal ve kültürel altyapılarını tenkit ederek dinî öğretilerin doğruluğunu teyit ettiklerinde ise irrasyonel mi olmaktadırlar?!

Öyle görünüyor ki bu iki tür muamelenin kökenini başka yerde aramak gerekmektedir. O da ülkemizdeki aydınlar ve maneviyatçıların, batı düşüncesinde bile kesin görülmeyen ve tercih edilmeyen görüşleri, zan ifade etse dahi net ve açık hiçbir delil olmaksızın, altyapıları da gözardı

223 Surûş, "Râz ve Râzzedâyî", *Kiyân*, sayı 52, s. 52.
224 Surûş, *Râzdânî, Ruşenfikrî ve Dindârî*, s. 309; *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*, s. 170.
225 Surûş, "Sekülarizm", *Sünnet ve Sekülarizm*, s. 83, 96 ve 207.

edip çeşitli sonuç, icap ve boyutlarını alarak onları bu diyarın dinî veya toplumsal düşünceleri için kesinmiş gibi onaylamalarıdır.[226] Seyyid Hüseyin Nasr şöyle yazar:

> Birçok modernist Müslüman, batı dünyasında doğmuş ve genellikle kısa süre devam etmiş belli akımları haddinden fazla ciddiye alıyor. Olabilecek her biçimde ya onlarla uyumlu olmaya, ya da İslam'ın öğretilerini tahrif etmeye girişiyorlar. Çünkü böylelikle o akımlarla bağdaşmaları mümkün olabilecektir.[227]

Başka bir yerde ise şöyle der:

> Oxford veya Harvard'da okuyan öğrencilerin en akıllıları, batı dünyasına ve onun geleceğine, zamanın bir kesitinde varlarını yoklarını modern mezbahada kurban etmiş modernizm vurgunu yiyen doğululardan çok daha az inanan ve güvenenlerdir.[228]

Halbuki aydınların bizzat kendileri de, bazen batılı fikirleri yerlileştirme işini, ülkemizde iş görmeyen ve başarısızlığa mahkum bir proje olarak tanıtmaktadır.[229]

4. Maneviyatçı din, egzistansiyalizmin gizli açık katmanlarını da yedeğine almaktadır. Cümlelerinden, dini iç dünyanın işi yapmaya büyük paha biçtikleri ve insanların dine yönelmesini sadece dinin insan hayatına anlam katması açısından savunulabileceğini düşündükleri anlaşılmaktadır.[230]Bu öğreti, varlığı asıl kabul eden karakterdeki "içselleşme ilkesi"ni anlatmaktadır.[231] Biz, imanı içselleştirmenin dinin toplumsal boyutunun ortadan kalkması ve görmezden gelinmesiyle sonuçlanacağına inanmaktayız. Bu da Kur'an ve İslam öğretilerinin büyük kısmının ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Her ne kadar dindarlığın insanın bireysel hayatına dikkat çekici etkileri varsa da, dindar-

---

226 Maneviyatın bilimsel bir branşa veya kendine özgü toplumsal düzene ait ve has olmadığı iddia edilmesine rağmen böyle söylenmesi şaşırtıcıdır. (Bkz: Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 309; "Nişânehâ-yi İnsan-i Ma'nevî", *Vijenâme-i Rûznâme-i İran*, sayı 2962). Çünkü onun metodik ve önermeye dayalı bileşenlerinin çoğu modernizmin kalbinden çıkmıştır.

227 Nasr, *İslam ve Tengnâhâ-yi İnsan-i Müteceddid*, s. 63.

228 A.g.e., s. 291.

229 Müctehid Şebisterî ile röportaj, *Hayat-i Nov* gazetesi, 26/7/79, s. 8, sütun 2.

230 Örnek olarak bkz: Müctehid Şebisterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 176.

231 Daha fazla detay için bkz: Melikiyan, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, c. 4, s. 35 ve 36.delilld

lık ve Tanrı eksenlilik insana ruhsal ve psikolojik huzur bahşediyorsa da ve insanın sorun, musibet ve müşküllere bakışını değiştiriyorsa da dinin sosyal öğretileri bundan çok daha kapsamlı ve önemlidir. Buna ilaveten, varoluşsal yaklaşımda toplumun birey üzerindeki inkar edilemez etkileri de bir kenara atılmıştır.

5. Bu eleştirinin sonunda incelikli bir noktanın zikredilmesi lütuftan uzak olmayacaktır. Bu da, maneviyat projesinde hayatın hedefinin, huzur, umut ve mutluluk temellerine oturan iç dünyanın hoşnutluğu olarak görülmektedir. Bu durumda sorulması gereken şudur ki, iç tatmin, hayatın aslî hedeflerine doğru hareketin ürünü değil midir? Bu, şöyle izah edilebilir: Başta kendimiz için her işte birtakım hedefler belirleriz. Daha sonra da onlara doğru harekete geçeriz. Eğer bu hedeflere ulaşırsak kastedilen hoşnutluğu ve huzuru bulmuşuz demektir. Yok eğer o hedeflere ulaşmada başarısızlığa uğrarsak çoğunlukla umut ve mutluluğumuzu elden kaçırmış oluruz. Kastedilen memnuniyet, başarı neticesinde insanın eline geçen nefsani bir haldir. Görünen o ki maneviyatçılar bu ikisini birbirine karıştırmışlardır. Üniversiteye kabul edilmeyi amaçlayan bir öğrenciyi düşünün. Bunun için bütün gayret ve çabasını bu doğrultuda kullanır ve sonunda bu hedefe ulaşır. Bu öğrencinin üniversite sınavına hazırlanmaktaki asıl hedefi iç huzuruna kavuşmak değildir. Bilakis muradı, üniversiteye kabul edilmektir. Gerçi kabul edildikten sonra o ikinci hedef de onun için hasıl olmuş demektir. Maneviyat, hayatın asıl hedeflerini ve onlara ulaşma yolunu tarif etmek yerine, ikincil hedeflere parmak basmıştır. Oysa ilahi dinlerde, Allah'a yakınlaşmak olan hayatın hedefi, delillendirilerek en başta vurgulanmaktadır. Sonra ise sadece bu hedef ve onun tahakkuku sayesinde insanın iç tatmine ulaşacağı kulağa küpe edilir:

﴿ أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾

"Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur." [232]

[232] Ra'd 28.

Kulluk Olsun Diye İtaat[233] ve Delillendirme[234]

Maneviyatın geleneksel dindarlığa köklü itirazlarından biri, kulluk olsun diye itaat kavramını eksen almaktadır. Maneviyat, bir yandan modernitenin bileşenleri temelinde kendini delillendirme ve hüccet getirmeye[235] mecbur görmüş; öte yandan da dinin cevheri ve mayasını delillendirmeden kaçış ve kulluk olsun diye itaat olarak belirtmiştir. Bu da iki rakip arasındaki perde ve duvarı daha derin ve ikisi arasındaki uzlaşmayı hiç olmayacak bir iş olarak göstermektedir. Gerçekte bu işin her iki seviyesinde de tereddüt normal karşılanabilir. Burada detaylı ve analitik araştırma amacıyla değil, sadece maneviyatçıların doğruluk eksenli zihin ve kalbini uyandırmak için bu iki iddiayı genel hatlarıyla inceleyeceğiz:

1. Modernitenin her zaman ve her yerde delillendirmeye dayandığı ve bunun da modernitenin özünü ve cevherini oluşturduğuna ilişkin söz ciddi biçimde sorgulanmaya açıktır. Delillendirmeye dayanmanın manası, mesela "a, b'dir" önermesinin doğru olmasıdır. Çünkü "a, c'dir" ve "c, b'dir". Eğer bu kez karşı taraf bu öncüllerden her biri konusunda delil isterse, eğer modernsem delil ortaya koymak zorundayım demektir.[236] Bu durumda sormanın tam yeridir: Birincisi, acaba bu süreci sonuna dek sürdürmek mümkün müdür ve acaba bu işin seyri, sonunda bizi nihayetsiz bir zincirlemeye maruz bırakmayacak mıdır?

Hiç tereddütsüz, en azından temelcilik[237] gibi modern teorilerin bir kısmı, bir yerde[238] şühûda[239] veya "sağduyu"ya[240] dayanarak ya da doğaçlamayla bu sürece bitiş mührünü vurmuş olmaktadır. İkincisi, bu işin mümkün ve kolay olduğunu varsayarsak nereden ve hangi nedenle benimsendiği ve doğru olduğu ispatlanabilecektir? Acaba insan yalnızca

---

233 Metinde "taabbüd" (Çev.)

234 Metinde "istidlal" (Çev.)

235 Argumentation.

236 Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 274 ve 275.

237 Foundationalism.

238 Mesela yukarıdaki örnekte birinci mantıksal şeklin delillendirilme biçimi ve formunun sonuç vermesi, diğer öncüllerle temellendirilmeksizin ve onlardan sonuç çıkarmaksızın elde edilmiştir.

239 Instuition.

240 Common sense.

bilişsel özelliğe mi sahiptir ve insanî dokusu his, duygu vs. gibi öğeler taşımamakta mıdır ki herşeyde delil getirmenin peşine düşsün? Acaba esasında şu gördüğümüz modern insanlar mı bu şekilde yaşamaktadır? Kendileri de bu noktaya gayet iyi vakıf olan ülkemizdeki maneviyatçıların, bazı alanlarda akılcı kriterlerle, başka bazı alanlarda ise akıl dışı kriterlerle yaşayan modernistin kâmil ve mutlak manada modern olmadığı uyarısına rağmen bu meseleye teğet geçmeleri şaşırtıcıdır. Aslında onlar, bir "ideal tip"i esas alarak, hariçte cereyan eden şeyleri gerçek modernitenin göstergesi saymazlar.[241] Bu tasvire göre onlar ve maneviyatçı yaklaşımın diğer taraftarları, modernitenin bileşenleri ve öğeleri bahsinde deneysel-tarihsel bakışın mı, yoksa onay-tavsiye bakışının mı bahis konusu olduğunu açıklığa kavuşturmalıdır. Eğer yöntem betimleyici ve deneysel metodsa bu durumda neden modern insandan herhangi bir iz görünmemektedir? Yok eğer tavsiye ve onay sözkonusuysa bu durumda, birincisi, neden çoğu yerde günümüzdeki ve bilfiil insandan bahsedilmesi dile ve kaleme dökülmekte; ikincisi, neden genellikle insanın takdirinin dışında kalan bir şeye davet ve yönlendirme gerekli olmaktadır?

2. Dinin cevherinin, kulluk olsun diye itaat ve delillendirmeden kaçma olduğuna dair söz, hiçbir şekilde makbul ve savunulabilir değildir. Dinin esası ve özü onun itikadî kısmıdır. Başka bir ifadeyle, daha önce geçtiği gibi realiteye, var ve yok olana dönük önermeler, delil ve kanıt temeline oturtulmuştur. Yani dine imanı ve itikadı olan kişiden, delil istemeksizin ve salt Peygamber'in (s.a.a) sözüne dayanarak onları kabul etmesi, doğruluklarına ilişkin nasıl ve niçin sorularını sormaması istenmemiştir. İster dinî metinlerde, ister tarih aynasında ve İslamî çağlar güzergahında olsun dinî söyleme genel olarak bakıldığında bu hakikati inkar etmek güç olacaktır. Tabii ki fıkıhta, yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenlerle ilgili ahkam bölümündeki birçok dinî öğretinin irrasyonel olduğuna ve aklın, onların doğru mu yanlış mı oldukları konusunda olumlu olumsuz görüş bildiremeyeceğine tereddüt yoktur. Lakin bu önermeler bütününün, akılcı önermeler kapsamı ve çerçevesi içinde yeraldığına dikkat edilmelidir.

[241] Melikiyan, "Sâzigârî-yi Ma'neviyyet ve Modernite", *Şark* gazetesi, sayı 835; *Bâztâb-i Endişe*'den nakille, sayı 77, s. 45 ve 46.

Bunu şöyle izah edebiliriz: Akıl, kanıt temelinde Tanrının varlığını ve onun hikmet, ilim, insanın yararına ve iyiliğine olan şeyi istemesini ispatladığında; öte yandan da Rasül'ün sözünün hüccet oluşu ve doğruluğu onu bize izah ettiğinde bireysel ve detay sınırlar içinde aklımızı dinin sözünü kabul etmeye çağırır. Çünkü kendisi, ameller ile onların insanın mutluluğu ve refahı ya da başarısızlığı ve hayal kırıklığı üzerindeki etkisi ve sonuçları arasında varolan nedensellik ilişkisini idrak etmekten uzaktır. Yani aklın varoluş kapasitesinin istiap haddi ve esnekliği bu kadar değildir. Bu, aklın kendisinin itiraf ettiği bir gerçektir. Aklın yetenek ve kıvraklığı konusundaki abartılı iddialar, daha baştan olumsuz karşılanıp reddedilmektedir. Şu halde bu esasa göre delillendirme formu sıralanabilir:

a) Tanrı/din insanın davranışı konusunda kırmızı çizgiler tanımlamış, aklın ölçüsü ve terazisine girmeyecek sınırlarını belirmeye ilişkin söz söylemiştir.

b) Tanrı/dinin sözü daima hikmetli ve akıl açısından anlaşılabilir ve makbuldür.

Sonuç: Her ne kadar akıl, bizzat kendisi doğrudan, davranışla ilişkili dinî öğretilerde (ana konularda) konuşkan bir dile sahip değilse de ve suskun kalıyorsa da o hükümlerin kabul edilmesini tamamen meşru [242], buna karşılık reddedilmesi ve onlara önem verilmemesini ise akıl dışı telakki etmektedir. Aydınlar da bu iddiayı bir şekilde doğrulamışlardır:

Delillendirme ve mantık ehli olmamız gerektiğine hiç kuşku yoktur. Ama gerçek olmalarının yanısıra... izah ve açıklama düzenine teslim olmayan bazı gerçekler de vardır. Rasyonel kapsayıcılık, bu gerçeklerin gerçekliğini kabul etmemizi gerektirir... [243]

Bu izahla birlikte artık "İbadetle ilgili fiiller, ancak, tamamı sembolik ameller kabul edildiği takdirde rasyonel olabilirler. Çünkü bu ameller, sembolik oldukları bilinerek ve her birinin hangi gerçekliğin simgesi olduğuna dair detaylı ve net bilgi edinilerek yapılırsa ahlakî faziletleri öğ-

[242] Justified.

[243] Melikiyan, "Dinpejûhi-yi ma ve Felsefehâ-yi Garbî" (Goftigû ba Hüseyin Kâcî), *Teemmülât-i İranî*, s. 382.

retebilir, aktarabilir, o ibadeti yapanın zihin ve kalbine nüfuz edebilir. Bu da sözkonusu fiillerin yerine getirilmesinde yegane yolun veya en doğru yolun o faziletlerin öğretimi, aktarımı ve nüfuzu olduğu şartına bağlıdır."[244] iddiasında bulunulamaz. Zira, birincisi, anlatılanlara binaen, ibadet fiillerinin bu ayrıntılı bilgi olmaksızın da akılcı oldukları açık ve nettir. İkincisi, acaba maneviyatçılar, davranış seçeneklerinde bu dar ve güçlük çıkartan kritere kendileri bağlı mıdır ki başkalarına tavsiye etmektedir?! Her gün mantar gibi biten, çoğalan ve aydınların teorik izah ve teşvikine konu olan maneviyatçı irfanlar, kendi ahlakî ve davranışsal kısmında bu ölçüt ve kriterin testinden başı dik ve başarılı çıkabilmiş midir?! Eğer modern maneviyatçıların tahminine göre şeriat ve "ibadet fiilleri; çoğu yalnızca premodern insan için anlam taşıyıp kabul gören ve modern insanın düşünce tarzı ve bakışıyla onların anlaşılıp kabul edilmesinin hazmı çetin ve ağır olan metafizik, ontolojik ve antropolojik varsayımlara dayanıyor"[245] ise modernitenin metafizik, ontolojik ve antropolojik varsayımları düşüncelerinin damağında acı ve nahoş tat bırakan dindar insanlara da[246] kırmızı çizgileri ve ödevleri ihlal etmeme ve şeriat formunda sunulmuş hikmetli ve kâmil hayat programına sırt çevirmeme hakkı vermek gerekmez mi ve bu mümkün değil midir? Yahut onlar, modern dünyada hoşa giden herşeyi tecrübe ederek ebedî ve uhrevî mutluluğu sarsmaya ve tereddüde düşürmeye mecbur ve mahkum mudurlar?!

Öyle görünüyor ki, yapılan delillendirmeye göre, şeriata bağlanmak ve dinî öğretilerin test edilebilirlik çerçevesini ahirete kadar genişletmek için de hiç değilse "epistemik tercih"[247] öne sürülmektedir. Maneviyat

---

[244] Melikiyan, *Râhî be Rehâyî*, s. 272 ve 273.

[245] A.g.e., s. 272. Melikiyan bizzat kendisi bir yerde şöyle der: "Bir görüşü anlayıp anlayamamam ve anlamam halinde onun delilini güçlü veya zayıf bulmam, dolayısıyla da o görüşü kabul edip etmemem hiçbir şekilde sözkonusu görüşün doğru veya yanlış olmasıyla bağlantılı değildir." (Bkz: Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 336).

[246] Çağdaş Müslümanın varoluşsal konumunun, zihin ve ruhunu biçimlendiren çeşitli etkenler nedeniyle batılı insanın sanayi sonrası seküler kişilik tipinden farklı olduğu ve Müslümanların henüz batı toplumunun psikolojik sorunlarını tecrübe etmediklerinde tereddüt yoktur. (Bkz: Nasr, *İslam ve Tengnâhâ-yi İnsan-i Müteceddid*, s. 55 ve 308).

[247] Modern rasyonalizmde akılcılığın çerçevesi, delilli ve kanıtlı olmaktan daha geniş anlamda tarif edilir. Bu teoride, bir görüşün rakip görüşe bilişsel üstünlüğüne dayanarak bile onu esas alabiliriz. (Bkz: Şems, *Âşinâyî ba Ma'rifetşinâsî*, s. 30 ve 32; Melikiyan,

projesinin sorunu, ne pahasına olursa olsun dinin, bugünkü insanın beğeneceği yorumunu yapmayı amaçlamasıdır.[248] Modern insan, bir yandan haz odaklı tarzıyla şeriatın kırmızı çizgilerini ihlal etmekte[249], diğer yandan da manevî vicdanını sükunet içinde tutmayı ve manacı fıtratının ikaz ve uyarısından güvende olmayı hedeflemektedir. Bu durumda sorulması gereken şudur: Modern insanın hırs ve açgözlülüğünün iştah ve damak tadı, dinin rasyonelleştirilmiş anlamını (maneviyatçıların zannettiği) kabul etmeye katlanabilir mi, yoksa bu süreci kendisi için yeterli görmemekte midir? Buna göre modern maneviyatın Tanrısı beşerin kendisi olmamakta mıdır? Bu görüşe göre maneviyat, yalnızca seküler ve faydacı bir telakki ve doğal olarak da insanın dünyevî asayiş ve huzuru doğrultusunda değil midir?![250]

Kulluk olsun diye itaat ile modernite arasındaki çelişkiyle ilgili çift taraflı eleştiriyle varılan sonuç, ne modern insanın sürekli delillendirmeci olduğu, ne de kulluk olsun diye itaatin akılcılık ve delil getirmeye aykırı düştüğüdür. Şaşırtıcı olan, aydınların sözleri arasında yukarıdaki iki eleştiriyi de teyit eden dayanaklar bulunabilmesidir.[251]

Dinin Dünyevî Test Edilebilirliği

Birinci bölümde maneviyatın önermeye dayalı boyutlarında, maneviyatçıların, bu dünyada yalnızca deney ve test potasına atılabilecek önermelere değer verdiklerine değinilmişti. Bu yaklaşımın kökü hiç tereddütsüz pozitivist düşüncededir. Onların inancına göre bir önermenin

---

"Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 294).

248 Bu proje, Auguste Comte ve bir kısım sosyologların modern bir din icat etmeye ve toplum yönetiminde yeni ritüeller gösterilmesine dayalı tasarımı hatırlatmaktadır. (Bkz: Gouldner, *Buhran-i Câmiaşinâsî der Garb*, s. 289).

249 Modern maneviyatta şeriattan kaçış hakkında daha fazla bilgi için bkz: Wakefield, "Ma'neviyyet ve İbadet", *Heft Âsimân*, sayı 16, s. 85-88.

250 Maneviyat taraftarı aydın, bu dünyanın akıl ve ruh memnuniyetine (huzur, umut, mutluluk) o kadar önem verir ki, dindarlığın da mutluluk duygusunu arttırdığı ihtimalini bile reddetmez. (Bkz: Melikiyan, İktirah der bâre-i Din ve Behdaşt-i Revânî", *Nakdu Nazar*, sayı 33 ve 34, s. 55 ve 56).

251 Kulluk olsun diye itaat ile rasyonellik arasında aykırılık bulunmadığına dair bkz: *Râhî be Rehâyî*, s. 277.

doğruluğu veya yanlışlığını deney belirler.[252] Dolayısıyla onlar açısından bir önermenin doğruluk ve yanlışlığı, deneyde duyumsanan ve gözlemlenebilir bir farklılık yaratmıyorsa o önerme, bilişsel bakımdan manadan yoksundur ve gerçeği yansıtan bir önerme olmayacaktır. Doğrulanabilirlik[253] ilkesi olarak ün yapmış bu fikri şu formda özetlemek mümkündür: "Reel bir konuda önerme ortaya koyan bir hüküm, sadece deneyle gözlemlenebilir olan bir kısım durumlara dayanarak onun doğruluk veya yanlışlığını göstermesi halinde gerçek ve orijinal bir hükümdür."[254] Elbette sonraları, yaşanan gelişim ve yapılan incelemeler sayesinde onaylanabilirlik[255] ve yanlışlanabilirlik[256] adında başka iki kriter daha ortaya atılmıştır.[257] Yukarıda ifade edilen üç kriter, yani doğrulanabilirlik, onaylanabilirlik ve yanlışlanabilirlik reel dünyaya gözlem ve deney açısından bakmak gerektiği ve deneysel aklın önermeler konusunda başarısız olmaması ve kayıtsız kalmaması lazım geldiği noktasında müşterektir. Maneviyatçılar, başka bir dil ve izahla da olsa sözkonusu ilkeleri seslendirmeye girişmiştir. Abdulkerim Surûş şöyle yazar:

> "Dinî düşünceleri test edilebilir kabul etmek, dünyayı Tanrının varlığından arındırmayla sonuçlanır."

Maneviyatın bu bileşeni birkaç açıdan eleştiri ve sorgulanmaya açıktır:

1. Doğrulanabilirlik ve benzerleri, bilginin yolunu yalnızca duyu ve deneyde hulasa eden müfrit deneyselcilikten kaynaklanmaktadır. Fakat sağlıklı düşünceye göre duyu ve deney, bilginin kaynaklarından sadece bir tanesidir. İnsanın elinde; bilgi edinmek, malumatı derlemek, önerme ve öğretiler bahsinde yargıda bulunmak için başka kaynaklar da vardır. Bu kaynaklar ve dayanaklar akıl, tarih ve vahiy olabilirler. Maneviyatçılardan birinin dilinden bu hakikati dinlemek yerinde olacaktır:

Deneysel bilimin kendisinde hiçbir eksiklik ve sorun yoktur. Fakat özü itibariyle ve tanımı gereği doğa âlemine ait ve onunla sınırlı deneysel

252 Ayer, Zebân, *Hakikat ve Mantık*, s. 19.
253 Verifiability.
254 Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 261.
255 Conformability.
256 Falsifiability.
257 Daha fazla bilgi için bkz: Ayer, *Zeban, Hakikat ve Mantık*, s. 22; Hick, *Felsefe-i Din*, s. 241.

bilimden, varlık âleminin tamamına dair hüküm verip yargıda bulunan bir dünya görüşü üretilmeye çalışıldığında, reel evreni tanımanın yollarından biri olan gözlem, deney ve tecrübe, gerçek dünyayı bilmenin yegane yolu yapılmak istendiğinde ve bir cümleyle söylenirse, deneysel bilimlerin yetenek ve performansı, bu bilimlerin kaçınılmaz kısıtlılıkları konusunda gözleri kör ederse bilimzede olmuşuz demektir... Bilimzedelik, hiçbir delille delillendirilmiş değildir. [258]

Şu halde, bu âlemde varolan herşeyin mecburen deneysel sonuçları bulunduğu doğru değildir. Başka bir ifadeyle, iman ve ilhadla ilgili dinî düşüncelerin test edilebilirlik ve test edilemezlik içinde yeri yoktur.

2. Bir dinin tüm içerik ve manasının sırf akılcı unsurlardan oluşmadığı ve onun bazı kısımlarının pratik ve deneysel boyutu bulunduğuna dair söz doğru bir sözdür. Lakin bu iddiadan bu kısımların doğruluğunun bile yalnızca tarihsel denemeyle bilineceği sonucu çıkarılamaz. Çünkü bir realite, bir dinî öğretinin doğruluk veya yanlışlığının tek başına o realitenin tecrübe edilmesine dayandırılamayacağı pek çok boyuta sahip olabilir. Mesela dünyada mevcut bulunan bütün kötülüklere bakarak "Tanrı iyilik ister" diyen dinî gerçeklik şimdiye dek denenmiş ve reddine hüküm verilmiş midir? Evet, sırf kötülük meselesinden bu öğretiye bakan psikolojik görüş esas alınarak o konuda tereddüde düşülebilir. Fakat aklını kullanan dindarlar için bu bir mantıksal ve makbul mecra olmamıştır.

3. Modern maneviyatçılar buradan, önermelerin doğruluk ve yanlışlığı konusundaki sözü anlamsız sayarak ve onların sadece akılcı olduklarını vurgulayarak dinin tarihsel testine yönelmektedir. Önceki bölümde bu iddiayı eleştirmiştik. Diğer bir ifadeyle, onlar, önermelerin doğruluk ve yanlışlığından habersiz olduğumuza, bu nedenle de dinin realist savunmasını yapamayacağımıza inanmaktadırlar. Bu yüzden onun tarihsel savunmasına odaklanmalıyız. Dinin tarihsel savunması, yirminci yüzyılda ilgi görmüş pragmatist ve pratikçi savunmadır. Tabii ki dinin bireysel hayat üzerindeki etkilerine bakmak zorunludur ve biz de ona dayanmaktayız. Lakin söz, dinlerin doğruluğunun bu sonuçlara indirgemeyeceği etrafında dönmektedir.

[258] Melikiyan, *Râhî be Rehâyî*, s. 375.

Öyle anlaşılıyor ki maneviyatçılar bu yaklaşımda, Pannenberg'in tarihsel test edilebilirlik teorisinden de ilham almış ve etkilenmişlerdir. Pannenberg'e göre, tarihsel araştırmalar ile ilahiyat arasındaki ilişkinin ortaya çıkışı, ilahiyatın karakter ve eğiliminde yaşanan derin değişimin göstergesidir. Bu da akıl ve iman başta olmak üzere ilahiyatın tüm geleneksel meselelerinin çehresini değiştirmiştir.[259] Dinî inançların mutlak otorite ve test edilemezliğinin şiddetle eleştirildiği Aydınlanma döneminden bu yana, eleştirel tarih, ilahiyatın hep en sinsi düşmanı olmuştur. Fakat Pannenberg, bu eleştirel rasyonalizmi olumlu karşılayarak tarihten, ilahiyat için güçlü bir müttefik üretmeye çalışmıştır.[260] O, ilahiyatçıları tarihçi ve tarihçileri de ilahiyatçı yapar. Onun görüşüne göre ilahiyat daima yoldadır ve sınırsız biçimde her türlü düzeltme ve tamamlamayı kabul eder.[261]

4. Dinî önermeler, çeşitli tür ve tiplerden oluşmuşlardır. Bu durumda onları değerlendirme ve ispatlama yolları da farklı farklı olacaktır. Bu önermelerin doğrulanabilirliği ya duyusal tecrübe, ya irfanî sezgi, ya da nakil-tarih yoluyla mümkündür. Tabii ki bunlardan hiçbirinin kapsamına girmeyen ve akılcı delillendirme veya kulluk olsun diye itaat yoluyla onaylanan bazı önermeler de vardır. Şu halde tüm dinî önermelerin tarihsel ve deneysel yolla ispatlanması beklentisi, bu önermelerin değişik tip ve dokularda olduğunun yoksayılmasından kaynaklanmaktadır. Bölüm 3-3'te değineceğimiz üzere, maneviyatçı aydınların da itiraf ettiği gibi, din, kendi tarihselliği içinde tabi tutulduğu testte de maneviyatın izlediği hedefler bakımından, yani huzur ve mutluluğa ulaştırma konusunda başarılı olmuştur.

5. Şimdi mevzuya diğer bir açıdan bakacağız. Faraza doğrulanabilirlik ilkesine bağlı kalsak, en azından, modernizm yatağında şekillenmiş çeşitli yaklaşımlar arasında deneysel test edilebilirliği ahiret âlemine kadar genişleten ve bu fikrin de hiçbir içsel ve kavramsal çelişki doğurmayacağı bir kısım görüşleri gözlemleyebiliriz. John Hick, bu düşüncenin güzel bir örneğidir. O, kanıt ve doğrulamanın özünü "makul şüpheyi giderme" kabul eder ve buradan, ölümden sonraki hayatta, kuşkuyu

[259] Galloway, *Pannenberg: İlahiyyât-i Tarihî*, s. 2.
[260] A.g.e., s. 34, 35 ve 165.
[261] A.g.e., s. 167.

gidermek için yeterli birtakım tecrübelerin gerçekleşeceğine inanır. "Eskatolojik doğrulanabilirlik"[262] adıyla meşhur olmuş bu görüşe göre dinî önermelerin anlamlı oluşunun delili, bu dünyadaki hayat yaşanan "bilfiil" tecrübeler değildir. Bilakis, ölümden sonraki hayatta yaşanacak "mümkün" tecrübelerdir.[263] O halde Hick'in, pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesini kabul ettiği, lakin kanıtlama ve deneyin kapsamını ahirete kadar genişlettiği öne sürülebilir.[264]

Bazılarının,[265] sonuçta test edilebilirliğe gelip dayandığından eskatolojik doğrulanabilirlik görüşünde gördükleri sorun, aslında sorun sayılmayabilir. Çünkü doğrulanabilirlik ilkesinin öğeleri ve bileşenleri bu görüşle bağdaşmaktadır. Hick'in iddiasına göre, ister bu dünyada, ister öteki dünyada olsun dinî düşünceler babında olumlu tecrübenin örneklerini ortaya koyabiliyorsak dinî düşünceleri test edebiliyoruz demektir. O, bu dünyadaki hayatta bu örneklerin mevcut bulunmadığına, fakat ölümden sonraki hayatta, makul şüpheyi gidermek için yeterli olacak birtakım tecrübelerin yaşanacağına inanmaktadır. Bu tasvir itibariyle dinî önermelerin bu dünyada değil, ahiret dünyasında test edilebilir olduğu iddiasında çelişki göze çarpmamaktadır.

6. Bu bölümdeki son nokta şudur ki, esasen maneviyatçıların maneviyatın bileşenleri olarak ele aldığı şeyler, hiçbir şekilde doğrulama ve yanlışlamaya tabi olmayan yalnızca subjektif inançlar ve kişisel halin betimlenmesi tipindendir. Yani onlar, oturmuş kendi anlayış, karakter, zevk ve eğilimlerini, diğer bir ifadeyle psikolojik yapılarını gözlemleyip betimlemektedirler. Bütün bu özellikleriyle bu maneviyat anlayışının modern insanın sindirimine iyi geleceğini iddia ederler. Her ne kadar söz ilk bakışta haberimsi ve reel âlemin betimlenmesi boyutu taşıyorsa da bu zâhire aldanmamalıyız. Çünkü meselenin tipi ve dokusu, subjektif inançlardan gelmektedir, objektif değil.[266] Net olarak bu sebeple maneviyat insanı yal-

262 Eschatological verification.
263 Hick, *Felsefe-i Din*, s. 250 ve 258; yine Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 266 ve 267.
264 Hick, *Faith and Knowledge*, s. 169-199.
265 Surûş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 180.
266 Bu iki tip inanç arasındaki farkı ve ikisinin neden birbirine karıştırıldığını anlamak için bkz: Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarism*, s. 247-251.

nızca kendi tecrübesini ortaya koyar ama hiçkimseden kabul görme talebi olmaz.[267] Dolayısıyla başkalarının maneviyata yönelmesi beklentisi, maneviyatın fikrî ilkelerine göre ahlak dışı bir iş görülür. Mesela:

Ben bir insan ve bir düşünür olarak hayatın çok derin konuları üzerinde düşünemem... Düşünce sürecimin diğerinde de devam etmesini isterim... Başkalarının bu basireti benden kabul etmesinden hoşlanırım. Burada ahlak bana der ki, sen sadece analitik yaklaşımla konuya girdiğin takdirde bu işi yapabilirsin. Yani iddialarını izah edebildiğin, iddianın anlamını izah edebildiğin ve yakın delili iddianın yararına kullanabildiğin takdirde bu işi yapabilirsin. Eğer bunu başarırsan o zaman başkalarından inanmalarını talep et.[268]

Modern Çağda Din ve Maneviyatın Başarısı

Maneviyatçılar, artık dinin döneminin geçtiğine ve modern çağda dinin işlev ve etkinliğini kaybettiğine inanmaktadır. Onların görüşüne göre, modern öncesi dönemde dinin karnesi olumlu ve başarılı görünse de çağdaş dönemlerde modern insanın kişilik özelliklerinin yardımıyla artık ona bel bağlanamaz. Biz de bu bölümde bu iddianın değerlendirilmesinin peşine düşecek ve pratikte tarihsel-deneysel test alanında dinle maneviyat arasında genel bir mukayese yapacağız.

1. Geçtiğimiz bölümlerde maneviyatın önermeye dayalı özelliklerini bir bütün olarak, bazen de metodik ve iradeye bağlı özelliklerini tartışmaya açtık. Fakat hiç tereddütsüz, maneviyatı ahlakî ve duygusal-nefsanî özellikler boyutunda isabetli ve doğru kabul edebiliriz. Hakikat arayışı, güzeli isteme, iyilikseverlik, doğruluk, söz ve davranışın birliği, başkalarını yargılamaktan uzak durmak, maneviyatçıların pek çok ahlakî öğretisi, bunların tümü makbuldür ve benimsenmektedir. İşte maneviyatın bu boyutu, ister görüş düzeyinde, ister pratiğe dökülmüş olsun belli bir cazibe yaratmış, akıl ve ruhları kendisine çekmiştir. Eğer insaflı bakacaksak maneviyat bu boyutta dine borçlu değil midir? Bu ahlakî ilkelere davet, ilk önce ilahî dinlerin peygamberleri ve evliyaları dışında hiç

[267] A.g.e., s. 335.
[268] Bkz: Melikiyan (Kâcî ile röportaj), Temmülât-i İranî, s. 366. Melikiyan'ın inancına göre araştırma ve diyalog ahlakı yalnızca analitik yaklaşımla uyumludur.

kimsenin dilinden duyulmuş mudur? Maneviyatçılar eğer şu dönemde insanları bu değerleri kabul etmeye ve hayata geçirmeye çağırıyor; modern yaşamdan kaynaklanan sıkıntıları ve depresyonu atlatmanın ve ruh sağlığını korumanın çözümünü bu öğretilerde arıyorsa bu, ilahî zât ve ondan gelen dinlere ait bu değerlerin kökeninin ilk günkü gibi hayatını sürdürdüğü ve insanlığın bugünü ve geleceği için ona ihtiyaç duymaya devam ettiğini onay mührü sayılmaz mı?

Maneviyat insanlarının çoğunun tarih boyunca kadim ve tarihsel dinlerden birine aidiyet taşıdığı konusunda insaflı olmak lazımdır.[269]

2. Şimdi diğer bir açıdan bakalım. Maneviyat kendisini modernitenin kaçınılmaz bileşenlerine bağımlı görür. Modernite seküler ve liberaldir ve kesin olan şu ki, mutlak akılcılık hakim olduğunda hayat bütünüyle hesaplamanın konusu haline gelir. Ahlak faydacılığa dönüşür[270] ve sonuçta psikolojiye tahvil[271] olur.[272] Bu bilimzede atmosferde bazı yüksek insanî değerler ortadan kalkar ve modern insan zât ve gayeye ilişkin değerler konusunda şaşkın biri olup çıkar.[273] İşte bu noktada modern insan için dinden başka tutunacak ve sığınacak yer kalmamaktadır.

Bundan kurtulmak için bir motivasyon bulunacaksa bu, kesin olarak dinî veya din benzeri bir motivasyon olacaktır. Yani başka bir yerden bu motivasyonu enjekte etmek gerekecektir.[274]

Bu iddianın delili, insanlığın bilimsel ve sınai teknolojinin zirvesine ulaştığı son yıllarda dine eskisinden daha fazla yönelmesidir. Bu da, insanlığın son birkaç on yıldır, bütün o gelişimine rağmen modernitenin başarılarının onun varlığındaki ihtiyaçlara cevap veremediği, bunların cevabını sadece dinde aramak gerektiği ve eğer din toplumdan elini çekerse artık yüksek insanî değerlerden eser kalmayacağı önemli noktasını anladığını ifade etmektedir. Öyleyse her ne kadar dindarlık çağdaş dünyada daha güç olsa da dinin zaruretinin eskisinden çok daha fazla his-

[269] Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 278.
[270] Bu iddianın teyidine dair bkz: Surûş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 329.
[271] Reduction.
[272] Melikiyan, *Râhî be Rehâyî*, s. 376.
[273] A.g.e.
[274] Surûş, "Sekülarizm", *Sünnet ve Sekülarizm*, s. 95.

sedildiği de bir gerçektir. Beşer, modern dönemde bütün bir varlığıyla, dinin yokluğu durumunda hayatın zorlaştığı ve günümüz insanının hayatındaki anlamsızlığın iman ve dinî düşüncelerin çöküşünden kaynaklandığı anlayışına ulaşmıştır. [275]

Subjektif olarak benim açımdan dinî inanç son derece başarılı bir test geçirmiştir. Şu anlamda ki, din, vaatlerine vefa göstermiştir. Dinin kalıcı olmasının en temel nedeni de işte budur. Din bazı insanlara mutluluk ve huzur vermiştir. Bazı insanları yalnızlık duygusundan çekip kurtarmış ve bazı kimselerin hayatına da anlam kazandırmıştır. Din, dünyada mevcut adaletsizliği katlanılabilir kılmıştır. Bu bakımdan denebilir ki dinin tarihsel testi başarılı olmuştur. [276]

Şu halde modern maneviyatçılar, dinin zaruret ve etkinliğini hiç değilse bazı bakımlardan itiraf etmektedir. Fakat ne yazık ki bu gerçeği onaylamak ve bu işlevi izah etmek yerine, dinin zengin hazinesinde bulunan şeyi yabancıdan dilenmekte ve orada aramaktadır. O kadar ki, farklı düşüncenin ürünlerine uyum sağlamak ve onlara ayak uydurmak için dinlerine yeni ve bidat bir okuma yapmaya hazırdırlar:

X dini adında bir dinimiz var. Bu din, a işlevinde y dini ölçüsünde başarılı değildir. Oysa en büyük ihtiyacım da a'dır... Önümdeki yol, dinden dönmemem ve x dinimi y'ye uygun bir anlayışla ortaya koymamdır. Mesela İslam'dan Budist bir okuma çıkarmalıyım. Bu imkan vardır ve genellikle biz insanlar bu işi yaparız. Dinden dönme afetine yakalanmadan ihtiyaçlarımın tümüne cevap bulmam tasvip gören bir iştir. [277]

Bu teorinin kendisinin peşine düştüğü hedeflerle çatışma halinde olduğuna tereddüt yoktur. Çünkü, birincisi, geçtiğimiz bahisler gözönünde bulundurulduğunda a'nın işlevini (mesela iç ve dış memnuniyet yaratma), x dininin (mesela İslam) taşıdığı ama genellikle y dininin (mesela Budizm) o işlevi öne çıkardığı açıktır. İkincisi, bu modern okuma hem x dinini aslî özünden uzaklaştıracak ve tahrif olmasıyla sonuçlanacak, hem de çoğunlukla sözkonusu işlev sorunla karşı karşıya kalacaktır. Öyleyse tarihsel dinler ve onların başında İslam, bizzat aydınların itirafıyla, dinden

[275] Stacey, "der Bî-ma'nâyî Ma'nâ hest", *Nakdu Nazar*, sayı 29 ve 30, s. 109-111.
[276] Melikiyan, *Müştâkî ve Mehcûrî*, s. 180; bkz: *Teemmülât-i İranî*, s. 394 ve 395.
[277] Melikiyan, (Kâcî ile röportaj), *Teemmülât-i İranî*, s. 394 ve 395.

dönmeye ihtiyaç duyurmayacak biçimde bu işlevlere sahip olmuşlarsa, maneviyatçılar gibi, bu işlevleri edinme dışında daha büyük hedefleri takip etmeyeceklerdir. Eğer tarihsel dinler insanlığın temel ihtiyaçlarına cevap vermemişlerse (bu, aydınların anlayışının tersine bir durumdur) o zaman onları izah ve tahrif etmeye ihtiyaç yoktur. En mantıklı iş, onlara sırt çevirip daha iyi ve daha işe yarar bir dine yönelmektir!

3. Maneviyatın yaklaşımı, insanlığın acı ve çilesini giderme yönünde adım attığı iddiasındadır. Fakat maneviyata dair zikredilen bileşenlerin yardımıyla insanın varlığındaki acı ve çileler keşfedilebilir, maneviyatın onları temin etme yönünde doğru adımları atamadığı tespit edilebilir. Bu örneklerden biri ölümsüzlük derdidir.[278] Unamuno, aynı isimdeki kitabında şöyle yazar:

> Köy ve kasabadaki herkes birlikte hüzünlerimizin önündeki peçeyi kaldırırsak kör düğüm olmuş işimizdeki düğümü açmış olacağımıza, ortak ve bir tek gamımız bulunduğunu göreceğimize inanıyorum.[279]

Unamuno'nun sözünü ettiği bu ortak dert, insanın en büyük arzusu olan ölümsüzlüğe susamışlıktan başka bir şey değildir. Bu durumda sorulması geren şudur: Burada ve şu anda olmayı vurgulayan, ahiret ve meadın ise kendisi açısından suskun olduğu maneviyat, bu muamma ve müşkülün üstesinden gelebilir mi? Hiç kuşku yok bu sorunun çözümü, Tanrıya inanç mecrasında hasıl olacak insanın uhrevî ruh ve hayatının ölümsüzlüğüne odaklanarak mümkündür. Maneviyatın hiç gerek görmediği şey yani! Bu bir yana, evrenin idaresini elinde tuttuğunu düşünen ve her hadisenin arkasında bir maslahat gören Tanrı inancı olmaksızın gündelik hayatta insanın başına yağan sayısız keder ve musibetlere merhem olabilir mi? Acaba insanları manevî gelişim ve yüceliş doğrultusunda yaratmış ve onu olayların içinde deneyip yetiştirmek için bu yönde imtihanlar belirlemiş bir Tanrının varolduğu izahından başka bir şey, depresyona, streslere, ruhsal ve psikolojik ıstıraplara son verebilir mi? Bu konuda, Kur'an'da, açıklayıcı ve etkileyici çok sayıda ayet vardır:

---

278 Nasrî, *Goftimân-i Modernite*, s. 233.
279 Unamuno, *Derd-i Câvidânegî*, s. 49.

﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوفْ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمَوَالِ وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ. الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُواْ إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ ﴾

"Elbette ki sizi biraz korku, açlık, yoksulluk, hastalık ve mallarınızdan eksilterek imtihan edeceğiz. Sabredenlere müjde ver. Kendilerine musibet ulaşanlar dediler ki: Biz Allah'tan geldik ve yine ona döneceğiz." [280]

﴿ أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾

"Emin olun ki kalp, Allah'ı zikirle tatmin bulur." [281]

﴿ وَاللهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلاَمِ ﴾

"Allah sizi sükunet yurduna çağırıyor." [282]

Bu tavsif karşısında, artık, mesela Tanrıdan hiç iz görülmeyen ve hatta onun reddedildiği Budist antropolojinin irfan ve öğretileri esas alınarak sükunet ve umuda ulaşılamayacaktır. [283] İnsanın yaratılış felsefesini bakmadan önce aceleyle ve hiçbir mantıksal temele dayanmadan insanın acısını giderme işine girmiş Budizm gibi dinler ve okullar, söz ve öğretilerinde doğru ve yararlanılabilir meseleler bulunabilse bile hedeflerine ulaşmada başarılı olamazlar.

Sahte İrfanlar

Geçtiğimiz bölümlerde söylendiği gibi, maneviyat yaklaşımı kendine has prensipleriyle, günümüzde piyasası hayli hareketli olan yalan ve sahte irfanların ortaya çıkışı ve gelişmesi için uygun bir mecra yaratmaktadır. Son birkaç yıldır yoga, zihin teknolojisi ve tedavi aşkı kitapları, belgesel ve sinema filmleri, müzik, tedavi enerjisi, sihirbazlık ve hurafenin kutsandığı ve muhatabını olağanüstü güçlere kendini kaptırıp tabiat

[280] Bakara 155 ve 156.
[281] Ra'd 28.
[282] Yunus 25.
[283] Budizm okulunun zikredilmesi, Melikiyan'ın, maneviyat için örnek açıklarken bir yerde Budizmi küresel özelliğe sahip göstermesi ve ima yoluyla onu İbrahimî dinlere tercih etmesi nedeniyledir. (Bkz: *Gozâreş-i Goftigu*, yıl 1, sayı 1, s. 18).

ve şansın kalbinde sükunet ve tatmin sağlayan saçma romanlar, sufilik ve dervişlik görüntüsünde ya da günün dekorasyonu formunda belirip ortaya çıkan sahte ve içeriksiz gruplar hep aynı hedefin peşinde koşmaktadır: Maneviyat ve anlama odaklılık adı altında hazzı esas almak. Tehlikelerle dolu bu vadide görülemeyen tek şey, saf ve hakiki irfanın özünü oluşturan kemal arayışı ve takvadır. [284]

Bu âhir zaman deccalları ve falcıları, inci yerine boncuğu allayıp pullayarak gençlerimize pazarlamış, ellerindeki modern araçlarla herşeyi mübah kılma yoluyla ve insanın çile ve sıkıntısını giderme bahanesiyle şeriat ve dindarlığın üzerine çizgi çekmiş ve İrem bahçelerini aramaya çıkmıştır. Günümüzde müstekbirler ve medya patronları tüm kapasitelerini ilahî dinlerle mücadele etmek ve onların ışığının cılız olduğunu göstermek için seferber etmiş ve mistik görünümlü akımları propagandaya odaklanmıştır. Böylelikle bu mecrada, birincisi, muhataplarını hurafecilik, absürdlük ve hakikatten uzak tutma tuzağına düşürmekte; ikincisi de onları siyaset, devlet ve topluma kayıtsız münzeviler haline getirmekte, kendilerinin şeytani ve istismarcı maneviyatlarını, bu habersizlik ve kayıtsızlık ortamında hiçbir engelle ve karşı koyuşla karşılaşmaksızın icra etmektedirler. Öte yandan, bu mistisizmler, kolaylık ve hoşgörü politikasıyla takipçilerini kültürel ve itikadî çoğulculuğa çekerek bâtıl görüş ve fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

Sahte irfanların bir kısmı doğuda, bir kısmı da batıda ortaya çıkmıştır. Bu coğrafi çeşitlilik, sadece sapkınlık türünün farklılaşmasına yolaçmaktadır. Doğulu mistisizmler dünyadan kaçış ve zühd eksenlidirler. Batılı mistisizmler ise dünya eksenlidir ve dünya vurgunu yemiştir. Biri ifrat, diğeri tefrit yolunu katetmektedir. Ama hakiki ve sâdık irfan tüm boyutlara sahiptir; insanı, dünya lezzetlerinden yararlanmakla birlikte ona bağlanmayacak ve onun imkanlarından kendini geliştirme doğrultusunda en iyi şekilde faydalanacak biçimde yetiştiren irfandır.

Yarın hakikatin huzurunda çıkmalı ortaya / Yalanla davranan yolcunun mahcubiyeti

[284] Şaşırtıcı olan şu ki, modern maneviyat ile tevhidî dinlerin saf irfanı arasında belirgin bir fark ve mesafe görülmesine rağmen maneviyatın dinin özü olduğu ve maneviyatçıların dinlerin hedefini izlediğinin iddia edilmesidir.

Modern Maneviyatın Özeti

1. Modern maneviyat, akıl-din ilişkisi ve gelenek-modernlik uzlaşmasına cevap doğrultusunda şekillenmiştir.

2. Maneviyat, örf ve lugat açısından, cisim veya diğer maddi ve duyumsanan şeylerden ayrı, maddi olmayan boyuta ilişkin bilgi sahibi olarak varolma ve yaşamanın metodudur. Ama kavramsal bakımdan modern maneviyat, insanın en büyük kaygısı olan "adalet ve sükunetin gölgesinde yaşam" doğrultusunda dinamik bir yaklaşım şeklinde ifade edilir ve yorumlanır. Tezahürü de, bu dünya hayatında en az dert ve sıkıntı, buna karşılık iç huzurudur.

3. Maneviyatın dört özelliği vardır: Bilişsel, iradî, duygusal ve metodik.

4. Kadim metafiziğin sarsılması, kulluk için itaatin[285] reddi, tarihe güvensizlik, dönemsel özelliklerin reddi maneviyatın negatif yapısını şekillendirir.

5. Maneviyat, ölümden sonrasına ve ebedi dünyaya dair sonuçlar, etkiler, vaat ve ikazlarla ilgilenmez. Durumların yalnızca dünyevî işlevi ve faydasının peşindedir. Yine maneviyatta inanç vardır ama bu inanç, bir gerçekliğe itikat türünden değildir. Çünkü realite, değişip dönüşebilecek bir şeydir, sabit ve yerleşik olmaz. Bu tür bir inanca "reel olmayan iman" denir.

6. Maneviyat insanı modern akılcılığa tam bir bağlılık taşır. Maneviyatçı şahıs için inançların doğruluk ve yanlışlığının bir önemi yoktur. Önemli olan, rasyonel akidedir. Aslında maneviyatçılar, akılcılık ve bilgiyi göreceli ve değişken kabul ederler.

7. Duyu ve tecrübe, metod bakımından modern maneviyatın asli dayanağıdır. Çünkü maneviyat, burada ve şu anda düşünerek eyleme geçer. Öyleyse deneyip yanılmak ve bir şeyin değerli ve işe yarar olduğuna karar vermek yalnız duyu ve tecrübe ölçütüyledir.

8. Maneviyat bir açıdan dinin alternatifidir ve onunla biraraya gelemez. Çünkü dinlerde kutsal metinlere taabbüd, o dini takip etmenin ilk direği olarak tarif edilmektedir. Maneviyat insanının, yükü altına girmediği

[285] Metinde "taabbüd" (Çev.)

kulluk itaatidir bu. Lakin bir başka açıdan, maneviyatçıların zannına göre maneviyat, dinin çekirdeğini ihya ve kabuğunu donatma amacındadır. Çünkü, birincisi, dindarların ardına düştüğü hedef, maneviyatın sükunet, umut, mutluluk ve başarı hedefidir. İkincisi, dünyadaki maneviyatçıların buluştuğu dünya ahlak düzeni veya altın kural gibi inançlar daima tüm tarihsel dinlerde vurgulanmıştır.

9. Maneviyat yaklaşımı iki zarureti idrak etmenin sonucudur: Modern olmanın zarureti, maddiyatın ötesine geçme ve insanın varlığını aşan alanlara odaklanma zarureti. Maneviyatçılar, modern çağda dindarlığın icabını, dinin, kendi kaçınılmaz bileşenleriyle uzlaşması olarak görmektedir. Maneviyatın başka bir çıkış noktası ve kökeni daha vardır. O da dert ve sıkıntıyı azaltmaktır. Bu boyutta maneviyat, psikolojik renk ve koku kazanır. Ruh sağlığına, daha iyi ve daha kaygısız bir yaşama dönük psikoloji.

Eleştirilerin Özeti

1. Maneviyat, dinî öğretilerin kanıtlanabilir olmasından, hatta makul olup olmadığından kuşku duyarak, suratını görmektense hediyeyi geri çevirmek gibi hakikati feda etmekte ve bu hedefe erişmek için çaba göstermeyi boş iş kabul etmektedir. Bu nedenledir ki nihayetinde reel olmayan imana eğilim duymakta, din ve maneviyatın yalnızca işlevleri üzerinde durmaktadır. Halbuki akılcı kanıtlar temelinde de dinî itikatlar insanların zihin ve kalbine yerleşebilir ve kökleşebilir.

2. Maneviyat insanının inancı, irreel imandır. Fakat din çerçevesinde maneviyat, maddi gerçeklerle ilgili tamamen insanî duygulardan kaynaklanan, zihinsel ve hayali bir şey değildir. Bilakis insanın, madde âlemini aşan ufka yerleşmiş hakikatlerle ilgili eğilimidir. İnsan, iç huzuru ve hoşnutluğu ancak bu takdirde bulabilir. Çünkü bir inanç gerçeklikle uyumlu olmadığında bizzat kendisinin dert ve sıkıntının kaynağı olacağı kesindir.

3. Kulluk olsun diye itaat ile modernite arasında çelişki bulunduğu iddiası da çürük bir iddiadır. Çünkü ne modern insan her zaman delil-

lendirmeyle hareket eder, ne de kulluk olsun diye itaatin rasyonellik ve delil getirmeye aykırılığı sözkonusudur.

4. Maneviyatçılar sadece bu dünyada deney ve test potasına atılabilen önermelere değer verir. Hiç kuşkusuz bu yaklaşımın kökü, bir önermenin doğruluk veya yanlışlığını deneyin belirlediğine inanan pozitivist düşüncededir. Oysa bu dünyada mevcut herşeyin deneysel sonuçları bulunması gerekmez. Duyu ve deney, bilginin kaynaklarından sadece bir tanesidir. İnsanın elinde, önermeler ve öğretiler babında yargıda bulunmak, malumat toplamak ve bilmek için başka kaynaklar da vardır. Bu kaynaklar ve dayanaklar da akıl, tarih ve vahiy olabilir.

5. Maneviyat; hakikat arayışı, güzeli isteme, iyilikseverlik, doğruluk, söz ve davranışın birliği, başkalarını yargılamaktan uzak durmak ve başka birçok şeyler gibi ahlakî ve duygusal-nefsanî özellikler boyutunda dine borçludur.

6. Modern maneviyat ve ondan doğmuş mistisizmler, modernitenin prensiplerinin sahip olduğu dayanaklarla kaçınılmaz biçimde fırsatçılık ve ben-merkezciliğe varacaktır. Kesin olan şu ki, akılcılık egemen araç olduğunda hayat tamamen hesaplamanın konusu haline gelir ve ahlak faydacılığa dönüşür. Bu bilimzede atmosferde bazı yüce insanî değerler ortadan kalkar. Fakat gerçek irfanda maneviyat, sırf iç huzuru doğrultusunda davranmaz, hak eksenli ve kemale dayalı istikamete yönelir.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Âmidî, Abdulvâhid, *Gureru'l-Hikem ve Dureru'l-Kelim*, Beyrut: Müessese-i A'lamî li'l-Matbûât, hicri kameri 1407.

Ayer, A. C., *Zebân, Hakikat ve Mantık*, tercüme: Menuçehr Bozorgmihr, Tehran: Müessese-i İntişârât-i İlmî, Dânişgâh-i San'atî-yi Şerif, 1974.

Brown, Colin, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, tercüme: Tâtavus Mikâiliyân, Tehran: İlmî ve Ferhengî, 1375.

Cevâdî Âmûlî, Abdullah, *Dinşinâsî*, Kum: İsra, 1381.

Cevâdî Âmûlî, Abdullah, *Tebyîn-i Berâhin-i İsbât-i Hoda*, Kum: İsra, [tarihsiz].

Chryssides, George D., "Ta'rif-i Ma'neviyyetgerâyî-yi Cedid", tercüme: Bâkır Tâlibî, *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, Pâyiz 1382.

Cihangirzâde, Muhammed Rıza, "İnsan, Din ve Ma'neviyyet-i Novin", *Hadis-i Zindegî*, yıl 3, sayı 2 ve 12, Mordad ve Şehriver 1382.

Cupitt, Don, "Veda ba Cezmiyyet, Lebhend be Din-i Zindegî" (Rachel Cohn'in Don Cupitt'le röportajı), tercüme: Nasıruddin Ali Takaviyân, *Ahbâr-i Edyân*, sayı 12, İsfend 1383 ve Ferverdin 1384.

Cupitt, Don, *Deryâ-yi İman*, tercüme: Hasan Kâmşâd, Tahran: Tarh-i Nov, 1376.

Deutsch, Eliot, *Religion and Spirituality*, State University of New York Press, 1995.

Fontana, David, *Revanşinâsî-yi Din ve Ma'neviyyet*, tercüme: E. Sâvâr, Kum: Neşr-i Edyan, 1385.

Galloway, Allen, *Pannenberg: İlahiyyat-i Tarihî*, tercüme: Murad Ferhadpûr, Tahran: Sırat, [tarihsiz].

Gilson, Étienne, *Nakd-i Tefekkür-i Felsefî-yi Garb*, tercüme: Ahmed Ahmedî, 4. baskı, Tahran: Hikmet, 1373.

Gouldner, Alvin, *Buhran-i Câmiaşinâsî der Garb*, tercüme: Feride Mümtaz, Tahran: Şirket-i Sehhâmî-yi İntişâr, 1368.

Hick, John, *Faith&Knowledge*, New York: McMillan Press Ltd., 1988.

Hick, John, *Felsefe-i Din*, tercüme: Behram Râd, Tahran: el-Hüda, 1372.

Keremîpûr, Allahkerim, "İman ve Ma'neviyyet be Rivayet-i Don Cupitt", *Ahbâr-i Edyan*, sayı 12.

Kierkegaard, Soren, "Enfüsî bûden Hakikat est", tercüme: Mustafa Melikiyan, *Nakdu Nazar*, yıl 1, sayı 3 ve 4, Tâbistân ve Pâyiz 1374.

King, Ursula, "Ma'neviyyet", tercüme: Ali Rıza Şücâî, *Heft Âsimân*, yıl 6, sayı 3, Pâyiz 1383.

Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, c. 1, Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, hicri kameri 1375.

Kurbânî, Nimâ, "Ma'neviyyet: Rûyâvordî-yi Tecrübeî, Gûherşinâhtî ve Modern be Din ya Yek Sâze-i Revânşinâhtî", *Makâlât ve Berresîhâ*, Defter 76 (2), Pâyîz ve Zemistân 1383.

Leech, Kenneth, "Spirituality and Liberation", *Companion Encyclopedia of Theology*, Peter Byrne (ed.), London, New York: Routledge, 1995.

Mahony, William K., "Spiritual Discipline", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Simon and Schuster McMillan, c. 14, 1995.

Melikiyan, Mustafa, "Dinpejûhî-yi ma ve Felsefehâ-yi Garb" (Hüseyin Kâcî ile röportaj), *Teemmülât-i İranî*, Tahran: Rovzene, 1380.

Melikiyan, Mustafa, "İktirah derbâre-i Din ve Behdâşt-i Revânî", *Nakdu Nazar*, yıl 9, sayı 33 ve 34, Bihar ve Tâbistân 1383.

Melikiyan, Mustafa, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî-i Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülarizm*, Tahran: Sırat, 1381.

Melikiyan, Mustafa, "Nişânehâ-yi İnsan-i Ma'nevî", *Vijenâme-i Rûznâme-i İran*, sayı 2962, Perşembe 14 Âbân 1383.

Melikiyan, Mustafa, "Rehyâftî ber Teceddudgerâyî, Sünnetgerâyî ve Pesâteceddudgerâyî, Modernite, Rûşenfikrî ve Diyanet", Meşhed: Dânişgâh-i Ulûm-i İslamî-yi Rezevî, 1381.

Melikiyan, Mustafa, "Sâzgârî-yi Ma'neviyyet ve Modernite", *Şark* gazetesi, sayı 835, 25/5/1385.

Melikiyan, Mustafa, *Mihr-i Mândegâr*, Tahran: Nigâh-i Muasır, 1385.

Melikiyan, Mustafa, *Müştâkî ve Mehcûrî*, Tahran: Nigâh-i Muasır, 1385.

Melikiyan, Mustafa, *Râhî be Rehâyî*, Tahran, Nigâh-i Muâsır, 1380.

Melikiyan, Mustafa, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, c. 4, Kum: Defter-i Hemkârî-yi Hovze ve Dânişgâh, 1377.

Mutahharî, *Murtaza Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realizm* (*Mecmua-i Âsâr*, c. 6), 3. baskı, Tahran: Sadra, 1374.

Müctehid Şebisterî, Muhammed, "Mizgerd-i Câygâh-i Din der Dûrnumâ-yi Ferhengî-yi Cihan", *Nâme-i Ferheng*, yıl 1, sayı 3, Bihar 1370.

Müctehid Şebisterî, Muhammed, "Pervaz der Ebrhâ-yi Nedânisten", *Kiyan*, sayı 52, Hordad ve Tir 1379.

Müctehid Şebisterî, Muhammed, "Tahavvulât-i Tarihî-yi Din ta Asr-i Hâzır", *Âfitâb*, sayı 14, Ferverdin 1381.

Müctehid Şebisterî, Muhammed, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, 2. baskı, Tahran: Tarh-i Nov, 1375.

Müctehid Şebisterî, Muhammed, *İman ve Âzâdî*, Tahran: Tarh-i Nov, 1376.

Müctehid Şebisterî, Muhammed, *Nakdî ber Kırâat-i Resmî ez Din*, Tahran: Tarh-i Nov, 1379.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Tengnâhâ-yi İnsan-i Müteceddid*, tercüme: İnşaallah Rahmetî, Tahran: Defter-i Pejûheş ve Neşr-i Sühreverdî, 1381.

Nasrî, Abdullah, *Goftimân- i Modernite*, Tahran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, 1382.

Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İ'tikâd-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İbrahim Sultânî, Tehran: Tarh-i Nov, 1376.

Ray Griffin, David, "Postmodern Spirituality and Society", *Spirituality and Society*, Griffin (ed.), State University of New York Press, 1988.

Redfield, James, *Bineş-i Ma'nevî; Zisten der Âgâhî-yi Cedid*, tercüme: Hasan Fethî, Tahran: Fikr-i Rûz, 1377.

Sheldrake, Philip, "Ma'neviyyet ve İlahiyyat", tercüme: Hasan Kanberî, *Heft Âsimân*, yıl 3, sayı 9 ve 10, Bihar ve Tâbistân 1380.

Smith, Janatan Z.&diğerleri, *Dictionary of Religion*, Harper Sanfrancisco, 1995.

Stacey, Walter, T., "Der bî-Ma'nayî Ma'na hest", *Nakdu Nazar*, yıl 8, sayı 29 ve 30, Bihar ve Tâbistân 1382.

Surûş, Abdulkerim, "Râz ve Râzzedâyî", *Kiyan*, sayı 43, Mordad ve Şehriver 1377.

Surûş, Abdulkerim, "Hakkaniyyet, Aklaniyyet ve Hidayet", *Kiyan*, sayı 40, Behmen ve İsfend 1376.

Surûş, Abdulkerim, "İman ve Hayret", *Kiyan*, sayı 10, Dey, Behmen ve İsfend 1371.

Surûş, Abdulkerim, "İman ve Omid", *Kiyan*, sayı 52, Hordad ve Tir 1379.

Surûş, Abdulkerim, "Ma'na ve Mebnâ-yi Sekülarizm", *Kiyan*, sayı 26, Mordad ve Şehriver 1374.

Surûş, Abdulkerim, *Bast-i Tecrübe-i Nebevî*, 2. baskı, Tahran: Sırat, 1378.

Surûş, Abdulkerim, *Ferbihter ez İdeoloji*, 5. baskı, Tahran: Sırat, 1376.

Surûş, Abdulkerim, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*, 5. baskı, Tahran: Sırat, 1375.

Surûş, Abdulkerim, *Modârâ ve Modiriyyet*, Tahran: Sırat, 1376.

Surûş, Abdulkerim, *Râzdânî, Rûşenfikrî ve Dindârî*, 4. baskı, Tahran: Sırat, 1377.

Süleymanî Emirî, Askerî, *Nakd-i Burhannâpezirî-yi Vücûd-i Hoda*, Kum: Bustân-i Kitab, 1380.

Şems, Mansur, *Âşinâyî ba Ma'rifetşinâsî*, Kum: Encümen-i Meârif-i İslamî-yi İran, 1382.

Thorson, Karl A. ve diğerleri, "Ma'neviyyet, Din ve Behdâşt", *Nakdu Nazar*, yıl 9, sayı 1 ve 2 (ardışık sayı 33 ve 34), Bihar ve Tâbistân 1383.

Tillich, Paul, *Pûyâyî-yi İman*, tercüme: Hüseyin Norûzî, Tehran: Hikmet, 1375.

Unamuno, Migel, *Derd-i Câvidânegî*, tercüme: Bahauddin Hürremşâhî, 2. baskı, Tehran: Elbruz, 1370.

Wakefield, Gordon S., "Ma'neviyyet ve İbadet", *Heft Âsimân*, tercüme: Muhammed Hasan Muhammedî Muzaffer, yıl 4, sayı 16, Zemistân 1381.

West, William, *Revândermânî ve Ma'neviyyet*, tercüme: Dr. Şehriyâr Şehidî ve Sultan Ali Şîrofken, Tahran: Rüşd, 1383.

Onuncu Bölüm

Çoğulculuk (Pluralizm) ve Din

DR. EBULFAZL RUHÎ

﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ﴾

"Müşriklerin hoşuna gitmese de Peygamberini, tüm dinlere muzaffer kılmak üzere hidayet ve hak dinle gönderen odur." [1]

Pek çok din araştırmacısı, bu ayeti ve benzeri ayetleri delil göstererek mevcut bütün dinler arasından sadece birinin hak olduğuna ve necattan yararlanma ve kurtuluşa ermenin bu dinin öğretilerini takip etmekle mümkün olabileceğine inanmaktadır. Öte yandan, bu iddianın tam karşı noktasında kimileri de;

﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾

"Hakikat şu ki, [İslam'a] iman edenler, Yahudi olanlar, Hıristiyanlar ve yıldızlara tapanlardan kim Allah'a ve ahiret gününe iman eder ve salih amel işlerse, bu durumda mükafatları Rableri katında olacaktır. Onlara korku yoktur ve üzülmeyeceklerdir." [2]

Bu gibi ayetleri delil göstererek, diğer dinlerin de hak olduğuna ve o dinlerin takipçilerinin kurtuluşa ereceklerine inanmaktadır. Bir kesim de her iki iddiayı da reddederek bambaşka bir fikir ortaya atmış ve dinlerin hak oluşunu dindarlarının kurtuluş ve necatından ayırıp her mesele

---

1 Tevbe 33 .

2 Bakara 62.

hakkında ona uygun hüküm aramanın ardına düşmüştür. Bu üç görüşü ele alacak her kelamcı, din felsefecisi ve hatta dindar şahıs için sözkonusu olan en önemli soru, günümüzde dünyanın her yerinde kendinin hak olduğuna ilişkin bayrak dalgalandıran ve her birinin diğerini sapkın görüp akıbetinin berbat olacağını varsaydığı birçok din hakkında nasıl yargıya varılacağıdır.

Bu soruya açık ve net bir cevap verebilmek için başta meselenin biçimini açıklığa kavuşturmak ve bu sorunun değişik boyutlarını incelemek gerekmektedir. Bir veya birkaç dinin hak olması meselesini üç soruda analiz edip çözümlemek mümkün görünmektedir. Acaba mevcut dinlerin tümü hak mıdır? Soruya olumsuz cevap verilmesi durumunda ve hak olmanın bir tek dine has olduğu söylendiğinde acaba diğer dinlerin mensupları da kurtuluşa erebilecek midir? Hak dinin mensuplarının diğer dinlerin mensuplarına muamelesi nasıl olmalıdır?

Bir veya Birkaç Dinin Hak Olması

Modernizm döneminden ve kitle iletişim araçlarının gelişmesinden, özellikle de çeşitli dinlerin mensuplarının birlikte yaşamaya başlamasından sonra ortaya çıkan meselelerden biri, bir veya birkaç dinin hak oluşuydu. Bu irtibat ve bilgi alışverişinin çağdaş dönemdeki kadar gelişkin olmadığı devirlerde her dindar grubu dünyanın bir köşesinde diğer dinlerden habersiz veya oldukça az haberdar olarak kendi dinî amelleriyle meşguldü. O şartlarda dindarlar ve din teorisyenleri, diğer dinlerin hak veya bâtıl olması meselesiyle çok az karşılaşıyordu. Ama Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler, Hindular, Budistler vs. hepsi, aynı toplumda birlikte ve yanyana yaşamaya başladıktan sonra ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasında insanlığın dikkat çekici şekilde ilerlemesi ve küresel köyün oluşması nedeniyle, özellikle de internetin sanal dünyası ve uydu kanallarının yaygınlaşmasının ardından bu dindarların her biri, diğer dinlerin mensuplarının inançlarına daha fazla aşina oldular. Yahut onların dinî amel ve ritüellerini gözlemleme fırsatı buldular. Bu koşullarda gündeme gelen soru şuydu: Acaba bütün dindarların dinî inançlarının hak olması ve tüm dinlerin mensuplarının bir şekilde ilahî hidayetten yararlanması mümkün müdür? Bunu üzerine bir dinin veya çeşitli dinlerin

hak olması meselesi kelamcılar, din felsefecileri ve özellikle din tebliğcileri arasında daha ciddi hal aldı. Bu doğrultuda, bu meseleyi hallederken ve yukarıdaki sorulara cevap verirken din alanında fikir üretenler değişik görüşler ortaya attılar. Bu görüşlerin ele alınması ve çözümlenip analiz edilmesi kelam ilmi ve din felsefesinde "hak dinin tekliği ve çoğulluğu" başlığı altında önemli bir bahsin şekillenmesine yolaçtı. Şimdi bu mesele hakkında herhangi bir yargıda bulunmadan ve belirtilen sorulara cevap vermeden önce mukaddime olarak bazı noktalara odaklanmamız gerekmektedir:

Bir: Bu bahiste dinden murad, sadece İbrahimî dinler (İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik) veya tevhid dinleri değildir. Bilakis bir kesimin din adıyla gündeme getirdiği ve hak olduğunu iddiası taşıdığı her tür inancı kapsamaktadır. Dolayısıyla Hinduizm, Maniheizm vs. gibi tevhidî olmayan ve dinimsi dinler de bu iddianın bir kısmını oluşturmaktadır. Çünkü bu dinlerin her birinin mensupları, kendi dinlerinin hak ve diğer dinlerin bâtıl olduğu iddiasındadır.

İki: Her ne kadar "hak" ıstılahı için kuşku ve adaletten sonra doğruluk, sübut, sıdk, liyakat, yakin gibi çeşitli anlamlar beyan edilmişse de[3] burada bahsi geçen hak, "sıdk" ve "gerçeğe uygunluk"tur. Yani her kim kendi dininin hak olduğunu iddia ediyorsa, aslında Tanrının insanlara onunla amel etme talimatı verdiği ve insanlık için kabul ettiği dinin onun dini olduğunu öne sürüyor demektir. Dolayısıyla birkaç dinin hak olduğunu savunan ve dinlerin hak olmasında çoğulluk bulunduğu iddiası taşıyan kimselerin sarfettiği sözün manası, bir realiteyle çelişen veya çatışan iki şeyin uyumlu olduğunu kabul etmektir.

Üç: Dinlerin çoğulluğunun anlamı, mevcut dinlerin sayısı değildir. Çünkü günümüz dünyasında insanların, talimatlarına göre davrandığı birçok din bulunduğu gayet açıktır. Aksine bu yargı, tüm dinlerin hak olmak bakımından eşit seviyede bulunduklarının kabul edilmesi sonucunu doğurmaktadır.

Dört: Çeşitli dinlerin mensuplarının dinî ameller ve benzer ritüellere sahip olmaları nedeniyle birkaç dinin doğruluğunun aynı hizada

[3] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 10, s. 49-54.

durması, bu dinlerin ortak ve aynı önermelerinin hak olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis bütün dinlerin veya birkaç dinin benzeşmeyen, birbirine zıt veya çelişen önermelerinin doğru olduğu anlamını ifade etmektedir. Sözgelimi Teravada Budizm tevhid dışında bir dindir. Hindular Brahman adındaki nihai hakikate veya dualist olmayan mutlaka şeye, Yahudiler cismani ve insanımsı bir Tanrıya, Ortodoks Hıristiyanlar da üçlemeye inanırlar. Yine, çeşitli dinlerin hak olmasından kastedilen, dinlerin dikey anlamda doğru olmaları değildir. Murad edilen, yatay anlamda doğru olmalarıdır. Şöyle ki: İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi birkaç dinin hak oluşundan bahsedildiğinde bu dinlerin hak oluşunun indirildikleri sırada geçerli olduğu kastedilmemektedir. Söylenen, şu anda İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik adıyla anılan dinlerin hak olmasıdır.

Bu noktalara dikkat çektikten sonra şimdi İslam'ın diğer dinler hakkındaki görüşünü incelemeye başlayabiliriz. Ayetlere, rivayetlere ve İslam'ın bazı kelam öğretilerine bakıldığında İslam Peygamberinin (s.a.a) Allah tarafından İslam'ı bütün dinlerin sonuncusu olarak tebliğ etmekle görevlendirildiği kolayca iddia edilebilir. Bu mesajın kapsayıcılığı itibariyle önceki bütün dinlerin mensupları İslam'a yönelmelidirler. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'de İslam Peygamberi (s.a.a), bazen "nâs" şeklinde ifade edilen, ilahî kelama muhatap herkese gönderilmiş kılavuz ve elçi olarak tanıtılmıştır:

﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾

"De ki: Ey insanlar, ben hepinize gönderilmiş Allah'ın elçisiyim..." [4]

Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'in birçok ayeti bütün insanlara ve Kur'an-ı Kerim ile Peygamber'in (s.a.a) davetini işitenlere işaret eden "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" hitabıyla başlar.

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُواْ خَيْرًا لَّكُمْ وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ لِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾

[4] A'raf 158.

"Ey insanlar, [vadedilen] o peygamber Rabbinizden size hakikati getirdi. Öyleyse sizin için hayırlı olana iman edin. Eğer inkar ederseniz, [bilin ki] göklerde ve yerde olanlar Allah'a aittir ve Allah, bilendir, hakimdir." [5]

Akıl da, Allah'ın yeni bir peygamberi farklı ve yeni bir şeriatla insanlara gönderdiği ve o peygamber herkese hitap ettiğinde önceki dinler ve şeriatlarla amel etmenin makul olmayacağına, değilse farklı bir mesajla yeni bir peygamber gelmesinin abes ve boşuna bir iş olacağına hükmeder. Bu nedenle Müslümanlar açısından her yeni şeriatın ortaya çıkışıyla önceki şeriat neshedilmiş, o şeriatın takipçileri ve gelecektekiler için de hüccet kalmamış olacaktır.

Şeriatın Neshedilmesi [6]

Kur'an-ı Kerim'de bildirildiği, rivayetler ve mütevatir tarihsel nakilde geçtiği gibi tarih boyunca ve Ebu'l-Beşer Âdem (a.s) zamanından bu yana, bazı rivayetlerin 124.000 kişi olarak belirttiği [7] çok sayıda peygamber, insana kılavuzluk etmek ve sapkınlıktan çıkarıp doğru yolu göstermek için peygamberlikle gönderilmiştir. Bu, Kur'an-ı Kerim'in defalarca Peygamber'e de (s.a.a) hatırlattığı noktadır:

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ ﴾ [8]

"Kesinlikle senden önce de peygamberler gönderdik."

Bunlar, her biri kendi kavmine yol göstermek için seçilmiş peygamberlerdir:

---

5 Nisa 170.

6 "Din" yerine "şeriat" ıstılahının kullanılması, yazarın görüşüne göre dinin aslında birden fazla olmaması, onun da bütün peygamberlerin müşterek iddiası olan Allah'a ve onun birliğine, peygamberlerin gönderilmesine ve ahirete inançtan oluşması; fakat şeriatların farklı farklı olması ve muhtelif zamanlarda dönemin şartları ve ihtiyaçlarına göre, insanların fikrî kabiliyet ve kapasitesi ölçüsünce değişmesi sebebiyledir.

7 Meclisî, *Bihâru'l-Envar*, c. 111, s. 32.

8 Ra'd 38.

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاؤُوهُم بِالْبَيِّنَاتِ ﴾[9]

"Hakikatte senden önce de kavimlerine elçiler gönderdik. Onlara açık deliller gösterdiler."

Başka birçok ayet de Nuh, İbrahim, Musa, İsa (a.s) gibi müşahhas peygamberlerin risaletini bildirmiştir. Bunların arasında şeriat sahibi ve Allah katından armağan olarak semavi ve mukaddes kitap getirmiş bazı peygamberler vardır. Bu peygamberler, kelam ilminin ıstılahında "teşrîî" veya "ululazm" peygamberler şeklinde isimlendirilmektedir:[10]

﴿ فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ ﴾

"O halde, peygamberlerden azim sahibi olanların sabrettiği gibi sen de sabret."[11 - 12]

Diğer bir kısmı da "tebliğci peygamberler"dir. Bu peygamberlerin görevi, kendi çağdaşları olan teşrîî peygamberlerin şeriatını tebliğdir. Aynı şekilde bazı ayetlere baktığımızda, Allah katında kabul edilmiş tek dinin "İslam" olduğu sonucuna varıyoruz:

﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ ﴾

"Allah katında din, ancak İslâm dinidir."

Bu ayetler dikkate alındığında ve Kur'an'da hiçbir yerde "din" ıstılahının çoğul kullanılmadığı gözönünde bulundurulduğunda her araştırmacı "din" ve "şeriat" kavramları arasında fark bulunduğu noktasına yönlenir. Bunun manası, Allah katından insanlığı hidayete erdirmek için din olarak indirilen şeyin, bütün dönemlerde ve tüm peygamberlerin dilinde ortak olmasıdır. Bunun içeriğini de Allah'ın varlığına ve birliğine iman, peygamberlerin risaletini ikrar ve ahireti kabul etmekten başka bir şey oluşturmamaktadır:

---

9 Rum 47.

10 *Tabâtabâî*, el-Mizan, c. 2, s. 145.

11 Ahkaf 35.

12 Her ne kadar bazı müfessirler tüm peygamberleri ululazm kabul etmişlerse de meşhur olan, sadece Hazret-i Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Rasül-i Ekrem'in (s.a.a) bu peygamberler arasında yeraldığıdır. (*Tefsir-i Taberî*, c. 22, s. 145).

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾

"Senden önce de kendisine, 'Benden başka ilah yoktur, öyleyse bana ibadet edin' diye vahyetmediğimiz hiçbir peygamber göndermedik." [13]

Bu, Kur'an'da "İslam" adıyla ifade edilmiş ve müfessirlerin Allah karşısında mutlak teslimiyet[14] veya Allah'a iman ilkesi[15] dışında bir şey olmadığını düşündükleri şeydir. Ama her dönemde o dönemin ihtiyaçlarına cevap veren muhtelif şeriatlar şekillenmiştir. Çünkü Yüce Allah, fikrî kabiliyet ve kapasiteler, doğa ve iklim ihtiyaçları ve insanların kollektif taleplerine göre peygamber ve şeriat göndermiştir:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾

"Hiçbir peygamberi, [hakikatleri] onlara açıklaması için kendi kavminin dilinden başkasıyla göndermedik. Öyleyse Allah kimi dilerse sapıklığında bırakır, kime dilerse hidayet eder. O, aziz ve hakimdir." [16]

Bu şeriatlar, nazil oldukları dönemin özelliklerine riayet edilerek indirildiklerinden yalnızca o döneme özgü idiler. Zamanın geçmesiyle şartlar da değiştiği için başka bir peygamber, önceki şeriatın eksikliklerini taşımayan ve sonraki dönemin ihtiyaçlarına cevap veren yeni bir şeriat armağan ediyordu. Bir sonraki peygamberin ve yeni şeriatın gelmesiyle önceki şeriat itibarını kaybediyor, daha ilmî bir kavramla "nesh" oluyordu:

﴿ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُواْ اللهَ وَأَطِيعُونِ ﴾

"Ve [der ki:] benden önce [nazil olan] Tervat'ı tasdik etmek ve size haram edilmiş olanlardan bir kısmını helal kılmak için [geldim]. Rab-

[13] Enbiya 25.
[14] Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 3, s. 139.
[15] Tûsî, *el-Tıbyan*, c. 2, s. 419.
[16] İbrahim 4.

binizin katından size bir alamet getirdim. Öyleyse perva gösterin ve bana itaat edin." [17]

Bu ayetten anlaşılacağı gibi, Hz. İsa (a.s), Hz. Musa'nın (a.s) şeriatını kendi döneminde tasdik etmekle birlikte, kimi müfessirlerin deve eti, bazı kuşlar ve içyağı olduğunu söylediği [18] bazı haramları helal kılmıştır. Fakat bu iki ululazm peygamberin takipçileri artık Tevrat'ta geçenlerle amel edemezler. Aksine amelin kriterini, onlara indirilmiş İncil kabul etmek zorundaydılar:

﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾

"İncil sahipleri Allah'ın Kur'an'da indirdiğiyle hüküm versinler. Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar isyankârdırlar." [19]

Bu ayette geçen "İncil sahipleri"nden muradın sadece Hıristiyanlar olduğundan kimsenin kuşkusu yoktur. Çünkü İncil'in indirilmesiyle Yahudiler de ona yönelmeliydiler. Tıpkı bu durumun net biçimde Kur'an'ın nüzulüyle de tekrarlanması gibi. Fakat Kur'an'ın nüzulü bu maceranın sonudur. Çünkü insanlığın zekası kemal erdiği ve semavi kitaplardan tüm ihtiyaçlarını karşılama kapasitesi ve idrak yeteneği kazandığında Allah sonuncu peygamberi en kâmil semavi kitapla (Kur'an-ı Kerim) birlikte en kâmil insanlara indirmiş oldu. Onun peygamberlik ve şeriatının kendine has birkaç özelliği vardır:

-En kâmil din: Çünkü önceki dinlerin ileri yanlarına sahiptir ve insanlığın tüm ihtiyaçlarını karşılamaktadır:

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾

"... ve herşeyi açıklayan, Müslümanlar için kılavuz, rahmet ve müjde olan bu kitabı sana indirdik." [20]

---

17 Âl-i İmran 50.
18 Tûsî, *el-Tıbyan*, c. 2, s. 470; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 2, s. 754.
19 Maide 47.
20 Nahl 89.

Başka bir ayette şöyle geçmektedir:

﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾

"Müşriklerin hoşuna gitmese de Peygamberini, tüm dinlere muzaffer kılmak üzere hidayet ve hak dinle gönderen odur." [21]

-Ebedilik: Çünkü şeriatların en kâmilidir. Dolayısıyla kemale erdirilmeye muhtaç değildir ve sonuna kadar insanlığın ihtiyaçlarına cevap verecektir. Bu nedenle ebedidir. Ondan sonra ne din, ne de peygamber gelecektir:

﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾

"Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." [22]

Bilakis sadece belli kişiler Kur'an'ın ve Sünnet-i Nebevî'nin müfessirleri olarak ve masum imamların (s.a.a) rolünde ve onlardan sonra din âlimleri insanların sorularına cevap verecektir. Bunlar da yeni bir şeriat sunmayacak, aksine Kur'an-ı Kerim'in ve Peygamber'in (s.a.a) buyurduklarından kendi anladıklarını başkalarına göstermektedirler.

-Evrensellik: Çünkü kâmil ve ölümsüzdür. Çünkü artık peygamber gelmeyecektir. Bu din ve peygamberin muhatapları bütün insanlar olacaktır:

﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾

"De ki: Ey insanlar, ben hepinize gönderilmiş Allah'ın elçisiyim..." [23]

---

21 Tevbe 33.
22 Ahzab 40.
23 A'raf 158.

Nitekim teşrîî peygamberlerin muhatapları da kendi dönemlerinde tüm insanlardı. Yani Hz. Musa (a.s) zamanında ve Nasıralı İsa gelmeden önce Musa'nın (a.s) nidasını işiten insanlar Yahudi dinine inanmalıydılar.

İslam'da bu üç özelliğin varlığı, hepsi neshedilmiş ve artık onlarla amel edilmesi abes olan önceki şeriatların hilafına, bu şeriatın tek küresel ve hak şeriat olarak gündeme gelmesini ve tüm dinlerin mensuplarını kendine yönelmeye davet etmesini sağlamıştır. Tabii ki bu davet sadece İslam'dan gelmemektedir. Tevrat ve İncil gibi semavi kitaplar tahrife maruz kalmamış olsaydı kendi mensuplarını son ilahî peygambere itaata ve onun dinini kabul etmeye çağıracaklardı. Nitekim Kur'an-ı Kerim de bu noktanın İncil'de geçtiğini haber vermiştir:

﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾

"Hani Meryem'in oğlu İsa demişti ki: Ey İsrailoğulları, ben size gönderilmiş Allah'ın elçisiyim. Benden önceki Tevrat'ı tasdik ediyorum. Benden sonra gelecek ve Ahmed olan elçiyi de müjdeliyorum. Sonra onlara açık deliller getirdiğinde dediler ki: Bu aşikar bir sihirdir." [24]

Dolayısıyla eğer önceki şeriatların mecrası doğru katedilebilseydi ve Musa, İsa (a.s) gibi peygamberlerin semavi ve kutsal kitapları tahrife maruz kalmasaydı esasında her düşünürün kendi görüşünü ortaya atarak savunduğu, dinlerin çokluğu gibi bir mesele sözkonusu olmayacaktı. Diğer bir ifadeyle, önceki şeriatların tümünün hak oluşunun "ecel"i vardı ve sadece nüzul zamanı için geçerliydi. Fakat Allah bütün bu şeriatlardan sonra "İslam"ı (özel anlamıyla) kapsayıcı ve ebedi şeriat olarak gönderdi. Yine, diğer dinlerin bazı mensupları ve farklı düşüncedeki Müslümanların dinler arasında çatışma meselesi olarak bahis konusu ettiği şey, Kur'an'dan çıkarılan sonuçla bağdaşmayan delilsiz iddialardan ve kendi uydurdukları inançlardan biridir. Çünkü Kur'an-ı Kerim ayetlerinden anlaşılan odur ki, Allah Teala peygamberleri birbiri ardınca göndermiş ve her

[24] Saff 3.

birine, kendinden sonraki peygamberin risaletine zemin hazırlama talimatı vermiştir. Bu nedenle hiçbir zaman bir dönemde şeriat sahibi (teşrîî) iki peygamber biraraya gelmemiştir. Tebliğci peygamberler de hiçbir zaman çatışma iddiasında olmamışlardır. Bu uyum, sözkonusu peygamberlerin bir şekilde yanyana gelmeleri nedeniyle değildir. Aksine hepsi de teşrîî peygamberlerin tebliğ ettiği hakikati onaylamışlardır.

Bununla birlikte kimileri bu önemli ilkeye kayıtsız kalarak ya da dinlerin tahrife uğraması nedeniyle ve sadece keyfi ve şahsi anlayışlardan yararlanarak mevcut dinlerin çokluğu mevzusunu incelemeye çalıştılar. Bunlar, bu meseleyi ele almak için din veya mezhepler arasındaki savaşları önlemek ve çeşitli dinlerin mensuplarının kurtuluştan nasibi olup olmadığından kaygılanması meselesini halletmek gibi motivasyonların peşine düşerek, bazen birbirine tamamen aykırı ve birbirinin karşısında birtakım görüşler ortaya atmışlardır. Bu kısmın devamında bu görüşleri ele alıp inceleyeceğiz.

Tekelcilik[25]

Bu görüşte, dindarların hem hak ve doğru oluş, hem de kurtuluş ve mutluluğunun belli bir dinî geleneğe mahsus olduğuna inanılmaktadır. Yani çeşitli dinler arasından sadece bir tek dinin mensupları hakka tabi olarak kurtuluşa erebileceklerdir. Bu radikal görüş öylesine yayılmaktadır ki bir müddet sonra o dinin taraftarlarının dinî ve itikadî ilkelerinden birine dönüşmektedir ve onlar, diğer dinlere inananları sapkın ve bâtıl ehli insanlar farzetmektedir. Tekelcilik genellikle tüm dinlerin veya din benzeri fenomenlerin radikal ve köktenci mensupları arasında rağbet görmektedir. Diğer dinleri bâtıl sayma telakkisi, kişinin özellikli ve sınırlı bir geleneğin alanına yerleşmesinin sonucu olabilir.

Mesela Yahudiler, tekelci bakışlarını, seçilmiş kavim olarak Yahudi kavminin üstünlüğüne inanç formunda göstermişlerdir. Onlar, tam da bu vehimle İsrailoğullarını, yani Hz. Yakub'a (a.s) varan nesilleri en üstün kavim olarak düşünmüşlerdir. Kitab-ı Mukaddes'in şerhi sayılan Talmud'da

[25] Exclusivism.

Tanrı tarafından seçilmiş ve Tanrının kendini onlara ait gösterdiği kavim olarak Yahudiler hakkında şöyle denmiştir:

Kutsal ve mübarek zât İsrail milletine şöyle buyurdu: "Ben bütün âlemin tanrısıyım. Lakin adımı sadece size koydum. Ben putperestlerin tanrısı olarak çağrılmam. Bilakis İsrail'in tanrısı olarak tanındım." [26] Başka bir cümlede Ruhu'l-Kudüs'ten nakille şöyle geçmektedir: "Ne mutlu sizin halinize ey İsrail, senin gibi kim var." [27] Kitab-ı Mukaddes'ten, Yahudilerin de kendilerini üstün gördüğü ve onu, kendi doğruluğunun belgesi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bir yerde Tanrıdan nakledilerek İsrailoğulları hakkında bilgi verilmiştir: "Ey İsrail, ben senin aracılığınla övünüyorum." [28] Yahudiler, bu övgüyü kazanmaya olan liyakatlerini izah ederken, Tanrının sevdiği seçilmiş kavim olarak tercih edilmeleri ve belirlenmelerinin canı istediği için ve gerekçesiz bir seçim olmadığına, aksine İsrailoğullarının semavi kitabı, yani Tevrat'ı gözetim altında tutmaları nedeniyle bu makama nail olduklarına inanmaktadır. [29] Halbuki bu önemli görev, yani Tevrat'ın korunması diğer kavimlere de teklif edildi ama hiçbir kavim bunu istemedi. Talmud, diğer kavimlerin sırt çevirmesini şöyle izah eder: "Kutsal ve mübarek zâtın İsrail milletini seçmesinin izahı nedir? Sebebi şu ki, putperest milletlerin tamamı Tevrat'ı reddetti. Ama İsrail kavmi kabul etti ve kutsal mübarek zât, onu kendisi için seçti. [30] Bu kısmın devamında, bu vazifenin Amon ve Moav oğulları İshak'ın oğlu ve Yakub'un kardeşi "Esav"ın çocukları tarafından reddedilmesine ilişkin çeşitli nedenler açıklanmıştır. Bunların en önemlisi, Tevrat'ın hükümlerini icra etmekten korkmalarıdır. Mesela Esav'ın çocuklarının dilinden şöyle nakledilmiştir: O önce İshak'ın oğlu Esav'ın çocuklarının yanına gitti ve onlara şöyle dedi: "Tevrat'ı kabul ediyor musunuz?" Tevrat'ta ne yazdığını sordular. Buyurdu ki: "Hükümlerinden biri şudur: Öldürmeyeceksin." Cevap verdiler: "Ey âlemimizin rabbi, böyle bir Tevrat'ı kabul edemeyiz. Çünkü atamız Esav'ın hasleti ve fıtratı kan dökmek ve adam öldürmektir. Nitekim denir ki, eller, Esav'ın elleridir. Babası ona söz verdi: Sen kı-

26 Şimût Reba, 29:30, Cohen Rabi'den nakille, *Gencinei ez Talmud*, s. 79.
27 *Ahd-i Atik*, Tesniye, 33:29.
28 A.g.e., İşeya, 49:3.
29 Şimût Reba, 29:30; Cohen Rabi'den nakille, *Gencinei ez Talmud*, s. 81.
30 Bemidbâr Reba, 14:10 ve 22; nakil: a.g.e.

lıçla yaşayacaksın.”[31] Yahut başka bir bölümde İsrailoğullarının Tevrat’ı kabul etmeleri nedeniyle diğer kavimlere üstün kılınmaları açıklanırken şöyle geçmektedir: “Yirmialtı dönemden sonra kutsal ve mübarek zât, neler olup bittiğini görmek için dünyayı teftiş etti. İsyankâr ve kötü işler yapan birkaç nesil nedeniyle helak olmuş onu suyla dolu buldu... Lakin dünyada kırmızı bir gül, yani İsrail milletini gördü ve onu aldı, kokladı, onlara on emir verdiğinde bundan haz duydu ve mutlu oldu.”[32]

Kur’an-ı Kerim de Yahudilerin bu tekelci bakışını bildirerek şöyle buyurmaktadır:

﴿ وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾

“Dediler ki: Yahudi veya Hıristiyan olmadıkça kimse cennete giremez. Bu onların [boş] arzularıdır. De ki: Eğer doğruysanız delilinizi getirin.”[33]

Başka bir ayette bu görüş hem Yahudilerin Hıristiyanlara ithamı, hem de tersi olarak haber verilmiştir:

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ ﴾

“Yahudiler dedi ki, Hıristiyanlar hak üzere değildir. Hıristiyanlar dedi ki, Yahudiler hak üzere değildir.”[34]

Yahudiler gibi, tekelci düşünce diğer dinlerin bazı fırka ve düşünürleri arasında da rağbet görmüştür. Hindular, tarafgir bir bakışla kendi Vedalar[35] dinini, ebedi itibar ve değere sahip en önemli dinî belge ka-

31 Tekvin, 27:22.
32 Şimût Reba, 29:3; Cohen Rabi’den nakille, *Gencinei ez Talmud*, s. 82.
33 Bakara 111.
34 Bakara 113.
35 Veda kelimesi Arya dilinde bilgi manasına gelmektedir. Hinduların kutsal kitaplarının Rig Veda, Samme Veda, Yecur Veda, Etreve Veda’yı kapsadığı söylenmektedir.

bul etmiştir.[36] Budistler, Gotama Buda[37] öğretilerini Darma olarak, insanı kurtuluşa iletecek, necat bulduracak, vehim ve karamsarlıktan kurtaracak tek yol görmektedir.[38] Aynı şekilde Hıristiyanlığa bakıldığında, o da Hz. Âdem'in (a.s) günahı nedeniyle insanı özü ve fıtratı itibariyle günahkar saymakta ve insanın bu fıtrî günahtan tek kurtuluş yolunun Tanrının kendi evladını, yani İsa'yı feda etmesi olduğuna inanmaktadır.[39] Bu nedenle tekelcilik Hıristiyan dindarlar arasında yaygındır, hatta bu durum kimi zaman onlar tarafından açıklıkla da sözkonusu edilir. Bu arada Katolik Hıristiyanlığın itikadına da değinilebilir: "Kilise dışında necat ve kurtuluş yoktur."[40] [41] Yahut Kitab-ı Mukaddes'te Hz. İsa'nın (a.s) dilinden şöyle ifade edilir: "Hiçkimse babaya benim yolum dışımda yol bulamaz."[42] Tabii ki tekelcilik sadece Katolikler arasında görülmez. Karl Barth (1886-1968), Emil Brunner, Hendrik Kraemer gibi bazı Protestanlar Hıristiyanlığın mutlak hak olduğu ve diğer dinlerin reddedilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Hendrik Kraemer Hıristiyanlığa tekelci bir görüşle bakarak şöyle der:

"Hak dini ve Tanrının muradını tanımak istiyorsak bu iş, sadece, Tanrının Mesih'te tecelli ettiğini dikkate almakla mümkündür."[43] Bu iddiası için Kitab-ı Mukaddes'in bazı bölümlerine işaret etmiştir: "İncil'e kulak veren ve ona inanan herkes kurtulur... Ona inanan hiçkimse yokolmaz ve ebedi hayatı bulur."[44] Karl Barth (1886-1968) dinin "şeriat"[45] ve "tecelli"[46] olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu düşünmektedir. Ona göre şeriat, insanın kendi gözüyle Tanrıyı tanımak ve ona ulaşmak için sarfettiği inatçı ve boşuna çabadır, bu nedenle de hiçbir ba-

---

36 Hardy, *Edyân-i Asya*, s. 103.

37 Gotama Buda, Sidarta, Gautuma, Budisatva ve Sakyamoni olarak da adlandırılmış Budizmin kurucusu olan Buda'dır.

38 Zerrinkûb, *Der Kalemrov-i Vicdan*, s. 144; bkz: Radıyy, *Edyân-i Bozorg-i Cihan*, s. 226.

39 Ahd-i Cedid, Nâme-i Pavlus be Rum 3:25, 4:25, 5:1 ve 5:12-20.

40 Extra ecclesiam nulla salus.

41 *The Encyclopedia of Religion*, c. 11, s. 332.

42 Ahd-i Cedid, Yuhanna 14:6.

43 Kraemer, *Why Christianity?*, s. 79.

44 A.g.e.

45 Love.

46 Manifestation.

şarı getirmeyecektir. Ama tecelli, Tanrının Hz. İsa'da (a.s) bedenlendiği form olan uluhiyet pratiğidir. Bu tecelli yalnızca İsa'da (a.s) mümkün olduğundan, tek kurtuluş yolu da Mesih'in dinine mensup olmaktır. Çünkü Tanrı sadece bir kez ve o da yalnızca Hz. İsa'da (a.s) tecelli etmiştir. Bu nedenle Barth şöyle der: "Biz İsa Mesih olmaksızın ve ondan bağımsız olarak Tanrı, insan ve birbirleriyle ilişkisi hakkında herhangi bir şey söyleyemeyiz." [47]

Ona göre şeriat, insanın Tanrıya ulaşmak için inatçı ve kibirli gayreti olduğundan, Tanrının keşfedilmesi ve zuhuru olan tecelli ile çelişki ve tutarsızlık içindedir. Aynı şekilde, Tanrıyla uzlaşma tek yönlüdür ve sadece Allah'tan gelmesi mümkündür. Bu sebeple şeriat yoluyla kurtuluş, ulaşılabilir bir şey değildir. Çünkü İsa (a.s) Tanrının oğlu ve onun bedenlenmiş hali olarak yeryüzünde insanların kurtuluşu için kurban olmuştur. İsa'nın lütfu, Mesih'in uluhiyetine ve fidyevari ölümüne iman eden kimselerin halini kapsayacaktır. Çünkü Tanrının İsa Mesih'te tahakkuk eden bir tek tecellisi vardır. Dolayısıyla mutluluğun yegane yolu, Hıristiyanlık mecrasını katetmektir. [48] Elbette ki Barth, Hıristiyanlığı da dinlerin zirve ve kemal noktası görmez. Bilakis Tanrı İsa'da tecelli ettiği için Hıristiyanlık hak dinin taşıyıcısı olabilir. Dolayısıyla Hıristiyanlar bile, eğer onların şeriatı da ilahî lütuf ve Tanrının tecellisi olmaksızın dikkate alınırsa kâmil bir şeriat olmayacağını kabul etmek zorundadırlar. Tabii ki Barht'ın bu iddiası, diğer dinlerdeki bazı hakikatlerin varlığını tamamen inkar etmesine veya diğer dinlerin dindarlarını ahlakî, insanî ve estetik kimi değerlerden nasipsiz görmesine yolaçmamaktadır. Hıristiyanlıktaki tekelcilik iddiası, yalnızca bu delillendirmeyle yetinmemiş, bunun devamında William P. Alston (1921-) [49], Alvin Plantinga (1932-) gibi bazı çağdaş din felsefecileri kendi tekelcilik iddialarını felsefî ve epistemolojik prensiplerle delillendirmeye çalışmışlardır.

Çoğu dinlerin kabul ettiği ve birçok dindar düşünürün de bu iddiaları delillendirmeye uğraştığı tekelci görüşü değerlendirirken denebilir

---

47 Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh: T&T. Clark, s. 303.

48 Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 402 ve 403.

49 Kitabın yazıldığı tarihte Alston henüz hayatta olduğundan ölüm yılı metinde yazılmamıştır. Vefatı 2009'dur. (Çev.)

ki, hak oluş meselesinde dinlere tekelci bakış ilke olarak doğru bir iddiadır. Çünkü çelişen ve çatışan dinlerin hepsi hak olamaz. Ama kurtuluşu bir tek dinin mensuplarına münhasır görmemiz ve kusur sayılabilecek cahillik yüzünden ve başkalarından ya da mecburi çevreden öğrendikleriyle amel eden diğer dinlerin mümin takipçilerini kurtuluştan mahrum kabul etmemiz zalimce ve bencil bir iddiadır. Buna ilaveten, önceki dinlerin neshedildiğinin kanıtı olan pek çok delil gözönünde bulundurulduğunda bu çabalar hiçbir sonuç doğurmayacaktır. Çünkü varsayalım ki insanın günaha bulaşması, beşer fıtratının kirli görülmesi, bir insanın günahının başka bir insanın omuzlarına yüklenmesi gibi bu delillendirmelerin pek çok sorununa göz yumulsa ve Tanrının İsa'da bedenlenmesi gibi bâtıl temelleri görmezden gelinse bile bu deliller, sözkonusu dinlerin her birinin kendi zamanlarında ve nesihten önce hak olduklarını ama İslam'ın evrensel ve ebedi din olarak peygamberlerin en üstünü tarafından bütün insanlara yol göstermek üzere geldiğini ve hak olduğunu muhtelif delillerle ispatladığı, bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar karşısında da sorulara cevap verdiği günümüzde artık önceki dinlerin tekelciliği iddiasına yer kalmadığını kanıtlamaktadır.

Nitekim bir Müslüman dine içeriden baktığı ve Kur'an-ı Kerim'i genel hatlarıyla ele aldığında bugün Yahudiler veya Hıristiyanların hak olduğunu iddia ettiği şeyin, tahrif olmuş seraplardan başka bir şey olmadığını; insanlığı hakikate iletemeyecek olmaları bir yana, kendi mensuplarını da sapkınlığa sürükleyeceğini kabul edecektir. Bu, birçok din felsefecisi ve çağdaş kelamcının onayladığı noktadır ve bu dinlerin geleneksel takipçileri sözkonusu bâtıl iddialardan vazgeçmeye davet edilmektedir. Nitekim Yahudi din filozofu Baruch Spinoza (1632-1677), mevcut Kitab-ı Mukaddes'i kabul etmenin onun en azından üçte ikisini eleyip atmayı gerektirdiğini iddia etmiştir. Bu görüş, Yahudiler tarafından onun hakkında tekfir hükmünün verilmesine sebep olmuştur.[50] Hıristiyanlar arasında John Hick de gayet net biçimde kiliseyi, bedenlenme, fidye, İsa'nın Tanrının oğlu olması gibi öğretilerden vazgeçmeye çağırmıştır.[51]

[50] A.g.e., s. 103.
[51] Hick, *Mebâhis-i Pluralizm-i Dinî*, s. 18.

Kapsayıcılık [52]

Kapsayıcılık yanlıları, bir taraftan kurtuluşa ermek için bir tek yol bulunduğuna, o yolun da yalnızca bir tek dinde hulasa edildiğine inanmaktadır (tıpkı tekelcilerin inandığı gibi). Fakat öte yandan da, tekelcilerin aksine, Tanrıyı bir tek dinde tecelli etmiş görmezler. Bilakis ilahî lütuf ve inayetin çeşitli biçimlerde, değişik şeriat formlarında ve çok sayıda dinde gerçekleştiğine inanmaktadırlar. Bu sebeple kim hangi dinde olursa olsun kurtuluşa erme imkanına sahiptir, isterse seçtiği din hak din özellikleri taşımasın. Mesela kapsayıcılığın Hıristiyan taraftarları, insanlar için ilahî bağışlanma ve kabul edilmenin İsa Mesih'in (a.s) ölümüyle mümkün olduğuna inanmaktadır. Ama bu fedakârlık ve özverinin sonuçları ve faydaları, asla aşikar biçimde ona imanını ifade edenlerle sınırlı değildir. Aksine Mesih'in kefare hukuku, insanlığın tüm günahlarını örter. Öyle ki tüm insanların -hatta İsa Mesih'in adını işitmemiş veya İsa'nın neden Kudüs'te Golgota tepesinde çarmıhta can verdiği sorusuna cevabı olmayanların bile- ilahî lütuf ve rahmete muhatap olacağı iddia edilebilir. Bu bakışaçısıyla Papa Jean Paul II (1446-1471), seleflerinin düşüncesinden bariz biçimde dönerek evrensel bildirisinde şöyle demişti:

"İnsanın, tüm insanların günahının kefareti, hiç tereddütsüz ve istisnasız Mesih tarafından ödenmiştir. Bu nedenledir ki Mesih, insanla, tüm insanlarla hiç tereddütsüz ve istisnasız olarak bir şekilde bütünleşmiştir. Hatta insanın kendisi bütünleşmeden habersiz olduğunda bile." [53]

Şu halde kapsayıcılıkta da her ne kadar sadece bir tek hak din varsa da, Tanrı, kurtuluşun yolunu diğerlerine kapatmamış ve onları hakikatten mahrum bırakmamıştır. Bu görüşü savunanlardan biri, Hıristiyan Katolik teolog Karl Rahner'dir (1904-1984). Rahner Hristiyanlığı mutlak din ve İsa'nın (a.s) insanların günahı karşısında feda edilmesiyle elde edilmiş tek kurtuluş yolu görmekle birlikte, Tanrının tüm insanların kurtuluşa ermesini istediği gerçeğini de inkar etmez. Bu sebeple, Tanrıyla uzlaşma ve kurtuluş yolunun herkese açılması ve hiçkimsenin bu lütuftan mahrum kalmaması için İsa'yı tüm insanların günahının kefareti olarak konumlandırır. Dolayısıyla Hıristiyan kapsayıcılık, İslam, Yahudilik, Hindu-

52 Inclusivism.
53 Hick, *Mebâhis-i Pluralizm-i Dinî*, s. 67.

izm, Budizm gibi Hıristiyanlık dışındaki bütün dinleri hakikat konusunda görüş ve basiret sahibi kabul eder. Fakat bu görüşlerin, Hıristiyan bakış için uygun bir alternatif olmadığına inanır. Çünkü onların hepsi Hıristiyanlık tarafından kapsanmaktadır ve kâmil hali Hıristiyanlıkta mevcut bulunan hakikatin küçük ve eksik bir parçasını ifade etmektedirler.[54]

Rahner, Ahd-i Cedid'in bazı ayetlerine dayanarak, diğer dinlerin birçok mensubunun da Mesih'i takip sayesinde kurtuluşa ereceklerini iddia etmektedir. O, Mesih'in takipçilerine "adlı Hıristiyanlar", diğer dinlerin mensuplarını ise "adsız Hıristiyanlar"[55] (görünüşte ve resmî olarak Hıristiyan geleneğe bağlı olmayan ama bilinçli veya bilinçsiz ilahî hüküm ve iradenin arayışı içinde olan kimseler) şeklinde isimlendirmekte ve kurtuluştan nasibi olmayı da bu açıklamayla izah etmektedir.[56] Rahner'e göre bu görüş, hem Mesih'ten önceki, hem de sonraki dinleri kapsamaktadır. Yani nasıl ki İsrailoğullarının çoğu ve diğer dinlerin mensupları kendi inançlarının sonucunda ve aslında beklenen Mesih'i takip etmeleri nedeniyle kurtuluşa erdilerse sonraki dinler de bu lütuftan yararlanacaklardır.

Görüldüğü gibi, bu görüşteki kapsayıcılık yanlıları, dinlerin hak olup olmaması ile kurtuluşa erme meselesi arasında fark gözetmiştir. Biz de makalenin başında, dinlerin birbiriyle ilişkisini incelemek için bu iki meseleyi, yani aynı anda varolan tüm dinlerin hak olduğu meselesi ile dindarların kurtuluşa ermesi konusunu birbirinden ayırmak gerektiğine işaret etmiştik. Bu dersin devamında da İslam açısından, İslam'ın hak olduğuna ve önceki dinlerin neshedildiğine inanmanın, diğer dinlerin takipçilerinin kurtuluşa erme ve ilahî necattan nasibi bulunma ihtimaliyle bağdaşmaz olmadığına değinilecektir. Ama kurtuluştan nasibi olmayı başka bir din sayesinde izah edebileceğimiz yaklaşımı yanlış bir söz olacaktır. Bu sebeple John Hick gibi bazı çoğulcular, diğer dinlerin mensuplarının da kurtuluşa ereceği ilkesini benimseyerek Rahner'in izahını kabul etmemektedir. John Hick şöyle der:

> "Kurtuluş ve necatın Hıristiyan kilisesiyle görünür ve resmi her türlü bağ olmaksızın da gerçekleşebileceğini kabul ettiğimizde diğer dinlerin mensuplarına

54 O'Keefe, "Din ve Kesretgerâyî", Stamp ve diğerleri, *Costârhâ-yi Felsefe-i Din*, s. 92 ve 93.

55 Anonymus Christians.

56 Hick, *Mebâhis-i Pluralizm-i Dinî*, s. 68.

Hıristiyan etiketi yapıştırma ısrarı içi boş bir davranış olacaktır. Buna ilaveten, bu durumda artık bu insanları Hıristiyan kilisesinin şemsiyesi altında toplamanın da lüzumu yoktur." [57]

Bununla birlikte bu görüş, önceki görüş gibi, İslam'ın gelişinden sonra Mesih'in hâlâ hak olmasının taşıdığı sorundan masun değildir. Rahner gibi kişiler, Hıristiyanlığın hak ve diğer tüm dinlerin bâtıl olduğunu ispatlamak için ikna edici deliller ortaya koymalıydılar. Ama bu deliller hiçbir zaman gündeme gelmemiştir. Kaldı ki İslam açısından ve dinin içinden bir bakışla, Hz. İsa'nın (a.s) çarmıha gerilmesi ve tüm insanlar için büyük fidye olarak insanın günahına karşılık kurban edilmesi meselesi, İsa'nın öldüğünü reddeden Kur'an'ın açık ayetleriyle uyuşmamaktadır:

﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴾

"Biz Allah'ın elçisi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük, demeleri var ya, oysa onu öldürmediler ve çarmıha germediler. Lakin bu iş onlara benzer göründü. Onun hakkında ihtilaf edenler, kesinlikle o konuda şüpheye düşenlerdir ve bununla ilgili hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanlarına tabi oluyorlar. Kesin olan şu ki, onu öldürmediler." [58]

Yine Kur'an-ı Kerim, hiçbir insanın günahının başka bir kişi tarafından üstlenilmesini kabul etmez:

﴿ وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾

"Hiçbir yüklenici, bir başkasının [günah] yükünü yüklenmez." [59]

Buraya kadar anlatınlardan anlaşıldığı kadarıyla İslam'ın dinlerin çokluğu konusundaki görüşünü Hıristiyanların kapsayıcılık görüşüyle aynı görenlerin iddiası, yanlış bir iddiadır.

57 A.g.e., s. 68.
58 Nisa 157.
59 En'am 164.

Çoğulculuk

Pluralizmin karşılığı olarak çoğulculuk kavramı, çokluk, çoğulluk, birkaç adet olma, sayılı ve kuşatıcılık anlamında Latince "pluralis" kökünden alınmıştır.[60] Bu kelimenin kavramsal manası, tekçilik[61] karşısında lugat anlamındaki gibi kullanılmaktadır. Kavramın kullanıldığı yerler arasında aşağıdakilere işaret edilebilir:

1. Kültürel pluralizm: Eğer bazı toplumlarda çok sayıda kültürler, âdâp, âdetler ve gelenekler dikkate alınıyor ve bunların hepsi kabul görüyorsa; özellikle belli bir kültür ve gelenek üzerinde ısrar edilip diğer kültürlere ilgisiz ve kayıtsız davranılmıyorsa bu toplumlar kültürel pluralizme sahip demektir. Pluralist toplumlar âdâp, âdetler ve çeşitli gelenekler bütünü toptan ve ortak biçimde kabul eden türden toplumlardır ve onlarda hiçbir kültürün başka bir kültüre üstünlüğü yoktur.[62] Günümüzde yeni küresel köy modelinin ortaya çıkmasıyla her zamankinden daha fazla kültürel pluralizm meselesi sözkonusu olmuştur. Gerçi çeşitli kültürlere saygı iddiasında olanlar, kültürel üstünlüğü sözkonusu etmekle bizzat kendileri bir tür kültürel istibdadı yaymaya çalışmaktadır. Onlar, bu mecrada kültürel saldırı ve baskın araçlarından yararlanmaktadır.

2. Siyasal pluralizm: Bu düşüncede gücün bir tek kişi veya partide temerküz etmesi ve bir tür istibdat ve diktatörlüğün kabul edilmesi yerine, bazen zıtlaşan farklı eğilimlere sahip çeşitli partiler ve sivil toplum kuruluşları, değişik kesimler ve idarecilerden yararlanılmaktadır. Böyle bir düşünce her parti, toplumun yönetimini üstlenmeye çalışmakla birlikte diğer partilerle yanyana çalışmayı hiçbir şekilde kendi hedeflerine ulaşmaya engel görmez. Bu nedenle bu toplumlarda partiler, sendikalar ve çeşitli siyasi kuruluşlar farklı üsluplarla şekillenir ve devletin genel politikaları da bu partilerin katılımıyla hazırlanıp hayata geçirilir.[63]

3. Ahlakî pluralizm: Bir tür değer ve ahlak göreceliliğini izleyen düşüncedir. Tek tip ahlak ve değerde ısrar edip diğer değerleri reddetmeyi kabul etmez. Bu görüşte ahlak ve ahlakî değerler her zaman çeşitli deği-

---

60 Routledge, *Encyclopedia of Philosophy*, "Pluralism", c. 7, s. 464.
61 Monism.
62 Beyât, *Ferheng-i Vâjehâ*, s. 143.
63 A.g.e., s. 142.

şim ve dönüşümlere maruzdur ve ahlak, bütün bu değişimleriyle birlikte kabul görmektedir. Bu sebeple bu kesim, hiçbir şekilde belli ahlakî değerleri teklif etmez ve hiçkimseyi belli bir ahlakî değeri benimsiyor diye övmez veya kınamaz.

4. Epistemik pluralizm: Pluralizmin, kabul edilmesi veya reddedilmesinin pluralizmin diğer türlerinin kabul edilmesi veya inkar edilmesi üzerinde de rolü olan en önemli çeşitlerinden biridir. Bu eğilimde hakikatin aslını inkar, bilgi türlerinin eksikliği ve kâmil hakikate ulaşma imkanının bulunmaması ilgilenilen konudur. Böyle bir düşüncenin gereği, her türlü kesin, inkar edilemez ve apaçık bilginin inkar edilmesidir. Bunun sonucu ise bir çeşit epistemik kuşkuculuk ve görececiliktir. Çünkü herkes anladığı şeyi kendi çapında kesin görebilir ve başkalarının bilgilerini sadece onlar için saygın ve değerli sayıp onlardan kuşku duyabilir.[64]

5. Dinî pluralizm: Pluralizmin, dinle ve dindarların itikadıyla bağı nedeniyle din felsefecilerinin ve kelamcıların özel ilgisine mazhar olmuş çeşitlerinden biridir. Bu tür bir pluralizm, insanların dinî inanç ve itikatları bakımından pluralizmin en tartışma yaratan çeşididir. Bu düşüncenin kelamcılar ve felsefeciler arasındaki önemi nedeniyle bu derste, bahsin bazı boyutları üzerinde durarak onu inceleyeceğiz.

Dinî Çoğulculuk[65]

Çoğulculuk inancının köklerini Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Rudolf Otto (1867-1937), Arnold Toynbee (1889-1975), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Emerson (1803-1882) gibi düşünürlerin eserlerinde araştırılabilir. Yine bir kesim, bazı Müslüman kelamcılar ve felsefeciler arasında çoğulcu düşüncenin gündeme geldiğine, hatta bu kelamcıların bu babta eserler yazdığına inanmaktadır.[66] Oysa gerçek şudur ki bu düşünce bu kavramla ve bir fikir formunda ilk kez meşhur

64 Hick, *Mebâhis-i Pluralizm-i Dinî*, s. 108.
65 Religious pluralism.
66 Subhanî, *Pluralizm-i Dinî*, s. 10-13; yine bkz: Surûş, *Sırathâ-yi Müstakim*, s. 2.

İngiliz filozofu John Harwood Hick[67] (1922-)[68] tarafından gündeme getirildi. (Tabii ki John Hick'in kendisi de bu düşüncenin orijininin liberal batı değil, geleneksel doğu olduğunu belirtmektedir.[69] Başka bir yerde ise bu görüşün kendisi tarafında ilk ortaya atılışına cevap verirken onu Mevlana'ya nispet etmektedir).[70] John Hick, kendi araştırmaları ve çalışmaları döneminde Müslümanlar- Yahudiler, Hindular, Budistler gibi Hıristiyanlık dışındaki çok sayıda kişiyle tanışıklığı ve ilişkisi nedeniyle realiteyi esas alan bir bakışla tekelci ve dogmatik bazı itikatlarında görüşünü gözden geçirmişti. Nitekim John Hick de başta muhafazakar, saf ve ihtiyatlı biri olduğunu, eğer aynı mecrada devam etseydi kilisede büyük saygınlığı olan teolog bilgin rütbesi kazanacağını ama felsefî düşüncesinin ve Hıristiyanlığın kabul edilmiş sisteminden tereddüde kapılmasının bir anda bilimsel ve toplumsal kaderini değiştirdiğini söylemektedir.[71]

Dünyanın altı günde yaratılması, insanların çoğunun cehenneme girmesinin ezelde takdir edilmesi, Kitab-ı Mukaddes'in lafzî formunun vahiy boyutu taşıması, İsa'nın (a.s) bakire bir anneden doğması gibi konular John Hick'in Hıristiyan düşüncesinden kuşku duymaya başlamasına yolaçan mevzulardır. Bu konuları gündeme getirmesi, onun Presbiteryen ruhani (Protestan mezhebi ruhanisi) olarak ihtiyar heyeti kilisesine üyeliğinin kabul edilmemesinin ve kilisenin teoloji üniversitesinde Hıristiyan felsefe hocalığı kürsüsünü kaybetmesinin en temel etkenidir. John Hick'in ve taraftarlarının sonraki mücadeleleri, ihtiyarlar heyeti kilisesi içinde kendi düşüncelerini açıklayan daha fazla özgür insanın ortaya çıkmasına yolaçtı.

---

67 John Hick 1922 yılında İngiltere'de Yorkshire'da doğdu. İlk dinî eğitimini Presbiteryen keşişler arasında aldı. İkinci dünya savaşı sırasında okuma ve araştırmaları bıraktı, bu facianın muhalifleri grubuna katıldı. 1953 yılında resmi olarak Presbiteryen keşişlerin giysisini giydi. Daha sonra Amerika'da Cornell ve Princeton üniversitelerinde hocalık yaptı. Buradayken ortaya attığı dinî çoğulculuk ve özgürlükçü ilahiyat düşünceleri tartışma dalgası yarattı.

68 John Hick kitabın yazıldığı tarihte hayatta olduğundan vefat tarihi belirtilmemiş. Hick 2012'de vefat etti. (Çev.)

69 Bkz: Hick, "Pluralizim-i Dinî ve İslam", *Kabesât*, sayı 37, s. 53.

70 Reşâd, "Mubâhase ba John Hick", *Kabesât*, sayı 37, s. 36.

71 Hick, *Mebâhis-i Pluralizm-i Dinî*, s. 16.

Özetle John Hick büyük bir değişimle karşı karşıya gelmiş ve bu süre içinde önünde Birmingham Üniversitesi'nde kürsü edinme fırsatı doğmuştu. Bu şehirde, İngiltere'nin zorlu iktisadi ve ticari işlerini yapmak üzere göçetmiş Hind, Pakistan ve Bengladeş Müslümanları, Hindistan Pencap eyaleti Sihleri, Gucarat Hinduları gibi diğer dinlerden çok sayıda dindarla ve Karaib Adalarından radikal Hıristiyanlarla tanıştı. İngilizler, yerkürenin dörtte birinden fazlasında birkaç on yıllık sömürgecilikleri sayesinde bir tür ırk ayrımcılığı ve kendini üstün görme hastalığına yakalanmış, Hıristiyan ve İngiliz olmayan sâkinlere tamamen eşitsiz muamele ediyordu. Bu sebeple aralarında John Hick'in de bulunduğu insan haklarının ve dinlerin eşitliğine taraftar bir grup, kısa adı AFFOR[72] olan "Bir ırk için tüm dinler" adındaki örgütün temelini attı. Daha sonra mücadelelerinde kazandıkları başarılar, İngiliz eğitim sisteminin ders müfredatı içinde Hıristiyanlık dışında bir dinin incelenmesine yönelik birkaç kredilik derse zemin hazırladı. Sonuç itibariyle John Hick gibi kişiler, Hıristiyan öğretilerinin bazılarında tereddüde yolaçmakla diğer dinleri de haklılıktan hisse sahibi görecek kapasiteye ulaştılar. John Hick bu konuda şöyle der:

> "Birmingham Üniversitesi'nde çalışma arkadaşlarımdan ikisi... tarih çalışmaları çerçevesinde İsa Mesih'in, Tanrının somutlaşmış ve bedenlenmiş hali veya spiritüel üçlemenin insan hayatına dönüşmüş ilk kişisi olduğu fikrinin, Yahudi ve Yunan dinî geleneklerinin anlam ve özünden ilham alarak kilise tarafından üretildiği sonucuna vardılar." [73]

Bu nedenle Hick ve çalışma arkadaşlarından altı kişi, makalelerini *Ustûre-i Hulûl-i Hoda*[74] adıyla bir kitapta biraraya getirdi. Bu kitabın muhtevası, önemli ilkeler olan Tanrının İsa'da bedenlendiği ve somutlaştığının reddi İsa'nın (a.s) peygamber olduğu ve bu meselenin bizzat İsa tarafından ikrar edildiği, Tanrının bedenlenmesinin mitolojik ve metaforik olduğu konularından oluşmaktadır. Her ne kadar bu kitap kiliseden ve radikal Hıristiyanlardan sert tepki gördüyse de bu ilkeler pluralizmin Hıristiyanlar arasında kabul görmesine zemin hazırladı. O, Hıristiyanlık dışındaki dinlerin akaid ve detayları üzerinde durarak

---

72 All Faiths for One Race (Çev.)

73 A.g.e., s. 32.

74 Bu edisyon daha sonra bağımsız olarak *The Mythe of Trinity* başlığıyla basıldı.

bu dinlerin tamamının ve inançlarının boş ve geçersiz olamayacağı, bilakis her dinin kendi çapında hakikatin bir bölümünden nasibi bulunduğu ve o ölçüde insanın kurtuluşa ermesine yardımcı olduğu düşüncesine yöneldi.[75]

Netice itibariyle John Hick bu hareketini sürdürüp o güne kadar Hıristiyanlar arasında gündem olan tekelci ve kapsayıcı görüşü eleştirerek en doğru cevabın dinî çoğulculuk olduğunu konu etmiştir. Hick, her dindeki tekelci görüşün o dinin mensuplarının dar ve sınırlı görüşünden kaynaklandığına inanmaktadır. Dolayısıyla Hıristiyanların kendi dinlerine tekelci bakışı ve kurtuluşu bu dine mensup olmakla sınırlaması, Ebu'l-Beşer Âdem'in (a.s) günahına ortaklığından kaynaklanan insanın kurtuluşunun, yalnızca Hıristiyanları kapsayan, İsa'nın (a.s) çarmıha gerilmesi ve büyük günah için fidye olmasına inancın meyvesidir. Halbuki kurtuluşu, insanın kendisini eksen alan psikolojiden Tanrıyı eksen alan psikolojiye dönüşmesinde görüyorsak bütün dinlerin mensupları bundan yararlanabilecektir.[76] Hick kendi çoğulculuk teorisini şu şekilde tarif eder:

> "Pluralizm, insanın varlığının kendi eksenli halden Tanrı eksenli hale dönüşüp evrilmesinin dünyanın bütün büyük dinî geleneklerinin içindeki çeşitli yollarla mümkün olduğu görüşünü kabul etmek demektir."

Diğer bir ifadeyle, "Bir tek kurtuluş yolu yoktur. Bilakis bu alanda çok sayıda yollar vardır."[77] John Hick, destekleyici bir açıklamada, birçok Hıristiyan teologun bu görüşü tekelcilik ve kapsayıcılık görüşlerinden daha doğru bulduğunu iddia etmektedir. Bu düşünce karşısında direnç göstermeleri ve onu kabul etmemelerinin sebebi ise Hıristiyanlığın geleneksel üç ilkesi olan hulûl, bedenlenme ve teslis görüşüdür. John Hick'in dinî çoğulculuğunun, dinî çoğulculukta çeşitli branşların ortaya çıkmasına neden olan muhtelif yönleri vardır. Bu bahiste özetle bunlara değinilecektir.

---

75 Hick, *Felsefe-i Din*, s. 263.
76 Hick, *Mebâhis-i Pluralizm-i Dinî*, s. 65.
77 A.g.e., s. 69.

Dinî Çoğulculuğun Branşları

a) Normatif dinî çoğulculuk:[78] Çoğulculuğun bu boyutunda Hıristiyanlara, ahlakî kriterlere riayet için Hıristiyan olmayan dindarlarla, tıpkı kendi dindaşlarıyla olduğu gibi uygun bir iletişim ve ilişki kurmaları tavsiye edilmektedir. Çoğulculuğun bu boyutu, ahlakî konular ve ilkelere önem verilmesi nedeniyle bazen "ahlakî çoğulculuk" olarak da adlandırılmaktadır. Her ne kadar çoğulculuğun bu boyutu Hıristiyanlık dinine dönük olsa da onu diğer dinlere uygulamak da mümkündür. Çünkü kendi dindaşları dışındakileri saygın kabul etmeye dair ahlakî tavsiyeler bütün dinlerde sözkonusu olabilir.

b) Kurtuluşbilimci dinî çoğulculuk:[79] Çoğulculuğun bu boyutunda, diğer dinlerin mensuplarının da kurtuluşa erebilecekleri, yahut daha doğru bir ifadeyle, İsa'nın (a.s) kurban olmasıyla sağlanan İsevî kurtuluştan yararlanabilecekleri noktası vurgulanmaktadır. Daha önce değinildiği gibi, araştırmayla elde edilen şey, John Hick'in çoğulculuk düşüncesinin, çoğulculuğun bu boyutu gözönünde bulundurulduğunda meydana geldiğini, diğer boyutların ise bu ilkenin ayrıntıları olduğunu ve onu kabul ettikten sonra ortaya çıktıklarını hatırlatmaktadır.

c) Epistemolojik dinî çoğulculuk:[80] Çoğulculuğun bu türünde John Hick'in vurgusu, Hıristiyanların kendi din ve inançlarını izahının diğer dindarların kendi inançlarına getirdiği izahtan daha iyi ve değerli olduğudur. Tabii ki John Hick'in bu sözü Hıristiyanların inançlarını izah ederken kusurlu ve sorunlu olduklarını kabul ettiği manasına gelmez. Aksine o, bu izahların bütün dinlerde eşit biçimde mevcut bulunduğunu gösterme ve kabul ettirme çabasındadır.

d) Hakikatbilimci dinî çoğulculuk:[81] John Hick'in bu tür çoğulculuktan kastettiği, bir dindarın yalnızca kendi dininin hakikatten nasibi olduğunu düşünmemesi, bilakis her dinin belli ölçüde hakikatten hissesi olduğuna, hatta hakikatten nasibi olmanın bütün dinlerde aynı oranda bulunduğuna inanmasıdır. Dolayısıyla iddialar ve meseleler çeşitli din-

---

78 Normative religious pluralism.
79 Soteriological religious pluralism.
80 Epistemological religious pluralism.
81 Alethic religious pluralism.

lerde farklı farklı tecelli ettiği doğru kabul edilse bile bu farklılıklar, bazı dinlerin hakikatten nasibi bulunduğu, diğer bazılarının ise boş ve sahte olduğunu varsaymamıza yolaçmamalıdır. Çünkü bütün dinler, dinin kökeni ve temeli olan belli bir dünyagörüşüyle dikkate alınırlar ve bu bakımdan her dinin doğruluğu mümkün olabilir.

e) Görevbilimci çoğulculuk:[82] Bu tür çoğulculukta ilahî talimatlara itaat ve Tanrının huzurunda boyun eğmenin sadece bir dinin emirlerini yerine getirmekle gerçekleşmeyeceğine inanılmaktadır. Yani mesela yalnızca Hıristiyan dininin hüküm ve talimatlarıyla amel etmekle ilahî emirlere itaat edilmiş olmayacağı, herkesin her dinde o dinin talimatlarıyla amel etmesi durumunda bir şekilde Tanrıya itaat etmiş sayılacağı şeklindedir.

John Hick'ten sonra ve onu izleyerek bazı Müslüman yenilikçiler de onun çoğulculuğunu kabul etti ve bu görüşü İslam düşüncesi için gündeme getirdi. Bu makalede, John Hick veya bu görüşün herhangi bir destekçisinin ortaya attığı delil ve prensipler bütününü ele alıp inceleyeceğiz.

Çoğulculuğun Prensipleri

Çoğulculuk için, kimisi dinin dışından ve akılcı, kimisi de dinin içinden ve nakil olan muhtelif prensip ve deliller ortaya konmuştur. Bu derste bu delilleri kategorilere ayırarak değerlendirmeye koyulacağız.

Felsefî ve epistemolojik prensipler

1. Bilgide görecelilik: Pluralistlerin dayandığı ve teorilerini izah etmek için yararlandıkları felsefî prensiplerden biri, bilginin izafi olduğudur. Bu çıkarımda iddia şudur ki, her ne kadar realite ve hakikat mutlak ve biricik olsa da bizim bu realite ve hakikatle ilgili algı ve tasavvurlarımız muhtelif ve çok sayıdadır. Bu noktanın kabul edilmesi, mutlak, sınırsız ve müteal realiteye ilişkin çeşitli algılarımızın da birbirinden tamamen farklı olduğu ve insanın zihniyle ilişkili bulunduğu faraziyesine zemin hazırlayacaktır.[83] Başka bir yerde ise hakikatlerin çok olduğunu iddia

[82] Deontic religious pluralism.
[83] Hick, *Felsefe-i Din*, s. 287.

ederek herkesin bu hakikatlerden birine ulaşabileceğini öne sürmüştür.[84] Tabii ki John Hick bazı savunmalarında açıklıkla bilgide göreceliliği inkar etmiş, ama aslında ayağını bilgide görecelilikten ileriye atmış ve esasın dini tanımayı beşeri anlayışın dışında görmüştür: "Diyorum ki, onun (dinin) hakikati oldukça aşkındır ve beşer anlayışının sınırını aşmaktadır. Bu nedenle herkes onun hakkında bir şey söyleyebilir."[85]

2. Dinî metinlerin yorum çokluğu: Dinî çoğulculuğun diğer prensiplerinden biri de tüm din araştırmacıları arasında dinî metinlere ait sabit ve kuşatıcı bir anlayışın bulunmamasıdır. Çünkü çoğulculara göre dinî metinler tamamen suskun ve hamdır, kendi anlayışımızı ona dayatan ise biziz. John Hick bu konuda şöyle yazar:

> "Herşeyin yaratıcısı ve rabbi sadece bir tek Tanrı vardır. Uçsuz bucaksız, kâmil ve zengin varlık da insanın düşünce kemendine yakalanmanın ötesindedir. Dünyadaki büyük ve çeşitli dinlerin inananlarının tamamı aslında bu bir tek Tanrıya tapmaktadır. Ama onunla ilgili çeşitli ve çakışan zihinsel tasavvurlar veya varsayımlarla.[86]

Dinî çoğulcuların delilleri

1. Dinî metinleri anlamada görecelilik: Çoğulcuların kendi görüşlerini ispatlamak için ortaya koydukları delillerden biri, dinî metinleri anlamada göreceliliktir. Şu anlamda: Bir dinî ifadenin resmî anlayışı bulunduğu ve geriye kalanların yanlış anlayışlar olduğu düşünülemez. Bu kesimin varsayımına göre dinî metinlerin bütün anlayışlarına resmiyet tanımak gerekir. Aslında bu düşünce, "dinî bilginin daralıp genişlediği"ni iddiasının dayanağı yapmıştır. Daralıp genişleme[87] teorisinde şuna inanılmaktadır: Metin suskun[88] olduğundan[89] dinî metinlere ilişkin anlayışımız zorunlu biçimde çeşitli ve çok olacaktır. Bu çeşitlilik ve çokluk da bir tek anlayışa dönüştürülemez.[90] Hiç kuşku yok, bir metnin çeşitli şe-

---

84 Reşâd, "Mebâhis ba John Hick", *Kabasât*, sayı 37, s. 36.
85 A.g.e., s. 37.
86 O'Keefe, "Din ve Kesretgerâyî", Eleanor Stamp ve diğerleri, *Costârhâ-yi Felsefe-i Din*, s.
87 Metinde "kabzu bast" (Çev.)
88 Metinde "sâmit" (Çev.)
89 Surûş, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*, s. 181.
90 Surûş, *Sırathâ-yi Müstakim*, s. 2.

killerde anlaşıldığı ve herkesin anlayışı kendisi için muteber ve hüccet olduğunda tüm dinlerin mensuplarının anlayışı saygın kabul edilmek zorundadır ve bu da dinî çoğulculuktan başka bir şey değildir. Nitekim şöyle denmektedir: "Sünni İslam İslam'ın bir anlayışı, Şii İslam da diğer bir anlayışıdır... Hiçbir dinde tarih boyunca böyle bir çoğulluk görülmüş değildir." [91]

Bilgi ve anlayışın göreceliliğinden bir şekilde yardım alarak sonuca varan bu çıkarım ve onun benzeri birçok çıkarım üzerinde biraz düşünüldüğünde, kişi gerçekten izafi düşünceyi kabul ediyorsa önce kendisinin açık çelişkiye düşeceği noktasına ulaşılacaktır. Diğer bir ifadeyle, izafiyetçi düşünce, kendini imha eden düşünce tarzıdır. Çünkü her anlayış göreceliyse, bu görüşü destekleyenlerin izlediği bu düşüncenin kendisi de aynı göreceliliğe maruz kalacak demektir. Buna ilaveten, birçok durumda herkesin ittifak ettiği ve kesin anlayışa ulaşmayı sağlamak üzere bir önermeyi (ister dinî, ister din dışı olsun) anlamanın birçok alamet ve kanunu mevcuttur. Nitekim günlük hayattaki iletişim sırasında kelime ve anlamları kullanıp pek çok söz alışverişinde bulunarak birbirimizin isteklerini anlayabiliyoruz. Acaba şimdiye dek göreceli anlayış iddiasının sahiplerinden biri, eşinden veya çocuğundan ya da dostundan bir bardak su istediğinde, karşısındakinin "kelimenizden süt manasını anladım" deyip ona bir bardak süt getirdiği gibi bir olayı hiç yaşamış mıdır?

Galiba bu iddianın sahipleri, görecelilik teorisini, sadece dinî çoğulculuk konusundaki hedeflerine ulaşmak için tedarikçi görmektedir. Böyle olmasa her gün sabahtan akşama kadar binlerce kelime, önerme, kavram, hatta kinaye, istiare ve darb-ı meseli hiçbir yanlış anlama olmaksızın kullanılmaktadır. Anlayışta görecelilik iddiası kabul edilirse maddi hayatlarının bile herkesin kendi ürününü satmanın peşinde koştuğu karmakarışık pazara dönüşeceğini hiç düşünmemiş görünüyorlar. Bu nedenle sözkonusu teorisyenlerden bazıları, çoğulculuk bahsinde bile kendi sözlerinin icaplarına uymamaktadır. Çünkü bir yandan her çeşit anlayışın delil oluşturmadığını iddia etmekte, ama öte yandan da kendi iddialarını unutarak peygamberleri, anlayış ve tefsirleri herkes için delil oluşturan hakemler olarak tanıtmaktadırlar: "Peygamberlere muhtacız...

[91] A.g.e., s. 4.

Peygamberlerin önemli işlerinden biri, bâtınî tecrübelerimizi nasıl yorumlayacağımızı bize öğretmeleridir." [92]

Bu durumda sorulması gereken soru şudur ki, eğer anlayış göreceliyse ve hiçbir anlama biçimi delil oluşturmuyorsa nasıl olur da peygamberler beşerî tecrübenin yorumu için kılavuz kabul edilebilir? Eğer göreceli anlaşılmayan hiçbir metin yoksa peygamberler bu kanundan nasıl istisna tutulabilmektedir? Halbuki onların görüşüne göre peygamberlere gelen vahiy bile her zaman başkaları için de mümkün olabilecek peygamberce tecrübelerdir.

2. Bazı dinî bilgilerin deneysel olması: Çoğulcuların sarıldığı delillerden bir diğeri de, dinî tecrübeyi dinî bilgi yollarından biri saymalarıdır. Onların görüşüne göre herkesin müteal mutlak varlığa ilişkin anlayışı "dinî tecrübe" esasına göredir [93] ve dinî tecrübeyi anlamak için onu yorumlamak gerekir. Yine herkesin kendi tecrübesini anladığı şekliyle yorumladığına da kuşku yoktur. Bundan dolayı tecrübeleri anlarken anlayış birliğine varılamaz. Bu iddiada vahiy de muhtelif mertebeleri bulunan bir tür dinî tecrübe olarak görülmektedir. Bazen onun en üst basamağı sözkonusudur. Tıpkı peygamberlere gelen vahiy gibi. Bazen de onun aşağı mertebesi sözkonusudur. Tıpkı bal arısına gelen vahiy gibi. Bazen ismet ona eşlik eder, bazen de ismetsiz gelir. Nitekim şöyle denmektedir:

> "Bal arısına vahiyden, aralarında ârifler, peygamberler ve şairlerin de bulunduğu insana vahye kadar. Bunların hepsi dinî tecrübedir ve bu bâtınî tecrübelerin hepsi tefsire muhtaçtır." [94]

John Hick de bu yaklaşımdan etkilenerek çeşitli bireylerin farklı tecrübelerle hakikatleri çok sayıda biçimlerde idrak edebileceğine inanmaktadır. Herkes için gerçeklik, onu tecrübe ettiği ölçüde delil oluşturur ve o ölçüde onu takip etmek zorunludur. Çünkü her tecrübeyi anlamak için onu ifade edebilmek veya açıklayabilmek gerekmektedir. Hiç kuşku yok, kültürün her ifade edilişi ve açıklanışı, toplumun âdâp, âdet ve inançlarını etkileyecektir. [95] Bu konuda şöyle der:

---

92 A.g.e., s. 12.
93 A.g.e., s. 6.
94 A.g.e., s. 11.
95 Müctehid Şebisterî, "Mizgerd-i Pluralism", *Kiyân*, sayı 28, s. 4.

"Tanrının gerçekliği babında en eski varsayım gözönünde bulundurulduğunda denebilir ki Yehova ve Krişna, ilahî gerçekliğin dinî hayatın değişik akımları içinde tecrübeye dönüştüğü ve tefekkürün konusu haline geldiği farklı somut zâtlardır." [96]

Elbette ki bu, realiteyi tecrübe eden herkesin kavrayışının doğru olması ve hepsinin de kendi tecrübesinde doğru yolu katetmesi durumunda geçerlidir.[97] Yine John Hick, bir başka açıklamasında, varoldukları biçimiyle gerçeklikler (rasyonel evren) ile bizim anladığımız biçimiyle gerçeklik (fenomen evreni) arasında fark gözeten Kant'ın "nomen" ve "fenomen"i birbirinden ayırdığı teorisinden yararlanarak dinlerin çokluğunun bizim kavrayışımız, anlayış şeklimiz ve izahlarımızın çeşitliliği nedeniyle öyle olduğuna, ama gerçekte ve özü itibariyle dinlerin birbirinden hiçbir farkı bulunmadığına inanmaktadır. Tıpkı sıfatsız Brahman (beşeri düşüncenin kapasitesi dışında olan Brahman) ile nitelenen Brahman (beşeri tecrübede Eşura adıyla evrenin yaratıcısı olarak tanınmış alamet sahibi Brahman) arasındaki fark gibi. Yahut Hıristiyan mistik Meister Eckhart'ın, ehadiyet[98] ile Tanrı[99] arasında varolduğunu düşündüğü fark gibi. Dolayısıyla Hick açısından her ne kadar dinlerin zâhirlerinde birtakım farklılıklar ve uyuşmazlıklar varsa da hepsinin hakikati birdir ve aynı sözden başkasını söylemezler.

John Hick, büyük dinî geleneklerde, özellikle de mistik eğilimleri daha fazla olan geleneklerde sırf hakikat veya mutlak gaye ile bireylerin tecrübe ettiği ve kavradığı gerçeklik arasında köklü bir fark ve ayrılık bulunduğuna işaret etmektedir. Çünkü bu nihaî gerçekliğin sınırsız ve sonsuz olduğu varsayılmaktadır, dolayısıyla da insanın sınırlı idrakini aşmaktadır.[100] Mesela adsız, alametsiz ve beşeri düşüncenin dışındaki nitelenmeyen Brahman[101] ile nitelenen Brahman[102] arasındaki farka değinerek bütün bu kavramların bir şekilde birbirine benzediğine inanmıştır. Bundan dolayı mutlak gerçeklik bir tek olsa bile bizim bu gerçekliği algı-

96 A.g.e., s. 291.
97 A.g.e., s. 293.
98 Godhead.
99 God.
100 Hick, *Felsefe-i Din*, s. 287.
101 Nirguna Brahman.
102 Saguna Brahman.

lamamız çok sayıda olacaktır. İşte bu nokta, dinî tecrübenin birden fazla ve çeşitli akımlarının, insanlar tarafından muhtelif biçimlerde ve çeşitli tecrübeler formunda kavranan sınırsız ve müteal gerçekliğe ilişkin çeşitli bilgileri açıkladığı faraziyesini ortaya atmaya zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle bu tecrübeler, çeşitli kültür ve geleneklerden etkilenirler.[103] John Hick, o kadar ileri gider ki, nihayet şöyle der:

> "Her biri uluhiyet ve tarih bakımından şahsiyet taşıyan Yehova, Allah ve Hıristiyanların semavi Tanrısı, aslında, genel ilahî zuhurun ortak ürünü ve insanın tasavvur gücünün özgün tarihsel koşullara müdahelesidir."[104]

Tabii ki John Hick kendi iddiasına muhatabın kabul etmesini kolaylaştıracak bir sosyal motivasyon da ekler. Dinî çoğulculuğa eğilim ve çağrının motivasyonunu açıklarken şöyle der:

> "Dinler arasında barış kurulmadıkça insanlar arasında da barış ortaya çıkmayacaktır. Dinler arasında barış tahakkuk etmedikçe çeşitli dinlerin, bizim Tanrı adını verdiğimiz nihaî ve tanrısal hakikate farklı tepkiler vermesi kabul görebilir mi?"[105]

Bu çıkarımdan anlaşıldığı üzere, birincisi, çoğulculuk iddiasındakiler, dinî tecrübeye kuşatıcı bir bakışla üstün beşeri bulguların tamamına bu kapsamlı kavramda yer vermiş, hatta peygamberlere gelen vahyi bile bir çeşit dinî tecrübe addetmişlerdir. Oysa gerçek şudur ki, dinî tecrübe ile vahiy arasında, bunları aynı saymayı imkansızlaştıran birçok fark vardır. En önemlileri arasında vahyin gizemliliği, tekrarlanamaması, kişiye özel olması, açıklanamaması gibi öğelere işaret edilebilir. Bu özelliklerden hiçbiri dinî tecrübede yoktur.[106] İkincisi, dinî tecrübelerin yorumu farklı farklı olduğundan ve dinî anlayışlarda ihtilafa yolaçtığından delilsiz bir iddiadır. Çünkü dinî tecrübe de diğer tüm beşeri bilgiler gibi dinî bilginin yollarından biri olarak, kim onun gerçekleşeceği konumda bulunursa başkalarının sahip olduğu yoruma ulaşabilecek türden bir şeydir. Nitekim görme duyuları sağlıklı üç gözlemci bir çiçeğe baksalar onu aynı renkte göreceklerdir. Dinî tecrübeler konusunda da, eğer fikir ve gö-

---

[103] Hick, *Felsefe-i Din*, s. 289.
[104] Hick, *Disputed Questions*, s. 162.
[105] A.g.e.
[106] Daha fazla bilgi için bkz: Rûhî, "Vahy ve Tecrübe-i Dinî", *Bâverhâ-yi Dinî*.

rüş sağlığı yerinde üç tecrübe sahibi, bir tecrübeyi yeni baştan yaşasa verecekleri bilgi diğerlerinin tecrübesiyle aynı olacaktır. Bu iddiayı, çeşitli tecrübe sahiplerinin kutsal fenomenlerin gerçekleşmesiyle ilgili bildirdiği çok sayıda haberi gözönünde bulundurarak delillendirmek mümkündür. Aynı şekilde, dinî tecrübelerle ilgili ortaya konan ve onları ölçmek için bir kriterin bulunmamasının bu tecrübeler dışında onu anlatan bir gerçekliğin olamayacağını göstereceği, çünkü eğer böyle bir gerçeklik olması ve bu tecrübelerin bilgi sayılması durumunda gerçeklikle sonuçlanmaları gerekecek tüm bilgilerin doğru olduğu iddiasını da. Nasıl olur da bir Yahudi Tanrıyı Yehova formunda, bir Hıristiyan Baba Tanrı biçiminde, Müslüman Allah Tebarek ve Teala olarak tecrübe edebilir ve bunların hepsinin tecrübesi gerçeğe uygun düşebilir ama bu tecrübelerin muhtevası birbirinin aynısı olmamak bir yana, tamamen uyumsuz ve çelişkili olabilir?

3. Mevlana'nın şiirlerinden yararlanma: Hem John Hick, hem de İran'da pluralist düşüncenin bazı temsilcileri, görüşlerini ispatlamak için onların tahminine göre dinî çoğulculuğa tanıklık eden Mevlana'nın şiirlerini delil göstermişlerdir. Bu şiirler arasında Mesnevi'nin şu beytine değinilebilir:

Baktığın yerdendir ey varlığın beyni
Mümin, Mecusi ve Yahudi'nin farkı

Bu beytten yararlanırken Mevlana'nın müminden kastettiğinin Müslüman olduğunu, onun karşısında da Mecusi ve Yahudilere işaret edildiğini söylemişlerdir. Onlara göre Mevlana, bu üç dinin arasındaki farkın hak ve bâtıl olmalarında değil, bilakis bakışaçılarında olduğunu söylemek istemektedir. O da dinlerin mensuplarının bakışaçısında değil, aksine net olarak peygamberlerin bakışaçısındaki farklılık. Şu anlamda: Hakikat bir tekti ama üç peygamber üç farklı açıdan ona bakmışlardı. Yahut bu üç din, sözkonusu peygamberlere üç pencereden tecelli etmişti. Öyleyse Allah'ın tecellisi nasıl ki doğayı çeşitlendiriyorsa dinleri de çeşitlendirmiştir.[107] Yine bazı dinî pluralizm yanlıları, Mevlana'nın görüşünde epistemik görececiliğin olduğunu kesin saymış ve ondan kendi id-

[107] Bkz: Surûş, *Sırathâ-yi Müstakim*, s. 14.

diasını ispatlamakta yararlanmıştır. Mesela John Hick, epistemik görece-ciliği açıkça reddeder.[108] Fakat bu görüşünü izah etmek için Mevlana'nın meşhur karanlıkta fil tarifi öyküsüne istinat etmiştir. Öyküde, tarif yapanlardan her biri, fili, bir şekilde resmetmektedir. O da bu delili gösterdikten sonra şöyle der:

> "Tabii ki hepsi de doğru söylüyordu. Ama her biri, gerçeklik bütününün sadece bir yanına işaret ediyor ve maksadını oldukça noksan temsiller formunda açıklıyordu."[109]

Mevlana'nın diğer şiirlerine hızlı bir bakış, bizi, çoğulculukla Mevlana arasındaki ilişkinin ithamdan başka bir şey olmadığına yönlendirecektir. Karanlıkta fil tarifi hikayesi gibi bazı şiirlerinde de şiirlerin devamına bakıldığında Mevlana'nın niyetinin ve kastettiği şeyin, duyusal bilgi araçlarının sınırlılığını ispatlamak olduğu anlaşılacaktır. Aslında o, duyularımızın her şart ve durumda gerçekliği idrak yeterliliğine sahip olmadığını anlatmak istemektedir. Bunu ispatlamak için de, duyuları sağlıklı olmakla birlikte her biri diğerinden farklı bir algı ortaya koymuş birkaç hisseden kişiye değinmektedir. Bu iddiadaki dayanağımız, aynı şiirlerin devamıdır. Şöyle der:

Her birinin elinde eğer mum olsaydı / Sözlerindeki farklılık açıklık kazanırdı

Göz histir, eldeki avuç gibi, hepsi bu / El onun hepsine nasıl ulaşsın ki

Bu ârif şairin kastettiği, doğa ötesi şeyler gibi bazı gerçekleri bilmede akıl gücü veya vahiyden istifade edilmesi olsaydı bile çoğulcuların iddiasına dayanak oluşturmazdı. Çünkü onlar, bu farklılıkların daha üstün ve yüce bir bilgiyle ortadan kaldırılabileceğini ve mutlak hakikate ulaşılabileceğini iddia etmektedir. Buna ilaveten Mevlana'nın öyküsü kabul edildiği takdirde de bu çıkarım hedefine varamayacaktır. Çünkü bu hikaye, gerçekliği kavramak için duyusal bilme yolundan yararlanan herkesin eğitimli cehaletini beyan etmektedir. Oysa çoğulculuk yanlıları, hakkın çok sayıda olduğunu ve bütün dindarların hakka erişebileceğini iddia etmektedir, yoksa hepsinin hata yaptığı ama hepsinin de doğru söylediğini değil. Nitekim Mevlana'ya sığınanlar da bu sözü kabul ederek şöyle

---

108 Reşâd, "Mebâhis ba John Hick", *Kabasât*, sayı 37, s. 38.
109 Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 407.

demektedir: "Duyusal ve deneysel görüş, tıpkı karanlıkta file bakmak gibidir ve bütün mevzuyu kuşatacak güçte değildir. Sadece duyusal görüş değil, sırf akılcı görüş de böyledir."[110] Pluralizm iddasındakiler neyi araştırdıklarını kendileri de unutmuşa benziyor; bütün dinlerin hak olduğunu mu, yoksa tüm dinlerle ilgili cehalet mi!

4. Allah'ın kapsamlı "hidayet" sıfatından yararlanma: Çoğulculuk iddiasındakilerin yaslandığı dayanaklardan bir diğeri de Allah Teala'nın "hâdi" ismidir. Bunu şöyle izah ederler: Eğer günümüzde bütün dindar fırkalar arasında hak olduklarını öne süren çok küçük bir kesim Allah'ın hidayetinden yararlanabilecek ve diğer dindarların tümü sapkınlar arasında kalacaksa Allah'ı hidayetle nasıl niteleyebilir ve onu hâdi olarak adlandırabiliriz? Allah'ın hidayete erdirmesi, o devasa genişliğine rağmen, yalnızca, dindarların geneli içinde sayılamayacak kadar küçük bir grubu hidayete erdirmesiyle mi gerçekleşecek? Bu iddia, Allah'ın hidayete erdirme özelliğini açıklanamaz yapmakla kalmaz, Allah'ın peygamberlerinin tarih boyunca sarfettiği çabayı da sorunlu hale getirerek onu büyük bir hayal kırıklığına dönüştürür. Çünkü bu durumda peygamberlerin takati aşan ve sağlam gayretlerinin bütününden yalnızca insanların az bir kısmının doğru yolu ve hak dini bulabildiği söylenmiş olmaktadır. Dolayısıyla peygamberler pek o kadar da başarılı olamamış ve ilahî hedefe ulaşamamışlar demektir.[111]

Burada sorulması gereken şudur: İlahî hidayetin anlamı nedir ve Allah'ı nasıl hâdi olarak adlandırabiliriz? Acaba ilahî hidayet, Allah'ın peygamberler göndererek insanları doğru yola zorlaması anlamına mı geliyor? Yahut hidayet, muhataplar öğüt alsa da, almasa da yol gösterme midir:

﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾

"Ona yolu gösterdik; ister şükreder, ister nankörlük eder."[112]

Eğer tüm insanlar ilahî hidayeti hakediyorsa ve iradesini kullanmaksızın doğru yola girebilecekse peygamberler göndermeye ihtiyaç olur muydu:

---

110 Surûş, *Sırathâ-yi Müstakim*, s. 15.
111 A.g.e., s. 33 ve 34.
112 İnsan 3.

﴿ وَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾

"Eğer [Allah] dileseydi kesinlikle hepinize hidayet ederdi." [113]

﴿ وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى ﴾

"Eğer Allah dileseydi mutlaka onları hidayet üzere toplardı." [114]

Allah'ın hidayeti, insanların genelini kabul etmeksizin anlamsız olacaksa, muhatapları ilahî emirlere sırt çevirdiği için azaba uğramış Nuh, Musa, Hud, Lut gibi peygamberleri göndermenin açıklanabilir bir tarafı var mıdır? Neden Allah, Kur'an'ı neden sadece sakınanlara kılavuzluk yapan (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ[115]) ve müminlere yol gösteren (وَإِنَّ اللهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ[116]) şeklinde tanıtmıştır? Halbuki Allah Teala, insanın maddiyatçılık, şehvetperestlik, tenbellik ve makam düşkünlüğüne yakalanması nedeniyle ilahî emirlere sırt çevirdiğini bildiğinden Peygamber'ine şöyle hatırlatmaktadır: [117]"وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لاَ يَتَّبِعُوكُمْ" Veya başka bir ayette bu anlama yakın manada şöyle buyurmuştur: [118]"وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لاَ يَسْمَعُواْ" Bu iddia sahipleri nasıl olur da ilahî hidayetin gerçekleşmesini ekseriyetin imanı kabul etmesinde görürler? Oysa hakikati arayan her araştırmacı Kur'an'a şöyle bir baktığında bile Allah'ın içeriğinde insanların çoğunu inançsız (إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يُؤْمِنُونَ[119]), akılsız (وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ[120]), şükürsüz (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ[121]) ve cahil (وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ[122]) olarak nitelediği çok sayıda ayet bulacaktır. Acaba bu ayetlerin ve bu an-

---

113 Nahl 9.
114 En'am 35.
115 Bakara 2. "Takvayı seçenler için hidayetin mayası"
116 Hac 54. "Hiç kuşku yok Allah, iman edenleri doğru yola iletir."
117 A'raf 193. "Onları hidayete [yoluna] çağırsan size tabi olmazlar."
118 A'raf 198. "Onları hidayete [yoluna] çağırsan dinlemezler."
119 Hud 17. "O haktır [ve] Rabbinin katından [gelmiştir]. Fakat insanların çoğu inanmaz."
120 Maide 103. "Çoğu aklını kullanmaz."
121 Bakara 243. "Fakat insanların çoğu şükretmez."
122 En'am 111. "Fakat çoğu cahillik yapar."

lama yakın başka yetmiş ayetin kabul edilmesi, peygamberlerin risaletinin faydasız olduğu anlamına gelmektedir? Allah'ın, İslam'ın kıymetli Peygamberine (s.a.a) [123]"وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ" buyurması, Peygamber'in (s.a.a) sapkınlara hidayet için boşuna uğraştığını mı ifade etmektedir? Eğer böyle olsaydı Peygamber'in, kusuru için Allah'tan özür dileyip risaletine son vermesi gerekirdi! Hulasa, bu iddianın büyük oranda çürük ve temelsiz olduğu görülmektedir. Üzerinde bu kadar durmak bile gereksiz laf kalabalığıdır.

5. Dünya işlerinin saf olmaması: Çoğulculuk iddiasını savunanların, düşüncelerini izah etmek için dayandığı başka bir delil, dünyadaki herşeyin saf ve saf olmayanların karışımı olduğudur. Bunların tahminine göre bu dünyada hiçbir şey saf ve halis bulunamaz. Bu arada din de diğer şeyler gibi hak ve bâtılın karışımıdır. Ne saf hak, ne de mutlak bâtıl bir din mevcuttur. Her ne kadar bu saf olmama hali dinlerin aslına kadar gitmese de ve ilahî dinler asılları itibariyle hak iseler de beşerin dinlerden anladığı ve edindiği şeyler saflıktan uzaktır. Çünkü dinler mutlak hak ve mutlak bâtıl olsaydı artık hiçkimse hakka yönelme ve bâtıldan kaçmada duraksamaya caiz görmezdi ve din piyasası bu kadar karmaşaya düşmezdi. [124]

Bu iddia üzerinde biraz durulduğunda ondan yükselen görececilik kokusu rahatlıkla alınacaktır. Mutlak hak ve mutlak bâtıl olmadığı varsayılıyorsa ve bu konuşmalar arasından hangisinin gerçekliğe uygun, hangisinin ise uygun olmadığını iddia edemiyorsak, diğer bir ifadeyle bütün iddialar hem hak, hem de bâtıl olabiliyorsa, bu, görececilikten başka bir sonuç doğurur mu? Buna ilaveten, çoğulculuk iddiasındakiler adeta kendi iddialarını bile unutmuştur ve düğümü çözeyim derken labirentte kaybolmuştur. Çünkü çoğulculukta iddia, bütün dinlerin hak oluş bakımından aynı hizada durdukları ve bu yolların tamamının insanı Allah'a ulaştıracağı idi. Şimdi sorulması gereken şudur ki, hakikat ve bâtıldan oluşan macun olarak dinlerin mensuplarına sunduğunuz şey, acaba sırat-ı müstakim olabilir mi ve Allah'ın kuşatıcı özelliklerinden biri kabul edilen hidayet bu doğrultuda gerçekleşebilir mi? Dünya işlerinin saf olmadığı id-

[123] Yusuf 103. "İnsanların çoğu -ne kadar arzu etsen de- iman edecek değildir."
[124] Daha fazla bilgi için bkz: Surûş, *Sırathâ-yi Müstakim*, s. 36.

diası sırat-ı müstakimleri armağan etmemekle kalmaz, hatta dindarları bir sırat-ı müstakimden de nasipsiz bırakır. Sizin iddianıza göre "Ne Şia İslam'ı mutlaktır, ne de Sünni İslam, ne Eş'arilik mutlak haktır, ne de Mutezililik, ne Maliki fıkhı, ne de Caferilik, ne Fahr-i Razî tefsiri ne de Tabâtabâî tefsiri" [125] ise bu durumda çeşitli İslam mezheplerinin takipçileri nereye ve kime müracaat etmeli, hangi iddia ve söze güvenmelidir? Bu görüşün taraftarları, kendi iddialarını ortaya attıktan sonra tavsiye etmektedir. Dolayısıyla her din ve mezhebin kendi fırkasında kalması caiz olmaktadır. Ama acaba bu tür bir davet, cehalet ve sapkınlık değil midir? Hak ve bâtılın karışımı olduğunu kabul ettiğimiz bir dine nasıl bağlı kalabiliriz ve o, Allah'a ulaşmanın basamakları nasıl görülebilir? Kör kılavuz insanı selamet içinde hedefe ve menzile iletebilir mi?

6. Siyasi, toplumsal ve iktisadi meselelerde pluralizmin varlığı: Pluralistler günümüzde pek çok ülkenin çeşitli siyasi rejimlere sahip olduğunu öne sürer. Bazıları kraliyettir, bazıları da cumhuriyet veya parlamenter sistem. Bir değerlendirme yapıp bu rejimlerin birbirine olan üstünlükleri açıklanmak istense hiç kuşkusuz, herkesin üzerinde ittifak edeceği kesin bir cevap bulmak mümkün olamayacaktır. Hatta herkes bu siyasi rejimlerden birini diğerine tercih edebilecektir. Bununla birlikte bu devletlerin hepsi kendi ülkelerini yönetmekle meşguldür ve kendi halklarını bir şekilde idare etmektedir. Bundan dolayı siyasi partili pluralizm bugün kabul görmüş bir şeydir ve benimsenmiştir. İktisadi meselelerde de birbiriyle çatışan çeşitli kutupların varlığı sermaye temerküzünü önlemeyi ve zulmü engellemeyi sağlamar, büyük iktisadi işletmelerin tekelleşmesi ve tröstleşmesinin önünü alır. İddia sahipleri din alanının da çoğulculuğun geçerli olduğu iktisadi, siyasi ve toplumsal meseleler alanına benzediğine inanmaktadır. Dolayısıyla dinî pluralizm, benimsenen bir şeydir ve insanlar için makbul olandır. Bu çıkarımda çoğulculuk yanlıları, çoğulculuğu tavsiye etmekle, [126]"لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" ve [127]"قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ" şeklindeki ayetlerde

[125] A.g.e., s. 37.

[126] Ahzab 21. "Kesin olan şu ki sizin için Allah Rasülü'nde [izlemek için] güzel bir örnek vardır."

[127] Mümtehine 4. "Kesin olan şu ki, sizin için İbrahim ve onunla birlikte olanlarda [izlemek için] güzel bir örnek vardır."

geçen peygamberler, evliyalar ve din büyüklerinin ahlakından yararlanmaya çağrı ve en kâmil insanın varlığı gibi kabul görmüş birçok mevzuyu inkar etmek ve bir şekilde ahlakî görececiliğe çağırmak zorunda kalmaktadırlar. Nitekim şöyle demişlerdir:

> "Bu sebeple insanlardan hep bir örnek olmaları, aynı faziletleri taşımaları ve bir tek yolu izlemeleri istenemez." [128]

Fakat bu bir yana, siyasi, iktisadi ve toplumsal meselelerde çoğulculuk ilkesi bile acaba makbul ve benimsenmiş bir şey midir? [129] Hiç kuşkusuz siyasi, sosyal ve iktisadi meselelerde çoğulculuğu kabul etme ile dinî meseleler arasında mantıksal ve hatta örfi bir bağlantı yoktur. Bu benzetme, tam da futbolda onbir oyuncu bulunduğuna göre voleybolda da aynı sayıda oyuncu olması gerektiğini söylemek gibidir. [130] Buna ek olarak bu teorinin taraftarları, dinî meseleleri toplumsal, siyasal ve ekonomik konulara benzetmek yerine neden mesela birden fazla cevabı bulunmayan ve çoğulluğun mümkün olmadığı matematik, fizik, geometri ve diğerlerine benzetmemektedir? Dolayısıyla çoğulculuk yanlıları, ellerinde hiçbir delil olmadığından dinde çoğulculuğu ispatlayamazlar. Oysa herkes "Tanrı vardır" veya "Bir Tanrı yoktur" gibi önermeler ve "İki kere iki dört eder" önermesi üzerinde biraz durduğunda bu teoremleri aynı görerek her iki önermede de birden fazla ihtimal bulunmadığını itiraf edecektir. Çünkü bu iki teoremin taraflarından birini kabul etmek, zıt tarafı da kabul etmek anlamına gelmektedir. Böyle olmadığı takdirde ya iki zıddın birliği gerekecektir ya da üç zıddın birliği.

7. **Halkın dininin delilli değil, nedensel olması:** Dinî çoğulculuk taraftarı kimilerinin sarıldığı diğer deliller arasında, çoğu insanın dindarlığının delili değil, sebebi olması vardır. Şu anlamda ki, halkın geneli geçmiştekileri, içinde yaşadığı toplumu, büyüdüğü aileyi vs. taklitle belli bir dine yönelir. Bu, dindarların, kendi dinî eğilim türleri için, onların haklılığını ispatlayacak ikna edici delile sahip oldukları manasına gelmez. Bu kesime göre, miras kalan ve taklit edilen din hemen hemen bütün

128 Surûş, *Sırathâ-yi Müstakim*, s. 44.

129 Günümüzde batıdaki liberal demokrasiye genel olarak bakıldığında görülecektir ki siyasi, ekonomik ve sosyal açıdan bu düşüncenin savunucularının yakasına yapışmış birçok müşkül bu teorinin doğruluğunu ciddi sorunla karşı karşıya bırakmıştır.

130 Misbah Yezdî, *Kâvişhâ ve Çâlişhâ*, s. 56.

dindarlar arasında yaygındır. Tabii ki az sayıda özgür düşünceli dindarın, delile dayanarak bir dine, mezhebe veya inanca mensup olabileceğini de inkar etmezler. Fakat onların sayısı, diğerlerine oranla dünyadaki pek çok dağ arasındaki elmas kırıntıları gibidir. Bunların görüşüne göre dindarların geneli, sebebin esiri oldukları, dolayısıyla da dinlerinde determinizme mecbur kaldıklarından taklitten başka bir şey bilmeyen mahpuslardır. Böyle bir dindarlık için ne kimsenin kimseye karşı övünecek hali vardır, ne de haklılık veya bâtıllık iddiasında bulunabilirler. Çünkü esirin emirlik, savaş ve çatışmayla işi nedir? [131]

Bu iddiaya bakıldığında iddianın ilk sorununun, yaptığı genelleme ve tüm dinleri kapsayan genel bir yargıya varması olduğu görülmektedir. İddia sahiplerinin, nasıl olup da genel bir kanunla bütün dinlere aynı gözle bakarak hepsi hakkında aynı yargıya vardığı açık değildir. Birkaç din taklit ve miras biçiminde diye acaba genel bir hükme varıp hepsi hakkında bir tek yargı mı beyan edilmelidir? Acaba iddia sahibi, Müslümanların dinî inançlarının ikiye ayrıldığından haberdar değil midir:

Birinci grup, tahkik, delillendirme ve kanıttan oluşması gereken usûl-i dindir. İkinci grup ise insanların üç kesime ayrıldığı fürû-i dindir: Müçtehidler, ehl-i ihtiyat ve mukallitler. Eğer iddia sahibinin muradı, neden fürû-i dinde de taklit gerektiği ise bu, sözkonusu iddia ile bağı olmayan bağımsız bir konudur ve kendi yerinde cevabı verilmelidir. Ama eğer muradı, bütün insanların kendi usûl-i dinleri için mantık ve kanıta dayalı delillendirmeye sahip olmamaları ise böyle bir istek de yersizdir. Çünkü din ve inançların delilli olması, tüm insanların her çeşit delil ve kanıta aşina olacakları manasına gelmez. Bilakis kastedilen, her halükârda her yolla kendi inancında kesinliğe ulaşmasıdır. Elbette ki bu kesinlik görecelidir. Bir kişide mantıksal güçlü kanıtlar ve ince delillerledir, başkasında ise bu dünyaya bakış, canlı varlığın gelişimi, gece ve gündüzün çevrimi, yılın mevsimlerinin değişimi, hatta bir fenomenin izlenmesiyle olabilir. Mantıksal kanıtla, filozof ve mantıklı bir kişi için hasıl olan kesinliğin, yaşlı kadının yün eğirmeye ilişkin elde ettiği kesinlikten daha güçlü olduğunu kim iddia edebilir?

[131] Surûş, *Sırathâ-yi Müstakim*, s. 45 ve 46.

Buna ilaveten, eğer dindarların genelinin diyanetini taklit ve veraset yoluyla ve cehaletten ibaret görüyorsanız neden hepsinin hak olduğuna hükmediyorsunuz? Halbuki tamamının bâtıl olduğunu iddia etmelisiniz. Acaba başkalarını taklit veya geçmiştekilere veraset haklılık oluşturabilir mi? Eğer hak olma, gerçeğe uygunluk manasına geliyorsa iki farklı ve bazen zıt taklidin her ikisi de nasıl haklılık taşıyabilir? Dindarlıklarının taklitle olmadığını düşünen bu kesimin gerçek muhakkiklerden kimi kastettiği belli değildir. Şia'nın ve İslam'ın haklılığının ilk bayraktarları olan masum imamlar muhakkikler arasında sayılmıyorsa kim haklılık iddiasında bulunabilir? Tamamı ömürlerini hakka ulaşmaya sarfetmiş muhakkik kelamcılar, fakihler ve filozoflar gerçek hak sahipleri ve ehl-i hak olmazsa başka bir vadiye adım atmış ve İslam'ı Hıristiyanlar, inkarcılar ve batılı din filozoflarının gözünden tanımış diğerleri nasıl gerçek araştırmacılar sayılabilir ve ender insanlar zümresine dahil edilebilir?

Pluralizme Eğilimin Saikleri

Çoğulculuk yanlılarının bu düşünceye yönelmesine sebep olan etkenler üzerinde yapılan incelemelerde aşağıda açıklamaları verilmiş saikler tespit edilmiştir:

Duygusal ve psikolojik saik: Pluralizmin inkarı ve bir tek dinin kabul edilmesi, sadece bizimle dindaş veya mezhepdaş kimselerin kurtuluşa ereceğini düşündüğümüz, bizim din veya mezhebimizi kabul etmeyen diğer din veya mezheplerin mensuplarını kurtuluş dairesinden çıkmış kabul ettiğimiz anlamına gelmektedir. Oysa bu iddia bizim için de geçerlidir ve her dindar, kendi din veya mezhebini hak bilerek başkalarını sapmış sayar. Öyleyse hak üzere olduğumuza dair bizim iddiamızın doğru olduğu nasıl ispatlanabilir? Belki başkaları bu iddiada sahih yolu katediyorlardır. Buna ilaveten kelle hesabıyla görünen o ki biz Şiiler, diğer din veya mezhepler arasında dindarların oldukça az bir yüzdesini oluşturuyoruz. Dolayısıyla oldukça yüksek ve neredeyse ittifaka yakın yüzdedeki dindarların doğru yolu seçmiş olmada hataya düşmesi ve bizim sahih yolda olmamız mümkün müdür?

Bu türden psikolojik haller, bir kesimin pluralizmi ortaya atarak diğer dinlerin de haklı olmasına ihtimal vermesini motive etmiştir.

Din ve mezhep savaşlarından kurtulma: Hiç kuşku yok, tarih boyunca çeşitli din veya mezheplerin, hatta inançların haklılığı konusunda pek çok ocak söndüren savaşlar ve çatışmalar yaşanmıştır. Bu savaşlardan kimileri, bu çatışmaların taraflarına telafi edilemez kayıplar ve hasarlar vermiştir. Mesela Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında yaşanan haçlı savaşları sırasında çok sayıda günahsız insan öldürülmüş, yaralanmış veya evsiz kalmıştır. Pluralizmin taraftarları, eğer çeşitli dinlerin dindarları belli ölçüde tolerans ve hoşgörü psikolojisine sahip olur ve yalnızca kendi dinlerinin hak, diğer dinlerinse bâtıl ve boş iş olduğuna inanmazlarsa kuşkusuz böyle çatışmaların ve karmaşanın bir daha ortaya çıkmayacağına, dindarların barış ve dostluk içinde birarada yaşayacaklarına güvenmektedir. Bu saik, özellikle Hıristiyanlar ile Hıristiyan olmayanlar arasında daha iyi bir ilişki kurmanın peşindeki liberal Hıristiyanlar içinde daha çok gündemdedir. Bu dersin başında işaret edildiği gibi, bu iki saik, dinî çoğulculuğa eğilimin ve tüm dinlerii ve din benzeri inançları hak kabul etmenin izahı olarak görülemez. Çünkü dinlerin hak oluşu meselesini, kurtuluş mevzusundan ve diğer dinlerin mensuplarına muamele konusundan ayırmak gerekir.

Şimdiye dek kabul edilmiş hakikat olarak vurguladığımız nokta şudur ki, dinî tekelcilik, kapsayıcılık ve çoğulculuk teorilerinden hiçbiri doğru yolu izlememektedir. Çünkü ilk iki teori, Hıristiyanlık veya Yahudilik gibi ya da başka herhangi bir inanca bir şekilde haklılık tanımaktadır. Oysa dinin içinden bir bakışla ve akılcı yaklaşımla, İslam dininin ortaya çıkması ve Allah Resulü'nün (s.a.a) ''قولوا لا اله الا الله تفلحوا'' sedasının yankılanmasıyla önceki dinlerin tamamının neshedildiğine değinilmişti. Bir din neshedildiğinde onun kemali, yeni dine yönelmekte olacaktır. Dolayısıyla İslam'dan önceki dinlerin mensupları tarafından ortaya atılan tekelcilik iddiası makbul değildir. Çoğulculuk görüşü de, birçok sorunu bulunmasına ilaveten, delil ve prensiplerinden hiçbiri onun hak olduğunu ispatlayamamaktadır. Bu nedenle, dinlerin haklılığı meselesinde İslam'ın hak oluş tekeline inanmaktayız ve bu dersin devamında diğer iki meseleyi, yani "kurtuluş" ve "diğerlerine muamele" meselesini ele alacağız.

Necat ve Kurtuluş

Ayetler, rivayetler ve İslam kaynakları açısından Allah Resulü'nün (s.a.a) biseti ve İslam dininin şekillenmesiyle birlikte önceki şeriatların tamamının neshedildiği ve hak oluştan hiç nasipleri kalmadığı açıklığa kavuştuktan sonra şimdi sorulması gereken şudur ki, diğer şeriatların hepsi bâtıl olduğu takdirde acaba necat ve kurtuluş, yalnızca hak şeriatın mensuplarını mı kapsayacaktır, yoksa diğer şeriatların mensupları da necat ve kurtuluş ehli olabilecek midir?

Aslında bu soruya genel olarak olumlu veya olumsuz bir cevap vermek mümkün değildir. Doğru cevaba ulaşabilmek için İslam açısından insanların kurtuluştan nasibi olma ve necata ulaşmada birkaç grup olduğuna değinmeliyiz:

Hak dinin mensupları: İlahî çağrıyı seslendirenleri işiten ve ona "lebbeyk" diyerek talimatlarını yerine getirenlerdir. Bu kesim, Kur'an'ın kurtuluşa erenler için saydığı şartları muhafaza ile kurtuluş ehli olacaktır. Bu şartlar da sakınma (وَاتَّقُواْ اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ[132]), iman ve namazda huşu (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ[133]), tezkiye (قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا[134]), Allah yolunda cihad (وَجَاهِدُواْ فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ[135]), pisliklerden uzak durmak (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ[136]), Allah'ı ve nimetlerini anma (فَاذْكُرُواْ آلاء اللهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ[137]), iyiliği emir ve kötülükten men (وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ[138]) ve başka bazı şartlar. Yine cahiliyete dönüş, başkalarına zulüm, küfür, Allah'a iftira, ilahî kurtuluşten istifadeyi engelleme suçu gibi şeyler de

---

132 Al-i İmran 200. "Allah'tan korkun. Umulur ki kurtulursunuz."

133 Mu'minun 1-2. "Gerçek şu ki müminler kurtuluşa ermişlerdir. Onlar namazlarında huşu içindedirler."

134 Şems 9. "Onu tertemiz yapan herkes kesinlikle kurtulmuştur."

135 Maide 35. "Onun yolunda cihad edin. Umulur ki kurtulursunuz."

136 Maide 90. "Ey iman edenler, şarap, kumar, putlar ve fal okları şeytanın ameli pisliklerdir. Öyleyse bunlardan uzak durun, umulur ki kurtulursunuz."

137 A'raf 69. "Allah'ın nimetlerini anın, umulur ki kurtulursunuz."

138 Al-i İmran 104. "Aranızdan [insanlardan] bir grup iyiliğe davet edip yaraşır işleri teşvik etsin ve çirkinlikleri engellesin. İşte onlar kurtulmuştur."

sayılmıştır. Dolayısıyla hak dinin mensubu olan ve bu mensubiyet nedeniyle kurtuluştan nasiplenenler, necat ve kurtuluş ehli olacaklardır.

Bâtıl dinin mensupları: İkinci grup, hak olmayan dine mensup olan kişilerdir. Bu grup kendi içinde ikiye ayrılır:

a) Kabahatli cahiller: Dinlerinin bâtıl olduğunu bilmekle birlikte onu takip edenlerdir. Bu grup, aslında hakikate göz yumarak, hak davete ilgi göstermeyerek ve kendi nefsani isteklerinin temini için bâtılı takip eden inatçı veya mutaassıp kişilerdir. Kuşkusuz bu grup, ne hak dine mensuptur, ne de kurtuluştan nasipleri vardır. Çünkü hakkın gösterilmesi nedeniyle ilahî hüccet onlar için tamamlanmıştır ve haktan kaçmaları hiçbir şekilde meşrulaştırılamaz. Kafirleri ve diğer dinlerin mutaassıp mensuplarını azap ehli zümresinde sayan çok sayıda ayet bu gruba girer:

﴿ قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ ﴾

"De ki: Hiç kuşku yok Allah'a yalan isnat edenler kurtulamayacaklardır." [139]

Yahut diğer bir ayette, Hz. İsa'nın (a.s) kulluğunu bildikleri halde onu tanrı olarak niteleyen Hıristiyanların inancını küfür kabul edip şöyle buyurmaktadır:

﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَآلُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾

"Allah, Meryem oğlu Mesih'in ta kendisidir, diyenler kesinlikle kafir olmuşlardır." [140]

Şüphesiz bu grup ilahî azaba uğrayacaktır ve kurtuluşları için hiçbir yol yoktur:

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾

"Küfreden ve alametlerimizi yalan sayanlar, ateş ehli olanlardır ve orada kalıcıdırlar." [141]

[139] Yunus 69.
[140] Maide 17.
[141] Bakara 39.

Bu ayetten ve başka birçok ayetten çıkan sonuç, kafirler ve azap ehli, ilahî ayetleri işitmiş ama inkar etmiş veya onlara sırt çevirmiş kimselerdir. Bu sebeple onlar, kabahatli cahiller zümresindendir.

b) Kusurlu cahiller: Ya hiçbir peygamberden herhangi bir ses işitmemiş ya da hücceti tamamlayacak bir başka tebliğcinin kendilerine ulaşmadığı kişilerdir. Yahut bâtıl çağrının haklılığına inanarak onun hakkında en küçük bir tereddüde düşmeyen kimselerdir. Bazen "mustazaf" olarak da adlandırılan bu kesim hakkında, cahilliğinde kendi kusuru bulunmadığı takdirde kabahatli cahillerden farklı bir şekilde hükme varılacaktır. Ama onlar hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır.

İbn Sina (hicri kameri 370-428), Molla Sadra (hicri kameri 979-1050), Allame Tabâtabâî (hicri şemsi 1281-1360), İmam Humeynî (rh) (hicri şemsi 1279-1368) ve Şehid Mutahharî (hicri şemsi 1299-1358) gibi pek çok filozof, kelamcı ve fakih (her ne kadar görüşlerinin detaylarında farklılıklar varsa da) onları da kurtuluşa erenler arasında saymışlardır. İmam Humeynî (rh), haram sarf kısmında kullanabilecekken gayri müslimlere mal satmanın cevazı bahsinde şöyle buyurmaktadır: "Bu, az bir kesimi dışında çoğunluğunun kabahatli değil, kusurlu cahil olmaları sebebiyledir." Bu meselenin devamında Hz. İmam (rh), kusurlu cahille ilgili görüşünü net biçimde gösteren şu izahı yapmaktadır:

Avamlarının kusurlu cahil olduğu açıktır. Çünkü kendi dinlerinin hilafına bir şey akıllarına gelmemektedir. Hatta aksine, kendi dinlerinin doğruluğuna ve diğer dinlerin bâtıllığına emindirler. Tıpkı Müslümanların avamının olduğu gibi. Bizim avam insanlarımız nasıl ki kendi dinlerinin hak ve diğer dinlerin bâtıl olduğunu biliyor ve bundan başkasına ihtimal vermiyorsa kafirlerin avamı da aynen böyledir. Bu bakımdan birbirlerinden farkları yoktur. [142]

Kusurlu kafirlerin durumunun izah edilebileceği babında kendi sözlerini açıklarken epistemolojik bir noktaya değinmiş ve şöyle buyurmuştur: "Öte yandan, kesin emin olan kişi, emin olduğu kesinliğe tabi olmakta mazurdur, günahkar ve masiyet işlemiş sayılmaz. Akıbette de kesin emin olduğu şeye tabi olmaktan dolayı cezalandırılması reva görülemez." [143] Hz. İmam (rh), gayri müslim düşünürlerin âlim olmasını onların ka-

[142] İmam Humeyni (rh), *el-Mekâsibu'l-Muharreme*, c. 1, s. 133.
[143] A.g.e., s. 134.

bahatli olmasının nedeni kabul eden birçok kişinin aksine, bazı gayri müslim âlimlerin de aynı müşküle düçar olarak rahmet ve kurtuluştan yararlanacağına inanmaktadır:

Kafirlerin avamı dışındakiler, çocukluktan itibaren onlara yapılan telkinler vasıtasıyla ve küfür ortamında yetişmeleri nedeniyle kendi bâtıl dinlerinin doğruluğuna kesin olarak inanmışlardır. Öyle ki onun aleyhine ne bulsalar da gelişimin başından beri ona aykırı şekillenmiş akıllarıyla red ve inkar etmektedirler. Bu durumda Yahudi ve Hıristiyan bilgin, tıpkı Müslüman âlim gibi diğerlerinin delilini sahih görmez ve onun bâtıl olduğunu zaruri bir şey kabul eder. Kendi dininin doğruluğu onun için zorunlu ve kesindir, onun yanlış olabileceğine ihtimal vermez. [144]

Değerlendirmenin sonunda hakikate karşı inatçı ve inkarcı olanların hükmünü diğerlerinden ayırır ve şöyle buyurur:

Evet, muhalif dinin doğruluğunu muhtemel gören ama inat ve taassup yüzünden onun delil ve hücceti üzerinde düşünmeyen bazıları, asr-ı saadetteki kimi Yahudi ve Hıristiyan âlimler gibi kabahatlidirler. Hulasa Müslümanlardan cahiller gibi olan kafirlerin çoğunluğu oluşturan bazısı kusurludur, bazısı ise kabahatli. [145]

Allame Tabâtabâî de her ne kadar fikrî mustazaflar ve kusurlu cahillerin cenneti hakettiğini düşünmüyorsa da ilahî rahmet ve faziletin onların halini de kapsayacağını ummaktadır. Bu nedenle aşağıdaki ayetin bu grubun durumunu açıkladığını farzetmektedir. [146]

﴿ إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً. فَأُوْلَئِكَ عَسَى اللّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾

"Öyleyse onlar [mazeretleri bulunanlar], olur ki Allah onlara affeder. Çünkü Allah daima hataları bağışlayan ve affedendir." [147]

Şehid Mutahharî gibi bazı mütefekkirler de her ne kadar kabahatli cahilleri kusurlu cahillerden ayırmış ve onları azap ehli görmemişlerse

144 A.g.e.
145 A.g.e.
146 Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 5, s. 51.
147 Nisa 98-99.

de cenneti haketmeleriyle ilgili hükmü hepsi için aynı kabul etmezler. Bu gruba göre kıyamette üç konum vardır: Müminler, hak dinin mensupları ve hakka erişememiş ama bir dine iman, Peygamber'i (s.a.a) izleme ve ilahî seyrü süluk sahibi olma nedeniyle melekûta yürümek için bir yolun bulunduğu kusurlu cahiller. Cehennem, inat yüzünden başka dinlere yönelen kabahatli cahiller ve kafirlerin yeridir. Cennet ve cehennem arasında, hiçbir dini takip etmeyen ve seyrü süluka da sahip olmayan kusurlu cahillerin yeri vardır. Bu grup açısından cennete girmenin şartı Allah'a, peygambere ve ahirete iman olduğundan (وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ[148]) kabahatli cahiller ve mustazaflar, bu şartları yerine getirmemiş oldukları için cennetten yararlanamayacaklardır.[149] Kurtuluşun yalnızca İsa'nın (a.s) fedakarlığı yolundan kazanılabileceğine inanan geleneksel Hıristiyanlar arasında da, İbrahim ve Musa (a.s) gibi büyük peygamberlerin dahi kurtarıcı İsa'yı bekledikleri "Limbo"[150] adında bir yerden bahsedilir.

Diğer Dinlerin Mensuplarına Muamele

Dinlerin çokluğu bahsinde ortaya atılan üçüncü soru, hak dinin mensuplarının (ki bu satırların yazarına göre o İslam'dır) diğer dinlerin takipçilerine muamelesinin nasıl olması gerektiğidir. Acaba İslam'ın hak din oluşu, Müslümanların, diğer tüm dinlerin mensuplarına çatışma ve kindarlıkla davranması ve muamele etmesine mi sebep olacaktır? Bu sorunun açık ve net cevabına ulaşabilmek için ilkin Müslümanların dışındaki kafirlerin çeşitli sınıflarını tanımak gerekmektedir. Daha sonra bu sınıflardan her birini incelemeye yönelmeliyiz. Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin bütünü incelendiğinde anlaşılan ve bazı Müslüman fakihlerin, özellikle de İmamiye'nin yaptığı tasniften çıkan sonuç şudur ki, kafirler üç gruba ayrılabilir ve her grubun kendine has hükmü vardır:

148 Nisa 13. "Kim Allah'a ve Rasülüne itaat ederse onu, [ağaçlarının] altından nehirlerin aktığı bahçelere sokacaktır."

149 Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 1, s. 34.

150 Limbo, Hıristiyanların inancında, İbrahim (a) ve Musa (a) gibi peygamberlerin, vaftiz edilmemiş çocuk ve kişilerin kıyamet gününü bekledikleri yerdir. Bu mekanda ne azap vardır, ne de nimet.

Zımmi Kafirler

Müslümanlara zimmetle (sığınarak) yaşayan gayri müslimlerden bir gruptur. Bu grup, İslam devletiyle imzaladığı anlaşma nedeniyle ehl-i zimmet olarak adlandırılır. İslam fıkhında İslam devletinin egemenliği altında yaşayan kafirler genellikle iki gruba ayrılır: Ehl-i zimmet, ülkenin gayri müslim tebası olarak görülen İslam ülkelerindeki daimi sakinlerdir. Müste'min, emannâme alarak bir süreliğine Müslümanlar arasında yaşayan İslam ülkelerinin geçici sakinleridir ve İslam devletinden eman almaları nedeniyle bir müddet İslam ülkesinde huzur içinde bulunabilirler. Bu iki gruptan birincisi, zimmet anlaşması imzalaması ve İslam devletine cizye ödemesi sebebiyle Müslümanların himayesinden yararlanacaktır ve Müslümanlardan onlara herhangi bir zarar gelmeyecektir. Buna ilaveten, İslam devleti onları korumayı görev bilir.[151] İkinci grup da İslam devletiyle akit ve anlaşma yaptığı ve bu anlaşmaya bağlı kaldığı sürece emandadır. Tabii ki bu grup da cizye ödeyerek devletin korumasından yararlanır, ama ehl-i kitap olmayan kafirler konusunda ulemanın çoğu zimmet anlaşmasının akdedilmesini caiz görmemiş ve onları harbî kafirler arasında saymıştır.[152] Şeyh Tûsî, Müslüman olmayanlar hakkında farklı bir bakışla başka bir tasnifte şöyle buyurmaktadır: "Küffar üç kısımdır: Yahudi ve Hıristiyanlardan oluşan ehl-i kitap. Bunlar cizye ödeyerek dinlerinde kalabilirler. Kitap sahiplerine benzeyen kimseler. Bunlar Mecusilerdir. Onların hükmü de ehl-i kitabınki gibidir ve cizye ödeyerek dinlerinde kalabilirler. Semavi bir kitabı olmayan ve ehl-i kitaba benzerliği de bulunmayanlar. Aralarında putperestler, yıldızlara tapanlar vs. gibi inançların bulunduğu bu grup sözkonusu üç kısmın dışındadır. Bunlar cizye ödeyerek dinlerinde kalamazlar."[153]

Fakat ehl-i kitap gayri müslimler eğer İslam ülkesinde yaşamıyor, Müslümanlarla savaşmıyor ve İslam'ı ya da İslam ümmetini yoketmek için çaba göstermiyorsa Müslümanlar barış içinde birarada yaşayabilir. Eğer bu grubun Müslümanlarla veya yöneticilerle anlaşması varsa saygındır ve

---

151 Cizye ödeme kanununun kapsamı, sözleşme şartları ve bu hükmün kapsadığı kişilerin ilmihaller ve hukuk kitaplarında ayrıntılı biçimde incelendiğini hatırlatmakta yarar vardır.

152 Muhakkik Hıllî, *Şerâyiu'l-İslam*, s. 250.

153 Tûsî, *el-Mebsût*, c. 2, s. 9.

imzalanmış anlaşma olarak uygulanması mecburidir. Kesin olan şu ki, zımmi kafirler olarak ifade edilen gayri müslimler İslam ve Müslümanlar açısından makbuldür ve onlar hakkında, hallerinin gereğine riayet etmeyi emreden çok sayıda talimat gelmiştir. Bu, Kur'an-ı Kerim'in de dikkat çektiği noktadır ve bazı ayetlerde bu meseleye değinilmiştir:

﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾

"Eğer onlar barışa eğilim gösterirse sen [de] ona eğilim göster ve Allah'a tevekkül et. Çünkü o işiten ve bilendir." [154]

Bu ayetten anlaşılan güzel nokta, Kur'an-ı Kerim'in bakışıyla barış içinde ve birarada yaşamanın, insanın oraya doğru kanatlanacağı ve kollarını açıp kabul edeceği boyutta tasvip görmesidir. Kur'an-ı Kerim'de Mümtahine suresinin 9 ve Ankebut suresinin 46. ayetlerinde de diğer dinlerin barış yanlısı ve sükunet arayan mensuplarına uzlaşmacı muameleyi tavsiye etmektedir. Yine İslam'ın değerli Peygamber'i (s.a.a) dinî azınlıkların haklarına özel bir önem vererek şöyle buyurmaktadır:

﴿ من ظلم معاهدا و كلفّه فوق طاقته فانه حجيجه يوم القيامة ﴾

"Bir kimse muahhide -yani Müslümanla arasında anlaşma bulunan ehl-i kitaba- zulmü reva görürse, kıyamet günü ben o kitabın hâmisi ve zalim Müslümanın düşmanı olacağım."

Başka bir rivayette de şöyle buyurmaktadır:

﴿ من آذى ذميا فانا خصمه و من كنت خصمه خصمته يوم القيامة ﴾

Hz. Ali de (s.a.a) valisi Malik Eşter'e gönderdiği talimatında insanların hukukuna riayeti ve aralarında adaleti uygulamayı tavsiye ederek şöyle buyurmuştur:

﴿ قلبک الرحمة للرعية و المحبة لهم و اللطف بهم و لا تكوننّ عليهم سبعا ضاريا تغتنم اكلم فانهم صنفان: امّا اخ لک فى الدين او نظير لک فى الخلق ﴾

[154] Enfal 61,

"Tebaya şefkati kalbine örtü yap, onlara dostluk göstermeyi ve hepsine müşfik davranmayı. Yiyeceğini ganimet sayan avcı hayvan gibi olma. Çünkü teba iki kısımdır: Bir kısmı senin dinde kardeşindir, diğer kısım ise yaratılışta sana denktir." [155]

Gustave Le Bon da Müslümanların gayri müslimlere davranış tarzı konusunda şöyle der:

"Kılıç zoru Kur'an'ın gelişmesine sebep olmadı. Çünkü Arapların âdeti, nereyi fethetseler oranın halkını dinlerinde serbest bırakmak şeklindeydi. Hıristiyan insanların dinlerinden vazgeçmesi, İslam dinine girmesi ve Arap dilini ana dillerine tercih etmeleri, o fatih Araplardan gördükleri adaleti kendi önceki idarecilerinden görmemiş olmalarıydı." [156]

Anayasanın ondördüncü maddesinde belirtilen ayetin;

(لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ[157]) hükmüne göre İran İslam Cumhuriyeti hükümeti ve Müslümanlar, gayri müslimlere güzel ahlak ve İslam adaletiyle muamele etmek ve onların insanî haklarına riayet etmekle görevlidir. Bu madde, İslam'a ve İran İslam Cumhuriyeti'ne karşı komploya kalkışmayan kimseler hakkında muteberdir. Elbette dikkatten kaçırmamak gerekir ki, İslam kendisini hak din gördüğünden ve Peygamber'in (s.a.a) görevlerinden biri de tüm insanlara hak dine davet etmek olduğundan Peygamber'in birinci vazifesi diğer dinlerin tüm mensuplarını İslam'a çağırmaktır. Bu davet, Allah tarafından çok sayıda ayette işaret edilmiş belirli özellikler ve şartlara riayet ederek gerçekleşir. Muhataplar bu daveti kabul ettiği takdirde onlara bütün Müslümanlar gibi muamele edilecektir. Fakat hakkı kabul etmeye sırt dönmüşlerse cizye ödemelidirler. Bu durumda İslam devletinin himayesinde olacaklardır:

﴿ قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾

155 *Nehcu'l-Belâğa*, mektup 53,
156 Gustave Le Bon, *Temeddun-i İslam ve Arab*, c. 1, s. 141-146.
157 Mümtehine 8.

"Ehl-i kitaptan Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Rasülü'nün haram kıldığını haram görmeyen ve hak dinin dindarı olmayanlarla [tam manasıyla] hakir olarak kendi elleriyle cizye verene dek savaşın." [158]

Bu nedenle İslam Peygamberi (s.a.a) gayri müslim liderlere, kabile reislerine ve bazı hükümdarlara mektuplar yazdı ve onlara ya İslam'a girmeye ya da cizye vermeye davet etti. İslam cizye ödetmede sert davranmamıştır. Cizye ödemesi devletin kararı ve cizye verecek olanların gücüne planlanmıştır. İhtiyaç sahipleri, çocuklar ve kadınlar cizye ödemesinden muaf tutulmuştur. Bu sebeple Peygamber (s.a.a) Abdullah b. Erkam'ı cizye almak için gönderdiğinde ona ahidleşilmiş kafirlere zulmetmeme, güçlerini aşan bir şeyi yapmaya zorlamama ve rızaları olmaksızın onlardan herhangi bir şey almama talimatı vermiştir. Aksi takdirde kıyamet günü hesap vereceği taraf Peygamber (s.a.a) olacaktır.

Ehl-i Kitap Olma İhtimali

İkinci grup, ehl-i kitap oldukları açık biçimde belli olmayan kimselerdir. Fakat fakihler onların ehl-i kitap olduklarına ihtimal vermiştir. Bunlar arasında yıldızlara tapanlar, Mecusiler ve Mani dininin mensupları sayılabilir. Şeyh Tûsî ve Allame Hıllî gibi bazı âlimler onları ehl-i kitaba dahil etmiştir. Hulasa fakihlerin kitapları incelendiğinde, çoğunda bu grubun da ehl-i kitap gibi farzedildiği ve onlara ehl-i kitabın hükmünün uygulandığı anlaşılmaktadır. [159] Şia fakihlerinin geneli açısından bu iki grup dışında diğer kişilerle zimmet anlaşması akdedilemez ve cizye alınamaz. Bazı rivayetlerde de ehl-i kitap dışındakilerden cizye alınması yasaklanmıştır. [160]

Harbî kafirler: Müslümanlarla çatışma halinde olan, kindarlık eden ve savaşan, Müslümanları veya İslam dinini yoketmek için plan program yapan kafirler grubudur. Hiç kuşku yok İslam, haklılık iddiasındaki din olarak İslam'ı yoketmeyi aklından geçiren kafirlerle tüm gücüyle mücadeleye girmeli ve bu arzusuna ulaşmak için gece gündüz çaba göstermelidir. Cihad, Allah yolunda mücadelenin sevabı, Allah yolunda

[158] Tevbe 29,
[159] Bkz: Tûsî, *el-Mebsut*, c. 2, babu'l-cihad, s. 9.
[160] Tûsî, *Tehzibu'l-Ahkam*, c. 6, s. 172, hadis 9.

öldürülenlerin özellikleri, şehitlerin mükafatı ve benzeri konularda nazil olan ayetlerin çoğu bu doğrultuda tefsir edilip açıklanabilir. Bu meselenin ilahî buyruk olması bir yana, hiçbir dinin mensubu, bir grubun peygamberlerin kaç yıllık zahmetini yokederek insanları küfür veya inkara döndürmek için uğraşmasını kabul etmeyecektir. İslam'ı şiddet yanlısı, insanları öldüren, fesat ve inkarın tezahürleriyle mücadele eden bir din olmakla suçlayan çoğu kişi bu kısım ayetlere odaklanmaktadır. Belki de bu kişiler, Müslümanların kafirleri kazanmak ve şiddet yanlısı olmakla suçlanmamak için bir köşede oturmasını beklemektedir. Böylece münafıklar, müşrikler, kafirler ve irtidad ehli İslam'ın sofrasını darmadağın etmek ve Kur'an-ı Kerim'i yoketmek için serbestçe faaliyet gösterebilirler. Sahi eğer böyleyse, günümüzde uygarlık edasını takınıp İslam'ın kılıçla yayılmasından dem vuran tolerans ve hoşgörü iddiasındakiler neden haçlı savaşlarından, etnik radikalizmden ve Hıristiyanların dinsel saldırılarından hiç sözetmezler? Siyonist Yahudilerin zulüm ve soykırımla Müslümanların ilk kıblesine musallat olması, Müslüman ülkesini gaspetmesi, Filistinli ve Lübnanlı çocukları ve kadınları vahşice katletmesi karşısında nasıl olur da dilleri mühürlenmişcesine suskundur? Hangi din, İslam kadar, insan haklarına, çocuk haklarına, azınlıkların hukukuna, kutsal ve dinî mekanların dokunulmazlığına ve ötekine muamelede insafa riayeti tavsiye etmiştir?

Öyle anlaşılıyor ki dinlerin mensupları arasında iletişim kurulması saikiyle pluralist düşünceyi teşvik eden ve bu motivasyonla dinlerin hakkaniyetini sorgulayanlar, kendi dinleri hariç, diğer dinlerin öğretilerine önem vermemiş veya görmezden gelmişlerdir. Buraya kadar açıklananlardan şu sonuç açıklığa kavuşmuştur:

Birincisi, İslam mutlak haklılık iddiasındadır. İslam'ın gelmesiyle önceki bütün dinler neshedilmiştir, hidayeti bulmak ve ahirette kurtuluşa ermek için onlarla amel edilmesi yeterli değildir.

İkincisi, bilerek hak dine sırt çevirenler kurtuluş ehli olamayacaklardır. Fakat kusurlu cahil durumundaki kesim bu hükmün dışında kalacaktır.

Üçüncüsü, İslam'ın temel düşüncesi diğer dinlerin mensuplarıyla, hatta hiçbir dinin mensubu olmayanlarla bile iletişimdir. Fakat bazı kimseler

bu dine veya onun mensuplarına bir şekilde zarar verme çabasındaysa Müslümanların görevi bu yolda mücadele, hatta canını feda etmektir. Nitekim bütün ilahî peygamberler ve masum imamlar (a.s) bu yolda ömürlerini tüketmişler ve bazıları da bu uğurda canları feda etmiştir.

Özet

1. Dinlerin çokluğu veya çoğullu konusundaki yargı, bu bahsin hak oluş, kurtuluş ve muamele biçiminde birbirinden ayrılmasına bağlıdır.

2. İslam açısından Allah'ın insanlığa gönderidiği din bir tektir ve o da genel anlamıyla İslam'dır.

3. Her yeni şeriatın gelmesiyle önce şeriat neshedilmektedir.

4. İslam, kemal, ebedilik ve evrenselliği nedeniyle neshedilmeyecek bir şeriattır.

5. Tekelciler sadece bir dini hak kabul ederek diğer dinlerin mensuplarını sapkın ve kurtuluştan mahrum görmektedir.

6. Kapsayıcılık, bir dindeki tekeli kabul etmesine rağmen kurtuluşun diğer dinlerin mensuplarını da kapsadığını düşünen görüştür.

7. Çoğulculuk, hak oluşu bütün dinler için geçerli görmektedir.

8. İslam'ın görüşüne göre, İslam şeriatı hak olmakla birlikte bazı şartlarda diğer dinlerin mensupları da kurtuluşa erebilir ve necattan yararlanabilir.

9. İslam diğer dinlerin mensuplarına muamele için takdire şayan ve adil bir modele sahiptir.

10. Psikolojik ve sosyolojik motivasyonlara çoğulculuk görüşü onaylatılamaz.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Alston, William P., *The Rationality of Belief and Plurality of Faith*, New York: Cornell University Press, 1995.

Ammare, Muhammed, *el-İslam ve'l-Ekalliyât*, 1. baskı, Kahire: Mektebetu'ş-Şurûki'd-Düveliyye, hicri kameri 1423.

Beyât, Abdurresül, *Ferheng-i Vâjehâ*, Kum: Ferheng ve Endişe-i Muasır, 1381.

Cevâdî Âmûlî, Abdullah, *Dinşinâsî*, Kum: İsra, hicri şemsi 1381.

Christianity&Others, *Religions*, J. Hick&B. Hebblethwaite, London: Fount Paperback, 1988.

Cohen Rabi, Abraham, *Gencine-i ez Talmud*, tercüme: Emir Feridun Gurgânî, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Craig, Edward, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York: 1998.

Eleanor Stamp ve diğerleri, *Costarhâyî der Felsefe-i Din*, tercüme: Murteza Fethî, Kum: Danişgâh-i Kum, 1380.

Eliade, Mircea, *Dinpejûhî*, tercüme: Bahauddin Hürremşâhî, 1. baskı, Tehran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsanî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1373.

Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, c. 11, New York: McMillan Publishing Company, 1993.

Emid Zincanî, Abbasalî, *Hukuk-i Ekaliyyethâ*, 5. baskı, Tehran: Ferheng-i Neşr-i İslamî, hicri şemsi 1370.

Gustave Le Bon, *Temeddun-i İslam ve Arab*, tercüme: Seyyid Hâşim Hüseynî, c. 1, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Hardy, Friedhelm, *Edyân-i Asya*, tercüme: Abdurrahim Gevâhî, Tehran: İlm, 1388.

Hick, John, "Pluralism-i Dinî ve İslam", tercüme: Muhammed Muhammedrızâyî, *Kebasât*, sayı 37.

Hick, John, *An Interpretation of Religion*, New York: Yale 1986.

Hick, John, *Felsefe-i Din*, tercüme: Behzad Sâlikî, 1. baskı, Tehran: el-Hüda, 1376.

Hick, John, *Mebâhis-i Pluralism-i Dinî*, tercüme: Abdurrahman Gevâhî, Tehran: Tıbyan, 1378.

Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, New York: St. Martins Press, 1985.

Hüseynî, Seyyid Hasan, *Pluralizm-i Dinî ya Pluralizm der Din*, Tehran: Surûş, 1382.

Kadrdân Karamelekî, Muhsin, *Kendukâvî der Seviyyehâ-yi Pluralizm*, Kum: Müessese-i Endişe ve Ferheng-i Dinî, 1382.

Kâiminiyâ, Alırıza, *Pluralizm-i Tahvilî*, Kum: Dâru's-Sâdıkîn, 1379.

Kitab-i Nakd (Faslnâme-i İntikâdî, Felsefî, Ferhengî), yıl 1, sayı 4, Pâyiz 1376.

Legenhausen, Muhammed, *İslam ve Kesretgerâyî-i Dinî*, tercüme: Nercis Civândil, Kum: Taha, 1379.

Mirdâdâşî, Seyyid Mehdi, *Hudud-i İrtibat ba Kâfirân*, Kum: Merkez-i Pejûheşhâ-yi Sada ve Sima, hicri şemsi 1383.

Misbah Yezdî, Muhammed Takî, *Âmuzeş-i Felsefe*, 4. baskı, Kum: Sâzmân-i Tebligat-i İslamî, 1370.

Misbah Yezdî, Muhammed Takî, Kâvişhâ ve Çalişhâ, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejûheşî-yi İmam Humeynî (rh), 1379.

Misbah Yezdî, Muhammed Takî, *Porseşhâ ve Pâsohhâ*, 9. baskı, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejûheşî-yi İmam Humeynî (rh), 1381.

Muhakkik Hıllî, Cafer b. Hasan, *Şerâyiu'l-İslam fi Mesaili'l-Helal ve'l-Haram*, Kum: İsmailiyyan, 1373.

Muzaffer, Muhammed Rıza, *Bâverhâ-yi Dinî*, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejûheşî-yi İmam Humeynî (rh), 1386.

Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usûl-i Fıkh*, 3. baskı, Kum: Defter-i Tebligat-i İslamî, 1368.

Nebeviyân, Seyyid Mahmud, *Pluralizm-i Dinî*, Tehran: Müessese-i Ferhengî-yi Dâniş ve Endişe-i Muasır, 1381.

Nebeviyân, Seyyid Mahmud, *Şümulgerâyî*, Kum: Hümây-i Gadir, 1372.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Ferâsû-yi Nik ve Bed*, tercüme: Dariyuş Âşûrî, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *İnek ân İnsan*, tercüme: Behruz Safedî, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

O'Keefe, Terry, "Din ve Kesretgerâyî", Eleanor Stamp ve diğerleri, *Costarhâyî der Felsefe-i Din*, tercüme: Murtaza Fethizâde, Kum: Dânişgâh-i Kum, 1380.

Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İbrahim Sultanî, Tehran: Tarh-i Nov, 1376.

Rabbânî Gulpeygânî, Ali, *Tahlil ve Nakd-i Pluralism-i Dinî*, 2. baskı, Tehran: Müessese-i Ferhengî-yi Dâniş ve Endişe-i Muasır, hicri şemsi 1379.

Razî, Hâşim, *Edyân-i Bozorg-i Cihan*, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Reşâd, Ali Ekber, "Mübâhase ba John Hick", *Kabesât* (Faslnâme-i İlmî, Tervicî der Hovze-i Dinpejûhî), yıl 10, sayı 37, Pâyiz 1384.

Richards, Glyn, *be Sûy-i İlahiyyat-i Nâzir be heme-i Edyân*, tercüme: Rıza Gendomî Nasrâbâdî ve Ahmed Rıza Miftah, Kum: Merkez-i Mütalaât ve Tahkikat-i Edyân ve Mezâhib, 1380.

Sâdıkî, Hâdî, *Pluralism, Din, Hakikat ve Kesret*, Kum: Nihad-i Numâyendegî-yi Veliyy-i Fakih der Dânişgâh, 1377.

Subhânî, Cafer, *Pluralizm-i Dinî*, 1. baskı, Kum: Müessese-i İmam Sâdık (a), hicri şemsi 1381.

Sultanî, İbrahim ve Ahmed Nerâkî, *Kelam-i Felsefe* (Tercüme-i Mecmua-i Makâlât), 1. baskı, Tehran: Sırat, 1374.

Surûş, Abdulkerim, "Zâtî ve Arazî der Din", *Kiyân*, sayı 34.

Surûş, Abdulkerim, *Sırathâ-yi Müstakim*, 2. baskı, Tehran: Sırat, 1377.

Şeriatî, Ruhullah, *Hukuk ve Vezâyif-i Gayr-i Müselmânân der Câmia-i İslamî*, 1. baskı, Kum: Bûstan-i Kitab, hicri şemsi 1381.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan*, 1. baskı, Beyrut: Müessesetu'l-A'lamî li'l-Matbûa, hicri kameri 1417.

Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an*, 1. baskı, Riyad, Müessesetu'r-Risale, hicri kameri 1420.

Tabersî, Ebi Ali Fadl b. Hasan, *Mecmeu'l-Beyan*, 3. baskı, Tehran: Nâsır Hüsrev, [tarihsiz].

Tûsî, Ebi Cafer Muhammed b. Hasan, *el-Mebsut fi Fıkhi'l-İmamiyye*, Tehran: el-Mektebu'l-Murtezeviyye, hicri şemsi 1363.

On Birinci Bölüm

İman: Dinin Cevheri

MUSTAFA ÂZÂDİYÂN

Din araştırması çalışmalarında "din" kavramı çoğunlukla iki anlamda kullanılmaktadır:

1. Allah'ın vahiy yoluyla Peygamber'e (s.a.a) indirdiği ve itikad, ahlak, ahkam olmak üzere üç kısımdan oluşan öğreti ve talimler bütünü. [1]

2. Mütedeyyin ve dindar olmak, yani vahiyle gelen öğretiler bütününü kabul edip inanmak ve onlarla amel etmek. [2]

"Dinin cevheri" tabiriyle kastedilen iki şey olabilir:

Bir: Dinî öğretilerin asli ve eksen çekirdeği.

İki: Dinî öğretilerin uzak ve nihai hedefi.

Eğer dinden murad, vahiyle gelen öğretiler bütünü ise tevhid ilkesi onun asli ve eksen çekirdeği sayılacaktır. Allame Tabâtabâî bu konuda şöyle der:

> Eğer Kur'an-ı Kerim'in ilahî maarife dair bir sözü varsa, ahlakî faziletler hakkında söz söylüyorsa ve ibadetler, muamelat, siyaset ve velayet konusunda teşride bulunuyorsa; eğer arş, kürsü, levh, kalem, sema, yer, melekler, insan kabilinden varlıkların vasıflarını, yaratılışın başlangıcı ve tahakkukunu anlatıyorsa, kıyametten haber veriyorsa... bütün bunlar bir tek hakikate dayandığındandır. O hakikat, ruh gibi bu öğretilerin tamamına sirayet etmiştir. O hakikat asıl ve tüm öğretiler onun dalları ve yapraklarıdır. O hakikat altyapıdır ve dini oluşturan bütün o öğretiler bu temel üzerine bina edilmiştir. İşte o hakikat Hak Teala'nın tevhididir. Tabii ki İslam'ın tanıttığı tevhid. [3]

---

1 Cevâdî Âmûlî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 93-95.
2 Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Akâid*, c. 1, s. 28; Tabâtabâî, *Şia der İslam*, s. 3.
3 Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Mizan*, c. 10, s. 138 ve 139.

Ama Allah'ın vahye dayalı öğretileri indirmesinin nihai hedefi, insanın muvahhid olması ve ariflerin ifadesiyle "fena fillah" makamına ulaşmasıdır. Bu makama erişmek, aşağı merhalelerden başlar ve tedricen yüksek aşamalarda nihayet bulur:

Dinin yüksek hedefi kuşkusuz tevhid ve marife ehlinin ifadesiyle "fena fillah" makamına ulaşmaktır. Hatta değerleri dinin nihaî gayesine, yani tevhide bağlı olan uhrevî hayat veya dünyevî hayata önem verme ya da örnek toplum inşa etme, yahut sosyal adaleti temin gibi şeyler de dinin hedefleri arasındadır. [4]

Ama eğer dinden murad, mütedeyyin ve dindar olmak ise bu durumda dindarlığın asli ve eksen çekirdeği iman; onun uzak gayesi ve nihai hedefi de tevhid makamına ulaşmak olur.

Sonuç itibariyle (her iki anlamda da) dinin uzak gayesi tevhid makamına ulaşmaktır. Bunun da icabı Allah'a yakınlık [5] ve kurtuluştur. Vahiyle gelen öğretilerin asli ekseni ise (birinci anlamıyla din) tevhid ve dindarlığın cevheri (ikinci anlamıyla din) iman ve tevhidi kabul etmektir. Yani insan, "Allah Teala'nın evrendeki herşeyin Rabbi olduğuna ve ondan başka rab bulunmadığına inanmalı; dolayısıyla da tam anlamıyla ona teslim olmalı, onun rububiyet hakkını eda etmeli, kalbi ondan başkası için huşu duymamalı ve bedeni ondan başkasının karşısında eğilmemelidir." [6]

Burada dindarlık hakkında ve onun kriteri ve bileşenleri konusunda izah vermek yerinde olacaktır:

Dindarlık iki kısımdır: Hakiki dindarlık ve hukuki dindarlık. Hukuki dindarlık, İslam'ı ikrar etmek ve şehadet cümlesini söylemekle ispatlanır. Bir kimse Allah'a, İslam Peygamberi'ne (s.a.a) ve kıyamet gününe inanıyorsa Müslümandır ve hukuki Müslüman vasfı kazanır. Yani can, mal ve namusu korunmuş ve dokunulmaz olacaktır. Ama hakiki dindarlık sırf Allah'ı ikrar veya belli şekilde amel etmekle gerçekleşmez. Aksine Allah'a, İslam Peygamberi'ne (s.a.a) ve kıyamete imanın, insanın kalbiyle düğümlenerek bireyin içinde ciddi ve kuşatıcı huzuru sağlamasıyla başlar. Bu tür bir dindarlık, dindar kişinin icaplarını yerine getirmesiyle

---

4 Cevâdî Âmûlî, *Dinşinâsî*, s. 65.
5 Metinde "kurb-i ilahî" (Çev.)
6 Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Mizan*, c. 10, s. 139.

birliktedir ve onun tüm varoluşsal alanlarını etkisi altına alır. Hakiki dindarlık, insana ve duygularına, insanın iradesine ve tercihli davranışlarına yön verir. Hakiki dindarlığın cevheri ve asli ekseni imandır, uzak gayesi ise Allah'a yaklaşmaktır. Üstad Mutahharî'nin tabiriyle hakiki dindarlıkta iman, insana aydınlık, güç, aşk, umut, hedef ve deruni güvenlik kazandırır. İman, bireyin isteklerinin düzeyini yükseltir ve onun maksat ve hedeflere ulaşmasına yardım eder. İman, kişiye, manevi ve ruhanî ilgiler ve aşk eksenine oturmuş maksat ve idealler verir. Hakiki iman, insanın mahiyet ve cevherini dönüştürür.[7]

Dolayısıyla hakiki dindarlığın kriteri, dindar bireyin derun ve bâtınında Allah'a itikatın hazır bulunmasıdır. Öyle ki kişideki bu huzur, yolaçtığı kaygıyla insanın onun icaplarına sarılmasını sağlar. Hakiki dindarlık, Allahı'n varlığı ve onun emir ve yasakları nedeniyle özel bir öneme sahiptir. Hayatındaki en önemli hedef Allah'tır. Bu yüzden onun rızasını kazanmak ve ona yakın olmak için çokça gayret sarfeder. Biz, imanla birlikte yaşadığımız zaman gerçek dindar oluruz. İmanlı yaşamanın şartı ise zihin ve kalp evrenimizde, nefis ve şahsiyet dünyamızda huzur bulunması, bizim de onunla ilgili kaygı içinde olmamızdır. Sadece bu nedenle dinî metinlerimizde iman, insanların çağrıldığı ilk ve en temel değer ve fazilettir. İman, insanın niyetlerinin ve iradeli davranışlarının ölçüldüğü kriterdir. İslam açısından insanın derunundaki niyetler ve amelleri, Allah'a iman ve onun rızasını kazanma çabasından kaynaklandığı zaman değerli ve övgüye layıktır. İmandan arınmış veya imanın icaplarına aykırı amel, zâhiren güzel ve iyi bile olsa insanın Allah'a yaklaşması ve kurtuluşunda hiçbir rol oynamaz ve bireylere değer bahşetmez.

Söylenmesi gereken şudur ki, İslam dininde çöpe atılacak kabuk yoktur.[8] Çünkü dinin tamamı nurdur:

﴿ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴾

"Kesin olan şu ki, sizin için Allah katından bir nur ve apaçık bir kitap gelmiştir."[9]

---

7 Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 2, s. 32-35.
8 Cevâdî Âmûlî, *Dinşinâsî*, s. 64.
9 Maide 15.

Dindarlığın da, tıpkı nur gibi kuvvetli ve zayıf dereceleri ve mertebeleri vardır. Dinin usülünü (Allah, nübüvvet ve mead) kabul etmek ve onlara iman, kuvvetli nura benzer. Dinin füruu (namaz, oruç, hac, cihad, zekat vs.) ise zayıf nur gibidir. Dinin usülüne itikad, dinin füruunun ortaya çıkmasını sağlar, dinin füruu da dinin usülünü koruma ve güçlendirmeye zemin oluşturur. Eğer kişi Allah'a ve kıyamet gününe inanıyorsa aynı zamanda namaz, ibadet ve taharet ehlidir de ve günahtan kaçınır. Dinin füruunun parçası olan bu dinî amelleri yerine getirmek, dinin usülünün çiçeklenmesine yolaçarak insanda tevhid görüşünü kuvvetlendirir ve derinleştirir. Allah, infakın etkisi hakkında şöyle buyurmaktadır:

﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ ﴾

"Mallarını Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak ve ruhlarını tahkim etmek için infak edenlerin [sadakalarınn] misali..." [10]

Yani Allah'ın rızasını talep ederek malları infak etmek, inançları sağlamlaştırmaya vesile olmaktadır. Derinlemesine inancı olmayan kişi, amel karşısında da sarsılacak ve küçük bahanelerle bireysel ve toplumsal görevlerini yerine getirmekten kaçınacaktır.[11] Dolayısıyla iman, dert edinmek ve dinin bütün kısımlarının icaplarına uymak değerlidir; her ne kadar nitelik bakımından birtakım mertebeler ve dereceler varsa da. Çünkü bazı mertebeler güçlü, bazıları ise zayıftır ve bu zayıf ve güçlü mertebelerin birbiri üzerinde karşılıklı etkisi vardır. Dinin usülüne itikad, amellerin tecellisi ve dinin füruu üzerinde etkilidir. Dinî ameller ve onun füruu da itikat ilkelerinin çiçeklenmesi ve sağlamlaşmasında şaşırtıcı bir tesire sahiptir. Bundan dolayı dindarlığın cevheri, dinin usülüne iman ve onun kabuğu da dinin füruuna ve şeriata amelle sarılmaktır. İnsan bu dünyada yaşadığı sürece dinî konuların tümünün icaplarına uyarak ve kaygı taşıyarak kendisini tevhid makamına ve kurb-i ilahîye yaklaştırabilir.

İmanın Hakikati

Bu bahiste, imanın hangi kategoriye girdiği sorusunun cevabını arayacağız. Acaba kalple iman sınıfından mıdır, zihinsel bilgi sınıfından

[10] Bakara 265.
[11] Cevâdî Âmûlî, *Dinşinâsî*, s. 71 ve 72.

mı? Amel kategorisinden midir, duygular ve hissiyat kategorisinden mi? Yoksa bunların hepsinin karışımı mıdır? Bu hedefe ulaşmak için aşağıdaki konuları ele alacağız:

İmanın Manası

İman lugatta "e-m-n" kökünden iki anlama gelmektedir:1) İhanetin zıddı olan ve kalp huzuru anlamı taşıyan emanet.[12] 2) Kalpte tasdik ve inanç.[13]

"Emn" kelimesi, "huzur buldu", "emin oldu" anlamında "emine" kökünün sülasi mücerred babındandır. Mesela;

''أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُواْ السَّيِّئَاتِ أَن يَخْسِفَ اللهُ بِهِمُ الأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَشْعُرُونَ''[14] gibi. "Güven vermek" ve "huzur bahşetmek" man - sında "âmene" kökünün if'al babından sülasi mezid sigasında da gelmiştir. Mesela [15]''الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ'' gibi. Yine "inanmak" ve "kalple tasdik etmek"tir. Mesela [16]''إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ'' gibi. Mümin, Allah'a kalpten inanıp itikat eden ve itikat mevzularını inanca zarar veren şeylerden, yani kuşku ve tereddütten güvende tutan, sonuçta da kalp huzuru ve sükunetine ulaşan kimsedir.[17] Bu doğrultuda Ragıb, imanın manasına ilişkin şöyle yazar:

"ان الايمان هو التصديق الذى معه امن"[18] (İman, beraberinde nefis huzuru olan inançtır.)" "Mümin" kelimesi Allah hakkında da kullanılmaktadır. Al-

---

12 Bir kimsenin yanına bırakılan şeye emanet denir. Çünkü onu bırakan, bıraktığı şeyle ilgili olarak iç huzuru ve güven duygusu taşımaktadır. Bir kimsenin bir şey konusunda emin olmasını sağladığımızda adeta onun ihanetinden eminizdir ve bizim hukukumuza tecavüz etmesinden korkmuyoruzdur.

13 İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luga*, "emn" maddesi.

14 Nahl 45, "Kötü tedbirler düşünenler, Allah'ın onları yere çalmayacağından mı eminler, yoksa tahmin edemeyecekleri yerden azabın gelmesinden mi?"

15 Kureyş 4, "Açlıkta onlara yiyecek veren ve düşmanın korkusundan güven hissi veren [odur]."

16 Tevbe 18, "Allah'ın mescidlerini, sadece Allah'a ve ahiret gününe iman edenler onarır."

17 Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Mizan*, c. 1, s. 45.

18 Ragıb Isfehanî, *Müfredat*, "emn" maddesi.

lah, belli kullarını azaptan güvende tutması, onlara emniyet sağlaması anlamında mümindir. [19]

"İman" kelimesi karşısında "küfür" kelimesi yeralmaktadır. İbn Fâris şöyle yazar:

"Bu kelime lugatta yalnızca gizlemek, perdelemek ve kaplamak manasına gelmektedir." [20]

Fakat ıstılahta iman kelimesi karşısında yeralır, Allah'a inanmayan ve hak dini kabul etmeyen kişiye kâfir denir. Ragıb şöyle yazar:

"Lugatta küfür, eşyayı örtmek ve gizlemek anlamına gelir. Geceye kâfir denir. Çünkü kişileri örtmektedir. Çiftçiye kâfir denir. Çünkü tohumu gömüp toprakla örtmektedir. Fakat eğer kâfir lafzı tek başına zikredilirse, kastedilen, Allah Teala'nın birliğini veya peygamberin nübüvvetini ya da semavi şeriatı, yahut her üçünü inkar eden kimsedir." [21]

Dolayısıyla iman, karşısında inkar ve tekzip anlamında küfrün yeraldığı, kalpten inanmak ve tasdik etmektir.

Müslüman Düşünürlerin Bakışına Göre İman

Müslüman düşünürler, imanın hakikati hakkında, aşağıda önemlilerine işaret edilmiş farklı görüşler açıklamışlardır:

a) Amel ve itaat kategorisindeki iman

İslam mezheplerinden Mutezile ve Hariciler gibi bir kesim, imanın hakikatini dinî talimatlarla amel kategorisinden kabul etmektedir. Bu grup açısından dindarlığın kriteri ve ölçütü, Allah'ın buyruklarına amelle bağlılıktır. Mesela kişi eğer namaz kılar, zekat verir, yalan söylemez, gıybet etmez, şarap içmez ise mümindir. Bu nedenle Hariciler günah işleyenleri kâfir görmekte, Mutezile ise küfürle iman arasında bir mertebeye yerleştirmektedir. [22]

---

19 Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 9, s. 400; *Tefsir-i Taberî*, c. 21, s. 293; Mustafavî, *el-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 137.

20 İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luga*, "küfr" maddesi.

"الكاف و الفاء و الراء اصل صحيح يدل على معنى واحد و هو الستر و التغطية"

21 Ragıb Isfehanî, *Müfredat*, "küfr" maddesi.

22 Suyûrî, *İrşâdu't-Tâlibîn ila Nehci'l-Müsterşidîn*, s. 439; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsid*, c. 5, s. 175.

b) Marifet ve bilgi kategorisindeki iman

Mürcie'den bir grup, imanı yalnızca bilgi temelinde açıklamıştır. Cehm b. Safvan, imanın yapıcı öğesinin sadece bilgi olduğunu, buna karşılık küfrün yapıcı öğesinin de cehalet olduğunu açıklamıştır.[23] Ama Mürcie'den diğer kişilerin böyle bir izahı yoktur ve teslim, boyun eğme, tazim gibi ağırlıklı öğeleri imanın manası içine dahil etmektedirler. Böylece onu sırf akıl, yani bilgi biçiminden kalple ilgili bir mesele şekline dönüştürmekte ve imanın iradeye bağlı olmasını halletmektedirler.[24]

Şia ulemasından Şeyh Müfid, Mürcie gibi, imanın hakikatini bilgi kategorisinden sayar. Allah'ı tanıyan kişi mümin, bu konuda cahil olan ise kâfirdir. Bu yüzden kalpten inanç ve ameli imanda şart görmez.[25]

c) Dille ikrar kategorisindeki iman

Mürcie'den "Kerramiyye" isimli bir fırka, yani Muhammed b. Kerram Sicistânî'nin takipçileri, imanın asıl cevherini dille ikrar kabul etmektedir. Bu sebeple iman şirkle birarada olabilir. Nitekim asr-ı saadetteki münafıklar da aslında müşrikti.[26] Sicistânî açısından eğer bir kimse iç dünyasında kâfirse ama görünüşte dille imanını ifade ediyorsa, bâtınındaki küfrü nedeniyle cehennemde ebediyen kalmayı haketmiş olsa bile mümin kabul edilir. Öte yandan eğer bir kimse zâhirde küfrünü açığa vuruyor ama kalben müminse onu mümin ve cennete girmeye layık kabul etmek mümkün değildir.[27]

d) Dille ikrar ve kalple tasdik kategorisindeki iman

Şia ulemasının büyüklerinden Hâce Tûsî;

"وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ"[28] ayetinin yardımıyla şöyle der:

İman sadece kalple kabul ve tasdik sınıfından değildir. Çünkü bu ayete göre Firavuncular, kalplerinde Musa'nın (a.s) Allah'ına ve onun peygamberliğine

23 Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, s. 132.
24 A.g.e.
25 Şeyh Müfid, *Tashihu'l-İ'tikad*, *Mecmua-i Âsâr*, c. 5, s. 119; *Evâilu'l-Makâlât*, *Mecmua-i Âsâr*, c. 4, s. 83.
26 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva*, c. 5, s. 74.
27 Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsid*, c. 5, s. 177.
28 Neml 14.

dair bilgi sahibiydiler ve bundan eminlerdi. Ama dille bunu inkar ediyorlardı. İşte bu dille inkar, Allah'ın onları kâfir olarak adlandırmasına sebep oldu. Diğer taraftan dille ikrar da tek başına yeterli değildir. Zira Rasül-i Ekrem (s.a.a) zamanında bazı Araplar imanlarını dile getiriyor ve "müminiz" diyorlardı. Fakat Allah onların imanını reddetti:

﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ [29]

Bu yüzden imanın gerçekleşmesi için hem kalple tasdik ve inanç lazımdır, hem de dille ikrar. [30]

Muhakkik Hıllî de aynı inançtadır. [31]

e) Dille ikrar, kalple tasdik ve uzuvların ameli kategorisindeki iman

Bu görüşe göre iman üç parçadan oluşmaktadır ve gerçekleşmesi için her üç parçanın da varlığı zorunludur. Bu nedenle kalple inançtan yoksun kişi münafıktır. Mevzuyu ikrar edip imana aidiyeti olmayan kişi kâfirdir. Amelden yoksun kişi Hariciler açısından kâfir, Mutezile açısından iman ve küfür arasında bir yerdedir. [32] Çoğu selef ulema, imanı kalple itikat ve inanç, dille ikrar ve uzuvlarla amel kategorisinden kabul etmektedir. [33]

f) Kalple tasdik kategorisindeki iman

Eş'ariler, imanı kalple tasdik ve kabule denk görür. Tabii ki bilgi edinmeye dayalı bir tasdik olmalıdır. Kadı Îcî şöyle yazar:

"İman, Rasül'ü (s.a.a) tasdikten ibarettir. Eğer vahyin muhtevası ayrıntılı biçimde biliniyorsa tasdik de ayrıntılı biçimde olmalıdır. Eğer genel olarak biliniyorsa imanın tasdiki de öyle olacaktır."

Ona göre imanın yeri kalptir. Taftazanî de, Kur'an-ı Kerim ayetlerini delil göstererek imanı kalple ilgili bir şey kabul eder ve imanın bilgi kategorisinden olmadığına, bilakis tasdik sınıfından ve inanmak manasında olduğuna inanır. Müminlere ibadetleri yapmayı emreden veya

29 Hucurat 14.
30 Allame Hıllî, *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, s. 426.
31 Allame Hıllî, *Menâhicu'l-Yakîn fi Usuli'd-Din*, s. 532.
32 Fahru Razî, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 2, s. 22 ve 23.
33 El-Bahrânî, Kavâidu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam, s. 170; Suyûrî, *İrşâdu't-Tâlibîn ila Nehci'l-Müsterşidîn*, s. 440.

masiyeti yasaklayan ayetlere dayanarak ameli imanın hakikatine müdahil saymaz.[34] Fahru Razî de ameli imanın hakikatinin dışında tutar. Çünkü amel eğer imanın hakikatinin parçası olsaydı salih amelin imana atfedildiği ayetlerde tekrar belirtilmesi gerekirdi. Mesela ''الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ''[35] ayetinde imanın zulümle biraraya gelmesi gerekirdi ki bu muhal bir şeydir.[36] Diğer bir yerde [37]''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ'' denmesi iddiamıza daha iyi delildir. Çünkü müminlerin bazen öldürmek gibi büyük bir günah işleyebileceği anlamını ifade etmektedir.[38]

Gazzalî, imanın manasını tasdik ve kabul, onun yerini de kalp olarak görmekte; dilin, sadece kalbin tercümanı olduğuna inanmaktadır.[39] Ona göre tasdik, kendine has teslimdir, yani kalbin teslim olmasıdır ve bilgiden başka bir şeydir. Çünkü tasdik, inkar ve tekzibin zıddıdır. Ama bilgi, cahillik ve bilgisizliğin zıddıdır. Cehalet ve tekzibin birbirinden farkı, bilgi ve tasdikin manasındaki farkın karinesidir.[40] Tasdik, bir taraftan bir tür boyun eğme ve ruhsal teslimiyet, diğer yandan da tasdikin konusuyla aktif irtibat çeşididir. Tasdikin karşısında inkar ve sırt çevirme vardır. Hulasa, iman, bilinen şey karşısında teslim olmaktır. Peygamber'in (s.a.a) bilinmesi iman değildir. Aksine onun karşısında teslim olmak imandır.[41]

Şia uleması da genel olarak imana, amel ve dille ikrarın icaplardan biri sayıldığı kalple tasdik, kabul ve inanç anlamı vermektedir.[42]

g) Ümit, aşk ve tecrübe kategorisindeki iman

Çağdaş Müslüman aydınlardan bir grup, imanı ümit, aşk, istikrar ve huzur bulma, cezbeye kapılma ve dinî tecrübe kategorisinde görmektedir.

---

34 Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsid*, c. 5, s. 181.

35 En'am 82, "İman eden ve imanını şirke bulaştırmayanlar, işte onlar tam emniyet içindedirler ve doğru yolu bulmuşlardır."

36 Razî, *el-Muhassal*, s. 567.

37 Bakara 178, "Ey iman edenler, öldürülenler hakkında size kısas [hakkı] verildi."

38 Razî, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 2, s. 25.

39 Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, c. 1, s. 108.

40 Cevâdî, *Nazariyye-i İman*, s. 94.

41 A.g.e., s. 95.

42 El-Bahrânî, *Kavâidu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelam*, s. 170; el-Humsi el-Râzî, *el-Munkız mine't-Taklid*, s. 162.

İman "Allah'la meczupça bir rüya" veya "hitap eden bir merkeze cezbolmak veya eğilmek ya da zihinsel aidiyet"tir.[43] İman, mümin kişinin bütün bir varlığıyla tutulduğu bir tür aşık olmaktır.[44] İman, hakikat sesinin peşinden koşmak veya huzursuzluğu aramak ve huzuru bulmaktır.[45]

Bu görüş, imanı sırf tecrübeyle ilgili ve kişisel bir şey yaparak itibarını ve akılcı oluşunun değerini düşürür. Halbuki iman izah edilebilir olduğundan epistemik ve akılcı bir izah içermelidir. Yani insan, bilgi ve delille bir şeye iman etmelidir. Bu tür yorumların temel sorunu, imanın hakikatini idrak etmek için onun sadece boyutlarından veya sonuçlarından birini dikkate alıp sonra onu imanın hakikati olarak gözönünde bulundurmasıdır. Oysa bir şeyin hakikati, onun bazı boyutları veya sonuçlarından başkadır. Buna göre iman ve dinî inanç, sırf tecrübe veya hissetmeyi aşmaktadır. Dinî inançlar, delillendirmeye dayalı inançlar kategorisindendir. Bütün kelamcılar ve İslam felsefecilerinin çabası, dinin asli öğretileri ve önermeleri için mantıksal-çıkarımsal bir açıklama ortaya koymaktır. Çünkü dinin özüne ilişkin inançlar, yani dinin usülü, taabbüdle ilgili inançlardan öncedir. Bu yüzden bütün din uzmanları ve müçtehidler, dinin usülünün taklitle ve bilinçsizce değil, araştırma ve delille kabul edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.[46] Kur'an da dinin aslî inançları ve itikatla ilgili konularda taklidin reddedildiğine dikkat çekmektedir:

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ ﴾

"Onlara 'Allah'ın indirdiğine tabi olun.' dendiğinde derler ki: 'Hayır, aksine babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye tabi oluruz.' Babaları

43 Şebisterî, *İman ve Âzâdî*, s. 32 ve 42.

44 Surûş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 160.

45 Melikiyan, "Deviden der Peyy-i Âvâz-i Hakikat", *Kiyân*, sayı 52.

46 Musevî Humeynî (rh), Ruhullah, *Tavzihu'l-Mesail*, mesele 1. Hazret-i İmam bu meselede şöyle yazar: "Müslümanın dinin usülüne akidesi delil üzerinden olmalıdır. Fakat dinin zaruriyatı dışındaki ahkamda ya hükümleri delilden çıkaracak müçtehid olmalı, ya da bir müçtehidi taklid etmelidir. Yani onun talimatıyla hareket etmeli veya ihtiyat yoluyla, ödevini yerine getirdiğinden emin olacak şekilde vazifesiyle amel etmelidir."

hiçbir şeyi idrak edememiş ve doğru yolu bulamamış olsa da mı [yine de tabi olunmaya layıktır]?" [47]

Elbette imanın kalbe yerleşmesinden ve onun gereğiyle amel ettikten sonra kendine has manevî sonuçlar, bereketler ve tecrübeler insana nasip olur. Bunların arasında umut, vuslat şevki, özgürlük ve hürriyet, Allah'a itaat ve teslimiyet, Allah'a aidiyet ve bağlılık, dinî ve irfanî tecrübeler, Allah'a güvenme ve ruhsal huzur bulma ve iç tatmini vardır. Bütün bunlar, hakiki dindarlık ve dosdoğru iman ışığında elde edilir ve kesin olarak herkes daha fazla çaba ve gayretle, daha üstün bilgi ve ihlasla, imanın, etkileri daha devamlı ve daha dikkat çekici olacak bazı mertebelerine erişebilir. Bu kişilerin bariz örneği peygamberler, evliyalar, onların ashabı ve yârânıdır. Asr-ı saadette Selman, Ebuzer, Mikdad, Uveys Karanî, Meysem Temmar vs. gibi müminler ve mücahitlerin, yani Allah Resulü'nün ashabının hayatına bakıldığında, dosdoğru imanın, onları nasıl vefalı, itaatkâr, ümitvar, aşık, Allah'ın fazlına bağlı, saf irfanî ve dinî tecrübelerin sahibi ve ehl-i yakîn yaptığı görülecektir. Bütün bu özellikler, hakiki imanın sonuçlarındandır.

Bir hadiste şöyle nakledilmeltedir:

Bir sabah Peygamber-i Ekrem (s.a.a), Hârise isimli bir gençle (başka bir nakle göre o kişi Zeyd idi) karşılaştı. Dalgın görünüyordu. Gözleri yuvalarına çökmüş ve sıradışı bir haldeydi. Peygamber (s.a.a) gence buyurdu ki: "Nasılsın?" Arzetti ki: "Ehl-i yakîn olarak sabahladım." Peygamber (s.a.a) şöyle buyurdu: "Yakîn kazandığının alameti nedir?" Dedi ki: "Geceleri uyanığım ve münacatla geçiriyorum. Gündüzleri de oruç tutuyorum." Peygamber buyurdu ki: "Daha fazlasını anlat. Başka alametlerin var mı?" Şöyle arzetti: "Ya Rasulullah, şu an öyle yakîn halindeyim ki adeta cennetin nağmelerini ve cehennemin inlemelerini kulaklarımla işitiyor, gözlerimle görüyorum. İzin verseniz şimdi ashabınızdan hangisinin cennetlik, hangisinin de cehennemlik olduğunu anlatabilirim." Peygamber (s.a.a), "Sükut et." dedi.

Mevlana bu hadisin manasını şiire dökmüştür:

Dedi ki Peygamber bir sabah Zeyd'e
Halin nasıldır ey vefalı dost

[47] Bakara 170.

Dedi ki, ikna olmuş bir kul olarak, bu kez dedi ki
Nerede alameti iman bağından, eğer şaştıysan

Dedi ki, susuz kaldım gündüzleri
Gece ise uyumadım aşk ve ateşten

Dedi ki, bu yoldan neler getirdin
Bu diyarın anlayış ve akıllarına yarar

Dedi ki, ahali nasıl görüyorsa semayı
Ben de öyle görüyorum arşı arştakilerle

Yedi cehennem yedi cennet gözümün önünde
Şamanın önünde duran put gibi

Hemen şimdi anlatayım mı, yoksa nefesimi yutkunayım mı?
Dudağını ısırdı Mustafa, yani "kafi"

Bütün bu aktarılanlardan anlaşılan odur ki, Müslüman âlimler imanın hakikatini anlama konusunda bir tek görüşte değildirler. Şia ulemasının çoğu imanı kalple tasdik ve kabul kategorisinde kabul eder. Kalpte yer tutmuş olan inanç, imandır. Bunun da icabı amel, dille ikrar ve umut, aşk, dinî tecrübelere sahip olmaktır. Şimdi bu görüşleri inceleyerek, Kur'an'ın iman hakkındaki görüşünü araştırmak üzere Allah'ın kitabının peşine düşeceğiz.

Kur'an'da İman

Kur'an-ı Kerim, birçok ayette imanın özellikleri konusunda söz söylemiştir. Bu özellikler incelendiğinde belli ölçüde imanın hakikati anlaşılabilmektedir:

Bir: İman iradeye dayalı bir fiildir. Allah bazı yerlerde açıklıkla imanın iradeye dayalı olduğundan bahsetmektedir. Mesela "وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ"[48] Yine Allah imanı emreder. Bu da imanın tercih ve iradeye bağlı olduğunun göstergesidir.

[48] Kehf 29, "De ki: hak Rabbinizden [gelmiştir]. O halde dileyen inanır, dileyen inkar eder."

Mesela [49]"آمِنُواْ كَمَا آمَنَ النَّاسُ" Bu grup ayetlere göre iman, öncelikle bir fiildir, ikincisi iradeye dayalıdır.

İki: İman kalbin işidir. İmanın yeri kalptir.

"قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ"[50] veya "وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ"[51] Sadru'l-Müteellihîn, [52]"اَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" ayet-i şerifesini imanın kalple ilgili olduğuna delil kabul eder. Çünkü kalbin işi zorlamayla olmaz. Sadece harici amelin yapılması zorlanabilir.[53] Bu ayetler, kalbin, imanın karargahı olduğu, dille ikrar ve ifade etmenin kalple inanç olmaksızın onun ortaya çıkmasında hiçbir rolü bulunmadığı gerçeğini göstermektedir. Ali (a.s) şöyle buyurmaktadır: "İman kalpte beyaz bir nokta gibi belirir. İman ne kadar artarsa o beyaz nokta da o kadar büyür."[54] Yine Kur'an, kalbin mühürlenmesini imanın engellerinden biri olarak zikreder: "خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ"[55] Bu ayette kâfirlerin küfrünün sebebi olarak, imanın yeri olan kalplerinin, inatçılıkları nedeniyle mühürlenmesi gösterilmektedir. Bu nedenle onlar artık iman edemezler. Yahut başka bir yerde kalplerinin hastalıklı olduğu buyurulmaktadır. Kalbin marazı da idrak ve bilgide ortaya çıkan kuşku, tereddüt ve bocalamadır.[56]

Üç: İmanın icabı mutlak teslimiyettir.

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴾

---

49 Bakara 13, "İnsanların inandığı gibi siz de iman edin."
50 Hucurat 14.
51 Gafir 28, "Firavun hanedanından imanını gizleyen mümin bir kişi dedi ki"
52 Bakara 256.
53 Şirâzî, *Tefsiru'l-Kur'an*, c. 1, s. 249.
54 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 69, s. 196, hadis 12.
55 Bakara 7, "Allah kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerine de perde çekmiştir. Onlar için büyük bir azap vardır."
56 Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Mizan*, c. 5, s. 378.

"Allah ve Rasülü bir işi emrettiğinde hiçbir mümin erkek ve kadının işlerinde tercih hakkı yoktur. Kim Allah'a ve Rasülü'ne itaatsizlik ederse hiç kuşku yok açık bir sapıklığa sapmış demektir." [57]

Bu da imanın özelliklerinden biridir ve onun varlığıyla sorgusuz sualsiz teslimiyet ve itaat gerçekleşecektir. Allah Hz. İbrahim hakkında şöyle buyurmaktadır:

﴿ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

"Rabbi ona, 'teslim ol' buyurduğunda dedi ki: Âlemlerin Rabbine teslim oldum." [58]

Dört: İman artabilir ve eksilebilir.

﴿ وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾

"Bir sure indirildiğinde aralarından birisi der ki: [Sure] içinizden kimin imanını arttırdı? Ama iman edenlerin imanını arttırır. Onlar mutlu olacaklardır." [59]

Beş: İman zıddına, yani küfre dönüşebilir.

﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللّهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُواْ أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾

"Allah, imanından sonra kâfir olan bir topluluğu nasıl hidayet versin? Halbuki bu Rasül'ün hak üzere olduğuna ve onlara açık delillerle geldiğine şahitlik etmişlerdi. Allah adaletsiz bir topluma hidayet etmez." [60]

Altı: Küfür tercihli bir iş olduğundan suç sayılır ve kâfir suçludur.

57 Ahzab 36.
58 Bakara 131.
59 Tevbe 124.
60 Âl-i İmran 86.

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾

"İnkar eden ve alametlerimizi yalan sayanlar, işte onlar için aşağılayıcı bir azap olacaktır." [61]

Yedi: İman bilgiden başka bir şeydir.

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ ﴾

"Ama ilim ve imanı bulanlar..." [62]

﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾

"Kalpleri ondan emin olduğu halde zulüm ve tekebbür nedeniyle onu inkar ettiler." [63]

Sekiz: İman kuşkuyla birarada olmaz. Çünkü şüphe, müminlerin karşısında yeralan kâfirlerin sıfatıdır.

﴿ أَأُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِن بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّن ذِكْرِي ﴾

"Kur'an aramızdan ona mı indi? Bilakis onlar Kur'an'ımdan tereddüt içindeler." [64]

Başka bir ayette iman kuşku karşısında yeralmaktadır:

﴿ وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ ﴾

"[Şeytanın] onlar üzerinde hakimiyeti yoktur. Ahirete inanan ile onun hakkında tereddüt içinde olanı ayırt etmemiz hariç. Rabbiniz herşeye muhafızdır." [65]

---

61 Hac 57.
62 Rum 56.
63 Neml 14.
64 Sad 4-8.
65 Sebe 21.

Dokuz: İman söz ve davranışla özü itibariyle ilişkili değildir ve zâhirî amel imanın hakikatinin dışındadır. Pek çok ayette, imanın yanında salih amele de işaret edilmiştir. Salih amelin imanın yanında ayrıca zikredilmesi, onların iki ayrı şey olduğunu ifade etmektedir. Mesela "الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ"[66] gibi. Yine bazı ayetlerde iman günahla birlikte zikredilmiştir. Yani fasık ve günahkâr, mümin olarak nitelenmiştir. Bu da amelin imana dahil olmadığına delalet eder.

Yukarıda aktarılan Kur'an'daki deliller dikkate alındığında Kur'an'a göre imanın, kalpteki bilgi ve tasdik olduğu açıklık kazanmaktadır. Bu kayıtla, hem onun iradeye dayalı olduğu somutlaşmaktadır, hem de bilginin ardından oluştuğu anlaşılmaktadır. İmanın ortaya çıkmasının tek sebebi bilgi ve ilim değildir. Doğru olan, imanın, bilgi haricinde teslimiyet ve boyun eğme mücevheriyle de süslenmesi gerektiğidir. Bundan dolayı iman, bilgi kategorisinde olmadığı gibi, amel kategorisinde de değildir. İman, bilgi ve ameli birbirine bağlayan halkadır. Bu nedenle bilgi, amel ve dille ikrar ile kopmaz bir bağı vardır.

Dolayısıyla iman; bilginin ve aklî delillerin ardından irade ve tercihle gerçekleşen; icapları da dille ikrar, uzuvlarla amel ve Allah'a aşk ve umut sayılan kalple tasdik, kabul ve inanç kategorisindendir. Üstad Mutahharî imanın hakikati konusunda şöyle yazar:

> "İmanın hakikati, kalbin teslimiyetidir. Dil veya düşünce ve akıl eğer kalbin teslimiyetiyle içiçe olmazsa iman olmaz. Kalbin teslimiyeti, insanın bütün bir varlığıyla teslimiyeti ve her türlü inat ve ayak diretmeyi reddetmeye eşittir." [67]

Sonuç itibariyle, akide ve bilginin kalbe nüfuz etmesi ve oraya yerleşmesine iman denmektedir. Yani inançlı ve bilgili insanın ruh ve kalbiyle birleşmeli, onun nefsanî vasıfları ve bedensel amellerinde tecelli etmelidir. Çünkü kalp, insanın, diğer alanlara tesir eden en temel alanıdır. Dolayısıyla sadece zihinde kalan, ruh ve kalpte yer tutmayan bir bilgi iman değildir. Tıpkı hak inanç yalnızca dilinde olan ve kalben ona inanmayan kişiye mümin denemeyeceği gibi. Zihinsel ve akılcı bir teorem olan bi-

---

66 Ra'd 29, "İman eden ve layık işler yapanlar, ne mutlu onlara ve akıbetleri ne hoştur."

67 Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 209; *Mecmua-i Âsâr*, c. 1, s. 291.

lişsel akd, bilgi sahibinin ruhuyla akdedilmeyip düğümlenmedikçe iman değildir.[68] Allame Tabâtabâî'nin inancına göre de iman, akidenin kalbe yerleşmesidir.[69] Başka bir yerde[70] ise bir şeyi bilmeyi ve onu amelle ilişkilendirmeyi iman kabul etmektedir. Bu yüzden pratikle ilişkilendirmeksizin bir şeyin varlığını sırf bilmek ve emin olmak iman sayılmayacaktır. Görüşüne şu iki ayeti delil gösterir:

"وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا"[71] ve "وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ"[72]

Allame bu tarifte imanı, kaynağı amel olan bilgi manasında kabul etmiştir. Yani insanın ruhuna nüfuz eden, nefsani vasıf ve bedensel amellere yolaçan bilgi. Bu, kalpten inanma ve tasdik etmenin ta kendisidir. "وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ"[73] ayetini izah ederken de şöyle yazar:

> "Ayetlere iman etmek, Allah tarafından gelmiş her işaret ve ayetin karşısında teslim olmak manasına gelir. Bu işaret ister Musa, İsa (a.s) ve Allah Rasülü'nün (s.a.a) mucizeleri gibi mucize olsun, ister Musa'nın (a.s) dininin şeriatı ve diğer peygamberlerin talimatları gibi semavi ahkam olsun, ister peygamberlerin kendileri olsun veya hatta Allah'ın Musa'nın (a.s) Tevrat'ı ve İsa'nın (a.s) İncil'inde Hz. Muhammed (s.a.a) için zikrettiği alametler gibi peygamberliğin nübüvvet nişanelerinden bir alamet olsun, bunların hepsi Allah'ın ayetleridir ve onların karşısında teslimiyet herkese vaciptir.[74]

İmanın Özellikleri

İmanın Mertebeleri

İmanın hakikati derece ve mertebelere sahiptir. İmanın birinci derecesi, imanın hakikatinin sonraki dereceleriyle hem ortak, hem de farklıdır. Dereceli hakikat, ışığın hakikati gibidir. Işığın muhtelif dereceleri vardır. Yüz voltluk lambanın ışığı, ikiyüz voltluk lambanın ışığından farklıdır. Bu ışıkların yoğunluğu da güneş ışığının yoğunluğundan oldukça düşüktür. Ama ışığın mertebelerinin hem bu ortak yönü, hem de

68 Cevâdî Âmûlî, *Tefsir-i Tesnim*, c. 2, s. 156.
69 Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Mizan*, c. 1, s. 45.
70 A.g.e., c. 18, s. 158.
71 Neml 14.
72 Casiye 23, "Allah onu bilerek saptırdı."
73 A'raf 156, "Ayetlerimize iman edenler..."
74 Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Mizan*, c. 8, s. 227.

farklılığı ışığın hakikatiyle ilgilidir. Bu yüzden ışık bütün mertebelerinde hem aşikardır, hem de kendisinden başkasını ortaya çıkarır. Işığın mertebesi ne kadar zayıfsa, aşikar oluşu ve parlaklığı da o kadar az olacaktır. Işığın mertebesi ne kadar yoğunsa onun sonuçları da o kadar yoğun olacaktır. İmanın varlığı da ışığın varlığı gibi mertebelere sahip bir hakikattir ve muhtelif varoluşları kabul edebilir. İmanın zayıf ve kuvvetli varlığının ortaklığı ve ayrılığı işte bu imandadır, tıpkı ışık gibi. Buna göre imanın yüksek mertebeleri, daha aşağı mertebelerin kemalatına da sahip olmasına ilaveten, o mertebeye mahsus kemali de taşımaktadır. Nitekim ışığın daha yukarı mertebeleri hem daha aşağı mertebelerin parlaklığına sahiptir, hem de ondan daha fazlasına. Allame Tabâtabâî, imanın mertebeleri bulunmasını izah ederken şöyle yazar:

> İman, bir şeyle ilgili bilgi anlamına geldiğinden, o bilginin sonuçlarını ortaya çıkaracak şekilde onun gereğini yerine getirmeye eşlik eder. Yine bilgi ve onun gereği, her ikisi de yoğunluk ve zayıflık, fazlalık ve eksiklik kabul eden şeylerdendir. Dolayısıyla bu ikisinin birleşiminden oluşan imanın da fazlalık ve eksikliği, yoğunluk ve zayıflığı mümkündür. Bu sebeple imanın mertebelerinin farklılığı ve derecelerinin ayrı olması şüphe edilemeyecek konulardandır.[75]

İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurmuştur:

> Gerçek şu ki iman on derecedir. Merdiven gibi basamak basamak yukarıya tırmanılır. İki basamak yukarıda olan, bir basamak yukarıda olana "sen hiçbir şey değilsin" dememelidir. Çünkü daha ulaşılacak onuncu basamak vardır. Senden daha aşağıda olan kişiyi gözardı etme ki, senden daha yukarıda olan seni gözardı etmesin. Senden bir derece aşağıda olan kişiyi yumuşaklıkla kendine yükselt ve ona tahammül edemeyeceği ve başarısız olacağı miktarda yük yükleme. Çünkü bir müminin başarısız olmasına yolaçan kişi, onun başarısızlığını hal yoluna koymak zorundadır.[76]

Bir kısım rivayetlerden anlaşılmaktadır ki bu dereceler arasındaki mesafe de büyüktür ve daha yukarıdaki mertebe, daha aşağı mertebede bulunan müminin anlayışına sığmaz. Dereceyi tefsir ederken şöyle denmiştir:

---

75 Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Mizan*, c. 18, s. 259.

76 Kuleynî, *Usûl-i Kâfî*, c. 4, s. 146, hadis 2; Sadûk, *el-Hisâl*, s. 447, hadis 48; s. 352, hadis 31.

﴿ الدرجة ما بين السماء و الارض ﴾

"Derece, gökle yerin mesafesi kadardır." [77]

Bazı rivayetlerde geçtiğine göre, mesela Mikdad sekizinci derecede, Ebuzer dokuzuncu mertebede, Selman onuncu rütbede yeralmaktadır. [78] İmana ilişkin sonuçlar bu cümledendir. İmandan elde edilenler, onun yoğunluk ve zayıflığına tabidir. Elbette ki imanın her mertebesi, imanın sonuç ve icaplarını göstermektedir ama imanın muhtelif mertebelerinin sonuçları da farklılığın tabi olduğu şeye bağlıdır ve bu farklılık bazen birbirleriyle karşılaştırılmaları o kadar da kolay olmayacak şekildedir. [79] Üstad Ceâdî Âmûlî imanın mertebeleri olması hakkında şöyle yazar:

İman, hidayet ve takva gibi derecelere sahiptir ve mertebeleri vardır:

"وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا" [80] Çünkü imanın hakikati kimi zaman bir şeyin aslıyla, kimi zaman bazı icaplarıyla, kimi zaman da bütün gerekleriyle ilgilidir ve imanın her mertebesi, o mertebenin kendine has etkisine maruz kalır. İman ne kadar güçlü olursa ilgili bulunduğu şeyle alakası da o kadar nüfuzludur ve icapları o kadar derinlemesine olur. [81]

İmanın Artabilir ve Eksilebilir Olması

İmanın bu özelliği her ne kadar önceki özelliğin, yani imanın mertebelerinin alt başlığı ise de onun aynısı değildir. Burada, imanın bir mertebesinden daha yukarı mertebeye ve daha aşağısına hareket edilebileceği vurgulanmaktadır. İmanın artabileceği ve azalabileceği düşüncesine göre imanın daha aşağı mertebelerindeki kişinin gayret ve çaba göstererek kendisini daha yukarı basamaklara çıkarabileceği; bunun aksine, daha yukarı mertebelerdeki kişinin de ilgisizlik ve tenbellikle daha aşağı basamaklara inebileceği iddia edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de imanın bu özelliğine işaret eden ayetler vardır:

---

77 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 69, s. 171, hadis 13; Ayyâşî Semerkandî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, c. 1, s. 205, hadis 150.

78 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 22, s. 351, hadis 75; Şeyh Müfid, *el-İhtisas*, s. 10 ve 11.

79 Divânî, "İman", *Dânişnâme-i İmam Ali (a)*, s. 138.

80 Enfal 2.

81 Cevâdî Âmûlî, *Tefsir-i Tesnim*, c. 2, s. 159 ve 160.

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾

"Müminler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir." [82]

Rivayetlerde iman, yerleşik ve emanet olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Bu da, insanın bazı işler yaparak iman alanından çıkıp küfür alanına veya sadece genel olarak iman sahasına girebileceğini ve işin sonunda insanın hangi alanda kalacağının belli olacağını göstermektedir. [83]

Buna göre biz insanlar daima hareket halinde yaşamaktayız. Hareketimiz, ya yukarıya ve asli hedefe doğrudur, ya da aşağıya ve helaka doğru. Nihayetinde müteal insana dönüşebilmemiz sağlamak üzere hareketimizin kemale ve nihai gayeye doğru olabilmesi için sırat-ı müstakimde yürümeliyiz. Sırat-ı müstakim iki şeyde özetlenebilir: 1) Marifetullah, 2) Ubudiyet. Teorik bakımdan, bu ikisini keşfedecek biçimde Hz. Hak'kı tanımaya erişmiş kişi, nihai gayesine, yani kurb-i ilahiye ve kurtuluşa destur almış demektir. İnsanın nazari boyut ve ubudiyetle Allah'ı tanımasının pratik boyutla bağı vardır.

Rivayetlerimizde imanı güçlendirmek ve onu arttırmak için birtakım yollar önerilmiştir. Aşağıda onlardan bir kısmına işaret edilmektedir:

a) İmanın ilişkili olduğu şeyleri bilmek ve onları güçlendirmek: İmanın ilişkili olduğu şeylere, yani Allah'a ve vasıf ve sıfatlarına dair bilgi edinmek imanı güçlendirmenin yollarından biridir.

b) Ölümü hatırlamak ve Kur'an okumak: Allah Rasülü (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

﴿ ان هذه القلوب تصدا كما تصدا الحديد اذا اصابه الماء، قيل و ما جلاء قال كثرة ذكر الموت و تلاوة القرآن ﴾

82 Enfal 2.
83 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 77, s. 272, hadis 1; Âmidî, *Gureru'l-Hikem*, hadis 6592.

"Kalpler, suyla temas edince paslanan demir gibidir." Soruldu ki, "Onları nasıl parlatalım?" Şöyle buyurdu: "Ölümü çokça düşünerek ve Kur'an okuyarak." [84]

c) İmana uygun davranmak: İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurdu:

"لا يثبت له ايمان الا بالعمل و العمل منه"

Müminin imanı amel dışında sağlamlaşmaz. Amel de imandandır. [85]

d) Allah Rasülü (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

لا يكمل عبد الايمان بالله حتى يكون فيه خمس خصال: التوكل على الله و التيض الى الله و التسليم لامر الله و الرضا بقضاء الله و الصبر على بلاء الله. انه من احب فى الله و ابغض فى الله و اعطى لله و منع الله فقد استكمل الايمان

Kulun Allah'a imanı beş özellik taşımadıkça kamil olmaz: Allah'a tevekkül, işleri Allah'a havale etmek, Allah'ın emrine boyun eğmek, Allah'ın takdirinden hoşnut olmak, Allah'tan gelen belaya sabretmek. Kim Allah yolunda sever ve Allah'ın hatırına düşmanlık ederse, Allah adına bağışlasa da bağışlamasa da imanı kemale ermiş demektir. [86]

e) Vera ve kaçınmak: İmam Sâdık'a (a.s) kulun imanını neyin tahkim edeceği soruldu. Buyurdu ki: "İmanı sağlamlaştıracak olan şey takvadır. Onu kalpten söküp alacak şey de tamahkârlık ve hırstır." [87]

f) Güzel ahlak: İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurmuştur: "Kulun imanı şu dört hasleti taşımadıkça kamil olmaz: Ahlakını güzelleştirmesi, kendini küçük görmesi, çok konuşmaktan kaçınması ve malının fazlasını bağışlaması." [88]

Başka rivayetlerde istiğfar, Allah'ın ayetlerini dinlemek, tefekkür, akıllı ve takvalı dostlar seçmek, sözlerin davranışlara uygun olması, nefsi arındırmak, zekat vermek, Allah'a ibadette ihlas, yalanı terketmek, kaza ve ka-

---

84 Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, hadis 42130.
85 Muhammedî Rey Şehrî, *Mizânu'l-Hikme*, c. 1, s. 372, hadis 1363.
86 A.g.e., c. 1, s. 372, hadis 1332.
87 A.g.e., c. 1, s. 380, hadis 1359.
88 A.g.e., hadis 1333.

dere inanmak ve onun karşısında teslimiyet, dinde tefakkuh, musibetlere sabretmek, maişette orta yolu izlemek gibi şeyler de vurgulanmıştır.

Yine imana zarar verecek ve onu eksiltecek şeylerden uzak durmanın yolları da gösterilmiştir. Aşağıda bazı örneklere değinilmektedir:

a) Şehvet ve dünyevî arzulara önem vermek: Allah Rasülü (s.a.a) şöyle buyurur:

"من كان اكثر همه نيل شهواته نزع من قلبه حلاوة الايمان"

Her kim var gücüyle nefsani arzularına ulaşmak için çabalarsa iman helvası kalbinden alınır. [89]

b) Küfür, şirk, sapkınlık, fısk ve büyük günah işlemek: İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurur:

"قد يخرج (العباد) من الايمان بخمس جهات من الفعل كلها متشابهات معروفات: الكفر و الشرک و الضلالة و الفسق و ركوب الكبائر"

Hiç kuşku yok, kul, hepsi birbirine benzeyen ve bilinen beş şey sebebiyle imandan çıkar: Küfür, şirk, sapkınlık, fasıklık ve büyük günah işlemek. [90]

c) Kusur araştırmak: İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurur:

"İnsanı imandan çıkaran en küçük şey, birisiyle din kardeşliği bağı kurduktan sonra bir gün onu kınamak için bunları kullanmak üzere onun hata ve kusurlarını biriktirmesidir."

d) Haşinlik ve açgözlülük: Allah Rasülü (s.a.a) şöyle buyurdu:

"İki haslet müminde biraraya gelmez: Açgözlülük ve haşinlik." [91]

İmanın İradeye Dayalı Olması

İman, insanın iradesi ve isteğiyle meydana gelen kalbe ait bir şeydir. Gerçekleşmesi için bilgi ve bilince ilaveten irade ve karar da gereklidir. Aslında peygamberler, insanların bilerek ve özgür iradeleriyle hakikati

[89] A.g.e., hadis 1374.
[90] A.g.e., hadis 1379.
[91] A.g.e., hadis 1388.

anlayacakları ve onun karşısında tavır alacakları atmosfer yaratmak ve zemini oluşturmak için gelmişlerdir. Peygamberlerin işi hakikate ortam hazırlamak ve onu tanıtmaktır:

﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ ﴾[92]

veya;

﴿ إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلً ﴾[93]

İnsanlar, açık kanıtlarla ve kamil bilinçle iman veya küfür yolundan birini seçebilir. İnsanın nefsi ile iman fiili arasında irade mesafesi vardır. Yani insan, bilgi sahibi olmasına ve ikna edici delillere rağmen iman etmeyebilir. İman etmek, bilgi ve yeterli delil bulunduğunda kaçınılmaz olacak zihinsel bir eylem değildir. Aksine, tahakkuku için bilginin yetersiz öncül olduğu nefsani bir ameldir. Bu nedenle Allah insana imanı emreder:

"قَدْ جَاءكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُواْ خَيْرًا لَّكُمْ"[94] Veya şöyle b - yurur: "فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا"[95] İman irade dışı bir şey olsaydı emredilmesinin manası kalmazdı.

İmanın Kalple İlgili Olması

İmanın bilgiden bir farkının da, imanın iradeyle olması, halbuki bilginin irade ve tercih olmaksızın da elde edilebileceği olduğunu söylemiştik. Tercih unsuru insanın içinde ve kalbinde meydana gelir. Bu nedenle imanın karargahı da insanın kalbidir. Ali (a.s) Allah Rasülü'nün (s.a.a) şöyle buyurduğunu nakleder:

"لا يستقيم ايمان عبد حتى يستقيم قلبه"

Kulun imanının sağlamlığı, kalbinin sağlamlığına bağlıdır.[96]

---

92 Kehf 29.
93 Müzzemmil 19.
94 Nisa 170.
95 Tegabun 8.
96 *Nehcu'l-Belaga*, hutbe 176.

Yine kendisi de şöyle buyurur:

"İman, kalpte beliren beyaz bir nokta gibidir. İman ne kadar artarsa beyaz nokta da o kadar büyür." [97]

Semaa der ki: İmam Sâdık'a (a.s) İslam ve imanın birbirinden ayrı mı olduğu soruldu. İmam şöyle buyurdu:

"İman heryerde İslam'a ortaktır. Fakat İslam imanın ortağı değildir." Dedim ki: "Bu ikisini bana izah eder misiniz?" Şöyle buyurdu: "İslam, Allah'ın birliğine şehadet ve Allah Rasülü'nü (s.a.a) tasdik etmektir. Bu sayede kanlar mahfuz, nikah ve miras geçerli olur. Bütün Müslümanlar zâhirde böyledir. İman ise manevî hidayet, İslam'a kalpten inanmak ve onunla amel etmektir. İman İslam'dan bir derece üstündür. İman zâhirde İslam'a ortaktır, ama bâtında ona ortak değildir. Gerçi beyan ve izah edilirken birliktedirler." [98]

İnsanların kâfir, mümin ve münafık olmak üzere üç kısma ayrılması dikey bir bölünmedir ve hakikatin iki ayrı elde tutulmasının ürünüdür. İnsan ya zâhir ve bâtınıyla dini kabul eder (mümin), ya da zâhir ve bâtınıyla onu kabul etmez. Böyle bir insan ya hem zâhirde, hem bâtında dini reddeder (kâfir), ya da bâtında dini inkar eder, zâhirde ise kabul eder (münafık). Üçüncü kısmın tersi takiyye halinde de varsayılabilir. Çünkü insan bu durumda, dini zâhirde reddetse de bâtında kabul etmiştir:

﴿ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ ﴾ [99]

Bu kısım, aslında müminlerin parçasıdır. Tıpkı üçüncü kısmın (münafık) aslında kâfırlerden olması gibi. [100] Münafıklar kâfirlerden beterdir ve cehennemin en aşağı yerine atılacaklardır. Çünkü kâfirler gibi iç dünyalarında inkarcı olmalarına ilaveten, aynı zamanda küfrü saklama, yalan, hile ve alay ehlidirler. Onların İslam toplumu için taşıdığı tehlike kâfirler ve müşriklerinkinden fazladır:

---

97 Meclisî, *Bihâru'l-Envar*, c. 69, s. 196, hadis 12.

98 Bahrânî, *Tefsir-i Burhan*, c. 4, s. 213, hadis 4 ve 7; Kuleynî, *Usûlü Kâfî*, c. 4, s. 84; bkz: Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 68, s. 249, hadis 10; Harrânî, *Tuhefu'l-Ukûl*, s. 297; Berkî, *el-Mehâsin*, c. 1, s. 444, hadis 1028.

99 Nahl 106.

100 Cevâdî Âmûlî, *Tefsir-i Tesnim*, c. 2, s. 249 ve 250.

"عن امیرالمؤمنین (ع): لقد قال لی رسول الله (ص): انی لا اخاف علی امتی مؤمناً و لا مشرکاً اما المؤمن فیمنعه الله بایمانه و اما المشرک فیقمعه الله بشرکه و لکن اخاف علیکم کل منافق الجنان عالم اللسان یقول ما تعرفون و یفعل ما تنکرون"

Mümin, zâhir ve bâtında salih insandır. Kâfir, zâhir ve bâtında tâlih[101] varlıktır. Fakat münafık zâhirde insan, bâtında ise hayvandır, yılan ve akrep gibi. Çünkü bâtını bilinemez ve onunla temas sayesinde ortaya çıkar. Bu temas da zehirlenmektir.[102]

İmanın Test Edilebilir Olması

Kur'an'ın üzerinde durduğu özelliklerden biri de imanın test edilebilir olmasıdır:

﴿ أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ. وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴾

"İnsanlar 'iman ettik' demekle bırakılacaklarını ve denenmeyeceklerini mi sandılar? Kesin olan şu ki, Allah'ın doğru söyleyenleri bilmesi ve yalan söyleyenleri [de] bilmesi için onlardan öncekileri de imtihan ettik."[103]

İlahî sünnetlerden biri imtihandır. İnsanlar, imtihandan başı dik çıkmadıkça ortaya attıkları her iddianın kabul edilmeyeceğini bilmelidirler. İnsanın imanı, denenmeden önce iddiadan fazla bir şey değildir. İmtihan, o iddianın doğru mu, yalan mı olduğunu ortaya çıkartır. Sınav, kimin doğru, kimin yalan söylediğini açıklığa kavuşturur. Bu açığa çıkarmanın sonucu şudur ki, dosdoğru müminlerin imanı sapasağlamdır ve imanları sırf iddiadan ibaret kalanların iddiaları ise bâtıldır. Çünkü ödül yalnızca gerçek imana sunulur; etkisi güçlükler sırasında ortaya çıkan bir iman. Gerçek iman sahibi, hem zorluklar sırasında, hem Allah'ın talimatları karşısında sabreder ve onları yerine getirir, hem de masiyetler karşısında ta-

101 Tâlih: Salihin zıddı, kötü insan, fâsid. (*Logatnâme-i Dehhoda*, Çev.)
102 *Nehcu'l-Belaga*, Mektup 27, bend 16.
103 Ankebut 2 ve 3.

hammül göstererek o günahları işlemeye sırt çevirir. Peşinden mutluluk ve ödülü getiren işte böyle bir imandır, iddiadan ibaret olan iman değil.[104] İddia makamında herkes kendisini en iyi mümin, en üstün mücahid, en fedakar insan olarak tanıtabilir. Bu iddiaların ağırlık ve değerini deneme yoluyla ortaya çıkarmak gerekir. Deruni niyetler ve ruhsal hazırlıkların ne ölçüde bu iddialarla uyumlu veya uyumsuz olduğunu görmek gerekir.[105] Diğer taraftan, imtihan, deruni niyet ve sıfatlara tahakkuk bahşetmek içindir. Sınavla bireylerin yetenekleri çiçeklenir ve yetişir, liyakatlar gelişir ve potansiyel aşamasında olan herşey fiiliyata geçer.[106]

İmanın Aidiyeti

İman konusundaki önemli meselelerden biri de, imanın neyle ilgili olduğudur. İmanın aidiyeti Kur'an-ı Kerim'de şöyle açıklanmıştır: Allah, mead, risalet, gayb, melekler, peygamberler ve semavi kitaplar. Mesela

﴿ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ ﴾[107]

ve[108] ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾

Buradaki önemli nokta, Kur'an açısından imanın, ait bulunduğu şeyle ilgili mutlak olması gerektiği ve ayrım yapamayacağıdır. Yani mümin, "Allah'a iman ederim ama nübüvvete inanmam" diyemez. İmana ve ilgili olduğu şeylere böyle yaklaşan kişi iman dairesinden çıkar. Allah bu tür davranışı net biçimde kötülemiştir:

﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاء مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾[109]

Meselenin sırrı şudur ki, İslam'da tevhidin mertebeleri vardır. İlk mertebesi ve asgarisi, kişinin aşağıdaki konuları kabul etmesidir:

---

104 Bkz: Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 16, ayet-i şerifenin izahı.
105 Mekârim Şirâzî, *Tefsir-i Numune*, c. 16, s. 204.
106 A.g.e., s. 205.
107 Bakara 177.
108 Bakara 3.
109 Bakara 85.

a) Vacibu'l-vücudun Allah'a mahsus olduğunu kabul etmelidir.

b) Allah yaratıcıdır.

c) Tekvinî rububiyet ona aittir.

d) Teşriî rububiyet Allah'a mahsustur.

e) Allah'tan başka hiçkimse ibadete layık değildir.

Bu beş akideyi kabul ettikten sonra insan tevhid ve İslam alanına ayak basarak ilim ve amel havzasında tevhidin daha yukarı basamaklarına doğru diğer tekamülüne devam edebilir.[110] Eğer bir kimse bu beş akideyi kabul etmez veya kabul ettikten sonra inkar ederse İslam vadisinden çıkar ve kafirler zümresine katılır. Mesela İblis, Allah'ın yaratıcı olduğuna, onun rububiyetine ve kıyamet gününe inanıyordu ve altı bin yıl Allah'a ibadet etmişti. Ama sadece teşriî rububiyetinde tevhidi inkar etmesi nedeniyle Allah onu kâfir olarak adlandırdı. Bundan dolayı insan, imanın bütün mevzularına ve ait olduğu konulara teslim olmalıdır. İmanın ilk basamağı, ilahî vahyin tüm muhtevasını eksik ve fazla olmaksızın, kayıtsız şartsız kabul etmemizdir.

İmanın Diğer Kategorilerle İlişkisi

İman ve Bilgi

İmanın hakikati bahsinde geçtiği gibi, iman bilgi ve bilincin ardından hasıl olur. İman ve bilgi arasında sıkı sıkıya bir bağ vardır ama iman bilginin dışında bir şeydir. Çünkü bilgi ve idrak, akıl ve imanın hazzı, kalbin nasibidir. İnsan Allah'a, meleklere, peygamberlere ve kıyamet gününe dair bilgi edindi diye ona mümin denemez. Tıpkı İblis bütün bunları bilmesine rağmen Allah'ın onu kâfir olarak nitelemesi gibi. Nice filozof felsefî kanıtlarla tevhidin şubelerini ve mertebelerini kanıtlayabilir ama Allah'a mümin olmayabilir. Yani bilgisi, akıl, küllîlik ve akletme mertebesinden kalp, cüzîlik ve vicdan mertebesine ulaşmamıştır.[111] Buna ilaveten, iman iradeye dayalı bir iştir. Halbuki bilgi gayri ihtiyari biçimde de elde edilmiş olabilir. Dolayısıyla iman, bilgi olmaksızın mümkün değildir.Ama bilgi, iman olmaksızın da mümkündür. İman, hiçbir zaman

[110] Misbah Yezdî, *Meârif- Kur'an*, c. 1-3, s. 6.
[111] Musevî Humeynî (rh), *Şerh-i Hadis-i Cünûd-i Akl ve Cehl*, s. 87 ve 88.

bir tür bilgiden bağımsız ve ayrı şekilde kendine ait olmayacaktır. İmanın dayanağı ya akılcı kanıttır, ya da naklî delil; bazen de keşfe dayalı vicdan. Nasıl ki akıl ve nakil kanıtının değerlendirilmesi için belli bir kriter varsa müşahede için de keşfin doğruluğunu değerlendirecek özel bir kriter mevcuttur.[112]

İman, kalpte yer tutan bilgi ve marifettir. Kur'an, Firavuncular hakkında şöyle buyurmaktadır:

﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾[113]

Firavun taraftarları Allah'ın varlığını ve Hz. Musa'nın (a.s) onun peygamberi olduğunu kesinlikle biliyorlardı. Ama üstünlük psikolojisi yüzünden ve zalim oldukları için bunu inkar ettiler. Yahut başka bir ayette Hz. Musa (a.s) Firavun'a hitaben şöyle buyurmaktadır:

﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَؤُلاء إِلاَّ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[114]

(Kesinlikle biliyorsun ki bu alametleri göklerin ve yerin rabbinden başkası indiremez.) Ama bu ilme ve bilgiye rağmen Firavun, iman etmemekle kalmadı, hatta küfründe ısrar etti ve kavminin büyüklerine şöyle seslendi:

﴿ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي ﴾[115]

Halkı kandırmak için veziri Haman'a, üstüne çıkıp göklerde Tanrıyı aramak üzere kendisi için yüksek bir burç inşa etmesi talimatını verdi. Dolayısıyla iman bilgiyle bir değildir. Allame Tabâtabâî şöyle yazar:

> Soyut manada bilmek ve idrak etmek, istikbar ve inkarla uyuşur. İnkarın imanla uyuşmadığını bildiğimize göre imanın sırf idrak olmadığı, bilakis nefs bölgesinde idrak edilmiş şeylerle ilgili özel bir kabul olduğu sonucunu çıkarmaktayız. Nefsin o idrak ve gerektirdiği sonuçlar karşısında teslimiyet göstermesine sebep olan bir kabul. Böyle bir kabulün nişane olması, insa-

112 Cevâdî Âmûlî, *Tefsir-i Tesnim*, c. 2, s. 157.
113 Neml 14.
114 İsra 102.
115 Kasas 38,

nın diğer kuvvet ve uzuvlarının da onu kabul etmesi ve nefsin kendisi gibi onun karşısında teslim olması demektir.[116]

Bilginin imanın öncülü ve temeli olması gibi, müminlerin, iman mevzularına dair bilgi sahibi olma ve bilgisini arttırma vazifesi bulunduğuna da dikkat etmek gerekir. İmanın kemali bilgi ve amelle elde edilir. Bu yüzden ayet ve rivayetlerde, bilgi ve hikmeti edinmek fazilet sayılmakta, ilim sahibi müminler diğerlerine öncelikli ve daha faziletli kabul edilmektedir. İlahî bilgiler, hedefi tanımada ve dosdoğru yolu katetmede insana yardımcı olurlar. Üstad Mutahharî'nin inancına göre iman, ilmin aydınlığında hurafelerden uzak kalabilir. İlmin imandan uzağa düşmesi de imanı, donukluk, kör taassup, kendi etrafında dönme ve herhangi bir yere götürmeme şekline dönüştürür. İlim ve marifet bulunmadığında cahil müminlerin imanı, akıllı münafıkların elinde oyuncak olur. Nitekim bunun örneği asr-ı saadette ve sonraki dönemlerde muhtelif şekillerde Haricilerde görülmektedir. İmansız ilim de "sarhoş zencinin elindeki kılıç" gibidir; "gece yarısı eşyayı daha iyi seçebilmek için hırsızın elindeki kandil"dir.[117]

İman ve Amel

Kur'an-ı Kerim'de iman ve salih amel birlikte zikredilmiştir. Cennetle müjdelenme, mebde ve meada ve sair usûl-i dine itikat etmesine ilaveten salih amele de sahip kişilere özgüdür. Hem güzel fail[118], hem de güzel fiil[119] sahibi olmalıdır. Dolayısıyla sadece güzel fail olan ama hiç güzel fiili bulunmayan kişi, cennetle müjdelenme kapsamına girmeyecektir. Nitekim şöyle buyurulmaktadır:

﴿ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا ﴾[120]

İyi işler (husn-i fi'lî) yapan kişi eğer husn-i fâilî (iman ve halis niyet) sahibi değilse cennete giremeyecektir. Tıpkı bir işi Allah'a ve kıyamet gü-

116 Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Mizan*, c. 18, s. 354.
117 Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 2, s. 35.
118 Metinde "husn-i fâilî" (Çev.)
119 Metinde "husn-i fi'lî" (Çev.)
120 En'am 158.

nüne inanç nedeniyle değil, hümanist olarak yapan kimse gibi. Böyle bir durumda kişi o işin dünyevi bereketinden yararlanabilecekse de o faydalı iş belki ahirette de azabın hafifletilmesine yarayabilecektir. Cennete girmek için güzel fail olmaksızın güzel fiilin yeterli olmamasının sırrı, insanın amel, irade ve niyetinin tesirindeki ölçü ve kriterdir. İnsan hayatının doğumla başlayıp ölümle sona erdiğine ve ölümden sonrasına dair hiç haber olmadığına inanan bir kimsenin (إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ[121]) ölümden sonrası için niyet ve iradesi yok demektir. Öyleyse onun ameli dünyada kalır ve öteki âleme ulaşmaz ve o, dünyadaki oyalanmasından sonra tek başına kalır. Nitekim Kur'an-ı Kerim kâfirler hakkında şöyle buyurmaktadır: Onların ameli, çölde susuz insanın su sandığı serap gibidir. (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا[122])

Allame Tabâtabâî, ameli imanın hakikatinden ayırır. Çünkü amel nifakla biraraya gelebilir. Münafıklar, hak onlar için ortaya çıktığından onunla amel edebilirler ama aynı zamanda ona inanmazlar.[123]

Fakat hiç kuşku yok, amelin imanın güçlü ve zayıf olmasında dikkate değer bir etkisi vardır. İman, itaate devamlılık sonucunda güçlenir ama günah işlemenin etkisiyle zayıflar:

﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾[124]

﴿ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤُون ﴾[125]

Bundan dolayı amel, iman ağacının meyvesidir. Eğer bir iman bu meyveyi vermiyorsa zayıfladığı veya günahları işlemenin sonucunda ortadan kalktığı bilinmelidir.[126]

Üstad Cevâdî Âmûlî, insanın ameli ve onun amelle ilişkisi konusunda şöyle yazar:

121 Mu'minun 37.
122 Nur 39.
123 Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Mizan*, c. 18, s. 259.
124 Fâtır 10, "Temiz söz ona yükselir ve salih amel ona terfi eder."
125 Rum 10, "Sonra kötü işler yapanların akıbeti [çok] kötü oldu. [Çünkü] Allah'ın ayetlerini tekzip ettiler ve onları alaya aldılar."
126 A.g.e., s. 260 ve 261.

İnsanın ameli, iyi olsun, kötü olsun daima diridir ve ortadan kalkmaz. Dünyada sebep sonuç düzeni içinde her varlık mebde ile irtibat halindedir. İnsanın amelinin dayanağı ve menşei, ameli yapanın ruhundan başka bir şey değildir. Öyleyse herkesin ameli, asla o ameli yerine getirenden ayrı düşünülemez:

﴿ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾ [127]

Ameli eda eden, amelinin gövdesini müşahede eder:

﴿ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ﴾ [128]

Onun karşılığı ise ondan doğan sonuç değil, amelin ta kendisidir. Tıpkı yetimin malını gaspederek elinden almanın ateş yemenin ta kendisi olması gibi:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ [129]

Dolayısıyla günahkar insanın suçluluğundan başkalarına ulaşan zarar, kişinin evine getirdiği ve solunması burna eziyet veren kötü kokulu gübreli toprağın berbat kokusu boyutundadır. Tıpkı iyi işler yapan dindar insanın başkasına sirayet eden faydasının, kişinin çiçek bahçesinde yetiştirdiği ve solunması insanın burnunu okşayan çiçeklerin hoş kokusuna benzemesi gibi. Değilse, kötü kokulu gübreli toprağın zararı ve güzel kokulu çiçek bahçesinin yararı aslında sahibi içindir, başkaları için değil. [130]

İman ve Duygular

İmanın özellik ve sonuçlarından biri de insanın hayatına yön vermesidir. Mümin insanın fikirleri, duyguları ve amelleri belli bir istikamette kendine yol bulur. Mümin insan, varlığının bütün cihetlerine ilahî renkle boyamaya çalışır. Çünkü ondan daha iyi bir renk olmadığını bilir:

﴿ صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً ﴾

"İlahî boya [budur]; Allah'tan daha güzel boyayacak kim var?" [131]

[127] İsra 7.
[128] Necm 40.
[129] Nisa 10.
[130] Cevâdî Âmûlî, *Tefsir-i Tesnim*, c. 2, s. 254 ve 255.
[131] Bakara 138.

Cihanla neşeleniyorum, çünkü cihan O'nunla neşeli

Tüm âleme aşığım, çünkü tüm âlem O'ndan

Allah'a kalpten inanç, insanda belli bir hissiyat ve duygular oluşturur. Mümin insan, tıpkı bir ayna gibi, Allah'ın hayran bırakan güzelliğini resmeden tüm varlıkları Allah'ın yarattığını kabul eder. Mümin bütün bir mahlukata ayet gözüyle bakar ve bu bakımdan herşey onun için değer taşır ve saygındır. İman, Allah'a ve bütün müminlere muhabbet ve aşk beslenmesine yolaçar. Mümin, Allah'ı bütün mahluklardan fazla sever. Müminler bilir ki, kendi varlıkları ve yararlandıkları tüm nimetler, yani ebeveyn, eş, çocuklar, mal, servet, güvenlik, özgürlük, güzellik, sağlık vs., evet bunların hepsi rahman ve rahim olan Allah katındandır. Bu nedenle onu herşeyden daha fazla severler:

﴿ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِلّٰهِ ﴾

"Fakat iman edenlerin Allah'a daha fazla muhabbeti vardır." [132]

İmanın gereği, Allah'ın dostlarına dost, Allah'ın düşmanlarına düşman olmaktır. Bu bakımdan Allah, müminlerin birbiriyle dost ve kardeş olmasını, Allah'ın düşmanlarıyla ise dostluk ilişkisi kurmamalarını emretmektedir.

Mümin insanın iyi ve kötü muameleleri kalbî imanından kaynaklanır. Mümin, insanlara karşı şefkatlidir ve onların iyiliklerini ister. Peygamber (s.a.a) şöyle buyurur:

"لا يؤمن عبد حتى يحب للناس ما يحب لنفسه من الخير"

"Kendisi için istediği iyiliği insanlar için de istemedikçe hiçbir kul mümin olamaz." [133]

İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurur:

"لا يكون المؤمن مؤمناً ابداً حتى يكون لاخيه مثل لجسد اذا ضرب عليه عرق واحد تداعت له سائر عروقه"

[132] Bakara 165.
[133] Muhammedî Rey Şehrî, *Mizanu'l-Hikme*, c. 1, hadis 1282.

"Mümin, ancak kardeşiyle, bir damarı attığında diğer damarları onunla birlikte atan bir beden gibi olabildiği takdirde mümindir." [134]

Mümin herkese şefkat göstermeli ve herkes onun şerrinden emin olmalıdır. Ama bu, müminin, hak dinle mücadele niyetindeki Allah düşmanlarına da muhabbet ve şefkat besleyeceği anlamına gelmez. İman, muhabbet ve aşka yolaçabildiği gibi, kimi zaman da nefret ve düşmanlık doğurabilir:

"مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ" [135]

Allah düşmanına düşmanlık ve onlardan uzak durmayı seçmek imanın icaplarındandır.

Allah'a muhabbet ibadet ve itaat biçiminde; insanlara muhabbet ise iyilikseverlik ve hizmet biçiminde tecelli eder. Böylelikle insanın üç boyutu, yani marifet, duygu ve amel ya da görüş, eğilim ve eylem arasında tam bir irtibat ve ahenk meydana gelir.

İmanın Sonuçları

1. Kalp Huzuru ve İtminan

Kalp huzuru ve itminana ulaşmak, buna karşılık ıztırap ve huzursuzluktan uzak durmak insanın sürekli ve gerçek ihtiyaçlarındandır. Aşağıdaki öğelerin çağdaş insanın ıztırap, huzursuzluk ve depresyonunda rolü bulunabilir:

a) Hoşa gitmeyen ahlakî rezillikler. Mesela açgözlülük, hırs, fazlasına tamah, haset, kibir gibi.

b) Karanlık ve belirsiz gelecekten kaygı.

c) Absürd ve hedefsiz hissiyat.

d) Suizan, vehimler ve boş hayaller.

e) Dünyaperestlik ve maddi dünyanın gözkamaştırıcı şeyleri karşısında kendini kaybetmek.

[134] A.g.e., hadis 1287.
[135] Fetih 29.

f) Ölümden korkmak.[136]

Mümin insan, Allah'ı tanıyarak ve imana ilişkin mevzularla ilgili derununda taşıdığı kaygı ve bağlılıkla bu tür saplantılardan kurtulabilir. Kâdir ve muktedir, müşfik, bağışlayıcı ve tevbeyi kabul eden Allah'a imanla. Kendisinden geldiğimiz ve yine ona döneceğimiz, hayatta hedefimizin sadece o olduğu Allah'a; bayağı nefsani rezilliklerden, boş suizan ve vehimlerden meneden Allah'a; "Dünya sınav aracıdır. Orada yaşamaya kendinizi kaptırmayın, ahiret sizin için daha hayırlıdır." buyuran Allah'a; "Bilin ki, ölüm yokoluş ve herşeyin sona ermesi anlamına gelmez. Bilakis daha iyi, daha geniş ve daha yüce bir hayata açılan penceredir." buyuran Allah'a. Eğer Allah'a bu tür bir iman ve itikad daima diri olursa ve insan kalben ona odaklanırsa asla umutsuzluk, çaresizlik, ıztırap ve kaygıya yakalanmaz. Bu yüzden Allah, tüm insanlara, ilahî fıtrata dönmeyi ve Allah'la uzlaşmayı ikaz etmektedir. Günümüzde akademik olarak incelenen ve gayet umut verici sonuçlara da ulaşılmış oldukça ciddi bahislerden biri, din ve ruh sağlığıdır. Dindarlık, psikolojik sorunların ıslahında çok önemli rol oynamaktadır.

Bugünkü toplumların büyük derdi, Tanrıdan gaflet, bireysel ve toplumsal sahnelerde onu unutmaktır. Tanrının hayatlardaki varlığı silikleşmiştir. Herkes huzuru onun dışında arama gayretindedir. Oysa Kur'an'ın öğretilerine göre yalnızca Allah'ı zikir ve anma, insana kalıcı ve gerçek huzuru bahşedebilir:

﴿ أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾

"Bilin ki, Allah'ı anmayla kalpler huzur bulur."[137]

Allame Tabâtabâî, bu ayeti izah ederken şöyle yazar:

Ayetin zâhirinden inhisar anlaşılmaktadır. Çünkü fiilin ilgili olduğu şey, yani "ذِكْرِ اللهِ" fiilin kendisinden, yani "تَطْمَئِنُّ"dan önce gelmiştir. Sonuç itibariyle bu ayet, kalplerin, Allah'ın zikrinden başka hiçbir şeyle itminan bulmayacağını ifade etmektedir. Allah bu ayette insanları, rablerine yönelmeleri ve onu anarak kalplerini rahatlatabilecekleri konusundan haberdar

136 Bkz: Mekârim Şirâzî, *Tefsir-i Numune*, c. 10, s. 210-215.
137 Ra'd 28.

etmek istemektedir. Çünkü bir insanın kendi hayatında kurtuluş, mutluluk ve nimetten başka bir hedefi, fenalık ve azapla ani karşılaşmadan başka bir korkusu yoktur. Mutluluk, fenalık, nimet ve azabın eline geçmesinin tek sebebi de süphan olan Allah'tır. Çünkü bütün işler ona dönmektedir ve kullarından üstün, onlara hakim ve dilediğini yapan odur; müminlerin ve ona sığınanların velisidir. Öyleyse hadiselerin esiri olan, her daim mutluluğunu güvence altına alacak sağlam bir direk arayan; kendi işinde şaşkın, nereye gideceğini, nereye götürüldüğünü ve ne yapacağını bilmeyen her nefsin onu anması huzur ve itminanın kaynağıdır. [138]

Elbette ki Allah'ı zikir ve anma da iki kısımdır: Dil ve kalp. İtminan ve huzur yaratan zikir, sadece Allah'ın adını dile dökmek; tespih, tehlil ve tekbir getirmek değildir. Bilakis kastedilen, mümin insanın bütün bir kalbi ve varlığıyla Allah'a, onun azametine, ilmine, haberdar oluşuna, hazır ve nazır bulunmasına yönelmesidir. "Bu yöneliş, onun varlığında cihad, çaba ve iyiliklere doğru hareket ve faaliyetin menşei olur, onunla günah arasında sapasağlam bir barikat oluşturur. İşte zikrin hakikati budur." [139] Böyle bir zikrin, rivayetlerde işaret edilmiş birtakım sonuçları ve bereketleri vardır. Ali (a.s) şöyle buyurur: "Zikir iki türlüdür: Günah sırasında Allah'ı anmak (ve sabır gösterip istikameti korumak) ve bundan daha üstünü, haramlar karşısında Allah'ı yadetmesinin, kişiyle haram arasında sed oluşturmasıdır. [140] Bu meseleler dikkate alındığında, Allah birçok ayette kalpteki sükunet, huzur ve emniyeti sadece şu müminlere has kabul eder:

﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ ﴾ [141]

﴿ الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾ [142]

﴿ أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ. الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴾ [143]

---

138 Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Mizan*, c. 11, s. 486 ve 487.
139 Mekârim Şirâzî, *Tefsir-i Numune*, c. 10, s. 215.
140 A.g.e., s. 216. *Tefsir-i Numune* bu hadisi *Sefinetu'l-Bihâr*'dan nakletmiştir (c. 1, s. 484).
141 Fetih 4.
142 En'am 82.
143 Yunus 62 ve 63.

2. Özgürlük

Özgürlük ve hürriyet, imanın sonuçlarından biri kabul edilmektedir. Hakiki müminlerler kendilerini sadece ve sadece Allah'ın kulu ve bağlısı görürler. Bu nedenle onları etki altına alabilecek ve tuzağa düşürebilecek bütün etkenlerden kurtulur ve özgürleşirler. Dosdoğru müminler, hiçbir zaman kendilerini cehalet ve bilgisizliğin, kör taassup ve mantıksızlığın, ilahî olmayan ilgiler ve nefsî heveslerin zindanına hapsetmez. Müminler, herşeyden umut keserek ve Allah'a doğru tam bir kopuşla bütün kötülüklerden, zâhirî ve bâtınî esaretlerden, kayıt ve zincirlerden özgürleşmiştir. Peygamberlerin önemli işlerinden biri de işte budur:

﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾[144]

Bağ ve zincirleri çözmek imanla mümkündür. İnsan kendi arzularına, ümitlerine ve ideallerine boğulmuştur ama hayal kırıklığına varan tamahı ve çıkmaza saplanmayı da tadar. Arzulara erişememe ve sermayeleri kaybetme korkusu ona acı verir. Eldeki sermayelerin ve hayatın özlenen durumlarının hiçbirinin kalıcı olma garantisi yoktur. İnsanın ilmi unutulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Güzellik geçicidir, mutluluk ise üzüntü, kaygı ve depresyon tehdidi altındadır. Makam ve servet her an yokolabilir.

Sonuç itibariyle insanın bütün dünyalık nimetleri bir gün elinden uçup gidecek, onun acı ve azap çekmesine sebep olacaktır. İnsan, bu acı ve esaretten kurtulmak için bütün bu nimetlerin geldiği kaynağa bağlanmalıdır. Allah'a bağlanmak, bu alakalardan özgürleşmeyi sağlayacaktır. İmanın gerçekleşmesi ve onun varlığına tutunma sayesinde mümin öylesine değişir ki, gerçek ve saf bağlılığın keşfedilmesiyle yaratıcısına ulaşır, diğer bütün bağımlılıklardan kurtulur, özgürlük ve itminan sahiline varır. Burada mümin, mevcudatın da bu bağlılıkta ona ortak olduğunu anlar. Mümin, Allah'a bağlılık yörüngesinde diğer varlıklarla da dayanışma duygusuna sahip olur. Bu yüzden, mümin nezdinde hastalık ve sağlık, fakirlik ve zenginlik, hayat ve ölüm, beklentilerin karşılanması ve sıkıntıya düşmek birdir. Bu durumların her biri onun için heyecan verici

[144] A'raf 157.

sahneleri oluşturur ve mümin, kendi rolünü yaratarak ilahî isimlerle anlamlı bir ilişki kurar. Hep onunla olan imanının ilintisine güvenerek bu durumların her birinden faydalanır ve o duruma mahsus sahaları fetheder. Mümin, imanın mertebelerine ulaşarak tam tamına büyüğü büyük, küçüğü de küçük görür:

"عظام الخالق فی انفسهم فصغر ما دونه فی اعینهم"

Hakiki müminler sadece Allah'ı büyük görür ve yaratıcı dışında ne varsa küçük sayar. [145] Bu nedenle karşılarına ne çıkarsa çıksın onlara eziyet edemez ve yalnızca herşey kudret elinde olan Allah'ı zikirle huzur bulurlar:

﴿ فَمَن يُؤْمِنۢ بِرَبِّهِۦ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا ﴾

"O halde rabbine iman eden kişinin, [ödüldeki] azlıktan ve güçlükten korkusu yoktur." [146]

3. Ahlak ve Maneviyat

Ahlak lugatta, (zâhiri suret anlamındaki "halak"a karşın) insanın bâtınî sureti manasında "hulk" ve "huluk" kelimelerinin çoğuludur. Ona, nefisteki derin ve muhkem yapı denmektedir. Çünkü onun etkisiyle fiiller kolaylıkla ve düşünmeye ihtiyaç duyulmaksızın insandan sâdır olur. Eğer bu yapıdan sâdır olan fiiler aklî ve şer'î bakımdan beğenilmeyen ve çirkin şeylerse ona kötü ahlak veya rezillik denir. [147] Hikmet-i Mütealiye açısından ahlak insanın hakikatini inşa eder. İnsan gerçekte ahlakın bedenlenmiş halidir. Hikmet-i Mütealiye'nin iki prensibine, yani "hareket-i cevherî" ve "ruhun cismâniyyetu'l-hudûs ve ruhâniyyetu'l-bekâ oluşu"na göre faziletli ve rezil melekeler, her insanın bir başka çeşidini üretir. Molla Sadra şöyle der:

---

145 *Nehcu'l-Belaga*, Hutbe 193.
146 Cin 13.
147 Feyz el-Kâşânî, *el-Mehaccetu'l-Beyda fi Tehzibi'l-İhya*, c. 5, s. 95.

"Kur'an ve rivayetlerdeki delillere göre tüm insanların bu maddi dünyada bir tek mahiyeti ve hakikati vardır." [148]

Sonuç itibariyle akıl, vehim, şehvet ve gazap gibi ortak kuvvetlere sahiptirler ama insanın, maddi dünyanın diğer varlıklarına benzer şekilde hareket-i cevherîsi vardır. Öyleyse zât ve mahiyeti hareket mecrasında değişime uğrar. İnsan ruhu, her birinin onu kendine çektiği ve insanın diğer kuvvetlerini kendi hakimiyeti ve buyruğu altına almak istediği birtakım kuvvetlere sahiptir. Bu bakımdan insanî kuvvetler eğer aklın buyruğuna girer ve itidal sınırına ulaşırsa yaratılmış olan âdem, melekler zümresine katılır. Eğer hareket mecrasında kuvvetleri şehvet veya gazabın buyruğuna girerse insan hayvanlar veya yırtıcılar zümresine dahil olur. Bu hakikatlerin zuhur formu kıyamette ortaya çıkacaktır. Nitekim [149]"فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا" ayet-i şerifesi bu meseleye işaret etmektedir. Dolayısıyla ahirette insanlar bir tek şekil ve zâtta olmayacaklardır. Bilakis her birinin diğerinden ayrı bir mahiyeti bulunacaktır. Bir kısmı meleklerin mahiyetinde, bir grubu yırtıcıların mahiyetinde, bir bölümü şeytanların veya hayvanlar mahiyetinde haşrolacaklardır. Bunlar, faziletli melekeler ve hak itikatların kazanılması nedeniyle ya da tam aksine, rezil melekeler ve bâtıl itikatlar edinilmesi sebebiyledir. [150] Neticede insan, bayağı bir cinstir ve altında bazı türler yeralmaktadır. İnsanın türlerinden biri olan hayvan, diğer hayvanlardan çok farklıdır. Yani kötü huydan meydana gelen insanın yırtıcılığı, diğer hayvanlardan çok daha yırtıcıdır. Tıpkı hayvani bir güdü olarak insanın şehvete düşkünlüğünün, hayvanların şehvet odaklı olmasından çok daha fazla olması gibi. [151]

Allame Tabâtabâî, iman ve ahlakın irtibatı hakkında şöyle yazar:

İman, amele zemin hazırlar ve onun şartıdır. İnsanın salih amelinin kolaylık ve zorluğu, onun yoğunluk ve zayıflığına bağlıdır. Buna mukabil salih amel ve onun tekrarlanması, imanın derinlik kazanmasına ve artmasına yardımcı olur. Her ikisi, kendi sırası geldiğinde, bireyden üzerinde düşünmeksizin

148 Şirâzî, *Esrâru'l-Âyât*, s. 139 ve 143.
149 Nebe 18.
150 Şirâzî, *Hikmetu'l-Müteâliyye*, c. 9, s. 27.
151 Cevâdî Âmûlî, *Tefsir-i Mevzûî-yi Kur'an-i Kerim* (Mebâdî-yi Ahlak der Kur'an), c. 10, s. 70.

ve duraksamaksızın salih amellerin çıkmasını sağlayan ahlakî melekeleri oluşturmaya yardım eder. [152]

İslam açısından takva ahlakın reisidir:

"التقى رئيس الاخلاق"

Takvanın temeli ve esası da imandır. [153]

Tevhide iman, insanda iyi davranışların ortaya çıkmasına ve güzel hallere sahip olunmasına yolaçar. Burada mümin insanın ahlakından sadece birkaç örneğe işaret edilecektir:

a) Mümin insan, başkalarının övgüsünden hoşlanmamak bir yana, bilakis onların övgü ve yergisinin kendisi için bir olduğu ve bunu ahlaki ameli eda etmeye karıştırmayan insandır. Ali (a.s) şöyle buyurur: "Ne zaman onlardan birini övseniz kendisi hakkında söylediklerinizden korkar ve der ki: Kendimi başkasından daha iyi biliyorum, Rabbimde benim halimi benden daha iyi biliyor. Allahım, hakkımda söylediklerini benden alma, beni, zannettikleri şeyden üstün kıl ve bilmedikleri günahlarımı affet." [154]

b) Mümin insan, büyüklük göstererek başkalarının çirkin amellerinin kenarından geçer gider. Ali (a.s) şöyle buyurur: "Kendisine zulmedeni bağışlar, kendisini mahrum edene ihsanda bulunur ve kendisinden kopana o ulaşır." [155]

c) Mümin insan, başkalarının işini küçük görmez, kendi amelini fazla ve büyük saymaz. Başkalarını kendisinden daha iyi kabul eder: "Kendi az amellerinden hoşnut değillerdir. Çok amellerini ise fazla saymazlar. Kendi nefislerini suçlarlar ve kendi eylemlerinden korku içindedirler." [156] Ve mümin insanların nasibi olan daha nice ahlakî vasıflar.

---

[152] Tabâtabâî, *Ferazhâyî ez İslam*, s. 238.
[153] *Nehcu'l-Belaga*, Hikmet, 410.
[154] *Nehcu'l-Belaga*, Hutbe 193.
[155] A.g.e.
[156] A.g.e.

4. Kurtuluş ve Necat

İman sahibi olmak ve yaraşır ameller eda etmek, necat bulma ve kurtuluşa ermenin tam sebebidir. Öyle ki, o olmaksızın kurtuluş vehimden başka bir şey değildir. İnsanın bizatihi maksadı ve nihaî hedefi, kemal-i mutlaka, yani sübhan olan Allah'a yaklaşmayla tahakkuk eden felah ve kurtuluştur. Allah, kurtuluşu yalnızca müminlere vadetmiştir:

﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾[157]

Felahın asli ekseni de nefis tezkiyesidir:

﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴾[158]

Nefsi tezkiye etmenin icabı ise namaz kılmak, zekat vermek, iffet ve namusu korumak, emanete riayet gibi belli amelleri eda etmek ve hepsi de kurtuluşun engeli olan zulüm, iftira, yalan, Allah'ın ayetlerini tekzip gibi bazı işleri terketmektir.[159] Kurtuluşa ermek için Allah'a ibadet etmek gerekir. İbadetin hakikati de, âbidin kendisini Allah'ın huzurunda görmesi, bir an onu anmaktan gaflet etmemesi ve amelde de hiçkimseyi ona şerik tutmamasıdır.[160] Diğer bir ifadeyle, ibadet, Allah karşısında tevazuyla eğilmektir.[161] İbadet, takvaya zemin hazırlar:

Kur'an-ı Kerim, ibadeti, takvaya ulaşmanın zemini, takvayı da muttaki insanda melekeye dönüşmüş akaid, ahlak ve salih amelin mecmuası görür. Bu yüzden ibadetin; âbid insanı takvanın üstün melekesine ulaştıran fikrî, ahlakî ve amelî ibadetlerin hepsini kapsayan geniş bir anlamı vardır.[162]

Ama takva da yol azığıdır ve bizatihi maksat değildir. Aksine göreceli bir hedeftir ve kurtuluşa ermek için öncüldür:

[163]"وَاتَّقُواْ اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" Dolayısıyla insan ibadele takvayı elde eder ve takvayla da Hakka ve kurtuluşa ulaşır.[164]

---

157 Muminun 1, "Gerçek şu ki müminler kurtuluşa ermiştir."
158 Şems 9.
159 Cevâdî Âmûlî, *Tefsir-i Tesnim*, c. 2, s. 211.
160 Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 26.
161 Cevâdî Âmûlî, *Tefsir-i Tesnim*, c. 2, s. 382.
162 A.g.e., s. 354.
163 Âl-i İmran 200.
164 Cevâdî Âmûlî, *Tefsir-i Tesnim*, c. 2, s. 371 ve 372.

Özet

1. Kelam ilminde din iki anlamda kullanılır. Bir: Allah'ın vahiy yoluyla Peygamber'e indirdiği ve akaid, ahlak, ahkam olmak üzere üç kısmı kapsayan öğretiler bütünü. İki: İlahî öğretileri kabul etmek ve ona itikat (dindarlık).

2. Dinin cevheri de iki anlamda kabul edilir. Bir: Dinin temel ekseni anlamında. İki: Dinin uzak ve nihai gayesi. Eğer dini birinci anlamda kabul edersek aslî mihveri tevhid ve nihai gayesi de tevhid ve Allah'a yaklaşmak olur. Eğer dini ikinci anlamda hesaba katarsak asli ekseni iman ve uzak gayesi de Allah'a yaklaşmak olur.

3. İman lugatta birbirine yakın iki anlamda kullanılır. Bir: İhanet karşısında emanet ve kalp huzuru manasında. İki: Tasdik etmek. Istılahta iman, kalple tasdik ve bilgidir. İlim ve amel bunun gereği, dille ikrar da icabıdır.

4. Kur'an-ı Kerim imanın birtakım özelliklerini açıklamıştır. İman bunların tamamıyla elde edilebilmektedir. İman, iradeyle edinilen bir kalp amelidir. İlim ve bilgi imanın öncülü, salih amel de onun ayrılmaz sonuçlarındandır. Yine iman, mertebelere sahiptir, artabilir veya eksilebilir.

5. İslam mütefekkirleri iman hakkında, imanın mevzusunun önemine delalet eden birçok konuyu ele almıştır. Bunlar arasındaki fark, imanın bilgi, amel, kalple iman, umut, aşk ve tecrübe kategorisinden hangisine ait olduğu üzerinedir. Doğru bir bakışla anlaşılacak olan ve Kur'an ayetlerine uygun düşen, imanın tasdik ve kalbî inanç kategorisinden olduğudur; irade ve tercihle bilginin ardından gerçekleşir, dille ikrar ve uzuvlarla ameldir, hakikatin parçası olmak değil, umut, aşk ve tecrübe sahibi olmak onun icaplarındandır.

6. Her ne kadar imanın hakikati kalpten kabul ve tasdik ise de bu hakikatin çeşitli mertebeleri vardır. Mertebelerden murad da herkesin imanının bir ve aynı derecede olmadığıdır. Mesela Allah Resulü'nün (s.a.a) veya masum imamların (a.s) imanı diğer insanların imanıyla aynı seviyede değildir. Çünkü Peygamber'in (s.a.a) sahip olduğu kalbî bilgi ve tasdik, sıradan bir insanın sahip olduğu kalbî bilgi ve tasdikle aynı değildir.

7. İmanın diğer özelliklerinden biri de artabilir ve eksilebilir olmasıdır. Kişilerin imanı artabilir ve eksilebilir. Eğer insan imanıyla ilgili kaygı taşıyorsa ve daima kendisini onun icaplarına mecbur görüyorsa kesin olarak imanı her geçen gün artacak ve Rasül-i Azam'ın (s.a.a) imanına yaklaşacaktır. Ama eğer imanına ve imanıyla ilgili mevzulara kayıtsız kalır, onun kaygısını taşımaz ve sonuçta da imanın gereklerinde tenbellik ederse zaman içinde imanının parıltısı sönecek, hatta iş, imanının küfre dönüşmesine kadar varabilecektir. İmanı arttırmak ve onu azalmaktan uzak tutmak için Kur'an-ı Kerim ayetlerinde ve masumların (a.s) rivayetlerinde gösterilmiş birtakım yollar vardır.

8. İman, bir kalp amelidir ve iradeye dayalıdır. Yani bilgiye ve yeterli delillere sahip olmaya ilaveten tahakkuk etmesi için irade ve kararın bulunması da zaruridir. Bilgi tek başına yeterli değildir. Bu yüzden iman kimseye dayatılamaz. Herkes kendi tercihi ve özgürlüğüyle onu elde edebilir veya ondan uzaklaşabilir.

9. İman, test edilebilir bir şeydir. Müminler, hakiki imanın iddiadan ibaret imandan ayırt edilebilmesi için imanları konusunda denenecekler dir.

10. İman bilgiden sonra gerçekleşir. Bilgi imana girişin kapısıdır. Amel de onun ayrılmaz gereğidir.

11. İman, insanın Allah'ı başka bütün varlıklardan daha fazla sevmesini sağlar. Müminler bilir ki, kendi varlıkları ve yararlandıkları tüm nimetler, yani ebeveyn, eş, çocuklar, mal, servet, güvenlik, özgürlük, güzellik, sağlık vs., evet bunların hepsi rahman ve rahim olan Allah katındandır. Bu sebeple onu herşeyden fazla severler:

﴿ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِلّٰهِ ﴾

"Fakat iman edenlerin Allah'a daha fazla muhabbeti vardır." [165]

Buna mukabil, Allah'ın karşısında olan herşey ve imanlarının önünde engel oluşturan şeyler müminlere göre en nefretlik şeydir. Bu sebeple müminler, Allah'ın dostlarına dost ve Allah'ın düşmanlarına düşmandırlar.

[165] Bakara 165.

12. Hakiki iman hakiki sonuçlar doğurur. Kalp huzuru ve itminan, insanın zâhiri kayıt ve bağlardan kurtulması, güzel ve faziletli ahlaka sahip olması imanın sonuçlarındandır. Dosdoğru müminler, Allah'tan başka hiçbir şeyden ve hiçkimseden korku duymayan, bu dünyada ondan başka hiçbir şey ve hiçkimse ile hoşnut olmayan insanlardır. Onlar, Allah'ın fazilet ve rahmetinden itminan içinde yaşamakla meşguldürler. Beğenilen ahlakî melekeler ve Allah'ın tasvip ettiği davranışlar edinmenin etkisile temiz, pâk ve arı duru bir hayata sahip olurlar.

13. Hayatın nihai gayesine, değerli ve daimi hazza ulaşmak için imanı donatmak gerekmektedir. Allah, üstün cenneti, lezzetli ve ebedi mutluluk hayatını iman ve salih amele sahip olmaya bağlamıştır:

﴿ وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾

"Allah, imanlı erkek ve kadınlara [ağaçlarının] altından nehirlerin aktığı bahçeler vadetmiştir. Orada ebedi kalacaklardır. [Yine] ebedi cennetlerde tertemiz meskenler [vademiştir] ve Allah'ın hoşnutluğu çok büyüktür. İşte bu, büyük bir başarıdır." [166]

[166] Tevbe 72.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Allame Hıllî, Cemaluddin Ebu Mansur Hasan, *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, tashih: Hasanzade Âmulî, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, [tarihsiz].

Allame Hıllî, Cemaluddin Ebu Mansur Hasan, *Menâhicu'l-Yakîn fi Usuli'd-Din*, tahkik: Yakub Ca'ferî, Tehran ve Kum: Usve (Sazmân-i Evkaf ve Umûr-i Hayriyye), hicri kameri 1415.

Cevâdî Âmûlî, Abdullah, *Dinşinâsî*, 1. baskı, Kum: İsra, 1381.

Cevâdî Âmûlî, Abdullah, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, 1. baskı, Tehran: Merkez-i Neşr-i Ferhengî-yi Recâ, 1373.

Cevâdî Âmûlî, Abdullah, *Tesnim, Tefsir-i Kur'an-i Kerim*, Kum: İsra, 1378.

Cevâdî, Muhsin, *Nazariyye-i İman der Arsa-i Kelam ve Kur'an*, Kum: Muâvenet-i Umûr-i Esâtid ve Durûs-i Meârif-i İslamî, 1376.

Dânişnâme-i İmam Ali (a), Ali Ekber İrşad'ın gözetiminde, Pejûheşgâh-i Ferheng ve Endişe-i İslamî edisyonu, 1. baskı, Tehran: Merkez-i Neşr-i Âsâr-i Pejûheşgâh-i Ferheng ve Endişe-i İslamî, 1380.

el-Bahrânî, İbn Meysem, *Kavâidu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelam*, tahkik: Seyyid Ahmed Hüseynî, Kum: Kitabhâne-i Ayetullah Mer'eşî Necefî, hicri kameri 1406.

el-Hamsa el-Râzî, Sediyuddin, *el-Munkız mine't-Taklid*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, [tarihsiz].

Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tashih: Helmut Ritter, 3. baskı, [basım yeri belli değil]: Encümen-i Müsteşrikân-i Almanî, [tarihsiz].

Gazzalî, Ebu Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, [tarihsiz].

Hick, John, *Felsefe-i Din*, tercüme: Behzad Sâlikî, Tehran: el-Hüda, 1376.

İbn Fâris, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mekâyîsi'l-Luga*, tahkik: Abdusselam Muhammed Hârun, Mısır: Matbaatu'l-Mustafa ve Evlâduhu, hicri kameri 1389.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ*, tahkik: Dr. Muhammed İbrahim Nasr ve Dr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, [tarihsiz].

Kâşânî (Feyz), Muhsin, *el-Mehaccetu'l-Beydâ fi Tehzibi'l-İhya*, tashih: Ali Ekber el-Gaffârî, Kum: el-Neşru'l-İslamî, [tarihsiz].

Kuleynî, Usûl-i Kâfî, tercüme: Muhammed Bâkır Kûmkemerei, Tehran ve Kum: Usve (Sazmân-i Evkaf ve Umûr-i Hayriyye), 1375.

Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, [basım yeri belli değil]: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, hicri kameri 1403.

Mekârim Şirâzî, Nâsır, bir grup yazarın işbirliğiyle, *Tefsir-i Numune*, 7. baskı, Kum: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1369.

Melikiyan, Mustafa, "Deviden der Pey-yi Âvâz-i Hakikat", *Kiyân*, sayı 52, Hordad ve Tir 1379.

Misbah Yezdî, Muhammed Taki, *Âmuzeş-i Akâid*, Tehran: Şirket-i Çâp ve Neşr-i Beynulmilel-i Sâzmân-i Tebligat-i İslamî, 1378.

Misbah Yezdî, Muhammed Taki, *Meârif-i Kur'an*, c. 1-3, Kum: Müessese der Râh-i Hak, 1368.

Muhammedî Rey Şehrî, Muhammed, *Mizanu'l-Hikme*, Kum: Dâru'l-Hadis, 1379.

Musevî Humeynî (rh), Ruhullah, *Şerh-i Hadis-i Cünûd-i Akl ve Cehl*, Tehran: Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeynî (rh), 1377.

Musevî Humeynî (rh), Ruhullah, *Tavzihu'l-Mesâil*, 2. baskı, Kum: Defter-i İntişârât-i İslamî, 1370.

Mustafavî, Hasan, *el-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerim*, Tehran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslamî, 1368.

Mutahharî, Murtaza, *Mecmua-i Âsâr*, 9. baskı, Kum ve Tehran: Sadra, 1379.

Muttakî Hindî, Ali b. Hisamuddin, *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Akvâl ve'l-A'mâl*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, hicri kameri 1409.

Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İ'tikâd-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İbrahim Sultânî, Tehran: Neşr-i Nov, 1376.

Ragıb Isfehanî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul: Dâru Kahraman, li't-tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1986.

Râzî, Fahruddin, *el-Muhassal*, Beyrut: Mektebetu Dâri't-Turâs, [tarihsiz].

Râzî, Fahruddin, *el-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, [tarihsiz].

Surûş, Abdulkerim, *Ferbihter ez İdeoloji*, Tehran: Sırat, 1375.

Suyûrî, Fâzıl Mikdad, *İrşadu't-Tâlibîn ila Nehci'l-Müsterşidîn*, tahkik: Seyyid Mehdi Recâî, Seyyid Mahmud Mer'eşî Necefî, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil], hicri kameri 1405.

Şebisterî, Muhammed, *İman ve Âzâdî*, Tehran: Tarh-i Nov, [tarihsiz].

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed, *Evâilu'l-Makâlât*, *Mecmua-i Âsâr*, c. 5, Kum: İntişârât-i Kongre-i Bozorgdâşt-i Şeyh-i Müfid, [tarihsiz].

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed, Tashihu'l-İ'tikad, *Mecmua-i Âsâr*, c. 5, Kum: İntişârât-i Kongre-i Bozorgdâşt-i Şeyh-i Müfid, [tarihsiz].

Şirâzî, Sadruddin Muhammed (Molla Sadra *el-Hikmetu'l-Müteâliyye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, 3. baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981.

Şirâzî, Sadruddin Muhammed (Molla Sadra *Tefsiru'l-Kur'an*, Kum: Bidâr, [tarihsiz].

Şirâzî, Sadruddin Muhammed (Molla Sadra), *Esraru'l-Âyât*, tashih: Muhammed Hâcûyi, Tehran: Encümen-i İslamî-yi Hikmet ve Felsefe-i İran, 1360.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kum: İsmailiyyân, [tarihsiz].

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Ferâzhâ-yî ez İslam*, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Şia der İslam*, 11. baskı, Kum: Defter-i İntişârât-i İslamî, Câmia-i Müderrisîn-i Hovze-i İlmiyye-i Kum, 1375.

Tabersî, Ebu Ali Fazl b. Hasan, *Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, tashih, talik ve tahkik: Seyyid Hâşim Resûlî Mahallatî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, hicri kameri 1406/1986.

Taftazânî, Saduddin, *Şerhu'l-Mekâsid*, tashih: Abdurrahman Umeyre, Kum: Şerif Radıyy, 1370.

Tûsî, Nasiruddin, *Tecridu'l-İ'tikad*, tahkik: Muhammed Cevad Hüseynî Celalî, Kum: Merkez-i Neşr-i Defter-i Tebligat-i İslamî, hicri kameri 1407.

On İkinci Bölüm

Mucize

MUHAMMED KERİMÎ

Peygamberlere iman ve itikad, onlara tanımaya tabidir. Tanıma olmaksızın sahih iman ve itikad mümkün değildir. Peygamberleri tanımak için muhtelif yollar vardır. Ama halkın geneli için en önemli yol mucizedir. Bu sebeple bu bahis dinî öğretiler arasında özel bir yere sahiptir ve bu yeri, yüzyıllar boyunca ve çeşitli dinlerde korumuştur. Dinler tarihinde harikulade ve doğaötesi eylemlere dair çok sayıda haber mevcuttur. Öyle ki bu, dinlerin özelliklerinden biri sayılmaktadır. Bu eylemler bazen dinlerin peygamberleriyle ilişkilendirilerek davetlerinin hüccetine zemin hazırladığı düşünülmüş ve gaypla ilişkili olduklarının göstergesi kabul edilmiştir. Bazen de dinlerin, dinî talimatları eda etme güzergahında kendine has kemale ulaşmış belli mensuplarıyla ilişkilendirilmiştir. Çeşitli dinlerin kutsal kitapları da bu harikulade durumlara işaret etmiştir.

İslam dini, diğer dinler gibi mucizeyi kabul etmiştir. Kur'an birtakım mucizeleri peygamberlere nispet ederek kendisini de bu mucizelerden biri saymaktadır. Mucize, tıpkı diğer dinî konular gibi düşünürlerin dinî bilgi sahasında araştırma konusu olmuştur.

İslam kelamcıları bu meseleyi nübüvvet bahsinde ele almış ve onun hakkında bağımsız kitaplar yazmışlardır. Üçüncü yüzyıl, bu bahsin ilmî ve akademik araştırmalara girdiği ve bu alanda eserlerin yazıldığı ilk dönemdir. Câhız'ın (hicri kameri 255) *Nazmu'l-Kur'an*'ı, Ebu Ubeyd Muammer b. Müsennâ'nın (hicri kameri 210) eseri *Mecâzâtu'l-Kur'an* ve Ferra'nın (hicri kameri 217) eseri *Meâni'l-Kur'an* bu devrede ortaya çıkmıştır. Bu dönemden sonra mucize hakkında eser verilmemiş çok az yüzyıla rastlanabilir. [1]

İslam kelamında mucizenin işlevi peygamberliği ispatlamaktır. İslam, mucizeyi ilke olarak kabul etmesine ilaveten, onun peygamberliğe dela-

[1] Bkz: Saidîrûşen, *Mu'cizeşinâsî*, s. 197 ve sonrası.

letini de onaylamıştır. Fakat Hıristiyanlıkta mucizenin işlevine Tanrının ispatlanması ve dinî öğretilerin doğruluğu da eklenmiştir. Hıristiyanlar, kendi peygamberlerinin harikulade fiillerini kabul etmekle onu, dinin kutsallığının ve diğer dinlerden üstün olduğunun alameti görmüş olmaktadır. İslam ve Hıristiyanlık dünyası mucize hakkında başka bir yaklaşımı da tecrübe etmiştir. Bilgiyi maddi araçlarla sınırlandıran materyalistler mucizeyi reddetmişlerdir.[2] Sosyoloji ve psikoloji açısından dine bakan ve onun mevzuları ve öğretileri için toplumsal ya da ruhsal menşe gösterenler, mucizeye çeşitli analizler getirmiştir. En iyi durumda mucizeyi, deneysel bilimin gelecekte izah edeceği esrarengiz bir vaka olarak görürler. Belki David Hume'un (1711-1776) mucize hakkındaki eserini, batıda mucizeyi eleştiren en önemli eser kabul etmek mümkündür.[3] İslam dünyasında da Muhammed b. Zekeriyya Râzî (554-606) gibi şahsiyetler mucizeyi tenkit etmişlerdir.[4] Ama günümüzde telepati, uzak mesafeden olayları anlama, gelecekte yaşanacak ve geçmişte yaşananlar durumları idrak, özelilkle tıpta ruhun madde üzerindeki etkisi gibi ruhsal fenomenler hakkında yapılmış çalışmalara bakarak araştırmacılar, insanın beş duyusu dışında diğer yollardan da bilgi edinebileceği sonucuna varmıştır ve bu yolu mucizeyi analiz edip yorumlamak için önermektedirler.

Bu makale, mucizenin ne olduğu, şartları, şüpheler ve ilgili diğer konuları ele almaktadır. Bahsimizin ekseni peygamberlerin mucizeleridir. İmamlar (a.s) ve seçilmiş insanlar gibi peygamberler dışındaki kimselerin mucize ve kerametleri her ne kadar birçok yerde peygamberlerin mucizelerine benziyorsa da bu bahislerin bir kısmında ihtilaf vardır.

Mucize Nedir?

İslam'da Mucizenin Anlamı

Mucizenin kavramsal manasını bilmek için onun lugat anlamını öğrenmeye ihtiyaç yoktur. Çünkü mucize, "ayet" ve "bürhan" gibi başka bir

2 Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, c. 14, s. 158 (A'raf suresi 107. ayetin izahı).

3 Kitabın onuncu bölümü David Hume'un *İnsanın Anlayışı* isimli eserine dair tahkik olan bu eser, Muhammed Emin Ahmedî tarafından tercüme edilip *Tenâkuznümâ ya Gaybetnemûn* kitabına eklenerek (birinci ek, s. 403 ve sonrası) basılmıştır.

4 Râzî, *el-Munkız mine't-Taklid*, c. 1, s. 419.

kelimenin de kullanıldığı muhteva ve manayı ifade etmektedir. Oysa bu kelimeler lugat manalarında ortak değildirler. Ama mucizenin bir yandan bu muhteva için resmi kelime olması, diğer yandan lugat manasının ıstılah manasına yakınlığı, bu kelimenin kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır. Kelimenin lugat manasına kısaca değineceğiz.

Mucizenin lugattaki kökü "aceze"dir. Bu kelime, "acz" (cim harfi sükunlu) ve "acuz" (cim harfi zammeli) olmak üzere iki şekilde kullanılmıştır. Bazı lugatçılar bu iki kökün anlamının birbirinden farklı ve ilişkisiz olduğunu düşünmektedir. "Acz"i zaaf anlamında, "acuz"u ise erteleme anlamında kabul etmişlerdir.[5] Fakat başkaları bu iki kelimeyi birbiriyle irtibatlı görmekte ve aynı kökten geldiklerini savunmaktadır. Bunlar, "aceze"nin asli anlamını "erteleme" kabul etmiş, zaaf ve yetersizlik ertelemenin sebebi olduğundan, "zaaf"taki sebep ve müsebbib karinesiyle de kullanılmıştır.[6] Dolayısıyla zaaf, "aceze"nin anlamlarından (hakiki veya mecazi) biridir.

Mucize ism-i fâildir ve if'âl babındandır. Anlamı ise "aciz bırakan" demektir.[7] Ama mucize, ıstılahta, aciz bırakan harikulade işe verilen isimdir. Bu nedenle ism-i fâilin bu anlamda kullanılması bir tür mecaz ve bir şeyin müsebbib isimle adlandırılması babındandır.[8] Bazıları bu ıstılahta başka bir mecaz daha kullanıldığına inanmaktadır. Çünkü acizlik ve karşı koyamama, güç yetirmeye önceliklidir ve engel çıkarması sebebiyle acze düşürmektedir. Halbuki mucizede baştan itibaren acizlik vardır. Bazıları mucizeye, acizliği ortaya çıkarma anlamını vermektedir. Zira if'âl babının anlamlarından biri aşikar etmektir. Bu nedenle onun ıstılah anlamında kullanılması bir tür istiaredir.[9]

İşaret ettiğimiz gibi, dinî öğretiler alanında mucizenin eşanlamlısı başka kelimeler de kullanılmıştır. Kur'an, mucizenin epistemik boyutunu vurgulamak bakımından mucize kelimesini kullanmamış, onun yerine bilişsel özelliği öne çıkan diğer kelimeleri tercih etmiştir. Mesela:

---

5 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 9, s. 58; İbn Fâris, *Tertibu Mekâyîsi'l-Luga*, s. 610.
6 Isfehanî, *Mu'cemu Müfredâti'l-Elfâzi'l-Kur'an*, s. 334.
7 Tûsî, *Temhidu'l-Usûl fi İlmi'l-Kelam*, s. 315.
8 Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsid*, c. 4, s. 11.
9 A.g.e.

Ayet:

﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّيَ آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ ﴾

"Dedi ki: 'Rabbim benim için bir alamet kıl.' Buyurdu ki: Alametin, insanlarla üç gün boyunca işaret dışında konuşmamandır. Rabbini çokça an ve gece gündüz [onu] tespih et." [10]

Bürhan:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴾

"Ey insanlar, hakikatte size rabbinizin katından bir bürhan gelmiştir. Size parıltılı bir ışık indirdik." [11]

Beyyine:

﴿ حَقِيقٌ عَلَى أَن لاَّ أَقُولَ عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾

"Allah üzerine hak [söz] dışında konuşmam yakışık almaz. Ben gerçekte rabbinizden size açık bir delil getirdim. Öyleyse İsrailoğullarını benimle birlikte gönder." [12]

Sultan:

﴿ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ وَعلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾

"Peygamberleri onlara dedi ki: Biz sizin gibi beşerden başka bir şey değiliz. Fakat Allah kullarından dilediğine minnet eder. Allah'ın izni olmaksızın size hüccet getirecek gücümüz yoktur. Müminler sadece Allah'a güvensinler." [13]

---

10 Âl-i İmran 41.
11 Nisa 174.
12 A'raf 105.
13 İbrahim 11.

Besair:

﴿ قَدْ جَاءكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ﴾

"Gerçek şu ki, rabbinizden size yol göstericiler geldi. Öyleyse basiret gözüyle bakan kendine fayda sağlar. Basiretle bakmayanın da zararı kendinedir. Sizin üzerinizde bekçi değilim." [14]

Bazen belli bir kelime kullanmaksızın mucizenin muhtevası beyan edilmiştir. Mesela Kur'an'la meydan okumak gibi:

﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾

"Kulumuza indirdiğimizden kuşku duyuyorsanız, öyleyse doğru söylüyorsanız onun benzeri bir sure getirin ve Allah dışındaki şahitlerinizi de çağırın. Eğer bunu yapamadıysanız ve hiçbir zaman yapamayacaksanız yakıtı insanlar ve taşlar olan ve kâfirler için hazırlanan o ateşten sakının." [15]

Bu ayetler, Kur'an'ın mucizenin işlevine kendine has bakışı ve verdiği önemi göstermektedir. Kur'an, benzerini getirmekten acze düşmeyi ara hedef kabul etmiştir. Mucizenin asıl hedefi ise insanın hidayeti bulmasıdır. Mucize, yol göstermek için hidayet, bürhan ve beyyine alametidir.

İngilizce'de mucize kelimesinin muadili "miracle"dır. Bu kelimenin Latince kökeni, muadili Ahd-i Cedid'de Yunanca "tepas" ve Ahd-i Kadim'de İbranice "kasp" olan "miraculum"dur. Mucize (miracle), örfte, hayret verici, insan gücünün üstünde, tabiatın normal akışının dışında olaylar, doğa ötesi hadiseler (supernatural event) hakkında kullanılır. Ama Hıristiyanlıkta yalnızca doğa ötesi etkene sahip hadiseler hususunda

[14] En'am 104.
[15] Bakara 23-24.

kullanılır. Bu vesileyle dinî bir mana ve içerik kazanmıştır ve her şaşırtıcı olay hakkında kullanılmamaktadır.[16]

Lugat anlamına genel bakıştan sonra mucizenin ıstılahî manasını ele alacağız. Müslüman kelamcıların çoğu, mucizeyi hedefe göre tarif etmiştir. Onlar mucizenin asli işlevini nübüvvet veya imameti ispatlamak olarak görmektedir. Bu nedenle mucizenin tarifindeki asli öğe, nübüvvet veya imamet iddiasına eşlik eder. Mucizenin tanımında kullanılan diğer bir eksen kelime, "harikulade"dir. Bu kelime, mucizenin nedensellik ve doğa yasasıyla bağını dile getirmektedir. Mucizenin zâhiri, doğal yollarla meydana gelmemiştir. Ama acaba sebepsiz midir ve nedensellik yasasını bozmuş mudur? Yoksa bu yasa çiğnenmemiştir de onun nedensellik kanunuyla ilişkisini mi incelemek gerekmektedir? Bu bağlantının çeşitli yorumları açıklanmıştır. Aşağıda bazılarına değineceğiz:

Eş'ârîler, mucize ile nedensellik yasası arasında aykırılık görmezler. Çünkü nedensellik ilişkisini Allah ile yaratılmışlar arasına özgü kabul eder ve mahlukatın kendi arasındaki nedensellik bağını reddederler. Bu inancın kökeni, "yaratılışta tevhid" ile "fiillerin Allah'tan başka varlıklara nispet edilmesi" öğretisi arasında uyumsuzluk görmeleri ve bu iki öğretiyi uzlaştırmakta acze düşmeleridir. Yaradılışta tevhid öğretisini kabul ederek varlıklar arasındaki nedensellik ve fail ilişkisini reddetmişlerdir. Buna göre mucizenin nedensellik yasası ve doğa kanununa herhangi bir aykırılığı yoktur. Çünkü tabiatta şeyler arasında nedensellik bulunduğunu düşünmemektedirler ki mucize ona aykırı olsun. Allah ile yaratılmışlar arasında bulunandan başka bir nedensellik bağı yoktur, öyleyse mucizenin, nedensellik yasasını bozduğunu söylenemez. Mucize nedensellik yasasının tezahürlerinden biridir ve sebebi de Allah'tır. Mucizenin diğer olaylardan tek farkı, mucizenin normal görünmemesi ve sıradanlığın aksine olmasıdır. Bu yüzden mucizeyi harikuladelik olarak adlandırırlar.

Kelamcıların bir diğer grubu, mesela bir kısım İmamiye, bu kelimeyi kullanmış ve mucizeyi tanımlarken ondan yararlanmıştır. Onlar, nedensellik ilişkisini Allah ile yaratılmışlar arasında kabul etmekte ve nedensellik yasasını, Eş'ârîler gibi Allah ve yaratılmışlarla sınırlandırmamaktadır. Nedensellik yasası ve mucize konusundaki inançları şudur: Mucizenin

[16] Ahmedî, *Tenâkuznümâ ya Gaybnemûn*, s. 41.

sebebi vardır ve sebep de Allah veya yaratılmışlardan biri olabilir. Mucizenin fâili bahsinde bunu ele alacağız. Ama önemli mesele, onun benzerinin tabiatta sıradan yollarla vuku bulmamış ve bulmayacak olmasıdır. Dolayısıyla, her ne kadar doğal olanın yerine geçmiş ve standart dışı nedenlere sahip olabilse de tabiattaki normal ve standart sebeplerle uyumlu değildir. Harikuladelik, bu grubun sözlerinde, mucize için doğal, standart ve normal sebepleri ortadan kaldırma anlamına gelmektedir; başka sıradışı sebeplere sahip olabilse de.

Bu giriş göstermektedir ki mucizenin tarifi yukarıdaki iki meseleye dayanmaktadır ve mantıksal olarak ve o bahisten sonra gelmektedir. Fakat konuya girmek için mucizenin ıstılah manasına ilişkin temel bilgi gereklidir. Şimdi buna değinilecektir.

Ebu'l-Hasan Eş'ârî (260-324) mucizeyi şöyle tarif etmektedir: "Mucize, meydan okuma içeren ve karşı konulamayacak harikulade bir fiildir. Karine (alamet) olması bakımından da sözlü tasdik gibi tasdik eder."[17] Taftazânî[18] (712-793), Fahru Râzî[19] ve Cürcânî[20] de (740-816) harikulade kelimesine kendi tariflerinde yer vermişlerdir.

Mutezile de mucizeyi harikulade olarak yorumlamıştır. Ama âdetten muradı, tabiat kanunu ve tarzı kabul etmektedir. Kadı Abdulcebbar (359-415) bu konuda şöyle yazar:

> "Mucizenin hakikati, Allah katından takdirle veya hakikaten olması, mucizenin göründüğü yerdeki kimselerin yaşadığı olağanlığı bozması, kulların cins veya sıfat olarak onun benzerini getirememesi ve tasdik edecek şekilde nübüvvetin iddiasına mahsus olmasıdır."[21]

---

17 "المعجزة فعل خارق للعادة مقترن بالتحدى سليم عن المعارضة يتصدق منزلة التصديق بالقول من حيث القرينة". (Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, c. 1, s. 93).

18 Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsid*, c. 5, s. 11.

19 Râzî, *el-Muhassal*, s. 489.

20 Cürcânî, *el-Ta'rifât*, s. 96.

21 "حق المعجز ان يكون واقعا من الله تعالى حقيقة او تقديرا و ان يكون مما تنتقض به العادة المختصة بمن اظهر المعجز فيه و ان يعتذر على العباد فعل مثله فى جنسه او صفته و ان يكون مختصا بمن يدعى النبوة على طريق لتصديق له"

(Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl* [*el-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât*], c. 15, s. 199.

İmamiye de mucizeyi, olağanlığı bozan ve harikuladelik şeklinde yorumlar. Şeyh Müfid (336-413) mucizeyi tarif ederken şöyle der: "Mucize, iddiaya uygun ve bir tür meydan okuma içeren ve insanların benzerini getiremeyecekleri harikulade iştir." [22]

Seyyid Murtaza (355-436) da kendi tanımında şöyle der: "Mucize, tezahürünün, teklif zamanında iddiayı tasdik için meydan okuduğu olağanlığı bozucu fiildir." [23]

Muhakkik Tûsî (597-672) ise mucizeyi şöyle tarif eder: "Âdeti bozma ve iddiaya uygunluk sırasında olmayanı getirmek veya olağanı ortadan kaldırmaktır." [24]

Öte yandan kimileri de mucizenin olağanı bozan bir şey olmadığına inanmaktadır. Bilakis bir kanunun diğer kanuna hükmetmesidir, kanunu iptal etmesi değil. Belki de bu nedenle, Allame Meclisî (1037-1111) ve Abdulkâhir Bağdadî (340-429) gibi bazıları mucizeye, olağanlığı bozan [25] değil, olağanlığa aykırı [26] manası vermişlerdir. Allame Meclisî şöyle der: "Mucize, nübüvvet ve imamet iddiasından olağanlığa aykırı olarak ortaya çıkan ve inkarcılara meydan okuyan şeydir. Öyle ki, iddia sahibinin doğru söylediğine delalet eder ve muhatapları ona karşı koyamaz." [27] Abdulkâhir Bağdadî mucizeyi şöyle tanımlar:

"Mucize, olağan olana aykırı ve peygamber eliyle ortaya çıkan şeydir. Onunla kavmini zıddını getirmeye çağırır, onlar da benzerini getirmekten acze düşerler. Mucize, yükümlülük zamanında peygamberin

---

22 "المعجزة هو الامر الخارق للعادة المطابق للدعوى المقرون بالتحدى المتعذر على لخلق اتيان مثله". (Şeyh Müfid, *el-Nuketu'l-İ'tikadiyye*, s. 48).

23 "المعجزة الفعل الناقض للعادة يتحدى به الظاهر فى زمان التكليف التصديق مدع فى دعواه" (İlmu'l-Hüda, *Resâilu'ş-Şerifi'l-Murtada*, c. 2, s. 283).

24 "هو ثبوت ما ليس او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة و مطابقة الدعوى" (Hıllî, *Keşfu'l-Murad*, s. 275; yine bkz: el-Tûsî, *Temhidu'l-Usûl*, s. 315).

25 Metinde "hâriku'l-âde" (Çev.)

26 Metinde "hilâfu'l-âde" (Çev.)

27 "و هى امر يظهر بخلاف اعادة من المدعى للنبوة و الامامة عنه عند تحدى المنكرين على وجه يدل على صدق و لا يمكنهم معارضته". (Esferâyenî, *el-Tebsîr fi'd-Din*, s. 169).

doğruluğuna delalet edecek şekildedir." [28] Esferâyenî de (395-471) mucizeyi olağanlığa aykırı şey olarak tanımlamıştır. [29]

Cürcânî ve Mukaddes Erdebilî gibi bazıları da olağanlığa aykırılık veya olağanlığı bozma kaydını gerekli görmemiştir. Cürcânî şöyle der: "Bizim nezdimizde mucize, harikulade olsun olmasın, hedefi risaleti tasdik olan şeydir." [30] Mukaddes Erdebilî de (vefatı hicri kameri 993) şöyle der: "Mucizeden murad, bir kimseden zâhir olan, Allah'tan başkasından olamayacağına aklı ikna eden ve o kişinin iddiasına uygun düşen şeydir." [31] Bu tanımlar, her ne kadar nedenselliği bozma sorunuyla karşı karşıya değillerse de mucizenin hakikatini beyan etmektedir. Çünkü bu tür tarifler, ya gereklilik ya da gayeye göre yapılan tanımlardır.

Olağanlığa aykırılık kaydını öne süren tanımların diğer tariflerden daha doğru olduğu görünmektedir. Çünkü nedenselliğin varolup olmadığını esastan reddeden ve olağanlığı bozma sorununu da taşımayan gerekli belirsizliğe sahiptir. Aynı şekilde, bazı tanımlardan çıkarıldığı gibi ve mucizenin şartlarından bahsederken değinileceği üzere mucize, keramet ve benzerlerinden ayırt edilebilmek için nübüvvet iddiasıyla birlikte olmalıdır.

İbadet hakkında iki nokta daha sözkonusudur: Birincisi, ibadetten maksadın âdetullah mı, yoksa âdetunnas mı olduğudur. Kadı Abdulcebbar bu konuda *el-Muğni*'de, bunun Allah'ın fiilinde âdet olduğuna inandığını ortaya koymuştur. Çünkü bu meselede insanların fiiline itibar edilmez. [32] Diğer nokta, âdetten neyin kastedildiğidir. Acaba tüm insanlar arasında geçerli bir şey midir, yoksa bir grup içinde yürürlükte olması yeterli midir? Öte yandan, ilkel insanlar gibi istikrarlı âdeti bulunmayan insanlar peygamberi nasıl tanıyabilir? Şeyh Tûsî (385-460) bu konuda şöyle der:

---

28 "ان المعجزة امر يظهر بخلاف العادة على يدى مدعى النبوة مع تحديه قومه بها و مع عجز قومه عن معارضة مثلها على وجه يدل على صدقه فى زمان التكليف" (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 266).

29 Esferâyenî, *el-Tebsîr fi'd-Din*, s. 169.

30 "المعجزة عندنا ما يقصد به صديق الرسالة و ان لم يكن خارقا للعاة" (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 6, s. 222).

31 Mukaddes Erdebilî, *Usûl-i Din*, c. 4, s. 252.

32 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni (el-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât)*, c. 15, s. 183.

"Âdet bazen geneldir, bazen de kimi mekanlara mahsustur. Mucizede özel bir âdetin bozulması yeterli gelmez. Bilakis insanların her durumda, varsayılan bütün engelleri kaldırarak bile yapamayacağı şeydir mucize." İlkel insanlar hakkında da şöyle der: "Âdetleri tanımak için teklifsiz bir zaman geçmedikçe ve ondan sonra âdeti bozmayı tanıma yolu mümkün hale gelince bir peygamber gönderilmedikçe bu insanlara ilahî yükümlülük yoktur." [33]

Batıda Mucizenin Anlamı

Batı felsefesinde mucizeye ilişkin üç görüş vardır:

Birinci görüş

Mucize, doğa kanununun çiğnenmesidir. Batılı filozofların çoğu, mucizenin doğa kanununu bozan olayla ilişkilendirilebileceğine inanmaktadır. David Hume (1711-1776) mucizeyi tarif ederken doğa kanununun çiğnenmesinden bahsetmiştir. Batının Hıristiyan filozoflarından Richard Swinburn, mucizede üç anlamı esas alır: Birincisi, harikulade bir olay olmalıdır. İkincisi, Tanrı tarafından meydana getirilmelidir (mucizenin fâili bölümünde bu şart incelenecektir). Üçüncüsü, dinî delalet ve manaya sahip olmalıdır (mucizenin epistemik yönüne işarettir).

Doğa kanunun çiğnenmesinden kastedilen nedir? Thomas Aquinas'a (1225-1274) göre, eşyanın, Tanrının varettiği doğasının gereğine ve doğal düzene aykırı olay mucizedir. İngiliz filozof Charles D. Broad (1887-1971) gibi başkaları ise mucizeyi, genel doğa kanunlarından sapan olay kabul etmektedir. Bir veya birkaç esasla uyumsuz her hadise mucizedir. Bu kesimin inancına göre eşyanın etkileri genel, zorunlu ve istisnasız mekanik yasalar temelinde açıklanır. Doğa yasasının çiğnenmesine dair üçüncü anlamda mucize, büyük oranda gerçekleşmesi muhtemel olmayan olaya denmektedir. Bu görüşte eşyaya hakim kanunların yapısı, istatikseldir ve ihtimaller yasasına göredir.

Doğa kanununun çiğnenmesinden murad, bireylerin bilgisi ve algısı olarak değil, gerçek anlamda ve bizatihi çiğnemedir. Dolayısıyla günümüz bilimlerine göre bir olay doğa kanununa aykırıysa ama gelecekte

[33] Tûsî, *el-İktisadu'l-Hâdi ilâ Tariki'r-Reşâd*, s. 157.

doğa yasasına uygun olduğu ve bizim o yasayı bilmediğimiz keşfedilirse o olay mucize olmayacaktır. O an mucize olmadığı keşfedilmiştir, başından beri mucize olmadığı değil.[34]

İkinci görüş

Bir kesim, mucizeyi doğa yasasının çiğnenmesiyle sınırlamamak gerektiğine inanmaktadır. Bazen iki hadise aynı anda vuku bulur. Aslında bu iki hadisenin hiçbiri doğa yasasını çiğnememektedir. Bilakis tabiat kanunlarına göre gerçekleşmiştir. Ama eşzamanlılık ender görülen bir şeydir. Batılı filozoflardan biri bunu şu örnekle açıklar: Bir çocuğun bisikletle demiryolundan geçerken raylara sıkıştığını ve bisikletini raylardan kurtarmaya çalışırken yaklaşan treni farketmediğini varsayın. Bir taraftan tren çocuğa yaklaşmakta ve makinisti de çocuğu görmemektedir. Fakat trenin makinisti, yediği yemek yüzünden tansiyonu yükselip kendinden geçince tuttuğu frene ağırlık yapar ve fren harekete geçerek treni çocuğa birkaç adım kala durdurur. Bu iki hadise, olağan sebeplere önceliklidir. Ama uzaktan bu olaya şahit olan ve evladını kurtarma umudu bulunmayan çocuğun annesi bu eşzamanlılığı ilahî bir mucize kabul eder ve bu da onun hayatında şaşırtıcı bir etkiye yolaçar. Oysa doğa yasasını çiğneyen hiçbir olay vuku bulmamıştır.[35]

Üçüncü görüş

Hıristiyan teologlardan Paul Tillich (1886-1965), mucizenin üç şart taşıması gerektiğine inanmaktadır: Birincisi, gerçekliğin rasyonel yapısıyla uyumsuz olmaksızın sarsıcı olmalı ve şaşkınlığa düşürmelidir. Eğer bir hadise şaşırtıcı olmazsa vahyin kudretini taşımayacaktır. İkincisi, varlığın sırrına işaret etmeli ve onun bizimle irtibat ve ilişkisini belli bir şekilde ortaya çıkarmalıdır. Böyle olmadığı takdirde sihir sayılacaktır. Üçüncüsü, kendini kaybetme tecrübesinin göstergesi bir hadise olarak anlaşılan durumdur. Onun inancına göre eğer insan mucizeyi bizzat tecrübe etmezse o, mucizenin rivayetidir, kendisi değil. Tillich şöyle der:

> Mucizeyi doğa kanununun çiğnenmesi olarak tarif etmemek gerekir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'te mucize için öne sürülen kelime, aslında ayet ve alamet

[34] Ahmedî, *Tenâkuznümâ ya Gaybnemûn*, s. 43.
[35] A.g.e., s. 57.

anlamına gelir. Yani mucize, doğayı altüst eden şey değil, alamet anlamıyla ilişkilidir. Buna ilaveten vahiy, mucize esasına göre ortaya çıkan ve bunun da doğa kanununun çiğnenmesiyle bağdaşmadığı aklın derin zuhuru anlamındadır.

Kendi mucize tanımını Kitab-ı Mukaddes'teki bazı mucize örnekleriyle çelişkili gören Tillich, Kitab-ı Mukaddes'te nakledilen mucizelerin tarihsel olaylardan aktarılan tarihsel rivayetler olmadığına, aksine o yolla varlığa katılabilecek semboller olduğuna inanmaktadır.[36]

Mucizenin Şartları

Mucize için birtakım şartlar zikretmişlerdir. Mucizenin çerçevesini belirleyen bu şartlar, mucizenin manasını anlamaya ve onu daha iyi kavramaya yardımcı olmaktadır. Bu şartların bazıları şunlardır:

1. Mucize harikulade olur. Mucizenin anlamını anlatırken bu şarttan sözetmiştik.

2. Mucize nübüvvetin iddiasına eşlik etmelidir.[37] Bu şart mucizeyi peygamberlerin fiiline münhasır kılar, imamlardan sâdır olan harikuladeliği veya evliyanın kerametini mucize kabul etmez. Fakat acaba peygamberden başkasından harikuladelik gerçekleşmesi mümkün müdür? Kelamcılar bunda ihtilaf etmişlerdir. Ebu Ali ve Ebu Hişâm gibi Mutezililer bunu caiz görmez. "İrhas"ı da (peygamberin bisetten önce gösterdiği harikulade fiil) caiz görmezler. Ama İmamiye, Eş'ârîlik, Zâhiriyye ashabı, Ebu Hanife ve Sufiler gibi kelamcılar onu caiz kabul eder. Gerçi bazıları onu mucize olarak nitelemez, aksine ona keramet adını verirler.[38] Keramet bahsinde bundan bahsedeceğiz.

3. Eş'ârîler ve Seyyid Murtaza[39] gibi bazı İmamîler, mucizenin Allah'ın bağımsız fiili olması ve onu vasıtasız varetmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu yüzden peygamberler mucizeyi Allah'tan ister ve ortaya çık-

---

36 Ahmedî, *Tenâkuznümâ ya Gaybnemûn*, s. 61.

37 Hıllî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 350.

38 Bkz: İlmulhüda, *el-Zehira fi İlmi'l-Kelam*, s. 333; Hıllî, *Envâru'l-Melekût fi Şerhi'l-Yâkût*, s. 186; Kadı Ali b. Ali el-Dımeşkî, *Şerhu'l-Akâidi't-Tahaviyye*, c. 2, s. 752; el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 168.

39 Seyyid Murtaza, *el-Zehira*, s. 328.

masında hiçbir rolleri yoktur. Öne sürdükleri en önemli delil, mucizeden kastın, insanın Allah'la irtibatını göstermek olmasıdır. Bu da Allah mucizeyi gerçekleştirdiği zaman tahakkuk eder. Eğer Allah'tan başkası mucize getirebilseydi bu, Allah'la doğrudan ilişkiyi göstermiş olmazdı. Çünkü Allah'tan sâdır olmamış olacaktı. Bu durumda mucize ile keramet veya sihir arasında bir fark olmayacaktır.

Bu şartı bazı muhakkikler gerekli görmemiş ve peygamberden mucize sâdır olmasını mucizenin maksadına aykırı bulmamışlardır. Peygamberler, Allah'ın onlara verdiği tekvinî velayetle, Allah'ın iznine bağlı olarak mucize gösterebilirler. Bu mucize, sihir gibi, başka insanların da benzerini getirmek üzere çalışma ve pratik sonucunda ortaya çıkan bir şey değildir. Bilakis bu yeteneği Allah, peygamberlik için seçilmiş belli kişilere vermiştir ve bu, onların Allah'la irtibatının göstergesi olabilir. Çünkü bu kapasiteyi onlardan başkasına vermemiştir ve mucize oluşu, harikulade fiilin gerçekleşmesiyle tahakkuk etmektedir; ister Allah'ın doğrudan fiili olsun, ister fâili peygamberler olsun. Diğer bir grup ise ortaya yolu seçmiş, bazı mucizeleri Allah'ın fiili, bazılarını da peygamberin fiili kabul etmiştir.[40]

4. Mucize iddiaya uygun olmalıdır. Eğer nübüvvet iddiasındaki, bu hadisenin mucizevi biçimde gerçekleştiğini söylüyorsa o hadise olabilmelidir. Eğer bunun tersi vuku bulursa, harikulade bile olsa mucize değildir.[41] Mesela yalancı peygamber Müseyleme'nin hikayesinde anlatılan, tükürmesiyle kuyu suyunun taşmak yerine kuruması mucize değildir.

5. Mucizenin diğer şartı, peygamber tarafından bir meydan okumayla birlikte olması ve insanları mücadeleye ve benzerini getirmeye çağırmasıdır. Peygamberlerin mucizeleri genellikle bu taleple birliktedir.[42] Bazıları mucize için bu şartı kabul etmemiştir. İnançları şudur ki, birincisi, Kitab ve Sünnet'te bu şarta delil mevcut değildir. Kur'an-ı Kerim, peygamberlerin mucizelerini, meydan okuyarak olsun ya da olmasın ayet ve beyyine

---

40 Mucizenin fâili bahsinde bu konudan daha fazla sözedilecektir.

41 İlmulhüda, *Şerhu Cemeli'l-İlm ve'l-Amel*, s. 173; Hıllî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 350; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 7, s. 224.

42 Âmidî, *Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, s. 330; Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, s. 350.

saymıştır. İkincisi, peygamberlerin bazı mucizeleri meydan okuma içermeyebilir, mesela batan güneşi geri gelmesi[43] gibi...[44]

Bu sorunu çözerken peygamberin iki tür mucizesi bulunduğu söylenmiştir: Kavramsal anlamdaki bazı mucizeler nübüvveti ispatlamak için gösterilmiştir. Fakat örf veya keramet anlamındaki bazı mucizeler ise peygamberin tekvinî velayet makamını ispatlamayı gerektirse de nübüvveti ispatlama makamında değildir. Bu şart ıstılahî anlamdaki mucizelerde sözkonusudur ve bahsi geçen şart, bu mucizelerde açık veya örtülü olarak tahakkuk eder. Çünkü peygamber, kendisinin nübüvvetini inkar eden veya tereddütte olanların talebi üzerine bir mucize gösterdiğinde onun içinde, eğer bunun mucize olduğundan şüphe ediyorlarsa benzerini getirmeleri meydan okuyuşu da gizlidir. Bu sebeple *el-Mevâkıf* sahibi, açıktan meydan okumayı şart görmez, şahit ve karineleri yeterli bulur. Adeta ondan, eğer peygamberse mucize göstermesini istemektedirler, bunun üzerine o da mucizesini göstermektedir.[45]

6. Önceki şartın icabı, mucizenin, ona karşı koyma imkanı bulunmayacak boyutta olmasıdır. Bu şart mucize için zaruridir. Çünkü karşı koyma imkanı bulunsaydı peygamberliğin alameti olamazdı. Bu mesele üzerinde ittifak vardır.

Fahru Râzî, "aciz bırakma"nın mucize gösterirken mi, yoksa her zaman mı şart olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Mucize gösterirken şartsa, bir kişi sonraki zamanlarda da bu eylemin benzerini gerçekleştirdiğinde nübüvvet iddia edebilir. Eğer bütün zamanlar kastedilmişse bütün zamanlarda karşı koyma imkanının bulunmadığını ispatlamanın imkanı yoktur. Karşı koyma imkanı bir ihtimal bile olsa mucize oluş şartı tahakkuk etmeyecektir.[46] Buna cevap verirken şöyle denmiştir: Mucizenin hedefi, peygamber ile Allah arasındaki irtibatı göstermektir. Dolayısıyla kendi çağında harikulade olmalı ve karşı koyma imkanı bulunmamalıdır. İnsanların hiçbir zaman karşı koymaya güç yetirememesini öngören bu şart, ya bürhanın ya da geçen zamanın onu kanıtlamasını şart koşmakta-

43 Metinde "reddu'ş-şems" (Çev.)
44 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nahl*, c. 5, s. 7ve 8.
45 İcî,*el-Mevâkıf*, s. 339.
46 Fahru Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, c. 8, s. 66.

dır. Bu meseleye dair bir kanıt[47] yoktur ve mucizeyi zamanın geçmesiyle ilişkilendirmek ve şarta bağlamak mümkün değildir. Zira onun mucize oluşu, vuku bulduğu zamanda ispatlanmalıdır. Bundan dolayı, mesela Kur'an konu olduğundaki gibi, bir peygamber mucize gösterirken, bütün zamanlarda kimsenin onun benzerini getiremeyeceğini iddia etmediği sürece, vuku zamanından murad bütün zamanlar değildir. Burada mucizenin sürekliliği, bu mucizeyle veya başka mucizelerle doğruluğu ve geçerliliği ispatlanmış peygamberin sözüne dayanmaktadır.[48]

7. Diğer bir şart, nübüvvet iddiası ve meydan okuyuşun fiille eşzamanlı olmasıdır, ne önce, ne de sonra.[49] Nübüvvetten önce gerçekleşmiş keramet ve harikulade fiillerle nübüvvet iddia edilemez ve aynı zamanda mucize geleceğe kefil olamaz. Bu şart, muhtemel hileleri önlemek için gerekli görünmektedir.

8. Mucize insanın gücünü aşmalıdır.[50] Bu şart, mucizenin zaruriyatındandır ve karşı koyma imkanı bulunmaması gibi önceki şartlardan anlaşılmaktadır. Belki bunun ayrıca zikredilmesi, Eş'ârîler ve diğerleri arasında "teazzeru'l-cins ev sıfatuhu" bahsindeki ihtilaf nedeniyledir. İnsanın gücünü aşması ne demektir? Acaba mucizenin cinsinin gücü aşması ve mesela ölüleri diriltmek gibi insanın onu gerçekleştirme imkanı bulunmaması mıdır, yoksa mucizenin cinsinin insan gücünü aşmadığı ama mesela insanın onu gerçekleştiren sebepler konusundaki cehaleti nedeniyle başaramadığı zaman-mekan sıçraması [51]gibi, şu anda insanın başaracak kapasitesi olmadığı mıdır? İmamiye[52] ve Mutezile'nin inandığı gibi, insan gücünün dışında kalması kendi başına yeterli görünmektedir. Çünkü sadece bu miktarla bile mucizenin hedefi tahakkuk etmektedir. Buna türün zorluğu kaydının eklenmesi ise bir delil ikame edilmemesi bir yana, Eş'ârîlerin, mucize olduğunu dile getirip bu nedenle izah ve şer'î teklifler bahsine girdiği bazı durumların da mucizenin dışında kalmasını gerektirir.

---

47 Metinde "bürhan" (Çev.)
48 Bkz: Allame Tabâtabâî, *İ'caz ez Nazar-i Akl ve Kur'an*, s. 21 ve sonrası.
49 İcî,*el-Mevâkıf*, s. 340.
50 Hıllî, *Keşfu'l-Murad*, s. 350.
51 Metinde "tayyu'l-arz" (Çev.)
52 Seyyid Murtaza, *el-Zehire*, s. 329.

Mucize için başka şartlar da zikredilmiştir. Mesela *el-Mevâkıf* sahibi şöyle der: "Mucize, tahakkuk ettikten sonra peygamberin yalanlanmasına yolaçmamalıdır. Sözgelimi bir sopa veya taş parçası mucizevi olarak dile gelip konuştuğunda bu tekzip edilememelidir."[53] Bazıları da mucizenin vuku bulmasının, ahirette gerçekleşecek harikuladeliklerin mucizenin kapsamı dışında kalması için yükümlülük zamanında olmasını şart koşmuştur.[54] Bu şartın, mucizenin nübüvvet iddiasıyla birlikte olması gibi önceki şartlardan olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü nübüvvet iddiası ahirette değil, yükümlülük zamanındadır.

Mucizenin Kısımları

Mucizenin, çeşitliliği bakımından muhtelif türleri vardır. Bazıları şunlardır:

1. Kelamcılar mucizeyi, mutad olanın menedilmesi ve mutad olmayanın gerçeklik veya kesinlik kazanması olarak ikiye ayırmıştır.[55] Bazı mucizeler varetmeyle ilgili durumlardır; mesela asanın ejderhaya dönüşmesi gibi. Bazıları ise yoketmeyle ilgilidir ve aslında olağan olanı ortadan kaldırmaktadır; mesela sağlıklı ve güçlü bir kişinin kendi iradesiyle hareket etmekten yoksun kalması gibi. Bu nedenle kimileri mucizeyi tarif ederken "harikulade fiil" kavramını kullanmamış, onun yerine "harikulade iş" kelimesinden yararlanmıştır. Gerçi bu menetme bir fiilden kaynaklanmıştır ama zuhuru, yokluk durumudur. Bazı mucizeler başından itibaren insanın kapasitesi içinde değildir. Ama bazı fiiller gücü ortadan kaldırması nedeniyle insanın kapasitesinin dışına çıkmaktadır. Kur'an'ın bazı mucizevi ifadeleri bu türden kabul edilmektedir ve sarfe teorisi olarak ün yapmıştır.[56]

2. Mucizenin diğer kısımları tasarruf türüne göredir. Bazen mucize tabiatın duyusal ve maddi konularında gerçekleşir. Buna gerçek mucize denir. Bazen de mucize hariçte görülmez, bilakis insanın hayalinde

---

53 İcî,*el-Mevâkıf*, s. 339 ve yine bkz: Kurtubî, *Şerhu'l-İrşâd*, s. 552.

54 Hıllî, *Keşfu'l-Murad*, s. 350; *Envâru'l-Melekût*, s. 184.

55 Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, s. 423; Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, s. 350; Hıllî, *Keşfu'l-Murad*, s. 350.

56 Kur'an'ın icazı bahsinde buna değineceğiz.

gerçekleşir. Buna da hayali icaz denir .Kimileri Allah Resulü'nün (s.a.a) mucizelerinden biri olan sütunun inlemesini bu türden saymıştır. Bazen de tabiatta tasarruf vardır ve hayali değildir. Aksine bilimsel yasalar ve ilkeler ortadan kalkmaktadır. Mesela Kur'an veya gayptan haber gibi. Buna akıl, söz, ilim veya kelam mucizesi denmektedir. [57]

3. Mucizenin fâili, mucize için başka bir tasnif de ortaya koymuştur. Acaba mucize Allah ve meleklerin fiili midir ve peygamberin onda hiçbir rolü yok mudur, yoksa Allah'ın izniyle gerçekleşen peygamberin fiili midir? Mucizeyi gösterenler bahsinde bunu ele alacağız.

4. Mucize, gaye ve hedefi itibariyle bazı kısımlara ayrılır: Kimi mucizeler nübüvveti ispat ve teyit içindir. Musa'nın asası gibi. Kimileri de müminlerin ihtiyacını gidermek ve imanlarını güçlendirmek içindir. Denizin yarılması, Musa'nın kavmine gökten bıldırcın ve helva indirilmesi gibi. Mucizenin diğer bazıları ise kâfirlerin talebiyle gösterilerek onlara karşı hüccetin tamamlanması içindir. Bazıları da inatçılara azap içindir. Kimi peygamberlerin kavimlerine indirilmiş azaplar gibi.

5. Mucize için, özellikle de son Rasül'ün (s.a.a) mucizeleriyle ilgili başka bir tasnif daha zikredilmiştir. Mesela kimi mucizeler Hazret'in zâtından ortaya çıkmaktadır. Mesela ümmi bir peygamberden sâdır olan Kur'an böyledir. Kimi mucizeler de Hazret'in zâtının dışından çıkar. Mesela ayın ikiye ayrılması [58] gibi. [59]

Mucizenin Açıklanabilir Oluşu (Mucizenin Vuku Bulmasının İmkanı)

Mucizenin mana ve şartlarını anladıktan sonra mucizenin açıklanabilir olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, acaba mucizenin vuku bulma imkanı var mıdır, acaba böyle bir fenomen bu vasıflar ve şartlarla hariçte tahakkuk edebilir mi? Mucizenin vuku bulmasının imkanı ve imkansızlığı felsefî kurallar açısından incelenmelidir. Deneysel yasalar ve kurallar mucizenin imkanını veya ihtimal

[57] Bkz: Fahru Râzî, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 8, s. 48, Âl-i İmran suresi 49. ayetin izahı.
[58] Metinde "şakku'l-kamer" (Çev.)
[59] Fahru Râzî, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 15, s. 25, A'raf suresi 158. ayetin izahı.

dışı olduğunu ispatlayamaz. Çünkü deneysel yasalar tümevarıma dayanır ve vicdan yoksunluğu, varlığın bulunmadığına delil oluşturmaz. Birinci yolla, varlığın mümkün olmadığına da delil oluşturmaz. Bu sebeple mucizenin imkanı için en önemli sorun, onun felsefî nedensellikle bağıdır. Bunu inceleyeceğiz.

Mucize ve Felsefî Kurallar

Eşyada birinci ilke, felsefî açıdan imkansızlığına delil bulunmadıkça vuku bulmasının mümkün olduğudur. Nedensellik yasası, evrendeki fenomenlerin tamamını kapsayan genel bir kanundur. Felsefede, dünyadaki eşyanın ve fenomenlerin sebebine ihtiyaç duyulmasının kriteri, yoksulluklarının mümkün olup olmadığıdır. Varlığın imkanı bulunsa bile sebepsiz tahakkuk etmez. Bütün bilimsel araştırmaların varsayımı bu ilkedir. Ulema ve düşünürlerin çoğu bu ilkeyi kabul etmiştir ve nedensellik ilkesinin çerçevesine ilişkin ihtilaf bulunsa da sebepsiz fenomenin mevcut bulunmadığına inanmaktadır. Mucize bu dünyanın ve mümkünü'l-vücudun fenomenlerinden biridir ve nedenselliğin kesin ilkesi uyarınca bir sebebi bulunmalıdır. Onun sıradışı olma yönünü gözönünde bulunduran bazıları, mucizenin sebep olmaksızın ortaya çıktığını sanmıştır. Onlar, fenomenlerin sebebini, tecrübe ettikleri sebeplerle sınırlandırmışlardır. Bilinen sebeplerden ortaya çıkmamış olan hiçbir şeyin sebebi yoktur. Bilinen sebepi bulunmayan bir mucizenin sebebi yoktur. Nedensellik ilkesi tahsis edilemediği için sebepsiz bir fenomen meydana gelmez. Bu yüzden mucize de tahakkuk edemez. Seyyid Ahmed Han Hindî ve Ahundzâde (1227-1295) bu nedenle mucizeyi inkar etmişlerdir.[60]

Eş'ârîler nedensellik ilkesini Allah ile onun yarattıkları arasındaki ilişkiyle sınırlandırır ve bu dünyada vuku bulan fenomenler arasındaki nedensellik bağında geçerli görmez. Eş'ârîlerin bu teoriye eğilim duymasının kaynağı fillerde tevhid bahsidir. İslam kelamında mühim bahislerden biri de, Allah'ın yaratmadaki tevhidi ile insanın kendi fiillerinin fâili olmasının nasıl uzlaştırılacağıdır.

[60] Kadrdân Karamelekî, *Mu'cize der Kalemrov-i Akl ve Din*, s. 145 ve 146.

﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾

"Gökleri ve yeri varedendir. Onun nasıl çocuğu olabilir? Halbuki eşi olmamıştır ve herşeyi yaratmıştır. O, herşeyi bilendir." [61]

Gibi bazı ayetlerde Kur'an ayetlerinin zâhiri Allah'ın bütün fenomenlerle, hatta insanın fiilleriyle ilgili yaratıcılığını ispatlamaktadır. Ama diğer taraftan;

﴿ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾

"İnsanların elleriyle hazırladığı şeyler sebebiyle, yaptıkları şeylerden bazısını[ın hakettiğini] onlara tattırmak üzere karada ve denizde fesat görünür olmuştur. Umulur ki vazgeçerler." [62]

Gibi bazı ayetler de insanın fiilerini ona nispet etmekte ve bu ilişkilendirme, değerlendirmenin ve sevap ya da cezanın kaynağı olmaktadır. Bir fenomenin iki sebebi olduğuna dair sahih bir tasvir ortaya koyamayan Mutezile ve Eş'ârîlik, bu iki grup ayetleri uzlaştırmakta başarısızlığa uğramışlardır. Onlar, bu iki grup ayetten birini asıl saymış ve diğerini tevil etmiştir. Mutezile insanı kendi fiillerinde müessir görmekte ve yaratıcılıkla ilgili ayetlerin tamamını insanın fiillerinden başka şeylere mahsus kabul etmektedir. Bu görüş eksiktir. Çünkü Allah'ın kudret alanını sınırlandırmaktadır ve Kur'an'ın açık beyanına aykırıdır:

﴿ وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾

"Oysa Allah sizi de, yapıp ettiklerinizi de yaratmıştır." [63]

Eş'ârîlik, Allah'ın yaratıcılığı ve fenomenler üzerindeki tesirinin genelliğini tahsis edilebilir görmemektedir. Bundan dolayı dünyadaki fenomenler

61 En'am 101.
62 Rum 41.
63 Saffat 96.

arasında varolan her türlü nedenselliği inkar etmekte ve meydana gelen her olayı, biri diğerinin sebebi olarak değil, sadece hadise ve fenomenlerin takipçisi saymaktadırlar. Kur'an'daki bazı ayetler bu görüşü desteklememektedir. Mesela:

﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاء بِنَاء وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾

"O [Allah] ki yeri sizin için döşemiş ve göğü de [yüksek] bina yapmıştır. Gökten su indirmiş ve onunla meyvelerden sizin için rızık çıkarmıştır. Öyleyse bildiğiniz halde Allah'a eşler koşmayın." [64]

﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾

"Onlar vesilesiyle kara ve denizin karanlıklarında yolunuzu bulabilmeniz için yıldızları sizin için vareden odur. Gerçek şu ki, bilen bir topluluk için delillerimizi açıklıkla beyan etmişizdir." [65]

﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ. يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾

"Ey ehl-i kitap, [semavi] kitab[ımız]dan sakladığınız pek çok şeyi açıklamak ve [hatalarınızdan] çoğu şeyi affetmek üzere size peygamberimiz gelmiştir. Kesin olan şu ki, size Allah katından bir aydınlık ve apaçık bir kitap gelmiştir. Allah, hoşnutluğuna tabi olan herkesi [kitap] aracılığıyla selamet yollarına iletir, kendi yardımıyla onları karanlıklardan aydınlığa çıkartır ve dosdoğru yola hidayet eder." [66]

---

64 Bakara 22.
65 E'am 97.
66 Maide 15 ve 16.

Allah bu ayetlerde, nedenselliğin bir türünü kendinden başkaları için de sabit göstermektedir. Eş'ârîler bu ayetlerin hakiki ve zâhiri manasını kabul etmemiş ve onların mecazi anlamına yönelmiştir. Eş'ârîliğin görüşü çok sayıda sorunla karşı karşıyadır. Yukarıdaki ayetlere ilaveten, Allah'tan başkasını tesirin kaynağı kabul eden başka ayetler de vardır. Mesela:

﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾

"Küfredenler, gökler ve yerin bitişik olduğunu, bizim o ikisini birbirinden ayırdığımızı ve canlı herşeyi sudan yarattığımızı bilmiyorlar mı? [Yine de] iman etmiyorlar mı?" [67]

﴿ فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَم مَّنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ ﴾

"O halde [kafirlere] sor bakalım, yaratılış bakımından onlar mı daha çetindir, yoksa [göklerde] diğer yarattıklarımız mı? Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık." [68]

Diğer ayetlerde iman ve salih ameli insanın dünyevi ve uhrevi kaderinde etkili görmektedir. Mesela:

﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾

"Eğer şehirlerin halkı iman etse ve takvaya eğilim duysaydı kesinlikle onlara gökten ve yerden bereketler açardık. Ama tekzip ettiler. Öyleyse kazandıklarının [cezası olarak] onların [yakasına] yapıştık." [69]

﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴾

"İman eden ve salih amel işleyenleri rableri imanlarının karşılığında onlara hidayet eder, altlarından nehirler akacak olan hoş ve nimetlerle dolu bahçelere [sokacaktır]." [70]

---

67 Enbiya 30.
68 Saffat 11.
69 A'raf 96.
70 Yunus 9.

Eğer insan kendi amelleri üzerinde etkili olmazsa ilahî sevap ve cezanın kriteri ne olacaktır? Kendi fiili üzerinde hiçbir etkisi bulunmayan insanların cezalandırılması nasıl izah edilebilir? Eş'ârîler bu sorunu çözmek ve fiillerin insanla ilişkilendirilmesine yol bulabilmek için, tahkik ehli tarafından kabul görmemiş "iktisab"[71] görüşü gibi yorumlar zikretmişlerdir.

---

[71] Eş'ârîler insanı, kendi tercih ettiği fiillerin yaratıcısı görmez. İnsanın mecbur olduğunu göstermek için birkaç delile dayanmışlardır. Yaratılışta tevhid, Allah'ın ezeli ilmi, ilahî kaza ve kader, ilahî irade ve meşiyyet gibi öğretiler yoluyla cebre inanmışlardır. Cebriyeciliğin sonucu, ilahî yükümlülüklerin faydasız, sevap ve ikabın manasız olmasıdır. Eş'ârîler bu sonuçtan kaçabilmek, yükümlülüğü ve iradeye dayalı fiillerde sevap ve cezayı izah edebilmek için fiili kula nispet etmek üzere "kesb"i ortaya attılar. Bu kelimeyi Kur'an'dan almışlardı. Mesela;

"تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ"

(Onlar, şimdi geçmişte kalan ümmetlerdi. Yapıp ettikleri onlara aitti, sizin yapıp ettikleriniz de size aittir. Siz onların yaptığı ameller sorulmayacaktır. / Bakara 134) ayeti gibi. "Kesb"in anlam ve içeriği Eş'ârîler arasında ihtilaflıdır. Bazıları, Eş'ârîliğin "kesb" düşüncesinin manasının anlaşılır olmadığını düşünmektedir. Mutezile'nin "hal teorisi" ve Nazzam'ın "tafra"sı yanında Eş'ârîliğin "kesb"ini, makul manası bulunmayan üç durumdan biri görmektedirler. Kadı Abdulcebbar şöyle der: "Sözün yanlışlığını ispatlamak için iki yol vardır: Birincisi delilini yanlışlamak, ikincisi ise sözün anlamsızlığını izah etmektir. Kesb, yanlışlığı için anlamsızlığı izah edilmek zorunda olan ikinci türdendir."

Eş'ârî şöyle der: "Kesb, ortaya çıkan kuvvet sebebiyle bir şeyin kesbedenden vuku bulması demektir." O, bu kuvvetin selahiyet oluşturmadığına inanmaktadır. Bakıllânî gibi kimi isimler bu sözü yorumlarken şöyle der: "Fiillere iki şekilde itibar edilir. Mesela türetilmiş 'الصلوة' ile 'صلى' kelimesine dikkat edin. Bu ikisi arasında fark görmüyor musunuz? Türetilmiş 'الصلوة' kelimesi Allah'a nispet edilebilir ama 'صلى' kelimesi Allah'a nispet edilemez. Öyleyse 'صلى'de kula nispet edilmesini mümkün kılan ama Allah'a nispet edilmesine engel bir boyut vardır. Biz bu yönün adını, sevap ve cezanın kriteri olarak "kesb" koyuyoruz. Bu boyut, türetilmiş olandan farklıdır. Çünkü türetme Allah'a nispet edilebilir."

Eş'ârîlere, 'صلى' gibi köklerin varlıkla ilgili şeyleri mi, yoklukla ilgili şeyleri mi ifade ettiğini sormak gerekir. Eğer varlıkla ilgili şeylerse onların prensibine göre Allah'ın mahlukudur ve insanlara nispet edilemez. Eğer yoklukla ilgiliyseler kudret onunla ilişkilendirilemez. Bu nedenle sevap ve cezanın kriteri olamaz.

Gazalî ve Kuşçu, "kesb"i başka bir şekilde yorumlamışlardır. Şöyle derler: "Fiilin Allah tarafından varedilmesi onun irade ve kudretiyle birliktedir. İnsan bir fiili yerine getirmek istediği ve onu yapma gücünü kendinde bulduğunda Allah fiili vareder. Kul ise burada onun varedilmesine katılmaz. "Kesb" bu ardışıklığa verilen isimdir. Bu sözün cevabı açıktır. Sadece ardışıklık kulun fiilini doğrulamaz. Burada iradeyi kula nispet

Onlar, mucizenin, Allah'tan başkası tarafından olan sebebini reddetmektedir. Kendi prensiplerine uygun olarak mucizenin fâilini ve sebebini Yüce Allah kabul ederek mucizeyi onun doğrudan fiili görmektedirler. Mucize onlara göre bu dünyadaki diğer fenomenler gibi Allah'ın doğrudan fiilidir. Tek farkı, diğer fenomenlerin, âdet ve akışa uygun olarak insanların alışık olduğu biçimde gerçekleşmesi ve genellikle başka bir fenomenin ardından vuku bulması ama mucizenin, insanların daha önce görmediği şekilde meydana gelmesidir. Mucize, her zaman birlikte olmadığı bir vakıanın ardından veya onunla eşzamanlı meydana gelir. Eş'ârîliğin, bu prensibi esas alan nazariyesinin nedensellik ilkesiyle ve doğa kanunlarıyla herhangi bir sorunu yoktur. Mucizenin aykırılığını açıklayabilmek için doğa kanunlarını kabul etmediklerinden -bazı fenomenlerin başka hadiselerden etkilendiği yorumuyla- nedensellik ilkesiyle de sorunları yoktur. Çünkü mucizeyi diğer fenomenler gibi Allah'ın doğrudan fiili görerek nedensellik ilkesini Allah'a ve onun fiillerine münhasır kılmakta ve mucize konusunda nedensellik ilkesini inkar etmemektedirler. Eş'ârîliğin bu prensiplere dayalı izahı doğru ve eksiksizdir. Ama temel sorun, bu prensiplerin eksik olmasındadır.

Nedensellik ilkesini Allah'ta, onun fiillerinde ve fenomenler arasında geçerli görenler, mucizeyle karşılaşmaya muhtelif yorum ve izahlar getirmişlerdir. Ekser İmamiye kelamcıları ve bir kısım batılı düşünürler mucizenin Allah'ın doğrudan fiili olduğunu savunmakta ve Allah'ın ötesinde hiçbir sebebi bulunmadığına inanmaktadır. Bu teori bir taraftan ayetlerin zâhiriyle bağdaşmaktadır; çünkü Kur'an'da bazı mucizeler peygamberlere nispet edilmiştir. Diğer yandan felsefedeki "el-vâhid" [72] kaidesiyle uyuşmamaktadır. [73]

---

etmek mümkündür. Ama fiil ona nispet edilemez. Çünkü iradenin kendisi de bir fiildir. Eş'ârîlerin inancına göre onu Allah yaratmıştır ve insana nispet edilemez. Belki bu teorinin belirsizliği ve eksikliği nedeniyle İmamulharameyn Cuveynî ve Şeyh Muhammed Abduh gibi bazı Eş'ârî büyükleri bu düşünceyi kabul etmemişlerdir.

72 El-vâhid kaidesi felsefenin meşhur kurallarındandır.

Esası şudur: "الواحد يصدر عنه الا الواحد" yani tek sebepten bir tek sonuçtan başkası sâdır olmaz. Allame Tabâtabâî (rh) *Nihâyetu'l-Hikme*'de bu kaideyi izah ederken şöyle der: "Vâhidden murad, çoğaltıcı hiçbir terkip boyutu bulunmayan basit şeydir. Tek sebep, basit zâtı itibariyle sebep olan sebeptir. Tek sonuç da, basit zâtı itibariyle tek sonuçtur. (*Nihâyetu'l-Hikme*, s. 165).

73 Mutahharî, *Velâuhâ ve Velâyetuhâ*, s. 84.

Çoğu Müslüman hakim ve filozof, mucizenin nedensellik ilkesine uygun olduğuna, ama deneysel yasalara uygun olmak zorunda bulunmadığına ve doğa yasalarını çiğneyebileceğine ve ortadan kaldırabileceğine inanmaktadır. Mucizede doğa yasalarının peşine düşmemek gerekir, fakat onu sebepsiz veya doğrudan ilahî fiil kabul etmek de mümkün değildir. Bilakis doğa dışı sebepler doğal nedenlerin yerini almıştır ve mucize onun sonucu olacaktır. Onlar genellikle peygamberlerin kendilerini ilahî nedenselliğin zuhur ettiği yer sayarlar.

Tehafütu'l-Felâsife'de Ebu Hamid Gazalî (450-505) gibi diğer bir âlim grubu ise mucizeyi nedensellik ilkesine aykırı görmemekle kalmaz, üstelik onun için doğal ve maddi sebeplerden yardım da alır. Onlara göre peygamber mucizede doğal sebeplere hakim olup üzerinde tasarrufta bulunmamaktadır. Aksine tabiatın bilinmeyen nedenlerinden yararlanmaktadırlar. Mesela asanın ejderhaya dönüşmesi mucizesiyle ilgili şöyle der: Sopanın toprağa, toprağın bitkiye, bitkinin kana, kanın meniye, meninin ejderha gibi bir hayvana dönüşmesi doğal bir dönüşümdür. Bu seyir doğal biçimde birkaç yıl sürer. Ama mucize bu zamanı mümkün olan en kısa süreye indirebilir.[74] Ayetullah Fâzıl Lenkerânî bu konuda şöyle der: "Mucizeler konusunda denebilir ki, doğal sebep mevcuttur ve onun harikulade olması, beşer gücünü aşan sürati bakımındandır doğal sebebi bulunmaması yönünden değil."[75]

Şüpheler

1. Bu görüşe ve önceki görüşe yöneltilen eleştiri, doğa yasalarının sabit ve belli olduğudur. Çok sayıda tecrübeyle bu yasaların doğruluğu ve değişmezliği kanıtlanmıştır. Mucize konusunda söylenen ise doğa yasalarına aykırılıktır ve doğa kanunlarının, nedensellik ilkesi gibi istisna kabul etmemesidir. Bu şüphe, aslında mucizenin bilimle bağdaşmadığını anlatmaktadır.[76]

Bu eleştiri, aklın ilkelerini deneysel ilkelerle karıştırma veya mukayese etmekten kaynaklanmaktadır. Aklın ilkeleri tümeldir ve istisna kabul et-

[74] Gazalî, *Tehâfütu'l-Felâsife*, mesele 17.
[75] Fâzıl Lenkerânî, *Medhalu't-Tefsir*, s. 25.
[76] Kadrdân Karamelekî, *Mu'cize der Kalemrov-i Akl ve Din*, s. 153.

mez. Ama doğal ve deneysel yasalar ve ilkeler, tecrübe ve tümevarımdan çıkar. Dolayısıyla onlarda değişme ihtimali vardır. Şartların değişmesiyle bu kurallardaki eksikliği anlamak mümkündür. Bu nedenle batılı düşünürler de sözkonusu yasaların sabit ve küllî olduğunu kabul etmemektedir. Carnap, deneysel yasaların varsayım özelliği taşıdığına inanmaktadır. Batıda çok sayıda filozof, bu yasalara geçici olarak itibar edilebileceğini düşünmektedir. [77]

Deneysel yasaların sabit olduğu varsayılsa bile bu yasalar harikuladeliği reddedemez. Çünkü bu kanunlar, yalnızca bir şeyin bir sonuç için nedenselliğini ispatlamakta, ama onun tekel olduğunu kanıtlamamaktadır. Tekel, sonuç için başka bir sebebi ortadan kaldırarak ispatlanır ve başka bir sebebi ortadan kaldırmak, deneysel bilimlerin güç yetireceği bir şey değildir. Bu bilimler belli bir çerçevede görüş bildirirler ve başka bir sebebi bütün zamanlar ve mekanlar için ortadan kaldıramazlar. Böyle harikuladeliklerin mümkün olabileceğinin en önemli delili, zâhidlerin işleri, telepati, ruh çağırma vs. gibi faaliyetlerin varlığıdır. Bu eylemler bilimsel yasalara uygun değildir. Esas itibariyle bu konuda araştırma yapmak deneysel bilimlerin çerçevesinin dışında kalmaktadır ve bu bilimler o çerçevede araştırılamazlar. Çünkü doğa ötesi sebeplerin onun üzerinde etkisi olma ihtimali vardır.

2. Mucizenin diğer bir sorunu, felsefedeki homojenleştirme ilkesine aykırı düşmesidir. Felsefede sebep ve sonuç arasında türdeşlik bulunması gerektiği ispatlanmıştır. Her sonuç her sebepten meydana gelmez. Meşhur ifadeyle, buğday buğdaydan yetişir, arpa arpadan. Ama mucizede bu ilkeye riayet edilmemiştir. Asa ile yılan arasında nasıl bir ilişki vardır ki asadan yılan veya dağdan deve ortaya çıkmıştır. [78]

Cevap: Homojenlik felsefî ilkelerden biri kabul edilmiştir. Sebep ve sonuçta türdeşlik bazen kurucu sebeplerdedir, bazen de numerik sebeplerde. Kurucu sebeplerde homojenlik, sebebin, sonucun herşeyine sahip olmasını gerektirir. Çünkü yoksun olan şey, varlık bahşeden şey olamaz. Bu mesele mantıksal olarak da kanıtlanabilir. Ama nümerik sebeplerde homojenlik herşeyin başka bir şey için kurucu olmayabileceği anlamına gelir. Fakat

[77] A.g.e., s. 162.
[78] A.g.e., 173.

neyin bir başka şey için kurucu olduğu, mantıksal olarak ispatlanamasa da deneysel bilimlerde ispatlanabilir. Deneysel bilimlerin, kurucu sebeplerin tekel olduğunu değil, yalnızca kurucu sebepleri tanıtabileceği dikkate alındığında kurucu sebebi tanıtmakla başka bir kurucu sebebin imkanını ortadan kaldırmaz. Netice itibariyle sonucun, deneysel bilimlerde ispatlanan şeyden başka her bir kurucu sebeple homojenleştirilmesi reddedilemez. Yukarıdaki eleştiride geçen şey, numerik sebeplerin homojenleştirmesiyle ilgilidir. Deneysel bilimlerde bulunan numerik sebeplere sarılmakla mucizedeki numerik sebeplerin homojenleştirilmesi ortadan kaldırılamaz.

3. Mucizede zikredilmiş başka bir sorun, onun ilahî sünnetle bağdaşmazlığıdır. Kur'an'da, ilahî sünnet değiştirilmeyeceğine ilişkin çok sayıda ayet zikredilmiştir:

﴿ سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً ﴾

"Senden önce gönderdiğimiz elçiler[in ümmetleri] arasında cari olan sünnettir bu. Sünnetimizde [ve kanunumuzda] değişiklik bulamazsın." [79]

﴿ سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلا ﴾

"Daha önce gelenler hakkındaki Allah'ın [aynı] sünneti[geçerli]dir ve Allah'ın sünnetinde asla değişiklik olmaz." [80]

﴿ اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلا ﴾

"Bu yaptıkları[nın saiki] yalnızca yer[yüzün]de gerdan kırmak ve çirkin hileydi. Çirkin hile ise sahibinden başkasının yakasına yapışmaz. O halde öncekilerin sünnetini mi [ve uğursuz alınyazısını mı] bektliyorlar? Asla Allah'ın sünnetinde başkalaşma bulamayacaksın ve asla Allah'ın sünnetinde değişiklik görmeyeceksin." [81]

79 İsra 77,
80 Ahzab 62,
81 Fâtır 43,

﴿ سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلا ﴾

"Allah'ın sünneti önceden beri böyleydi. Allah'ın sünnetinde asla değişiklik bulamayacaksın." [82]

Halbuki mucize ilahî sünnetten başka bir şeydir. Çünkü Allah'ın sünneti ateşin yakmasıdır ama mucizede İbrahim'i ateş yakmamaktadır.

Bu şüphe, mucizeyi ilahî sünnetin dışında görmekten kaynaklanmaktadır. Halbuki ilahî sünnette harikuladelik ve mucize mevcuttur. Bunların hepsi Allah'ın iradesi ve dilemesiyle meydana gelmektedir. Âl-i İmran 49[83] ve Taha 17-23[84] gibi bazı Kur'an ayetlerinde mucizenin vuku bulduğuna değinilmektedir.

4. Fahru Râzî, mucizenin mümkün olduğunu reddederken şöyle der: "Eğer mucizede olağanlığı ortadan kaldırma varsa bunun sonucu safsatadır. Çünkü bu durumda olağanı yoketmek başka bir yerde de caiz olacaktır. Mesela denizin suyu altın olabilir veya dağ yakut olabilir ve bunun imkanı peşinden safsatayı getirir." [85]

---

82 Fetih 23.

83 "وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ"

([Onu] peygamber [olarak] İsrailoğullarına [gönderir ve onlara der ki:] Aslında size rabbinizden bir mucize getirdim. Size çamurdan kuş şeklinde [bir şey] yapacak ve sonra ona üfleyeceğim. Bunun üzerine Allah'ın izniyle kuş olacak. Allah'ın izniyle anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştireceğim, ölüleri dirilteceğim. Size yediklerinizi ve evlerinizde biriktirdiklerinizi bildireceğim. Açıkçası eğer müminseniz [bu mucizelerde] sizin için ibret var.)

84 "وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى. قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى. قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى. فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى. قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى. وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاء مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى. لِنُرِيَكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى"

(Ey Musa, sağ elinde ne var? Dedi ki: "Bu benim asam. Ona yaslanırım, onunla koyunlarım için yaprak silkelerim ve başka işlerime de yarar." Şöyle buyurdu: "Ey Musa, onu at." Bunun üzerine onu attı. Aniden süratle sürünen bir yılan oldu. Buyurdu ki: "Onu al, korkma. Onu hemen ilk haline döndüreceğiz. Elini koynuna sok, hiçbir hastalık olmadığı halde bembeyaz çıksın. Sana büyük mucizeler göstermemiz için [bu da] başka bir mucizedir.")

85 Râzî, *el-Berâhin der İlm-i Kelam*, c. 2, s. 26.

Bunun cevabı, olağan olanın ortadan kalkmasının akla değil, normale aykırı olduğudur. Normale aykırı olanın gerçekleşmesinin aklen mahzuru yoktur. Başka konularda sırf tahakkuk ihtimali aklen imkanın yokluğuna delil oluşturmaz. Muhal olan, doğal veya doğal olmayan bir sebep bulunmaksızın meydana gelen diğer durumlardır. Bu tür fenomenlerin mucize gibi vuku buldukları ve süreklilikleri olmadığı dikkate alınırsa, diğer durumlar da sebep bulunsaydı muhal olmayacaklardı.

Mucizenin mümkün olduğu ispatlandıktan sonra mucizenin zorunlu olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir.

Mucizenin Argümanı

Mucizenin Zorunluluğu

Mucizenin dinin epistemik düzenindeki yeri nedir? Nasıl bir zorunluluk peygamberlerin mucizeden yararlanmasını icap ettirmektedir? Mucizenin epistemik değerinden bahsedilirken denmiştir ki, mucizenin en önemli getirisi, nübüvvet iddiasını ispatlamak ve öne sürdükleri iddiaların doğruluğunu kanıtlamaktır. Mucizenin önemini ve zorunluluğunu anlamak için bu meselelerin öneminden haberdar olmak gerekir. Birincisi, dinin, beşeri düzende nasıl bir yer tuttuğudur. İkincisi, peygamberlerin din yapısında nasıl bir role sahip olduklarıdır. Üçüncüsü, peygamberleri tanıma, nübüvvet iddiasını ispatlama ve iddialarının doğruluğunu kanıtlamanın ne kadar önemli olduğudur. Dördüncüsü, mucizenin bu tanımada ve ispatlarda nasıl bir konumu bulunduğudur.

Dinin önemi ve peygamberlerin gönderilmesinin zarureti bağımsız bir makaleyi haketmektedir. Ama mucizenin değerini anlamak için buna değinilecektir. Ayetullah Misbah bu konuda şöyle der:

Nübüvvetin en temel kısmı olan bu mesele [peygamberlerin gönderilmesinin zarureti] üç öncülden oluşan bir bürhanla kanıtlanabilir:

1. İnsanın yaratılış hedefi, iradeye bağlı fiilleri yerine getirerek tekamül seyrini nihaî kemale doğru katetmektir. Tercih edilen ve seçilen mecradan başkasıyla elde edilemeyecek bir kemaldir bu. Başka bir ifadeyle, insan, Allah Teala'ya ibadet ve itaatle, kâmil insanlara özgü rahmetleri

elde etmeye layık olmak için yaratılmıştır. Allah'ın özgün hikmetli iradesi, insanın kemal ve mutluluğuyla ilgilidir. Ama bu yüce ve kıymetli kemal ve mutluluk, tercihli fiillerin yerine getirilmesi yolundan başkasıyla elde edilemeyeceğinden beşerin hayat seyri, tercihte bulunup seçimini yapmasına zemin hazırlamak için yol ayrımında ve kavşakta durmaktadır. Doğal olarak bu yollardan biri, tabii olarak (ama özü itibariyle değil) ilahî iradenin konusu olan şekavet ve azaba varacaktır.

2. Bilinçli tercih ve seçim, bir işi yapma gücüne, muhtelif işleri yapmak için harici zeminlerin hazırlanmasına ve onlara doğru deruni çekim ve eğilimin varlığına ilaveten, iyi ve kötü işlere, takdire şayan ve liyakatsiz yollara dair sahih bir tanımaya da muhtaçtır. İnsan, hem buna ulaşma yolunu tanıması, iniş çıkışları, eğri büğrülükleri ve kasislerinden haberdar olması durumunda tekamül yolunu özgürce ve bilinçli biçimde seçebilir. O halde ilahî hikmetin gereği, bu tür bilgileri elde etmek için lazım gelen araç ve gereçleri insanın kullanımına vermektir. Aksi takdirde bir misafiri konukevine davet eden ama konukevinin yerini ve ona ulaşma yolunu göstermeyen kimse gibi olunacaktır. Kesin olan şu ki böyle bir davranış hikmete aykırıdır ve maksadın ihlal edilmesine yolaçmaktadır...

3. İnsanların duyu ve aklın işbirliğiyle elde ettiği olağan ve bilinen malumatı, her ne kadar hayatın ihtiyaçlarını temin etmede önemli bir rol oynasa da bireysel, toplumsal, maddi, manevi, dünyevi ve uhrevi tüm boyutlarda hakiki mutluluk ve kemal yolunu öğrenmek için yeterli değildir. Eğer bu eksiklikleri gidermek için başka bir yol mevcut olmazsa insanın yaratılışına ilişkin ilahî hedef tahakkuk etmeyecektir.

Bu üç öncül gözönünde bulundurulduğunda ilahî hikmetin, çok yönlü tekamül mecrasını tanımak için duyu ve aklı aşan başka bir yolun insanların doğrudan veya başka bir birey ya da bireyler aracılığıyla yararlanmasını sağlamak üzere beşere verilmesi gerektiği sonucuna varırız. Bu yol da peygamberlere lutfedilmiş ve onların doğrudan, diğerlerinin de onlar aracılığıyla faydalanacağı ve nihai mutluluk ve kemale erişmek için gereken şeyi öğrenmesini temin edecek vahiydir.[86]

[86] Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Akâyid*, s. 177 ve 178.

Peygamberlerin gönderilmesindeki zorunluluk ispatlandıktan sonra peygamberleri nasıl tanıyacağımız ve doğru alametlerinin ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Peygamberleri tanımak için muhtelif yollar açıklanmıştır. Bunların bazılarına değineceğiz:

1. Peygamberlik iddiasındaki kişinin açıkladığı öğretiler ve talimatlar üzerinde düşünmek. Bazı kimseler dinî öğretileri insanın fıtratıyla uyumlu ve akla uygun gördüklerinden ona iman ederler.[87]

2. Geçmişteki peygamberlerin haber ve müjdeleri[88], peygamberlik iddiasının doğruluğundan emin olunacak diğer bir yoldur.[89]

3. Müminlerin bir kesimi, peygamberin söz ve davranışlarına, karine ve delillerin tamamına dikkat ederek onun peygamberliğine itikada ulaşır.[90] Molla Sadra'nın (979-1050) inancına göre arifler, Allah'ı ve peygamberleri tanımanın yolunu kalp kabul eder. İlahî arifler hak sahibini hakla tanır. Emirulmüminin (a.s) şöyle buyurur:

"لا يعرف الحق بالرجال اعرف الحق تعرف اهله"

---

87 A'raf 157;

"الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"

(Gerçek şu ki [adını] Tevrat ve İncil'de yazılmış buldukları eğitimsiz gönderilmiş peygambere tabi olurlar. [İşte bu peygamber] onlara güzel şeyleri emreder ve kötü şeylerden menederler. Onlar için temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kılar. [Omuzlarından] kayıt ve bağları kaldırır. Şu halde ona iman eden, onu yücelten, ona yardım eden ve ona nazil olmuş nura tabi olanlar, işte onlar kurtulmuşlardır.)

88 Saff 6;

"وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ"

(Hani Meryem oğlu İsa demişti ki, "Ey İsrailoğulları, ben size Allah'ın elçisiyim. Benden önceki Tevrat'ı tasdik ediyor ve benden sonra gelen, adı Ahmed olan elçiyi müjdeliyorum. Onlara açık deliller getirdiğinde dediler ki: Bu aşikar bir sihirdir.")

89 Râzî, el-Muhassal, s. 491.

90 A.g.e.

"Hak, kişilerle tanınmaz. Hakkı tanırsan ehlini de tanırsın." [91]

Bu yolla itikat, nas veya mucize yoluyla ulaşılan itikattan daha belirgindir. Ama insanların çoğunun duyu ve mucize yoluyla güven sağladığını itiraf eder. [92]

Önemli olan, bu yolların herkese açık olmadığı ve tüm insanların, özellikle de halkın genelinin onlardan yararlanamayacağıdır. Bu nedenle, halkın genelinin peygamber sayesinde tanıyabileceği emin olunan ve herkese açık bir yol bulunması gerekir.

4. Şeyh Tûsi gibi bazı düşünürler, peygamberleri tanımanın tek yolunun mucize olduğunu belirtir. [93] Bu tümel tekeli kabul etmesek bile mucizenin, halkın genelinin onun sayesinde bir kişinin peygamberliğine iman edebildiği tek yol olduğunu inkar edemeyiz. Çünkü mucize, duyular ve maddi âlemle ilgilidir ve bütün insanlar ondan haberdar olabilirler. Öte yandan harikulade bir iştir ve insanların geneli onu tecrübe edebilir ve eski tecrübelerle karşılaştırabilirler.

Mucizenin dinî öğretiler arasında yüksek bir konumu vardır. Çünkü insanların peygamberlere iman etmesine zemin hazırlayan temel öğedir. İman peygamberi tanımaya bağlıdır ve insanların geneli için peygamberleri tanımak mucize yoluyla mümkün olabilecektir. Mucize, Allah tarafından müminler için ayet ve bürhandır. Bunlarla hakiki peygamberleri tanır ve onlara itaat ederek saadete ulaşırlar.

Mucizenin Delaletleri

Mucize, peygamberlerden sâdır olan harikulade bir iştir. Ama sırf mucizenin gerçekleşmesi onların hedefi değildir. Peygamberler, harikulade bir işi ve mucizeyi gösterirken hangi hedefin peşindedir? Mucizeden ne gibi bahisler ve meseleler çıkartılabilir? Bu sorunun cevaplandırılması, makalenin bu kısmının eksenini oluşturmaktadır.

---

91 Bu hadis *İrşâdu'l-Kulûb*'te şu şekilde geçmektedir:

"إنَّ دينَ الله لا يعرفُ بالرجال بآية الحقِّ و اعْرِف الحقَّ تعرف اهلَه"

(*İrşâdu'l-Kulûb ile's-Sevâb*, c. 2s. 296).

92 Şirâzî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Bakara suresi), s. 377.

93 Tûsî, *el-İ'tikad*, s. 155; Humsî, *el-Munkız mine't-Taklid*, c. 1, s. 383.

Dinî bahislerde Allah'ın ispatlanması, nübüvvetin ispatlanması ve dinî öğretilerin doğruluğunun ispatlanması mucizenin işlevlerinden sayılmıştır. Hıristiyanlar, mucizeden, her üç mevzunun ispatı için yararlanmaktadır. Ama Müslüman düşünürler mucizeye en çok nübüvvetin ispatlanması bahsinde dayanmıştır. Mucizenin bu mevzulardan her birine delalet tarzı farklıdır. Bu nedenle her birini bağımsız olarak inceleyeceğiz.

Mucizenin Allah'ın Varlığını İspatlamaya Delaleti

Çoğu Hıristiyan düşünürler mucizeyi Tanrıyı ispatlamanın kanıtlarından biri saymakta ve mucizeyle Tanrıyı ispatlamaya çalışmaktadırlar. Çünkü mucize, bahsi geçen özelliklerle Tanrıdan başkasından sâdır olamayacak harikulade bir iştir. Başka Hıristiyanlar ise bu delilin ikna için olduğunu düşünmekte ve mucizeyi Tanrının ispatlanmasında mantıksal delil saymayarak Tanrının varlığını ispat için mucize yoluyla elde edilmiş kanıtın psikolojik olduğunu savunmaktadır. Müslüman kelamcılar, mucizenin delaletini, peygamberlik iddiası veya dinî öğretilerin doğruluğunu ispatlama bahsine münhasır görmüş ve Allah'ın varlığına delaleti konusuna değinmemiştir. Onlar, Allah'ın varlığını, mucizenin peygamberlik iddiasına delaletinde mevzunun aslı saymıştır. Allah'ın varlığını mucizenin standart kuralı görmedikçe peygamberliğin ispatlanmasında ondan yararlanamayız.

Mucizenin fâiline ilişkin çok sayıda ihtimal dikkate alındığında Allah'ın varlığını ispatlamada ondan istifade edemeyiz. Bilakis nedensellik kanununa göre mucize için doğa ötesi bir kudret ispatlanabilecektir. Ama o doğa ötesi kudretin izahının ne olduğu, mucizenin yükümlülüğü dışındadır. Bu doğa ötesi kudret Allah olduğundan veya Allah'ta nihayet bulduğundan "imkan ve zorunluluk" ya da "hüdus bürhanı" gibi diğer kanıtlarla ispatlanabilirdir. Mucize, evrendeki mevcut düzenin bir düzenleyenin varlığını ispatladığını, ama bu düzenleyicinin Allah mı, yoksa varlığı Allah'ta nihayet bulan şey mi olduğu diğer kanıtlara göre tamamlanan düzen kanıtı gibidir.

Mucizenin Peygamberliğe Delaleti

Mucizenin, onun epistemik değerine taraftar olanların kabul ettiği en önemli işlevi, peygamberlik iddiasını ispatlamasıdır.[94] Kelamcılar mu-

[94] Halebî, *Takribu'l-Meârif*, s. 154; Esferâyenî, *el-Tebsir fi'd-Din*, s. 169.

cizeyi peygamberin sözünü tasdik seviyesinde kabul etmektedir.[95] Bu konuda birkaç delil beyan etmişlerdir:

1. İlk delil, Allah'ın kemal sıfatları yoluyladır; yani lütuf, hikmet ve hayır istemesi. Allah'ın hikmeti, bir işin hedefsiz gerçekleşmemesini gerektirir. Allah'ın fiilerinden biri de insanların yaratılışıdır. İnsanın yaratılış hedefi, onun kulluk makamına ulaşması ve Allah'a yaklaşmasıdır. Bu hedef, peygamberlerin kılavuzluğu olmaksızın ve onların talimatlarına riayet etmeksizin gerçekleşemez. Allah'ın hayrı istemesi ve ilahî lütuf, peygamberleri insanlara hidayet için göndermeyi gerektirmektedir. Talimatlarına itaat etmek için peygamberleri tanımak lazımdır. Yukarıda bahsedilen tanıma ise nişane ve alamete bağlıdır. Çünkü herkese sırf peygamberlik iddiası nedeniyle itaat edilemez. Bu nedenle ilahî lütuf ve hikmet, peygamberi, halkın genelinin ayırtedebileceği alamet ve nişane ile göndermeyi icap ettirir. Bu nişane ve alamet de mucizenin ta kendisidir. Öte yandan, bu nişane, peygamberin gaypla irtibatını ispatlayacak ve başkalarının benzerini getiremeyeceği biçimde olmalıdır. Çünkü benzerini getirmek mümkün oluyorsa bu, peygamberliğin nişanesi ve alameti sayılmayacak ve böyle bir irtibata sahip olmayan peygamberlik iddiasındakiler onun benzerini getirebilecekler, sonuç itibariyle de insanlar hataya düşecektir. Bu ise Allah'ın hikmetine, onun lütfu ve hayrı istemesine aykırılık oluşturmaktadır. Gazalî ve Taftazanî gibi bir grup Eş'ârî, Şeyh Müfid ve Allame Hıllî gibi İmamiye, Mutezile, İbn Sina ve Molla Sadra gibi bir grup filozof bazı yazılarında bu delili ortaya koymuşlardır.[96]

2. Muhakkik Tûsî ve Seyyid Murtaza gibi bazı Müslüman kelamcılar, mucizenin peygamberlik iddiasına delalet etmesine başka bir delil açıklamıştır. Bu delil, önceki delilin benzeridir. Tek farkı, önceki delilin Allah'ın kemal sıfatlarına dayanması, ama bu delilde, mucizenin, akılları hayrete düşürüp şaşkınlığa yolaçmasından yararlanılarak Allah'a isnadının ispatlanmaya çalışılmasıdır. Bu delil, insanın gerçekleştirmekten acze düştüğü herşeyin fâilinin sadece Allah olduğunu ve eğer nübüvvet iddiasıyla birlikteyse peygamberlik iddiasındaki kişinin doğruluğuna işaret oluşturduğunu söylemektedir. Çünkü Allah'tan başka hiçkimse böyle bir

95 Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdam*, s. 421; Esferâyenî, a.g.e.

96 Bkz: Hıllî, *Keşfu'l-Murad*, s. 277; Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. 5, s. 13 ve 14; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni* (*el-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât*), c. 15, s. 168-181.

işi yapabilecek kapasitede değildir. Böyle bir fenomen insanın iddiasının ardından geldi ve sözkonusu iddiayı desteklediğinde bu kişinin Allah tarafından gönderildiği sonucuna varırız.[97]

3. Merhum Allame Tabâtabâî (hicri kameri 1321-1402) *el-Mizan*'da, peygamberlik iddiasının mucize yoluyla ispatlanması için başka bir delil zikremiştir. Bu delil, benzerlerin hükmü[98] kaidesini esas almıştır. Şöyle der: "Vahiy ve Allah'la konuşma ve bunun ardından gelen şeyler, yani kanunların teşrii ve dinî eğitimler, bunların tümü beşer için erişilmez durumlardır. Beşer onu kendisinde hissetmez ve zaten sebep ve müsebbiplerde geçerli olan kanun da bunu reddeder. Öyleyse bu iddia, nedenselliğin genel yasasının caiz görmediği harikulade şeyin iddia edilmesi demektir. Dolayısıyla bir peygamber böyle bir iddiada bulunuyorsa ve iddiasında doğru söylüyorsa iddiasının gereği, tabiat ötesiyle bağ ve ilişki içinde olması ve olağanlığı ortadan kaldıracak ilahî bir güçle teyit edilmesidir. Bir peygamber, olağanlığı yokedecek bir güce sahip olduğunda dikkatimizi çekecek bir mucize getirebilmelidir. Çünkü o harikuladelik ile bu harikuladelik arasında fark yoktur ve benzerlerin hükmü aynıdır. Eğer Allah'ın maksadı, harikulade yollarla, yani peygamberlik ve vahiy yoluyla insanlara hidayet etmekse insanların onu kabul edebilmesi ve kendisi de amacına ulaşabilmesi için nübüvvet ve vahyi başka bir harikuladelikle teyit etmelidir.

Bu, peygamberlerin ümmetlerini, kendi peygamberlerinden nübüvveti tasdik etmek üzere mucize istemeye zorlayan sebeptir. Mucize istemekteki maksatları, söylendiği gibi, peygamberliğin doğrulanmasıdır, insanı çağırdıkları hak öğretilerin doğruluğuna delalet etmesi değil. Çünkü o öğretilerin tamamı, tevhid ve mead gibi kanıttır ve mucizeye ihtiyacı yoktur. Ümmetlerin kendi peygamberlerinden mucize göstermesini istemesi meselesi ise bir adamın, kavmin büyüğünden o kavme, içinde o büyüğün emir ve yasaklarının yeraldığı, insanların da büyüğün bu talimatlarla onların hayır ve iyiliğini düşünmekten başka bir şey istemediğine inandığı bir mesaj getirmesi gibidir. Böyle bir varsayımda mesajı getirenin, kavmin büyüğünün ahkam ve talimatlarını kavme açıklaması ve onlara

97 Bkz: Tûsî, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 99; Seyyid Murtaza, *el-Zehira*, s. 328.
98 Metinde "Hükmu'l-Emsâl" (Çev.)

kanıt göstermesi, insanların o talimatların hakkaniyetine inanması için kafidir. Fakat sözkonusu kanıtlar, mesajı getirenin gerçekten o büyük tarafından mı gönderildiğini ispatlamak için yeterli değildir. Bu bakımdan ahali, büyüğün onu kendilerine gönderdiğini nereden bileceklerini sorup önce mesajı getirenden şahit ve delil ister. Kendilerine okuduğu ahkamın tümünün sahih olduğunu tasdik ederler ama bu ahkamın, büyüğün talimatı mı olduğunu ispatlaması gerektiğini belirtirler. Bu durumda mesajı getiren ya o büyüğün el yazısını göstermelidir, ya mektubun altında onun mührü yeralmalıdır, ya da kavmin tanıdığı başka bir alamet bulunmalıdır. Peygamberler ve kavimlerinin onlardan mucize istemesine dair kıssalar aynen bu örnekte olduğu gibidir. Bu nedenle Kur'an, Mekke müşriklerinin şöyle dediğini aktarır:

﴿ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ ﴾

"Okuyacağımız bir kitap getirene dek..." [99]

Hasılı, buraya kadar söylenenlerden birkaç mesele açıklığa kavuşmuş olmaktadır: Öncelikle peygamberlik iddiası ile mucize gösterme gücü arasında gereklilik ilişkisi vardır ve mucize peygamberin iddiasını doğrulayan delildir. Bu delalette, halkın avamı ile havassı arasında fark yoktur. [100]

Yukarıdaki üç delil, mucizenin epistemik değer taşıdığını ispatlamayı amaçlamaktadır ve mucizeyi gösterenin doğru söylediğine mantıksal delil oluşturmaktadır. Kur'an'da da mucizeden bahsedildiğinde ayet, beyyine, bürhan ve sultan kelimeleri kullanılmaktadır. Kur'an'ın bu kelimelerden istifade etmesi, mucizenin risaletin doğruluğuna mantıksal delil oluşturduğunu ve epistemik manasını göstermektedir.

Buna karşılık, bir kesim mucizenin mantıksal delaletine muhaliftir ve mucize ile risalet iddiasının doğruluğu arasında bağlantı bulunduğunu düşünmemektedir. Muhalif ilahiyatçılar, nübüvvete mucize yoluyla inanmayı avamın dindarlığı kabul etmekte ve insanlara, aklî delil yoluyla, ayet ve rivayetlere dikkat ederek âlimce dindarlığa yönelmelerini tavsiye et-

[99] İsra 93.
[100] Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 1, s. 134.

mektedirler. Burada, mucizenin peygamberliği ispatlamaya delalet etmesi konusunda dile getirilmiş bazı eleştiri ve şüpheleri ele alacağız.

Şüpheler

1. Fahru Râzî şöyle der:

Mucize, Allah tarafından geldiği zaman nübüvvet iddiasının doğruluğuna delalet eder. Ama mucizenin, nübüvvet iddiasındaki şahıs tarafından ve Allah'ın izni olmaksızın da gerçekleştirilme ihtimali vardır. Bu şekilde mucize için çok sayıda ihtimal sözkonusudur: Biri, tıpkı bitkilerin çok sayıda özelliğe sahip olması ve her özelliğin belli bir bitkide bulunması gibi, insanlar da muhtelif tabiatlara sahiptir ve çeşitli mizaçlar taşırlar. Her tabiat ve mizacın belli etkileri ve özellikli işlevleri vardır. Peygamberler kendine has bir tabiata sahip olduklarından kendi tabiatlarına uygun işler yaparlar. Bu fiiller başka tabiatlardan sâdır olmaz. Bu nedenle hiçkimse onlar gibi yapamaz. Bu yüzden ona harikulade denir. Fakat bu, nübüvveti ispatlaması için ona verilmiş ilahî fiil olduğu anlamına gelmez. Diğer bir ihtimal ise peygamberin melekler ve cinlerden belli bir grupla irtibat halinde bulunması ve o grubun bu eylemleri gerçekleştirme gücüne sahip olmasıdır. Onlar, harikulade işleri peygamber için yerine getirirler.

Birinci cevap: İnsanların tabiatları her ne kadar birbirinden farklı olsa da aralarında mahiyet farkı yoktur. Kuvvet ve zayıflığa rağmen sonuçları bakımından ortak noktaya sahiptirler. Mucizeler eğer insanların kendine has tabiatlarının neticesi olsaydı daha aşağı mertebelerinin başka insanlar tarafından da gerçekleştirilmesi gerekirdi. Aynı şekilde daha yukarı basamaklara da eğitim ve çalışma ile ulaşılabilirdi. Fakat mucizede böyle bir durumun gerçekleştiğini görmüyoruz. Ayın yarılması veya ateşin soğuması, beşer tabiatının güç yetirebileceği şeyler değildir.

İkincisi: Böyle bir tabiattan birbirine zıt işler çıkması mümkün değildir. Çünkü her tabiat, ilaçlar gibi benzer etkilere sahiptir. Bir ilacın birbirine zıt iki etkisinin görülmesi olacak iş değildir. Halbuki peygamberlerin birbirine zıt işler yapacak güçleri vardır.

Üçüncüsü: Bu tabiatlar Allah tarafından yaratılmıştır. Eğer Allah bazı insanlara, hiçkimsenin sahip olamayacağı farklılıkta bir tabiat lütfetse ve bu kişi o tabiatı, hak yolu insanlar için belirsizleştirmek için suistimal etse ve onun aldatmasını bilecek bir yol da bulunmasa bu, Allah'ın hikmetiyle bağdaşmaz.

Cinlerle irtibat ihtimali de yanlıştır. Çünkü, birincisi, cinlerle irtibat öğrenilebilir bir şeydir ve başkaları da bunu öğrenebilirler. Eğer cinlerden belli bir grubun, yalnızca nübüvvet iddiasındaki insanlarla irtibat kuracak kapasitede olduğu ve bunun öğrenilebilecek bir şey olmadığı söylenirse buna cevaben denir ki, eğer onların nübüvvet iddiası sahih değilse bu yetenek ilahî hikmete aykırıdır. Zira bu kabiliyet insanları saptırmaya yaramaktadır ve hata olduğunu teşhis için herhangi bir yol bulunmamaktadır.

Muhakkik Tûsî, Fahru Râzî'nin bu eleştiri ve ihtimallerini sofistlerin şüpheleri gibi görür. Şöyle der:

İnsan, havas ve avam yolu kullanarak Allah'ın elçisi olduğunu iddia ettiği, doğru söylediğinin delilini de mucizenin görünmesi saydığı ve eğer kabul etmeyen varsa benzerini getirmesini söylediğinde hiçkimse o mucizenin benzerini gösteremezse insan için onun Allah'ın elçisi olduğu kesinlik kazanmış olur. Sözkonusu ihtimaller bu kesinliği ortadan kaldırabilecek durumda değildir. [101]

2. Ortaya atılan bir diğer sorun, peygamberlerin, sahip oldukları ilimler itibariyle, kullanıldığında insanın özel yeteneklerini geliştiren ilaçlar hakkında bilgileri bulunmasıdır. Bunların arasında fasih konuşma yeteneği kazanmaları, başkalarının ise bu konuda aciz olması vardır. Bu da nübüvvet iddiasındaki kişinin doğru söylediğine delil oluşturmaz.

Buna cevaben denebilir ki, acaba diğerleri o ilaçla ilgili bilgiye sahip midir, değil midir? Eğer bilgileri varsa o mucizenin benzerini gösterebilmeleri lazımdı. Eğer bilmiyorduysalar ve Allah sadece bu kişilere öğrettiyse bu da onların doğru söylediklerinin alameti olur. Çünkü harikulade bir iş olmaktadır. [102]

---

[101] Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, s. 356.
[102] Humsî Râzî, *el-Munkız mine't-Taklid*, c. 1, s. 417.

3. Bazılarının sözkonusu ettiği ihtimal şudur ki, Allah hangi nedenle yalancı peygamberleri tasdik etmemektedir ve Allah'ın görevi insanların cehaletleri yüzünden kandırılmalarını önlemek değildir.

Cevap: Aklın güzel ve çirkin[103] bulmasını kabul eden İmamiye ve Mutezile, başkalarının saptırılması ve cehaleti yüzünden kandırılmasının çirkin olduğuna ve bunun Allah'tan sâdır olmayacağına inanmaktadır. Fakat Eş'ârîlik buna cevap vermekte güçlük çeker. Çünkü onlar, husn ve kubh konusunda aklın rolünü kabul etmemekte ve bu yoldan eleştiriye cevap verememektedir. Gerçi birtakım izahlar getirmeye çalışmışlardır. Mesela ilahî âdetin bu tür işler yapmak olmadığını, yahut yalancıyı tasdik etmenin kusurlu sıfatlardan kaynaklandığını ve Allah'ın bundan münezzeh olduğunu söylerler.

4. Başka bir sorun, merhum Şehit Sadr'ın (hicri kameri 1353-1400) konu ettiği uzak şüphedir:

Mucizenin nübüvvet iddiasındaki kişi eliyle ortaya çıkması, mucize peygamberliğe delalet ettiği zaman kabihtir. Eğer mucize nübüvvete delalet etmemiş olsaydı Allah'ın nebiden başkasına da mucize vermesi çirkin olmayacaktı. Mesela iyi bir ses veya güzel bir suret nübüvvete delalet etmez. Bu nedenle Allah'ın, peygamberlik iddiasını iyi bir ses veya güzel bir suretle yaratmasında çirkinlik yoktur. Öyleyse peygamberlik iddiasındaki kişiye mucize verilmesindeki kubh, mucizenin peygamberliğe delalet etmesine dayanmaktadır. Zira nübüvvet iddiasındakine mucize verilmiş olduğu ihtimali ortadan kalkmadıkça mucize, hakiki nebinin peygamberliğine delalet etmeyecektir. Dolayısıyla mucizenin delaleti, peygamberlik iddiasındaki kişiye mucize verilmesinin çirkinliğine dayanmaktadır.[104]

Bu şüpheye verilecek cevap şudur: Şehit Sadr'ın işaret ettiği nokta, yani nübüvvete delalet etmek üzere mucize verilmesinin kubh görülmesi, eksik yargıdır. Çünkü bu kubh, Allah'ın hikmet ve lütuf ilkesinden kaynaklanmaktadır. Allah hikmetli olduğu ve maksadı ihlal etmediğinden eğer peygamberlik iddiasındaki kişiye mucize verirse bu, insanların saptırılması ve cehalet yüzünden kandırılmasına yolaçacaktır. Bu ise pey-

[103] Metinde "husn ve kubh" (Çev.)
[104] Sadr, *Buhûs fi İlmi'l-Usûl*, c. 4, s. 227.

gamber göndermekteki ilahî maksada aykırıdır. İlahî eylemin insanların dalalete düşmesine zemin hazırladığı her durum çirkindir ve ilahî hikmete dayanılarak reddedilir. İnsanlar mucizeyi gördüklerinde iddia sahibinin peşine takılır, mucizenin peygamberliğe delalet edip etmediğinin değil. Başka bir ifadeyle, bahsi geçen kubh, mucizenin nübüvvete delalet etmesini bir yana bırakmaktır. Aksine sözkonusu kubh, insanların nebi olmayan kişiye doğru harekete geçmesi nedeniyledir ve bu da ilahî maksada aykırı düşmektedir. Dolayısıyla bahsedilen çirkinlik, mucizenin delaletine dayanmamaktadır.

5. Dördüncü sorun, merhum Allame Tabâtabâî'nin (rh) deliliyle ilgilidir. Allame Tabâtabâî (rh) "حكم الامثال فى ما يجوز و فى ما لا يجوز واحد" kaidesinden yararlanmıştır. Soru şudur:

Birincisi, olağan durumu ortadan kaldıran olay ile başka bir olağan durumu ortadan kaldıran olay arasında nasıl bir irtibat vardır? Mesela birisi gökte uçabiliyorsa hangi nedenle denizin dibinde de hareket edebilecektir? Harikulade bir durumun, başka bir harikulade durumu ispatlamak için delil gösterilmesi, bağlayıcılığı olmayan mantıksal örneklemedir.

İkincisi, bu istidlalin eksiksiz olduğu farzedilse bile başka bir harikuladeliğin mümkün olabileceğini ispatlar, onun eyleme geçtiğini değil. Çünkü birey, diğer harikulade işi yapacak yetenekte olabilir ama onu fiiliyata dökmeye bir engel bulunabilir.

Üçüncüsü, mucizeler ile peygamberlik arasında türdeşlik yoktur. Çünkü mucizeler fiil kategorisindendirler, ama peygamberlik ilim kategorisindendir. Bu ikisinin birbiriyle münasebeti yoktur ki biri diğerini ispatlayabilsin. Fiil en fazla bireyin harikulade bir işi gerçekleşme gücü ve yeteneğine delalet edebilir, ama onun nübüvvet iddiasının doğruluğunu ispatlamaz. [105]

Bahsi geçen şüphe, istidlalde dikkat eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Merhum Allame, olağan olanı ortadan kaldırma yeteneğinden, başka bir olağanı yoketme yeteneğine sahip olunduğu sonucunu çıkarmıştır. Zira bu ikisi, olağan olanı ortadan kaldırma yeteneğinin eğitim, öğretim, çaba ve kazanma yoluyla edinilememesi bakımından birbirine benzemektedir.

[105] A.g.e., 232.

Dolayısıyla eğitim konularıyla kıyaslanması ve örneklendirilmesiyle başka bir olağan olanı ortadan kaldırma gücünün mümkün olmasını reddetmez. Bilakis âdeti bozma kabiliyeti, doğa ötesi kudretle irtibat halinde olmak manasına gelir. Öyle bir kudretle bağlantının da eğitim veya riyazet gibi bilinen yollarla elde edilmesi imkansızdır. Zira o bu işte diğerlerine meydan okumakta ve mücadeleye çağırmaktadır. Meydan okuma ve mücadeleye çağırmanın anlamı, kimsenin bu kudretle irtibat kuramayacağıdır. Öte yandan, doğa ötesi ve gaybi o kudret, doğal varlıklar üzerinde etkili ve hakimdir. Bu nedenle başka bir harikuladeliği gerçekleştirme imkanı onun için hazırdır, özellikle öteki harikuladelik onun mesaj getirme iddiasıysa. Bir kimsenin doğa ötesi bir varlıkla irtibat halinde olması ve bu doğa ötesi varlığın, bireyi harikulade işlere kabiliyetli kıldığı halde kendi mesajını getirecek biri yapmaması nasıl mümkün olabilir?

Benzerlerin hükmü kuralının, diğer harikuladeliğin eyleme geçtiğini değil, mümkün olduğunu ispatladığı yargısı da eksiktir. Çünkü bu bireyin doğa ötesi yeteneklere sahip olduğunu ve engelleri aşacağını varsaymaktadır.

Mucizede fiil ve söz arasında türdeşlik bulunmadığına ilişkin sorunun uzun bir geçmişi vardır. Şehristânî, şüpheyi bu şekilde ifade eder. Mucizeyi peygamberliği ispatlamanın yolu kabul edenler, mucizenin nübüvvet iddiasının doğruluğuna delil oluşturduğunu ispatlamak zorundadırlar. Çünkü mucize bir eylem olduğundan yalnızca fâilin kudretine delalet eder ve buradan nübüvvet iddiasının doğruluğu ispatlanamaz. Mucizenin iddiayla birlikte olması ise iddianın doğruluğuna delalet etmemektedir. Zira mucize, diğer eylemli ve sözlü olaylarla birlikte zuhur etmiştir. Nasıl ki o hadiselerin doğruluğuna delaleti yoksa, bu iddianın doğruluğunu da ispatlayamaz. [106]

Bu irtibatı reddeden İbn Rüşd (520-595) kendi iddiasını izah ederken der ki, mucizenin risalete delaleti yoktur. Çünkü akıl, mucizenin risalet fiillerinden bir fiil olduğu iddia edilmedikçe mucize ve risalet arasında bağlantı idrak etmez. Fahru Râzî de bu eleştiriye taraftardır. Şöyle der: "Fiilin bir istekle birlikte olması, o fiilin istekle veya o istekte zuhur eden şeyle nedensellik ilişkisine delalet etmez." Diğer bir ifadeyle, irtibat

[106] Şehrisânî, *Nihâyetu'l-İkdam*, s. 420.

yanlıları şöyle istidlalde bulunmaktadırlar: Nübüvvet iddia eden filan kişi, peygamberlik iddiasıyla birlikte harikulade bir eylem gerçekleştirmiştir. Nübüvvet iddiasıyla birlikte harikulade bir iş yapan kimse de iddiasında doğru demektir. Sonuç itibariyle nübüvvet iddiasındaki bu kişi de iddiasında doğrudur. Bu kişilerin sorunu, kıyasın büyük önermesindedir: Peygamberlik iddiasının harikulade işle birlikte olması hangi nedenle iddianın doğruluğunu göstermektedir? Oysa birlikte olma hali, zuhur veya nedenselliği ispatlamamaktadır. Bu dünyada pek çok hadise birbiriyle birlikte vuku bulmaktadır. Fakat bu birliktelikten, bir hadisenin başka bir olayla nedensellik içinde olduğu, ya da en azından birlikte zuhur ettiğinin ispatını çıkarmak mümkün değildir. Bu sorunu, bir şekilde mucizenin nübüvvete delalet ettiğine ilişkin diğer deliller için de sözkonusu edebiliriz.

Taraftarların bu büyük önermeyi ispatlamak için ikame ettiği delil üzerinde dikkatlice durulduğunda yukarıda eleştirinin eksikliği anlaşılacaktır. Bu görüşü destekleyenler, buradaki birlikteliğin başka birlikteliklerden farklı olduğunu savunmaktadır. Peygamberlik iddiasındaki kişi, gayp ve doğa ötesi âlemle irtibatta olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlantıyı herkese göstermek mümkün değildir. Bu irtibatın bir tarafı doğa ötesidir ve herkesin erişiminin dışında olup ona ulaşma imkanı yoktur. Bundan dolayı peygamberler kendi iddialarının yanısıra bu irtibatı ortaya koyacak bir de alamet göstermelidirler. Sadece doğa ötesi kuvvetlerle mümkün olabilecek harikulade bir eylem gerçekleştirilmesi bu bağlantının alameti olacaktır. Mucize, mucizenin fâilinin Allah'la ve gayp âlemiyle irtibatta olduğunu gösterir. Ama bu irtibatın türünü ortaya koymaz. Mucize, bu irtibatın hangi türden olduğunu, hangi zeminde zuhur ettiğini ve hedefinin ne olduğunu açıklamaz. Mucizenin fâili bu irtibatın çeşidini belirginleştirir. Mesela kendisinin Allah'ın elçisi olduğunu söyler. Yahut Allah'ın nasıl bir varlık olduğunu, ilahî ahkam ve talimatların neler olduğunu, insanların akıbetinin ne olacağını beyan eder. Şimdi gündeme gelen soru şudur ki, acaba o gerçekten de Allah'ın peygamberi midir ve söylediği şey Allah'ın sözü müdür? Bu iddia sadece mucizeyle ispatlanamaz. Bilakis mucizeye başka kanıt da eklenmelidir. O kanıt da ya hikmet bürhanı ya da benzerlerin hükmüdür.[107] Allah'ın hikmet bürhanı şöyle

[107] Metinde "hükmu'l-emsâl" (Çev.)

der: İnsanlar çaba göstererek ve yetenek kazanarak mucize gerçekleştirmezler. Bu gücü insana lütfetmesi gereken Allah'tır. Hikmet sahibi Allah bu kudreti onu suistimal edecek kimselere vermez. Çünkü bu kişiler insanları saptırmaya sebep olur, insanları Allah'tan uzaklaştırır ve yaratılışın asli hedefinden alıkoyar. Bu da Allah'ın hikmetiyle bağdaşmaz. Bu bürhanın veya diğer bürhanların mucizeyle birlikte olması, nübüvvet iddiasının doğru ve hakiki olduğunu ispatlayacaktır.

Mucizenin Dinî Öğretilerin Doğruluğuna Delaleti

Acaba mucize, nübüvvet iddiasına ilaveten o peygamberin getirdiği öğretilerin doğruluğunu ispatlayabilir mi, yoksa dinî öğretiler ayrı dellilere mi muhtaçtır? Çoğu Hıristiyanlar, mucizenin dinî öğretilerin doğruluğunu ispatladığına inanmaktadır. Ama bazı Müslüman mütefekkirler, mucizenin doğrudan dinî öğretilerin doğruluğuna delalet etmediği inancındadır. Bu iddianın delili, bazı dinlerde tevhid, nübüvvet-i âmme, mead gibi öğretilere delil ve bürhan gösterilmesidir.

Mucizelerde öncelikli hedefin nübüvvet iddiası olduğu anlaşılmaktadır. Ama nübüvvet iddiası ispatlandıktan ve bu peygamberin Allah tarafından geldiği belirginleştikten sonra onun sözü ve talimatları da Allah tarafından olacaktır. Çünkü bir kimseyi Allah'ın peygamberi kabul edip de onun getirdiği talimatları ilahî buyruklar saymamanın manası yoktur. Bu sözün Allah tarafından olduğu ispatlandıktan sonra onun doğruluğu da sabit olacaktır. Zira Allah haktan başka bir şey söylemez, hak emrin yanlışlığına herhangi bir delil ve saik yoktur. Dolayısıyla mucize, dolaylı olarak dinî öğretilerin doğruluğunu ispatlamaktadır.

Dinî öğretilerin doğruluğu için mucizenin delil gösterilmesinde iki nokta dikkat çekicidir: Biri, hükümlerin nitelik ve özelliğini doğrulamanın, Allah tarafından beyan edilmeleri sırasında mucize ile ispatlanabilir olmasıdır. Ama belirsiz ve belli bir şekilde nitelenmeksizin beyan edilmiş ahkam sözkonusu olduğunda mucize onun kapalılığını ortadan kaldıramaz ve onun için belli bir nitelik tespit edemez. Dinde bir hüküm belli bir süreliğine vazedilmişse mucize onun o süre içinde doğruluğuna delalet edebilir. Ama dinde bir hüküm vazedilmişse ve zamanı da belirsizse mucize bu hükmü kapalılıktan kurtaramaz ve o hükmü genelleştirip

bütün zamanlara yayamaz. Muhtelif dinlerde hükümlerin neshedilmesi bunun şahididir.

Diğer nokta, mucizenin, ilahî din ve buyruğa ait olduğu kesin birtakım öğretilerin doğruluğunu ispatlamasıdır. Allah'a nispeti kesin olmayan buyrukların veya dinlere giren tahrif edilmiş öğretilerin doğruluğu mucizeyle ispatlanamaz.

Bu iki nokta, Hıristiyanlıkta öğretilerin doğruluğunun mucizelerle ispatlanmış olması bakımından önem taşımaktadır. Onlar bazı durumlarda kapalı hükümlerini ve belli bir zaman belirtilmemiş buyrukları genel ve sürekli kabul ederek mucize itibariyle daimi doğruluklarını ispatlamaktadır. Aynı şekilde bazı Hıristiyan düşünürler, mucizeyle dinde teslis ve bedenlenme gibi öğretileri ispatlamaya koyulmuştur. Mucize, bu öğretilerin doğruluğunu, onların dine aidiyetleri kesin bilindiği ve tahrif yoluyla o dinlere girmediği zaman ispatlayabilir. Yukarıdaki örnekler İslam'a göre Hz. İsa'nın (a.s) öğretilerinden değildir ve bu ilahî dinin tahrif edilmesinden kaynaklanmaktadır. Hıristiyanların da, onların Allah'a ve Hz. İsa'ya (a.s) istinat ettiğine dair ikna edici delilleri yoktur. Bu yüzden mucize onların doğruluğunu kanıtlayamaz.

Bu bahsin sonunda, mucizenin delaletleri babında, mucizenin, nübüvvetin ispatlanmasına ve dinî öğretilerin doğruluğuna delaletinde sözkonusu olan bazı sorunlara değinmemiz uygun olacaktır. Kimileri, peygamberlerden değişik ve bazen de birbiriyle çelişen iddialarla gelen farklı mucizelere bakarak mucizelerin kendilerinin çelişkili olduğunu iddia etmişlerdir. Yani bazıları bazılarını reddetmektedir. Bu nedenle hepsi de hüccet bakımından anlamını kaybetmiştir ve epistemik değer taşımamaktadır. Bir mucize bir peygamberi ispatlamakta, başka bir mucize ise diğer bir peygamberi kanıtlamaktadır. Bir mucizeyi esas alarak, diğer bir mucizenin tersini doğrulayacağı bir dinî öğretinin doğruluğuna ulaşabiliriz. Mucizeler birbirini reddederek delil olma vasfını ortadan kaldırır ve bu durumda delaletleri de hüccet sayılamaz.

Bu sorun, mucizenin Allah'ı ispatlamaya delalet etmesine yönelik değildir. Çünkü o mucizelerin kabul edildiği farzedildiğinde birbiriyle hiçbir çelişkisi kalmayacaktır. Mevzu, bir mucizenin Allah'ı ispatladığı ve başka bir mucizenin onu reddettiği şeklinde değildir. Fakat nübüvvetin

ispatlanmasında eğer mucizeler peygamberliğin ispatlanmasına ilaveten nübüvvetin münhasır olduğunu da ispatlıyorsa veya o peygamberin öğretilerinde nübüvvet tekeli varsa mucizelerin delil oluşturduğu şeyler arasında da çelişki bulunacaktır. Hz. Musa'nın (a.s) mucizesi onun peygamberliğine delalet ederken o Hazret peygamberliğin kendisinde son bulduğunu iddia etseydi, bu iddiayı Hz. İsa (a.s) ve İslam Peygamberi de (s.a.a) ortaya koyabilirdi. O zaman bu üç delalet birbiriyle çelişecekti. Ama Müslümanlar Hz. Musa ve İsa'nın (a.s) mucizelerinin onların peygamberliğine delalet ettiğine inanmakta, onlarsa nübüvvetin kendilerine özgü ve onlarla son bulduğunu öne sürmemektedir. Sadece İslam Peygamberi bu iddiada bulunmuştur ve ondan sonra da bir peygamber gönderilmemiştir. Dolayısıyla bu mevzuda da mucizeler arasında çelişki yoktur. Ama dinî öğretilerin doğruluğunda bu çelişki sözkonusudur. Eğer peygamberlerin mucizelerinin, dinlerinin öğretilerindeki doğruluğu ispatladığına inanıyorsak burada çelişki görülecektir. Çünkü dinlerdeki dinî öğretiler arasında farklılıklar vardır. Ama bu mesele mucizenin delaletine ilişkin sorun oluşturmaz. Zira daha önce değinildiği gibi, mucize ahkamın zaman ve süresini kanıtlamaz ve bir dindeki bir öğreti o dinin zamanıyla sınırlandırıldığı halde bazı kimseler yanlışlıkla onu genel ve daimi farzetmiş olabilir ve bu yüzden de onda çelişki görülebilir. Buna ilaveten, dinin cevheri ve özü olan dinî öğretiler ile dinin arazî öğretileri arasında fark gözetmek gerekir. Dinlerin cevheri ve özü birbirinden farklı değildir. Eğer dinlerde böyle bir ihtilaf görülüyorsa ortada sorun var demektir. Ama dinlerin cüzî ve arazî konularında ihtilaf doğal bir şeydir. Çünkü bu konular, fayda zarar esasına göre ve zaman mekan şartları gözetilerek vazedilmiştir. Farklı şartlar da değişik hükümleri gerektirir.

Mucizenin Fâili

Mümkün varlıklar ve fenomenler, kurucu sebebe muhtaçtır. Bu akılcı ilkeyi bütün kelam mezhepleri kabul etmiştir. Mucize, kurucu sebebe muhtaç fenomenlerdendir. Onun sebep ve fâili kimdir? Allah, peygamber veya melekler. Eğer mucize peygamberlerin fiiliyse peygamberin Allah'la irtibatı nasıl ispatlanabilir? Eğer doğrudan ilahî fiilse peygamberler mucizede nasıl bir rol oynar? Bu sorular kelamda çok sayıda teoriye kaynaklık

etmiştir. Bir kesim mucizeyi Allah'ın doğrudan fiili, bir kesim peygamberin fiili kabul etmekte, başka bir kesim ise bazı mucizelerde birinci grubu desteklemiş, bazı mucizelerde ise ikinci gruptan yana olmuştur. Bu ihtilafın bir diğer kaynağı, "açıklanabilir oluşu" bahsinde değindiğimiz fiillerde tevhiddir. Dinî itikat ve öğretilerden biri, fiillerde tevhiddir. Bu öğretiye göre bu dünyadaki bütün fiiller Allah'a dayandırılmıştır. Buna göre Allah Teala tüm eşyanın fâilidir ve mucize de bunlardan biridir.

Eş'ârîlik nedensellik ilkesini kabul eder ama fiillerde tevhidin kapsamını ve genelliğini korumak için dünyadaki her türlü nedenselliği reddeder. Nedensellik ilkesini yalnızca fenomenlerin Allah'la ilişkisi çerçevesinde kabul etmişler ama bu dünyadaki fenomenlerin kendi arasındaki nedensellik ilişkisini kabul etmemişlerdir. Bu teori onlara, özellikle insanın iradesinin nasıl yorumlanacağı konusunda çok sayıda sorun çıkarmıştır. Mesela mucizelerin ilahî fiil olacağı, peygamberler ve meleklerin onda hiç rolü bulunmadığı bu teorinin sonuçları arasındadır. Ama bu teoriyi kabul etmeyenler, karşıt teoriyi kabul etmeye mecbur değildir. Onlar Allah, peygamberler ve melekleri fâil görebilirler. Bununla birlikte peygamberi mucizenin fâili kabul ederlerse bu, Allah'ın fâil olmaktan çıktığı ve fiillerde tevhide muhalif olacak hiçbir nedenselliğe sahip olmayacağı anlamına gelmez. Bilakis tartışma, mucizenin Allah'ın doğrudan ve vasıtasız fiili mi olduğu, yoksa bu fiilin peygamber aracılığıyla mı meydana geldiği üzerinedir.

Sediduddin Humsî[108] (vefatı hicri kameri 605), Şeyh Tûsî[109], Allame Meclisî gibi İmamiye'den bir grup, mucizeyi ilahî fiil görmektedir. Çünkü mucize, peygamber ile Allah'ın bağını gösterir. Onu eğer peygamberin fiili kabul edersek Allah'a nasıl nispet edebiliriz? Onların inancına göre mucizenin işlevi, peygamberin Allah'la irtibatını göstermesidir. Eğer mucize peygambere nispet edilirse bu hedef ve işlev pratiğe dökülemeyecek ve peygamberle Allah arasındaki bağ gösterilememiş olacaktır. Elbette ki Şeyh Tûsî gibi kişiler, bizim harikulade gördüğüm şeyin peygambere nispet edilmesini kabul etmişlerdir. Ama onun harikulade olmasını başka bir yerde ararlar. Kur'an veya dağın yer değiştirmesi eğer nebinin

108 Humsî Râzî, *el-Munkız mine't-Taklid*, c. 1, s. 391.
109 Tûsî, *el-İktisad*, s. 156.

fiili olursa onun doğru söylediğinin alameti nasıl sayılacağı sorusuna cevap verirken şöyle der:

> "Eğer Kur'an peygamberin fiiliyse ve fasihliğiyle olağanlığı bozan bir şey kabul ediliyorsa, mucize, aslında Peygamber'e verilmiş kabiliyet ve ilimlerdir ve bu da Allah'ın fiilidir." [110]

Bu kesimin inancına göre mucize eğer peygamberin fiili olursa, peygamberin ve insanların diğer fiilleri gibi olacaktır. O fiiller Allah'ın doğrudan fiili olmadığı gibi, mucize de Allah'ın doğrudan fiili olmayacak ve peygamberin Allah'la irtibat iddiası da ispatlanamayacaktır. Çünkü peygamberin tasdiki, onun risaletinin ispatlanmasına, risaleti de mucizeye bağlıdır ve mucizenin ilahî bulunması için peygamberin sözüne itimat edilemez.

Bu grubun bir diğer delili, mucizenin, tarifte geçtiği gibi harikulade olması, beşerin gücünü aşması ve beşerden biri olan peygamberin bile bu kuralın kapsamında yeralmasıdır. Kur'an ayetlerinde de mucizenin Allah'a nispet edildiğini görüyoruz:

﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ ﴾ [111]

ve;

﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴾ [112]

Bazı ayetlerden anlaşılmaktadır ki peygamber mucize sırasında ondan haberdar değildir ve mucize vuku bulurken korkuya kapılıp kaygılanmıştır. Mesela Hz. Musa (a.s) asası ejderhaya dönüştüğü sırada korkmuştu:

﴿ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى ﴾ [113]

Eğer bu fiil ona ait olsaydı korkması izah edilemezdi.

Bu grubun kimi delilleri, mucizenin Allah'a istinadını ispatlamakta ama peygamberin fâil olduğunu reddetmeye delalet etmemektedir. Çünkü

---

110 A.g.e.

111 Enbiya 69, "Dedik ki: Ey ateş, İbrahim için soğuk ve zararsız ol."

112 Bakara 50, "Hani denizi sizin için yarmış, sizi kurtarmış ve Firavun avanesini -gözlerinizin önünde- boğmuştuk."

113 Taha 67, "Musa kendinde bir korku hissetti."

İmamiye açısından bir şey hem Allah'a nispet edilebilir, hem de başkalarına, ama nispet etme şekli farklıdır. İnsanın iradeye dayalı fiillerinin Allah'a nispet edilmesi nasıl doğruysa, mucizenin de Allah'a ve peygambere isnadı doğrudur. Gerçi nispet etme tarzında farklılık vardır ama ilke olarak Allah'a istinat etmenin peygambere isnat etmeyle herhangi bir aykırılığı yoktur. Dolayısıyla zikredilen ayetler peygambere istinadı reddetmez. Onun delaletinin azamisi ise mucizenin Allah'a nispet edilmesidir. Buna mukabil mucizeyi peygambere nispet eden bazı ayetler de vardır. Bu ayetlere değineceğiz. Mucizenin harikulade olmasından murad, normal insanın gücünü aşmasıdır. Bu kısıttan hedeflenen de herkesin onun benzerini gösteremeyecek ve nübüvvet iddiasında bulunamayacak olmasıdır. Nübüvvetin hakiki iddia sahipleri olan peygamberler Allah'ın izniyle bu kabiliyete sahip olabilirler.

Hz. Musa'nın (a.s) asadan korkması da bu meseleye delalet etmemektedir. Çünkü bu korku eğer biset sırasında asanın ejderhaya ilk dönüşmesinde ortaya çıktıysa ıstılahi anlamda mucizenin dışındadır. Çünkü o anda nübüvveti ispat için olmamıştır. İlk dönüşümde, Musa'nın (a.s) kendindeki böyle bir kapasiteden haberdar olabilmesi için doğrudan ilahî müdahaleyle gerçekleşmiş olabilir. Fakat şahitlerin teyit ettiği şey, bu ayetin biset zamanından sonra ve sihirbazlarla karşılaşma sırasında yaşanan durumla ilgili olduğudur. Bu zamanda Hz. Musa (a.s) asanın ejderhaya dönüşmesini defalarca tecrübe etmiş ve artık korkmasına mahal kalmamıştır. Diğer ayetler Hz. Musa'nın (a.s) o anda güçlü bir kalple, korkusuzca ve kaygı duymaksızın sihirbazların karşısında dikildiğini ve onlara "Önce siz başlayın" dediğini göstermektedir. Dolayısıyla Musa'nın (a.s) korkmasının nedenini başka bir yerde aramak gerekmektedir. Kur'an, Hz. Musa'nın (a.s) korktuğu zamanı, sihirbazların sihrini müşahede ettiği an olarak zikretmektedir. Bu nedenle korkmasının zeminini orada incelemek lazımdır. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Musa'nın (a.s) korkması, insanların sihirbazların sihriyle Hz. Musa'nın (a.s) mucizesi arasındaki farkı ayırt edemeyeceği, sonuçta da dalalet ve sapkınlığın hakikate galebe çalacağı kaygısı ve şefkati yüzündendi. Hz. Ali (a.s) bu konuda şöyle buyurur:

”لم يوجس موسى عليه السلام خفية على نفسه بل اشفق من غلبه الجهل و دول الضلال“

“Musa'nın korkusu canından değildi. Cahil insanlara sapkınların hileyle galebe çalması ve onlara hakim olması kaygısıydı.” [114]

İslam filozofları mucizeleri peygamberlerin fiili kabul etmektedir. Onların inancına göre insan nefsi müdrik ve muharrik çok sayıda kuvvete sahiptir. Riyazet, mücahede ve maddiyattan uzak durarak nefsin gücü ve kabiliyetleri çeşitli alanlarda arttırılabilir. Bunun ilkel örneği zâhidler ve sihirbazların eylemlerinde gözlemlenebilir. Peygamberler, nefsi arındırma ve saflaştırmayla tabiatta tasarrufta bulunabilecek ve mucize gösterebilecek mertebeye kadar ulaşan en üstün ve en yüce insanlar zümresindedir. [115]

Filozofların bu sözü, mucizenin peygamberberden sâdır olmasını mümkün sayar ve harikuladeliğin insandan sâdır olmasını muhal bulan iddiayı reddeder. Filozoflara göre insan nefsi, maddî ve dünyevî hazlardan uzak durması sayesinde, kendi nefsi ve bedeni çerçevesinde etkili olmasına ilaveten tabiata da tesir edebilecek fevkalade kabiliyetleri elde edebilir.

Filozoflar mucizenin peygambere nispet edilebileceğini mümkün görmeye ek olarak, istinat edileceği ilkesini de ispatlamaktadır. Bu iddia için beyan ettikleri deliller şunlardır:

1. Kur'an ayetlerinin zâhirleri.

Bazı ayetlerde Kur'an, mucizeyi peygambere nispet etmiştir. Mesela:

﴿ وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ جَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ ﴾

“Eğer seni tekzip ederlerse kesin olan şu ki, onlardan öncekiler de tekzip etmişlerdi. Peygamberleri onlara açık deliller, yazılar ve apaydınlık kitap getirmişti.” [116]

[114] *Nehcu'l-Belaga*, Hutbe 4.
[115] Kadrdân Karamelekî, *Mu'cize der Kalemrov-i Akl ve Din*, s. 97.
[116] Fâtır 25.

﴿ وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾

"[Onu] peygamber [olarak] İsrailoğullarına [gönderir ve onlara der ki:] Aslında size rabbinizden bir mucize getirdim. Size çamurdan kuş şeklinde [bir şey] yapacak ve sonra ona üfleyeceğim. Bunun üzerine Allah'ın izniyle kuş olacak. Allah'ın izniyle anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştireceğim, ölüleri dirilteceğim. Size yediklerinizi ve evlerinizde biriktirdiklerinizi bildireceğim. Açıkçası eğer müminseniz [bu mucizelerde] sizin için ibret var." [117]

﴿ إِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾

"[Hatırla ki] o sıra Allah şöyle buyurmuştu: Ey Meryem oğlu İsa, sana ve annene nimetimi hatırla. Hani seni Ruhu'l-Kudüs'le teyit etmiştim de beşikte [mucizeyle] ve yetişkinken [vahiyle] insanlarla konuşmuştun. Hani sana kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmiştim. Hani benim iznimle çamurdan kuş şeklinde [bir şey] yapıyor, sonra ona üflüyordun da benim iznimle kuş oluyordu. Anadan doğma körü ve alacalıyı benim iznimle iyileştiriyordun. Hani ölüleri benim iznimle [kabirlerinden diriltip] çıkarıyordun. Hani İsrailoğulları[nın sana zararını] -onlara apaçık deliller getirdiğin sırada- engellemiştik. Sonra onlardan kafir olanlar şöyle dedi: Bu[nlar] basbayağı bir sihirden başka bir şey değil." [118]

[117] Âl-i İmran 49.
[118] Maide 110.

Özellikle izin içeren ayetlerdeki delalet daha fazladır.

2. Filozofların bir diğer delili felsefî ilkelerden kaynaklanmaktadır.

Onlar, soyutlar aracılığıyla maddiyat üzerinde tasarrufta bulunmanın mümkün olmadığı inancındadırlar. Çünkü maddiyatta değişim, onun fâilinde değişimi gerektirir. Soyutlar değişebilir olmadığından da maddiyatta değişim için maddi vasıtaya ihtiyaç vardır. Allah Teala soyutlar bahsinden, mucizeler ise maddi fenomenlerdendir. Bu nedenle mucizeler Allah'ın doğrudan fiili olamazlar. Peygamberlerin kendileri bu hadisenin vasıtasıdır.

3. Filozofların başka bir delili de "el-vâhid" kaidesine istinat etmektedir. Bu kaideye göre bir olan Allah Teala'dan sadece bir varlık sâdır olur: "الواحد لا يصدر منه الا الواحد" Bu varlığın ne olduğu üzerine muhtelif tartışmalar vuku bulmuştur. Ama bu mucize değildir, çünkü mucizeler çok sayıdadır ve bir tek değildir. Dolayısıyla mucize Allah'ın mahluku olamaz. [119]

Aktarılanlara dikkat edildiğinde peygamberlerin mucizenin ortaya çıkışında rolü bulunduğundan kuşku duyulmayacaktır. Nitekim bazı mucizeler onlara isnad edilmektedir. Kur'an'ın zâhiri de bunu doğrular. Ama bütün mucizelerin peygamberlere nispet edilmesi şu şekilde makbuldür: **Bir**: Filozofların soyut fâilin maddî olan üzerinde tasarrufta bulunmasının mümkün olmadığına dair prensibi ve "el-vâhid" kuralı eksiksiz olmalıdır. **İki**: Vasıta peygamberlere mahsus olmalıdır. Filozofların delillerinde ikincisine işaret edilmemiştir.

Bu yüzden değinilen kesim bazı mucizeleri Allah'ın fiili, bazılarını da peygamberin fiili kabul etmiştir. Gazalî, hakimlerin sözünü naklettikten sonra şöyle der: "Mucizenin peygamberlere nispet edilmesi hakkındaki sözlerini kabul ediyoruz, ama bunun münhasır kılınmasını kabul etmiyoruz." [120] Gerçi sözünün devamında başka bir görüşü tercih etmektedir. Allame Hıllî ve Fâzıl Mikdad şöyle der: "Mucize ya Allah tarafından, ya da onun emriyle vuku bulmalıdır." [121]

---

119 Kadrdân Karamelekî, *Mu'cize der Kalemrov-i Akl ve Din*, s. 110.

120 Gazalî, *Tehafütu'l-Felâsife*, s. 170.

121 Hıllî, *Keşfu'l-Murad*, s. 275; Fâzıl Mikdad, *İrşâdu't-Tâlibîn ila Nehci'l-Müsterşidîn*, s. 307.

Bu görüş eğer bazı mucizelerin doğrudan Allah'a nispet edildiği anlamına geliyorsa el-vahid kaidesindeki ve maddî olanın soyut olanla bağındaki felsefî mahzurla karşı karşıyadır. Eğer bu iki prensibi kabul etmiyorlarsa o başka. Ama Allah'a istinattan kastettikleri muhtemelen peygamber dışında doğal ve doğa ötesi sebeplerdir.

Mucizenin Vuku Bulması

Mucizenin vuku bulma imkanı ispatlandıktan sonra bir sonraki tartışma mucizenin vuku bulup bulmadığıdır. Bu tartışma, geçmişte gerçekleşmiş ve tarihin bize haber verdiği mucizelerle ilgilidir. Ama bu durumlar yalnızca geçmişle ilgili değildir. Bilakis geçmiş, hal ve geleceği kapsamaktadır. Kur'an-ı Mecid'in örnekliği bu tartışmanın dışındadır. Bazı batılı filozoflar mucizenin vuku bulmadığını ispatlamak için şöyle bir çıkarımda bulunmuşlardır: Bir mucizenin haberi bize ulaştığında o haber karşısında insan iki tavır alabilir: Ya haberi aktaranları o haberde onaylar ve sonuç itibariyle de mucizeyi kabul eder, ya da harikulade durumun vuku bulduğunu inkar ederek mucizenin gerçekleştiğini reddeder ve sonuç itibariyle de ravilerin haberindeki hata veya yalana dayanarak sahtekarlık ihtimalinden bahseder. Bu iki tavırdan hangisini kabul etmek daha akılcıdır? Olağan duruma aykırı düşen ve vuku bulmadığına ilişkin uzun bir tecrübeye sahip olduğumuz mucizeyi kabul etmek mi, yoksa onun vuku bulduğuna ilişkin tecrübeye sahip olduğumuzu söyleyen haberdeki hata ve sahtekarlığı kabul etmek mi? Kesin olan şu ki, ikinci ihtimal daha akılcıdır. Bu nedenle mucizenin vuku bulması ispatlanabilir bir şey değildir.

Mucizeyi inkar etmenin daha akılcı olması, varlıkta nedenselliği inkar eden veya ihtimal hesapları itibariyle genel yasalara ulaşmış olan kimselerin prensibine göre ispatlanabilir bir şey değildir. Çünkü tümevarım yoluyla ve ihtimallerle elde edilmiş kaidelerde ve genel yasalarda istisna standarda aykırı değildir. Aynı şekilde bazı kimseler mucizeyi nedenselik sisteminin dışına çıkarmıyor, onu istisna saymıyor ve sistemi bozduğunu düşünmüyorsa mucizeye inanç irrasyonel olmayacaktır. Mucizeyi olağan olana aykırı ve onu bozan bir şey kabul edenler, yukarıdaki soruna yolaçacak biçimde nedensellik yasalarını çiğnediğini düşünmemektedir.

Çağımızda doğal yasaların açıklayamadığı harikulade olayların vuku bulduğu hakkındaki çok sayıda haber, mucizeye inancın akılcılığını arttırmaktadır.

Daha önemlisi, mucizeyi inkar etmenin daha akılcı olması bilimsel-deneysel yasalar temeline oturtulmuştur. Fakat hangi nedenle bu yasalar tarihsel haberleri tenkit ve incelemede kriter kabul edilecektir? Bu olaylar konu olduğunda neden deney ve duyu ilke yapılmaktadır? Öte yandan, geçtiğimiz bölümlerde mucizenin vuku bulma imkanını ve gerçekleşmesinin akla aykırı olmadığını ispatlamıştık. Bu nedenle deneysel yasalar yalnızca onun vuku bulma ihtimalini azaltır. Tarihsel haberler eğer ikna edici delillerle birlikteyse neden bu ihtimale galebe çalamasın? Özellikle bir tek olay bile olsa mucizenin vuku bulduğunu ispatlamanın peşine düşmüşsek. Çünkü muhtelif dinlerdeki haberlerin tevatürü, mucizenin vuku bulduğundan emin olmak için kuşkuya yer bırakmayacaktır.

Şimdi soru şudur: Acaba tevatür bilimin işine yarar mı? Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar kendi peygamberlerinin mucizelerine dair tevatür iddiasına sahiptir. Her biri, kendi peygamberinin son peygamber olduğu ve dinlerinin neshedilmediği ve neshedilmeyeceği konusunda da tevatür iddiasındadır. Birbiriyle çelişen ve mütevatir iddialar nasıl hüccetin tevatürü olabilir? [122]

Cevap, tevatürün, insanların kesinliğe ulaşmasını sağlayan şartlarda hüccet oluşturduğudur. İnsanlar onun sayesinde emin olurlar. Tabii ki iddia ne kadar önemliyse tevatürün de o kadar dakik olması gerekir. Ama bazı tevatürler, tevatür şartlarına riayet yoksunluğu bakımından çelişkilidirler. Acaba peygamberliğin sona erdiğine veya dinin neshedilmediğine ilişkin eski peygamberlere yapılan atıf tevatürle kesinleşmiş bilgi midir? Bizim inancımıza göre ne Yahudiler, ne de Hıristiyanlar böyle bir iddiayı ispatlayabilmektedirler. Her halükarda önceki dinlerin mucizeleri konusunda da inkarcı davranmamakta, bilakis onları kabul etmektedirler. Muhtelif dinlerde bu iddianın kabul görmesi, ilke olarak mucizenin vuku bulduğuna ilişkin tevatürü ispatlamaktadır. Olayı aktaranların müşahede ve haber vermede hataya düşme ihtimali vardır ama duyulara yönelik ge-

[122] Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, c. 8, s. 45.

nel itimat ve görüp haber verenlerin çokluğu hesaba katıldığında bu ihtimal mucize konusunda üzerinde durulmaya değer değildir.

Söylenen şey, mucizenin vuku bulduğunu tarihsel haberlere göre ispatlamak istediğimiz takdirdedir. Oysa mucizenin zarureti bahsinde ikame edilmiş aklî delile göre onun gerçekleştiği sabittir.

Mucizeyi Tanıma Yolu

Mucizenin vuku bulduğunu ispatladıktan sonra mucizeyi mucize olmayan olaydan ayırdetmenin yolu gündeme gelmektedir. Bunun mucize olduğunu ve başka bir şey olmadığını nasıl anlayabiliriz? İlk bakışta geçerli kanunlara göre açıklanamayan ve olağan akışa aykırı bir olay farzedin. Mesela su yüz derecede kaynamasa ve 150 derecede kaynasa; acaba bu mesele harikulade midir ve eğer başka şartları da taşıyorsa onu mucize olarak adlandırabilir miyiz? Acaba suyun yüz derecede kaynadığına ilişkin geçerli yasada mesela "a" şartı gözönünde bulundurulmamış ama şimdi o şartın gerçekleşmiş olma ihtimali yok mudur? Bu hadise harikulade bir iştir, fakat kimse onu mucize olarak adlandırmaz. Bu durumları tanımanın ve mucizeden ayırmanın yolu nedir? Mucizenin sihir vs. gibi bazı harikulade işlerden farkı nerededir ve bu ikisi birbirinden nasıl ayırılabilir?

Seyyid Murtaza şöyle der:

> İlahî mucizeleri tanımanın yolu, kulların ona güç yetiremeyecek olmasıdır. Mesela ölüleri diriltmek gibi. Yahut hadisenin kulların başaramayacağı şekilde gerçekleşmesidir. Mesela dağın yer değiştirmesi ya da denizin yarılması gibi. Mucizenin harikulade olduğunu bilmenin yolu, insanlar arasında bilinen ve yerleşik birtakım âdetler bulunmasıdır. Bunlar gözlem veya haber yoluyla öğrenilirler. Mesela güneş doğudan doğar veya çocuk dişi ve erkek dışında bir yolla yaratılmaz. Eğer bunlar çiğnenirse harikuladelik vardır. Dolayısıyla kuralın bozulabilmesi için âdetler yerleşik olmalıdır. [123]

Verilen misallerde birinci durumun -suyun yüz derecede kaynaması- mucizeden farkı gayet nettir. Çünkü bu durumlar, geçerli kanunda başka bir şartın öğrenilmesi sebebiyle olur. Bu mesele için genel bir kanun oluş-

[123] Seyyid Murtaza, *el-Zehira*, s. 329.

turulduğunda bu durum deneyde hesaba katılmamış ve tümevarım eksik gerçekleşmiştir. Bu tümevarımdaki kusur, sözkonusu yasayı ihlale yolaçmaktadır. Bu yeni durum öğrenildiğinde şimdi artık bu şartı kanuna dahil etmek gerekir ve bu şarta riayet edildiğinde kanun tekrarlanacaktır. Yukarıdaki misalde eğer su yüz derecede kaynarsa bu, "a" durumuna gelmemesi şartına bağlıdır. Fakat eğer "a" durumuna geçerse su 150 derecede kaynayacaktır. Bu şart bilindikten sonra önceki kanun şu şekle dönüşecektir: Eğer su, "a" dışında bir durumdaysa yüz derecede, eğer "a" durumundaysa 150 derecede kaynayacaktır. Bu hadise tekrarlanabilir olacak ve tabiatın olağan normal akışına eklenecektir. Onun mucizeden farkı, mucizenin tekrarlanmaması ve benzer durumlarda gerçekleştiremeyecek olmamızdır.

Mucizeyi sihir vs. gibi durumlardan ayırdetmenin yolu nedir?

Sihir, keramet, ihane ve irhas, olağan olanı bozmaları bakımından mucizeye benzeyen durumlardır. Fakat mucizeden bazı farklılıkları vardır.

Sihir: Sihrin mahiyeti konusunda ihtilaf vardır. Bazıları sihrin, tabiat kanunlarını çiğneyen harikulade bir eylem olduğunu iddia etmektedir. Sihirbaz, yeteneği ve gücüyle, bilinmeyen bazı sebep ve araçları kullanarak bu eylemi gerçekleştirmektedir. Buna mukabil, bazıları da sihirbazların dünyada gerçek anlamda tasarrufta bulunamayacağını, belki izleyenlerin zihinleri üzerinde tasarrufta bulundukları ve hayale yolaçtıklarını iddia etmektedir.[124] Her iki grup da Kur'an'ın bazı ayetlerine dayanmaktadır. Bu konudaki tartışmayı kendi yerine bırakıyoruz. Fakat şu nokta önemlidir: Sihir gerçek olsun olmasın, izleyenler onu gerçek sanmaktadır. Bu nedenle mucizeden farkını göstermek gerekir.

Sihir ve mucize arasında gösterilen farklar şunlardır: Mucize meydan okumayla birliktedir, ama sihir böyle değildir. Sihir eğitim ve çalışma ile öğrenilebilir ama mucize eğitim ve çalışmayla elde edilebilecek bir şey değildir. Sihirbazlar bu ikisinin iki ayrı şey olduğunu ayırt edebilirler. Bu nedenle Musa'nın karşısındaki sihirbazlar, Musa'ya (a.s) ilk iman edenlerdi. Sihir alıştırma yapmaya ve çabaya muhtaçtır. Sihirbaz, eğitim alıp

[124] Bkz: Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, c. 8, s. 87; *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 3, s. 187, Bakara suresi 102. ayetin zeyli.

alıştırma yaptığı zaman sihir eylemini gerçekleştirmeye başlayabilir. Bu sebeple eğitim alınmadığı veya unutulduğu ve alıştırma yapmayıp çaba gösterilmediği takdirde onun üstesinden gelemez. Halbuki mucize böyle değildir. Allame Tabâtabâî (rh) bu konuda şöyle der:

> Sihirbazlar madde ile irtibat halindedir. Maddi sebepler de ne kadar güçlü farzedilse de ondan daha kuvvetlisi de mümkündür. Bu nedenle galebe çalma kabiliyetine sahiptirler. Diğer nokta, mucizenin nübüvvet iddiasıyla birlikte olduğudur. Ama sihirde her zaman böyle değildir. Sihirbazlar kategorik olarak özellikli bir ahlakî nitelikten yoksundur; sihirden de maddî ve dünyevî hedefler için yararlanırlar. Fakat mucize sahipleri, mucize göstermekteki hedefleri insanları manevî kemale ulaştırmak olan değerli insanlardır. [125]

Sihrin hakikati yoktur ve baki kalmaz. Fakat mucize kalıcıdır. Mesela Salih'in devesi örneğinde olduğu gibi. Sihir belli zamanlarda hususi şartlarda gerçekleşir ve önerisi yoktur. [126]

Keramet: Mucize ile müşterek bir mahiyeti vardır. Her ikisi de harikuladeliktir ve kutsal bir güçle gerçekleştirilir. Bunun mucizeden farkı, nübüvvet iddiasına eşlik etmemesidir ve genel olarak onunla meydan okunmaz. Mesela Allah'ın evliyalarının ve imamların (a.s) gerçekleştirdiği keramet böyledir.

Keramet ve mucizenin mahiyetinin aynı olduğu dikkate alındığında Mutezile, Hariciler, bazı Eş'ârîler gibi bazı İslam fırkaları kerameti reddetmiştir. Bunun sebebini de mucizeyle karıştırılması ve neticede mucizenin maksadının yozlaşması olarak kabul etmişlerdir. Ama Eş'ârîlerin ekseriyeti ve İmamiye kerameti onaylamaktadır. Onlar, keramet sahiplerinin nübüvvet iddiasında olmaması ve meydan okumamaları nedeniyle kerametin mucizeden ayırt edilebileceğine inanmaktadır. Bu grubun görüşüne göre peygamber dışındaki kişiler için harikuladeliğin caiz olmasında akıl açısından herhangi bir sorun yoktur. Kur'an'da geçen Hz. Meryem (s.a) için gökten yiyecek indirilmesi [127], Belkıs'ın tahtının, Hz.

---

125 Bkz: Humsî Râzî, *el-Munkız mine't-Taklid*, c. 1, s. 416.

126 İbnu'l-Vezir, *İsâru'l-Hak ale'l-Halk fi Reddi...*, s. 66.

127 Âl-i İmran 37, "Bunun üzerine rabbi onu [Meryem] hüsnü kabulle kabul etti ve onu iyilikle bereketlendirdi. Zekeriya'yı da onun bakımı için görevlendirdi. Zekeriya ne zaman mihrapta onun yanına gitse etrafında [bir tür] yiyecekler buluyordu. Diyordu ki: Ey Meryem, bu sana nereden [geldi? Cevaben] diyordu ki: Bu rabbimin katındandır. Allah kime dilerse sayısız rızık verir."

Süleyman'ın (a.s) ashabından Asıf b. Berhiya tarafından getirilmesi [128] kıssaları bunun caiz olduğuna delalet etmektedir.

Mutezile, peygamber dışında birisinden harikuladelik zuhur etmesinin olumsuz sonuçlara yolaçtığına inanır. Kadı Abdulcebbar *el-Muğni*'de [129] bunların bir kısmına değinmiştir:

1. Evliya ve salihlerin sayısı dünyada çoktur. Eğer her biri için keramet caiz olsaydı harikuladelikler harikulade olmaktan çıkardı.

2. Eğer harikuladelik herkes için mümkünse peygamberler için bir değeri kalmaz.

3. Mucize, peygamberleri tanımanın kriteridir. Eğer Mesih'in yaptıklarını başkaları da yaparsa Mesih'i Mesih olmayandan ayırmak imkansızlaşır.

Yukarıdaki eleştirilere cevap verirken şöyle denmiştir: **Bir:** Bütün evliyalar ve salihler harikuladeliği gerçekleştiremez ve keramet, mucize haddini aşarak normal bir şey haline gelecek kadar çok vuku bulmaz. **İki:** Peygamberlerin değeri ve azameti sadece mucize göstermelerinden değildir. Onlar, mucizenin içlerinde hiç sayılacağı pek çok fazilet ve menkıbeye sahiptirler. Buna ilaveten, eğer başkaları da mucize gösterebiliyorsa bu neden peygamberlerin değerini azaltsın? Başkalarının cesaret ve cömertlik sahibi olması peygamberlerin cesaret ve cömertlik değerini azaltıyor mu? **Üç:** Harikuladelik, nübüvvet iddiasıyla birlikte olduğu zaman peygamberliğin alametidir. Dolayısıyla bir kimse harikuladelik gösterir ama peygamberlik iddia etmezse o, peygamberliğin alameti olmayacaktır. Denir ki, harikuladelik göstermek salih ve sadık insanların kabiliyetidir. O eğer peygamberse peygamberlik iddiasında bulunur, yok eğer peygamber değilse bunu iddia etmez. Allah da harikuladelik göstermeyi

[128] Neml 38-40, [Sonra] dedi ki: "Ey [ülkedeki] liderler, itaatkar biçimde yanıma gelmeden önce hanginiz onun tahtını bana getirebilir." Cinlerden bir ifrit dedi ki: "Ben, meclisini terketmeden onu sana getiririm. Bu [işte] gayet güçlüyüm ve güvenilirim." Elinde [ilahî] kitaptan bir ilim bulunan kimse dedi ki: "Ben onu, gözünü kırpıp açmadan sana getiririm." Bunun üzerine [Süleyman] onu [tahtı] yanı başında görünce dedi ki: "Bu, rabbimin fazlındandır. Şükredecek miyim, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni deniyor. Kim şükrederse sadece kendi faydası için şükretmiş olur, kim de nankörlük ederse hiç kuşku yok rabbim buna muhtaç değildir ve kerimdir."

[129] Kadı Abdulcebbar, el-Muğni, *el-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât*, c. 15, s. 217.

yalancı insanlara kabiliyet olarak vermemiştir ve peygamberi ayırdetmede herhangi bir sorun çıkarmaz. [130]

İhane: Fâilin maksadına aykırı olarak gerçekleşen harikulade eylemdir. Mesela Müseyleme-i Kezab hakkında denir ki, tükürdüğünde kuyudaki suyun taşmasını istemişti ama kuyu kurudu. Bu harikuladelik genellikle tekrarlanmaz ve kişinin iddiasının aksine bir iştir.

İrhas: Peygamberin nübüvvet iddiasından önce vuku bulmuş harikulade eylemdir. Bunun mucizeden farkı, beraberinde nübüvvet iddiasının bulunmamasıdır. Mesela Kisra'nın avlusunun yarılması, Save gölünün kuruması, Fars ateşkedesinin sönmesi vs. gibi. [131]

Allah Resulü'nün Mucizeleri

Peygamberler, kendi iddialarını ispatlamak için çok sayıda mucize göstermişlerdir. Her peygamberin en önemli mucizesi, o zamanın ilimleri, teknolojisi veya mesleğine uygundur. Hz. Musa (a.s) zamanında sihir ve sihirbazlık yaygındı. Bu sebeple Hz. Musa (a.s) asasını ejderhaya dönüştürerek kavmine meydan okudu. Bu yüzden sihirbazlar ona iman eden ilk grup oldu. Yahut Hz. İsa (a.s) zamanında tıp ilmi yaygındı. O Hazret'in mucizeleri de bu ilme uygun oldu. Ölüleri diriltmesi veya tedavisi bulunmayan hastalıkları iyileştirmesi gibi. İslam Peygamberi de (s.a.a) fesahat, şiir, hitabet, nazm ve nesrin yaygın olduğu bir zamanda gönderildi. Bu sebeple Hazret'in en önemli mucizesi olan Kur'an-ı Kerim bu zamana uygundu. [132]

İbn Sekkiyt, Ebu'l-Hasan el-Rıza'ya (a.s) şöyle dedi: "Allah Azze ve Celle, neden Musa b. İmran'ı (a.s) asa, beyaz el ve sihri iptal mucizesiyle ama İsa'yı (a.s) tıp ve hastaları iyileştirme mucizesiyle, Muhammed'i (s.a.a) ise kelam ve hitabe (yani Kur'an'ın kastedildiği fesahat ve belagat) mucizesiyle gönderdi?" Hazret bu soruya şöyle cevap verdi:

---

130 Bkz: Şa'rânî, *Terceme ve Şerh-i Keşfu'l-Murad*, s. 490; Humsî Râzî, *el-Munkız mine't-Taklid*, c. 1, s. 401; Hıllî, *Keşfu'l-Murad*, s. 351 ve Âmidî, *Gâyetu'l-Meram*, s. 334 ve 335.

131 Fâzıl Mikdad, *İrşâdu't-Tâlibin*, s. 215.

132 Bakıllânî, *el-İnsaf fi ma Yecibu İ'tikaduhu ve Lâ Yecûzu'l-Cehlu bihi*, s. 93; Râzî, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 14,s. 163; A'raf suresi 111. ayetin izahı.

"Allah Tebarek ve Teala, Musa'yı gönderdiğinde o çağda yaygın olan ve önemli telakki edilen iş sihirdi. Bu nedenle Musa (a.s) Allah tarafından sihri iptal mucizesiyle -o zamanın insanları böyle bir işi başarmaya güç yetiremezdi- hüccet getirdi. Yüce Allah İsa'yı (a.s) müzmin ve dermansız dertler heryeri sardığı insanların tıbba ve tabibe şiddetle ihtiyaç duyduğu bir sırada gönderdi. İsa (a.s) Hak Teala tarafından kimsede eşi benzeri bulunmayan bir mucizeyle geldi. O da ölüleri diriltmesi, anadan doğma kör olanları iyileştirmesi, alaca hastalığına yakalanmış hastaya Allah'ın izniyle şifa vermesiydi. Böyle onlar üzerinde hücceti tamamladı. Yine Allah Tebarek ve Teala Muhammed'i (s.a.a) konuşma ve kelamın (yani belagat) yaygın olduğu -tahmin ediyorum burada şiiri de ekledi- bir zamanda gönderdi. Bunun üzerine Hazret, nasihatler ve ahkam içeren, müşriklerin mevzularını iptal eden ve kendi konularını ispatlayıp doğrulayan ve onlara hücceti tamamlayan Allah'ın kitabıyla geldi." [133]

Peygamber-i Ekrem (s.a.a), Kur'an'a ilaveten başka mucizeler ve harikuladelikler de göstermiştir. Bu mucizelerin Peygamber'in eliyle zuhur ettiği tevatürle sabittir. Şeyh Müfid bu konuda şöyle der:

Mucizeler tevatürle bizim için sabit olmuştur. Çünkü Abdullah b. Abdulmuttalib'in oğlu Muhammed adında bir kişinin Medine'de zuhur ettiği ve peygamberlik iddiasında bulunduğuna kuşkumuz yoktur. O Hazret adına kayıt altına alınmış mucizeler epey fazladır. O kadar ki, Müslümanlar o Hazret adına bin mucizeyi kaydetmiştir. Mesela Kur'an, ayın yarılması, Hazret'in parmaklarının arasından su çıkması, devenin şikayet etmesi, ceylanın selam vermesi, kurdun konuşması, zehirli koyun budunun dile gelmesi, çok sayıda kişinin azıcık yemekle doyması, ölünün dirilmesi, gayptan haber vs. [134]

Peygamber'in (s.a.a) ebedi mucizesi ve mucizelerinin en önemlisi Kur'an hakkında bağımsız olarak söz edeceğiz. Ama Hazret'in mucizeleri ve harikulade işleri çok fazladır. Bazı mucizeler Hazret'ten sâdır olmuş fiildir. Bazı mucizeleri ise suikast sırasında kendisine zuhur etmiştir ve Allah onu korumuştur. Burada onların birkaçına değineceğiz: [135]

---

133 Sadûk, *Uyûnu Ahbâri'r-Rıza (a)*, c. 2, s. 149.

134 Müfid, *el-Nuketu'l-İ'tikadiyye*, s. 48.

135 Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) mucizeleri hakkında bkz: Lâhicî, *Gûher-i Murad*, s. 440 ve devamı; Ebu Hâtem Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, s. 193; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, s. 159 ve devamı; Fahru Râzî, *el-Erbain fi Usûli'd-Din*, mesele 31.

1. Ayın yarılması: Bir gün Ebu Cehil, Peygamber'den (s.a.a), kendilerine yerde değil, gökte bir mucize göstermesini istedi. Hazret, Allah'ın emriyle ayı ikiye ayırdı. Ayın ikiye ayrılması Ebu Kubays dağının tepesinde görüldü. Bu mucizeyi Mekke şehrinde yaşayanlara ilaveten diğer şehirlerdekiler de gördü. Kur'an da bu mucizeye Kamer suresinde işaret buyurmuştur.

2. Zî-emr gazvesinde Peygamber (s.a.a) dinlenmek için ashabından ayrılmış ve bir köşede uykuya dalmıştı. Bu sırada müşriklerden biri Hazret'in başında belirdi ve kılıcını kınından çıkardı. Hazret'e hitaben dedi ki: "Şimdi bana ne engel olabilir?" Hazret şöyle buyurdu: "Allah." Birden kılıç elinden düştü, Hazret kılıcı aldı ve ona dönerek buyurdu ki: "Şimdi bana ne engel olabilir?" Cevap verdi: "Hiçkimse." O anda şehadet getirdi ve Peygamber'e iman etti. Bu hadisenin benzeri tekrarlanmıştır.

3. Gelecekten haber verme. Bazıları Romalıların mağlup olması, müşriklerin yenilmesi, Mekke'nin fethi Kur'an'da geçmektedir. Bazıları ise Kur'an'da geçmemiştir. Mesela Hz. Ali'nin (a.s) nâkisin, mârikin ve kâsıtin ile savaşması, Ammar'ın zalim güruh tarafından şehit edilmesi, Cenab-ı Ebuzer'in tek başına rıhleti (Rebeze'de vuku bulmuştu) gibi.

4. Hz. Cafer Tayyar'ın şehadet haberi, Habeşistan kralı Necaşi'nin ölümü, İran padişahının öldürülmesi.

5. Hazret Hudeybiye topraklarında yaya olduğu sırada orduyu hararet basmıştı. Peygamber (s.a.a) kurumuş bir kuyunun başına gitti ve kuyuya bir ok bıraktı. Kuyudan su fışkırdı. Bu hadisenin benzeri (harikulade biçimde su çıkarılması) Tebük savaşı gibi başka yerlerde de yaşanmıştır.

6. Hendek kazarken Cabir b. Abdullah Ca'fî az miktarda yemek hazırlamıştı. Peygamber'i (s.a.a) eve yemeğe davet etti. Hazret, ashabını da yemek için çağırdı. Hazret o az yemekle bütün ashabını doyurdu, geriye yemek bile kaldı. Bu mucizenin benzeri Yevmu'd-Dâr olayında yaşanmıştır. Bu mucizenin bir benzeri Hz. Mesih'e (a.s) nispet edilmiştir.

7. Allah Resulü'nün bir başka mucizesi de "mübahale"dir. Necran Hıristiyanlarından bir heyet Rasül-i Ekrem'in (s.a.a) yanına geldi. Aralarında Peygamber'in (s.a.a) nübüvveti hakkında soru-cevap faslı açıldı. Peygamber onları İslam'ı kabul etmeye çağırdı. Kabul etmediler.

Hazret onları mübahaleye davet etti. Kabul ettiler. Ertesi güne kadar süre belirleyip lanetleşmeye ve Allah'ın azabının yalancı tarafın üzerine olmasını istemeye karar verdiler. Belirlenen süreden önce Hıristiyan heyetin reisi grubuna şöyle dedi: "Eğer Peygamber ashabıyla birlikte mübahaleye hazır olursa onunla lanetleşin. Galip geleceksiniz. Ama eğer ailesiyle gelirse lanetleşmeyin. Çünkü eğer yalancıysa en yakınlarını mübahale için getirmeyecektir." Peygamber ailesiyle birlikte lanetleşmek üzere hazır bulundu. Onlarsa mübahaleden kaçındılar ve Peygamber'le anlaşma yaptılar. Âl-i İmran suresi 61. ayette bu hadiseye işaret edilmiştir.

Allame Tabâtabâî (rh), mübahalenin Müslümanların, kendi inançlarının doğru olduğuna delil göstermek üzere her zaman geçerli mucizesi olduğuna ve Hazret'in hakiki takipçilerinin, onların akaidini kabul etmeyen kimselerle mübahale yapabileceğine inanmaktadır.

Ölümsüz Mucize Kur'an-ı Kerim

Daha önce değindiğimiz gibi, Kur'an, Allah Resulü'nün (s.a.a) en önemli mucizesidir. Bütün insanlara meydan okuyan ve mücadeleye çağıran ölümsüz mucizedir. Kur'an'ın mucizeviliği, Müslümanların önem verdiği konulardan biri olmuş, tüm çağlarda bu bahis hep ilgi çekmiş ve bu sahada bağımsız kitaplar yazılmıştır.

Bu semavi kitabın şaşırtıcı yanlarından biri, bu kadar çok sayıda düşmana rağmen şimdiye kadar hiçkimsenin, bâtıl ve gayri ilahî olduğunu ispatlamak için Kur'an'ın benzerini yaratamamış olmasıdır. Kur'an birçok ayette çeşitli şekillerde meydan okumuştur. Bazen Kur'an'ın tamamıyla meydan okumuştur:

﴿ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ. فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ ﴾

"Yoksa onu uydurdu mu diyorlar. [Hayır], bilakis inanmıyorlar. Madem öyle doğru söylüyorlarsa onun benzeri bir söz getirsinler." [136]

Bazen de meydan okumayı on sureye indirmiştir:

[136] Tur 33 ve 34.

﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللّهِ وَأَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾

"Yoksa bu [Kur'an] yalanla uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söylüyorsanız onun benzeri olarak uydurulmuş on sure getirin. Allah dışında da çağırabildiğiniz herkesi çağırın. Şu halde eğer size cevap vermezlerse bilin ki nazil olan şey Allah'ın ilmiyledir. Ondan başka mabud yoktur. Bu durumda teslim olmuyor musunuz?" [137]

Bazen de Kur'an'ın bir suresinin benzerini istemiştir:

﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾

"Kulumuza indirdiğimizden kuşku duyuyorsanız, öyleyse -doğru söylüyorsanız- onun benzeri bir sure getirin ve -Allah dışındaki- şahitlerinizi de çağırın. Eğer bunu yapamadıysanız -ve hiçbir zaman yapamayacaksanız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ve kâfirler için hazırlanan o ateşten sakının." [138]

Fakat müşriklerin ve Kur'an muhaliflerinin çabası asırlar boyunca şimdiye dek sonuç alamamıştır.

Kur'an'ın mucizeliği konusunda çeşitli açılardan söz söylenebilir. Mesela:

Meydan Okumada Asgari Seviye

Meydan okuyan ayetlerin zâhirine göre Kur'an üç farklı şekilde insanları karşılık vermeye çağırmıştır: Kur'an'ın tamamıyla meydan okuma, on sure ile meydan okuma, bir sureyle meydan okuma. Mutezile'den

[137] Hud 13 ve 14.
[138] Bakara 23 ve 24.

bazıları Kur'an'ın tüm parçalarını mucize saymıştır. Onlar, Kur'an'ın mucize oluşunu belagatına bağlarlar. Bu konuda Kur'an'ın parçaları arasında fark görmediklerinden Kur'an'ın tüm parçalarını mucize sayar ve yukarıdaki ayetleri tevil ederler. Ama Müslümanların çoğunluğu bu nazariyeyi kusursuz görmemekte ve Kur'an'a meydan okumak için asgari seviyenin bir sure olduğunu düşünmektedir. Fakat surenin ne anlama geldiği konusunda birçok teori vardır. Kimileri sureden maksadın, genellikle bismillah ile başlayıp diğer bismillah ile son bulan Müslümanlar arasındaki yaygın anlam olduğunu savunmaktadır. Bir grup ise sureden muradın, onun lugat manası olduğuna inanmaktadır; yani özel bir mesaj içeren, belli bir başlangıç ve bitişi olan, birbiriyle irtibatlı (ayetlerden oluşmuş) bütüne denmektedir.[139]

Kur'an'a Meydan Okumaya Güç Yetirilememesinin Sırrı

Müslüman kelamcılar, beşerin Kur'an'ın benzerini getirmeye güç yetirememesinin sırrı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kesim[140], mucizeyi bizzat Kur'an'da aramamıştır. Bilakis inatçıların mukabelede bulunma sırasındaki güç, ilim ve motivasyon yoksunluğunu Kur'an'ın mucizesi kabul eder. Bu inanç sarfe nazariyesi adıyla meşhur olmuştur. Bu teorinin taraftarları, helal ve haramı beyan eden Kur'an'ın da diğer semavi kitaplar gibi olduğuna inanmaktadır ve Arapların onun benzerini getirmeye güç yetirememesinin sebebi Allah'ın bu gücü onlardan almış olmasıdır. Çünkü Araplar Kur'an'ın benzeri kelimeler ve terkipleri kuracak kapasiteye sahiplerdi. Bu kelimeler ve terkipler o Araplar eliyle üretilmiş olduğundan Kur'an'ın benzerini yapamamalarının bir açıklaması olamazdı. Zira kelime ve terkipleri kullanmalarına bakıldığında Kur'an'dan bir surenin benzerini yapabilecek yetenekteydiler. Sarfe teorisinin taraftarları bazı tarihsel şahitleri de zikretmiştir. Mesela halifeler döneminde Kur'an'ın toplanması sırasında birisi Peygamber'den bir ayet veya sure işittiğini iddia etse ama sahabe bundan tereddüde düşse iddiasına şahit göstermeliydi. Oysa Kur'an mucize görülseydi ve hiçkimse onun benzerini geti-

139 Bkz: Misbah Yezdî, *Kur'anşinâsî*, s. 169.
140 Bkz: Halebî, *Takribu'l-Meârif*, s. 156; Fâzıl Mikdad, *İrşâdu't-Tâlibin*, s. 308.

remeyecek olsaydı şahide ihtiyaç duymaksızın Kur'an'ın kendisini teşhis edebilirlerdi.

Sarfe nazariyesi bazı sorunlarla karşı karşıyadır. Bir yandan Kur'an ayetlerinin zâhirine aykırıdır. Çünkü meydan okuma ayetlerinde insanın yetenek yoksunluğunun sebebini, Kur'an'ın ilahî ilimden kaynaklanmasında görmektedir. Allah'a nispet, beşerin kapasite yoksunluğunun sırrıdır. Öte yandan öne sürdükleri deliller de eksiktir. Çünkü Kur'an terkipler ve kelimelerle meydan okumamıştır ve insanın kelimeler ve terkiplerdeki kabiliyetinin gereği, bir sure yapabilme kabiliyeti değildir. Özellikle sadece fesahat ve belagata değil, Kur'an'ın mucizesinin muhtelif boyutlarına dikkat edersek. Fakat Kur'an'ı toplama sırasında şahit talep etme meselesi, toplamayı Peygamber'e (s.a.a) nispet eden çok sayıda rivayete aykırıdır. Bu şahitlerin doğru olma ihtimali bulunsa bile asılla ilgili değil, ayetin Kur'an'daki yeri hakkında tereddüt gibi diğer şeyler için şahitliktir. Çoğu araştırmacılar sarfe teorisini kabul etmemiş ve Kur'an'ın mucizesini Kur'an'ın kendisinde görmüştür.

Kur'an'ın Mucizesinin Boyutları

Kur'an için birçok mucizevi boyut beyan edilmiştir. Bunların bazılarına işaret edeceğiz:

1. Fesahat ve belagat: Kur'an'ın mucizesinin en önemli tarafı bu boyuttur. Eşine az rastlanır heybet ve sağlamlıkla birlikte güzel ve estetik lafızlardan yararlanma, yüksek ve dakik anlamlar göstermek için uygun ve ahenkli terkipler, cümlelerin ölçülü ve harmonik olması Kur'an'ın anlaşılır biçimde tecellisini oluşturmuştur ve fasih Arapça ustaları onun beşere ait olmadığına şehadet etmiştir.[141] Hac merasimlerinden birinde İbn Ebi'l-Evcâ, Ebu Şâkir Deysânî, Abdulmelik Basrî ve İbn Mukaffa Beytullah'ın kenarında oturmuş ve hacılarla alay ediyor ve Kur'an'a lanet okuyordu. Aralarında karar verdiler, her biri Kur'an'ın dörtte birinin benzerini yapacak ve ertesi sene hac mevsiminde herkese göstereceklerdi. Bir sonraki yıl İbn Ebi'l-Evcâ, dostlarına dedi ki:

[141] Bkz: Hıllî, *Menâhicu'l-Yakîn fi Usûli'd-Din*, s. 277.

﴿ فَلَمَّا اسْتَيْأَسُواْ مِنْهُ خَلَصُواْ نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُواْ أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُم مَّوْثِقًا مِّنَ اللهِ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ﴾[142]

Bu ayet üzerinde düşündüğümde onun benzerini yapamadım ve bunun üzerine diğer ayetlerden vazgeçtim." Abdulmelik dedi ki: "Ben de o günden beri يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ[143] ayeti üzerinde düşündüm ama benzerini yazmayı başaramadım. Ebu Şâkir dedi ki: "Ben de لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ[144] ayeti üzerinde tefekkür ettim. Fakat benzerini yapmayı gücüm yetmedi." İbn Mukaffa şöyle dedi: "Ey dostlar, bu Kur'an beşer kelamı değil. Çünkü ben de وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاء وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ[145] ayeti üzerinde düşündüm. Fakat benzerini söyleyemedim."

Bu sırada İmam Sâdık (a.s) onların arasından geçti ve şu ayeti okudu:

﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾

---

142 Yusuf 80, "Ondan umudu kestiklerinde sır sahipleri bir kenara çekildi. Büyükleri dedi ki: Babanızın Allah adıyla sağlam bir söz aldığını ve daha önce de Yusuf hakkında kusur işlediğini bilmiyor musunuz? Babam bana izin vermedikçe veya Allah benim hakkımda hükme varmadıkça bu diyardan asla gitmem. O, hüküm verenlerin en hayırlısıdır."

143 Hacc 73, "Ey insanlar, bir örnek verildi. Öyleyse ona kulak verin: Allah'tan başka çağırdıklarınız, asla [hatta] bir sinek bile yaratamazlar. [Yaratmak için] toplansalar bile. O sinek onlardan bir şey kapsa onu geri de alamazlar. İsteyen de, kendisinden istenen de aciz."

144 Enbiya 22, "Eğer onlarda [yer ve gök] Allah dışında [başka] ilahlar varolsaydı kesinlikle [yer ve gök] bozulurdu. Öyleyse arşın rabbi Allah, vasfettiklerinden münezzehtir."

145 Hud 44, "Denildi ki: Ey yer! Suyunu yut. Ve ey gök [yağmurdan] çekin. Su çekildi ve emir yerine getirildi. [Gemi] Cudi'ye oturdu. Denildi ki: Kahrolsun zalim kavim!"

"De ki: Bu Kur'an'ın benzerini yapmak için insanlar ve cinler biraraya gelse onun benzerini yapamayacaklardır. Bir kısmı, [diğer] kısmına arka çıksa bile." [146]

Bu olay, Kur'an'ın, fesahat ve belagat bir yana, muhteva bakımından da harikulade olduğunu göstermektedir. [147]

2. Kur'an'ı getirenin ümmi olması: Kur'an-ı Kerim, en derin öğretileri, en değerli ve en adil ahlaki düsturları içermektedir. Bireysel ve toplumsal ilimlerin çeşitliliğini, en öğretici ahlak ve terbiye nüktelerini estetik ve muhkem bir beyanla zikrederek kendisini normal insanların kapasitesinin dışına çıkarmıştır. Bu mecmuanın şaşırtıcılığına ilave öğe, onu getirenin ümmi olmasıdır. Yani hayatı boyunca hiçbir şey yazmamış ve risaletten önceki dönemlerde de bu kelimelerin benzeri kendisinden sâdır olmamış kimse. Diğer bir nokta, ehl-i kitapla oturup kalkmamış ümmi bir peygamberin eski ümmetlerden ve geçmiş peygamberlerden haber vermesidir. [148]

3. Kur'an'da ahenk ve çelişkisizlik: Normal insanların sözü zaman içinde birtakım değişikliklere uğrar. Çünkü malumatına ilaveler olmaktadır ve bilgisindeki artış da sözlerine etki eder. Aynı şekilde, konuşmaları farklı ruh hallerinde ortaya çıkar ve insanın sözleri ruh hallerine bağlıdır. Bu nedenle sarfedilen kelimelerde dikkat çekici farklılıklar meydana gelir. Kur'an-ı Kerim, Peygamber'in (s.a.a) 23 yıllık risaleti boyunca nazil olmuştur. Bu dönem iniş ve çıkışlarla doludur. Zorluk dönemleri, asayiş zamanı, savaş zamanları ve barış devresi.

Eğer bu ayetler beşer tarafından yazılsaydı onda mutlaka çelişkiler görülürdü. Oysa böyle değildir. Allah bu konuda şöyle buyurur:

﴿ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا ﴾

"Kur'an[ın anlamları] üzerinde düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başkasından olsaydı kesinlikle onda çok sayıda çelişki bulurlardı." [149]

---

146 İsra 88.

147 Zeynuddin Ebi Muhammed Ali b. Yunus Nebâtî Beyâzî, *el-Sıratu'l-Müstakim ila Müstehakki't-Takdim*, c. 1, s. 42.

148 Halebî, *Takribu'l-Meârif*, s. 160.

149 Nisa 82.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Ahmed b. Fâris, *Tertibu Mekâyisi'l-Luga*, tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Said Rıza Ali Askerî ve Haydar Mescidî'nin edisyonu, Kum: Pejuheşgâh-i Hovze ve Dânişgâh, hicri şemsi 1387.

Ahmedî, Muhammed Emin, *Tenâkuznüma ya Gaybnemûn*, Kum: Defter-i Tebligât-i İslamî, hicri şemsi 1378.

Alemul-Huda, el-Seyyidi'l-Murtaza, *el-Zehira fi İlmi'l-Kelam*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, hicri kameri 1411.

Alemul-Huda, el-Seyyidi'l-Murtaza, *Resâilu'ş-Şerifi'l-Murtaza*, Kum: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim, hicri kameri 1410.

Alemul-Huda, el-Seyyidi'l-Murtaza, *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, Tehran: Dâru'l-Usve, hicri kameri 1414.

Allame Hıllî, *Envâru'l-Melekût fi Şerhi'l-Yâkût*, 4. baskı, Kum: Bidâr, hicri şemsi 1363.

Allame Hıllî, *Keşfu'l-Murad*, 4. baskı, Kum: Câmiatu'l-Müderrisin-i Havza-i İlmiyye-i Kum, [tarihsiz].

Allame Hıllî, *Menâhicu'l-Yakin fi Usûli'd-Din*, Kum: Muhakkikin yayını (Ensarî Kummî), hicri kameri 1416.

Âmidî, Seyfuddin, *Gâyetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, Kahire: el-Cumhuriyyetu'l-Arabiyye..., hicri kameri 1391.

Bağdadî, Abdulkahir, el-Fark beyne'l-Firak, [basım yeri belli değil]: *el-Sekâfetu'l-İslamiyye*, hicri kameri 1367.

Bakıllânî, Ebubekir, *el-İnsaf fi ma Yecibu İ'tikaduhu ve Lâ Yecûzu'l-Cehlu bihi*, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, hicri kameri 1407.

Cürcanî, Seyyid Şerif, *el-Ta'rifât*, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, hicri kameri 1405.

Cürcanî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, [basım yeri belli değil]: Menşurâtu'ş-Şerifi'r-Radıyy, [tarihsiz].

Deylemî, Hasan, *İrşâdu'l-Kulûb ile's-Sevâb*, Kum: Şerif Radıyy, hicri kameri 1412.

Dımeşkî, el-Kadı ali b. Ali, *Şerhu'l-Akâidi't-Tahâviyye*, 2. baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, hicri kameri 1421.

el-Kârî, Molla Ali, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, hicri kameri 1417.

Esferâyenî, Ebu'l-Muzaffer, *el-Tebsir fi'd-Din*, Beyrut, Âlemu'l-Kütüb, hicri kameri 1405.

Fâzıl Lenkerânî, Muhammed, *Medhelu't-Tefsir*, Tehran: Muhammed Muvahhidî Fâzıl, hicri kameri 1396.

Fâzıl Mikdad, Cemaluddin, *İrşâdu't-Tâlibin ila Nehci'l-Müsterşidin*, Kum: Kitabhâne-i Ayetullah Mer'eşî Necefî, hicri kameri 1405.

Feyyaz Lâhicî, Molla Abdurrezzak, *Gûher-i Murad*, Tehran: Vezaret-i İrşad-i İslamî, hicri şemsi 1372.

Gazalî, Ebu Hâmid, *Tehâfutu'l-Felâsife*, mesele 17, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1421.

Halebî, Ebi's-Salah, *Takribu'l-Meârif*, [tarihsiz]: Fâris Hasûn (kitabın muhakkiki), [tarihsiz].

Humsî el-Râzî, Sediduddin Mahmud, *el-Munkız mine't-Taklid*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, hicri kameri 1412.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nahl*, Beyrut: Dâru's-Sâdır, [tarihsiz].

İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Müessesetu't-Târihi'l-Arabî, hicri kameri 1412.

İbnu'l-Vezir, Muhammed b. Murtaza, *İsâru'l-Hak ale'l-Halk fi Reddi...*, 2. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1407.

İcî, Adududdin, *el-Mevâkıf*, Beyrut: İlmu'l-Kütüb, [tarihsiz].

Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.

Kadrdân Karamelekî, Muhammed Hasan, *Mu'cize der Kalemrov-i Akl ve Din*, Kum: Bustân-i Kitab, hicri kameri 1381.

Kurtubî, Ebubekir b. Meymun, *Şerhu'l-İrşad*, Kahire: Mektebetu'l-Encelu el-Mısriyye, hicri kameri 1407.

Meclisî, Allame Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envar*, Beyrut: Müessesetu'l-Vefa, [tarihsiz].

Misbah Yezdî, Muhammed Taki, *Âmuzeş-i Akâid*, 8. baskı, Tehran: Emir Kebir, hicri şemsi 1381.

Misbah Yezdî, Muhammed Taki, *Kur'anşinâsî*, 2.baskı, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeynî (rh), hicri şemsi 1380.

Muhakkik Tûsî, Nasıruddin, *Kavâidu'l-Akâid*, Kum: Lecnetu İdareti'l-Havzati'l-İlmiyye bi-Kum, hicri kameri 1416.

Muhakkik Tûsî, Nasıruddin, *Telhisu'l-Muhassal*, Beyrut: Dâru'l-Edva, hicri kameri 1405.

Mukaddes Erdebilî, Ahmed, "Usûl-i Din", *Mecmua-i Musannifât-i Kongre-i Bozorgdaşt*,

Mutahharî, Şehid Murtaza, *Velâuhâ ve Velâyetuhâ*, Tehran, Sadra, hicri şemsi 1377.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *el-Nuketu'l-İ'tikadiyye*, el-Mecmeu'l-Âlemi li-Ehli'l-Beyt, hicri kameri 1413.

Ragıb el-İsfehanî, *Mu'cemu Müfredati'l-Elfâzi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, [tarihsiz].

Râzî, Ebu Hâtem, *A'lamu'n-Nübüvve*, Tahran: Encümen-i Felsefe-i İran, hicri kameri 1397.

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer, *el-Berâhin der İlm-i Kelam*, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, hicri şemsi 1342.

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer, *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye, 1986.

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1420.

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer, *el-Muhassal*, el-Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, hicri kameri 1411.

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer, *Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1411.

Sadr, Seyyid Muhammed Bâkır, *Buhûs fi İlmi'l-Usûl*, c. 4, Kum: el-Mecmeu'l-Âlemi li-Şehid Sadr, hicri kameri 1405.

Sadûk, *Uyûnu Ahbari'r-Rıza (a)*, tercüme: Gaffarî ve Müstefid, Tehran: Sadûk, hicri şemsi 1372.

Saidîruşen, Muhammed Bâkır, *Mu'cizeşinâsî*, Tehran: Dâniş ve Endişe-i Muasır, 1379.

Şa'rânî, Ebu'l-Hasan, *Terceme ve Şerh-i Keşfu'l-Murad*, Tehran: Kitabfurûşi-yi İslamiyye.

Şehristânî, Abdulkerim, el-Milel ve'n-Nihal, Kum: Menşurâtu'ş-Şerifi'r-Radıyy, [tarihsiz].

Şehristânî, Abdulkerim, *Nihâyetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, [tarihsiz].

Şirazî, Sadruddin Muhammed (Molla Sadra), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, 2. baskı, Kum: Bidâr, [tarihsiz].

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan*, tercüme: Seyyid Muhammed Bâkır Musevî Hemedanî, 5. baskı, Kum: Defter-i İntişârât-i İslamî, hicri şemsi 1374.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *İ'caz ez Nazar-i Akl ve Kur'an*, Kum: Fâhite, [tarihsiz].

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Nihâyetu'l-Hikme*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, [tarihsiz].

Taftazanî, Saduddin, *Şerhu'l-Mekâsıd*, Kum: Menşurâtu'ş-Şerifi'r-Radıyy, hicri kameri 1409.

Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan, *el-İktisadu'l-Hâdi ila Tariki'r-Reşâd*, Tehran: Kitabhâne-i Çehil Sütun, hicri kameri 1400.

Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan, *Temhidu'l-Usûl fi İlmi'l-Kelam*, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, hicri şemsi 1362.

Zeynuddin Ebi Muhammed Ali b. Yunus Nebâtî Beyâzî, *el-Sıratu'l-Müstakim ila Müstehakki't-Takdim, el-Mektebetu'l-Murtazaviyye li-İhyai'l-Âsâri'l-Ca'feriyye*, hicri kameri 1384.

On Üçüncü Bölüm

Şer Meselesi

DR. SEYYİD ALİ EKBER HÜSEYNÎ KAL'ABEHMEN

Dünya, sahip olduğu bütün o güzellik ve şirinliklere rağmen bazen insanın karşısına buruşmuş bir suratla çıkar ve insanı, pek de hoşlanmayacağı ve karşılaşmayı istemeyeceği sıkıntılar ve güçlüklerle yüzyüze getirir. Bu güçlükler (şerler) her ne kadar ilk bakışta göze acı ve sıkıntılı gözükse de, gerçekçi bir bakışla bu durumların da, en iyi nizam olan dünya düzeni içinde uygun bir yeri bulunduğu, hatta oldukça şirin ve güzel sonuçlar doğurduğu anlaşılacaktır.

Kitabımızın bu bölümünde, önce dünyadaki sıkıntılar ve şerrin mahiyetine ilişkin net bir açıklama gösterilmeye çalışılacak; devamında da dünyanın bu gibi durumlarını izah etme yönündeki çabalar ve çeşitli yorumlar ele alınarak şerrin varlığının sırrını açıklamaya; sonuç itibariyle de hayrı isteyen kudret ve hikmet sahibi Allah'ın yarattığı âlemdeki bu durumların neden varolduğunun esrarı üzerindeki perdenin kalkmasına zemin hazırlanacaktır.

Şerrin[1] Mahiyeti ve Ne Olduğu

Şerrin mahiyeti ve ne olduğunu açıklarken, sonunda mevzuya ilişkin gerçek bir tasvire ulaşabilmemiz için kendine has bir süreç katetmemiz zorunludur.

Dâiretulmeârif-i Felsefe-i Routledge'da "şer" makalesinin yazarı şerri şöyle tanımlar: "Şer, şuur sahibi varlıkların başına gelen açıklanamaz ciddi zarardır."[2] Aynı yazar şöyle devam eder:

---

1 Evil.

2 Kekes, "Evil", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

> "Şer kelimesi, ahlakî kelimeler sözlüğümüzde en ağır mahkumiyet yükünü taşımaktadır. Katletme, işkence, kölelik, aşağılık kompleksi, kendini haddiden fazla ve uzun süreli aşağılama şerrin bazı örnekleridir. Şer zarar içermelidir ve bu zarar, olağan işleri yerine getirmede kurbanlık kabiliyetini sakatlamaya yolaçacak boyutta olmalıdır. Buna ilaveten, zarar, açıklanamaz telakki edilmelidir. Çünkü her ciddi zarar, bizatihi ve zorunlu olarak şer değildir. Çünkü bu ciddi zarar, belki suçluluk eylemlerini irtikap etmenin cezalandırılması sebebiyledir veya bu zarar, daha büyük ve daha ciddi bir zararı önlemenin tek yolu görülüyor olabilir. Ama hangi zararın makul görüldüğü, ahlakta ve ahlak felsefesinde üzerinde durulmuş bir meseledir." [3]

Fakat şerrin mahiyeti ve ne olduğunu açıklarken yapılan bu tanım acaba yeterli midir? Acaba tüm şerler ve dünyanın sıkıntıları bahsi geçen konulara mı özgüdür? Iztırap ve kaygı gibi durumlar, kişiyi mahvetmeyen ve görünüşte ciddi zarar da sayılmayan doğal ve doğa ötesi hadiselerdendir. Fakat şahsın düşüncesine hasar vererek huzurunu kaçırır ve onda fikrî endişeye yolaçar. Şimdi bu durumların yüklediği ödev nedir? Acaba onları şerrin alanından çıkarmak mümkün müdür? Başka bir ifadeyle, bu durumların zararı, bireyin bilinçli veya farkında olmaksızın olağan ve gündelik faaliyetlerini yerine getirmesini engelleyecek kadar somut ve açık değildir. Ama bununla birlikte kaygı ve kafa karışıklığı yaratarak huzurunu bozabilir ve acı çektirebilir. Bu mevzu yukarıdaki tanımı yetersiz hale getirmekte ve bu mecrada daha fazla çaba göstermeyi gerektirmektedir.

Her halükarda şerrin mahiyeti bahsinde çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu makalede, konunun devamında bizim için önemli olacak net tanım ehemmiyeti bakımından bunlardan bir kısmına değineceğiz. Tabii ki başta, "şer"ri genellikle "hayr"ın karşıtı olarak konumlandırdığımıza ve hayrın ıstılahî tarifinden şerrin ıstılahî tarifini çıkardığımıza işaret etmeliyiz.

Lugatta Hayır ve Şer

Dehhoda, şerri hayrın zıddı kabul eder[4] ve hayrın tanımını şöyle yapar: "Güzellik, iyilik, şerrin karşıtı... herkesin rağbet ettiği şey, akıl ve adalet;... nimet, cömertlik, büyüklük, feyz, ihsan, iyilik..."[5] Bu tariflerin benzerini

[3] A.g.e.
[4] Bkz: *Logatnâme-i Dehhoda*, "şer" maddesi.
[5] A.g.e., "hayr" maddesi.

diğer lugatlarda da görmekteyiz. Yirmi ciltlik Oxford sözlüğünde de aynı anlama yer verilmiştir: "Şer, her anlamda hayrın zıddıdır."[6] Yine bu sözlük, şerri, hoşa gitmeyen ahlakî davranış, çirkin ve kriminal hal şeklinde ifade etmekte; başkasına zarar verme, acı ve rahatsızlık vermeyi de bu babta sözkonusu etmektedir. Hulasa şer, hayrın zıddıdır ve onda bir tür beğenilmeyen ve zarar verici davranış müşahede edilmektedir.[7] Ferheng-i Lugat-i Webster da kelimenin tanımında hemen hemen benzer meseleleri zikretmiştir.[8]

Şerrin Istılah Manası

Eğer dünyadaki bir fenomen, dünyadaki varlıklardan bir varlıkla ölçülebilseydi bu ölçümde ve bir genel sonuçta o fenomen, ya o varlığın istediği şeydir, yani onun varlığıyla bağdaşmakta ve hatta varlığının kemalini icap ettirmektedir; ya onun nefret ettiği şeydir, yani o varlığın varlığıyla veya o varlığın kemalâtından bir kemalle bağdaşmamaktadır, ya da nötrdür, yani ne istenen, ne de nefret edilen bir şeydir. Birinci durumda sözkonusu fenomenin o varlık için hayırlı olduğu söylenebilir. İkinci durumda şer olur ve üçüncü durumda hayır ve şerrin eşit olduğuna hükmedilir. Öyleyse şer, bir fenomenin varlıkla veya bir varlığın kemaliyle uyuşmaması demektir. Şimdi bu anlama ulaşmak için bu içeriğinin daha detaylı incelemesine gireceğiz.

Bu mevzuyu ele almadan önce şu noktayı hatırlatmak gerekir ki, şerrin kavramsal anlamını açıklarken iki metod ve bağlamdan sözedilebilir: Birincisi, bu kavramı analiz eder ve örneklerini ortaya koyarken varlığa izahlar getirmedeki güçlük sebebiyle şerrin manasını tanımlama aşamasını gözardı edecek ve yalnızca bazı bariz örneklerine değinerek sorunu çözeceğiz. İkincisi anlam analizindeki zorluk karşısında canımızı dişimize takacak ve onun detaylı açıklamasını ortaya koyacağız. Diğer bir ifadeyle, şerrin mahiyetini tarif ve tayin etmek için hem şerrin kanıt ve örneklerine işaret edebilir ve adeta örnekli tarif gösterebiliriz, hem de onun mefhum tarifini yapabiliriz. Her durumda bu kısımda, her iki yöntemle mevzuyu inceleyeceğiz.

6 "Evil", *The Oxford English Dictionary*, s. 348.
7 Bkz: A.g.e.
8 Bkz: "Evil", *Webster's Third New International Dictionary*, c. 1, s. 789.

1. Örneğe Dayalı Tarif

Sadrulmüteellihin (Molla Sadra), *Şerh-i Usûl-i Kâfî*'de şer için dört örnek vermiştir:

Fakirlik ve ölüm gibi yoksunluk durumları,

Acı, sıkıntı ve eğitimli cehalet gibi idrak şerri,

Öldürme ve zina gibi çirkin ve yakışıksız fiiller, ahlakî şer,

Şehvet, gazap, cimrilik ve hilekarlık gibi rezil melekelerden oluşan ahlakî şerlerin temeli.[9]

Akl ve İ'tikad-i Dinî kitabının yazarı da bu konuda şöyle yazar:

> Şerrin tarifindeki görüş farklılıklarına rağmen insanların çoğu, şer telakki edilen durumlar konusunda fikir birliği içindedir. Filozoflar da şer kelimesinin misdakı (yani bu kelimenin uygulanabileceği durumlar) hakkında aşağı yukarı ittifak halindedir. Ama bu kelimenin manası üzerine görüş ayrılığı çok fazladır. Açık biçimde şerrin misdakı olan bazı durumlar şunlardır: Takati aşan acı, günahsız insanların çilesi, bedensel engeller, psikolojik bozukluklar, kişilik bozuklukları, adaletsizlik ve doğal belalar.[10]

John Hick de *Felsefe-i Din* kitabında aşağı yukarı benzer görüşü savunmuştur.[11]

Ama şerre ilişkin net bir tanıma ulaşmak yine de mümkün gözükmektedir. Bir sonraki başlıkta bu konuyu ele alacağız.

2. Şerrin Kavramsal Tanımı

Şer kelimesi, her birinin belli bir mahiyeti açıkladığı düşünülebilecek çeşitli kavramsal kullanımlara sahiptir. Burada bu değişik kullanımlara girecek ve onlardan tam olarak ne kastedildiğini göstereceğiz.

Şerrin ilk tabirinde kadim hakimler ve filozoflar, varlık ve yokluğu hayır ve şerrin muadili olarak kullanmışlardır. Varolanın hayır, yok olan ve var olmayanın ise şer sayılması gerektiğini düşünürlerdi. Yahut varlıktan nasibi olacak ölçüde varlıktan tat taşıyan şey hayır sahibi demektir. Var-

---

9 Şirâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, s. 414, tab-i kadim, s. 70.
10 Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 177.
11 Hick, *Felsefe-i Din*, s. 95.

lıktan veya varlığın kemalinden yoksun olduğu miktarda da şerre düçar olacaktır.

Bu değerlendirmede şer, yokluk durumu telakki edilmektedir. Çünkü aslında "ademu'l-vücud"a rücu etmektedir. Üstad Murtaza Mutahharî, bu analizi kabul ederken onun uzun bir geçmişe sahip olduğunu belirtir ve şöyle der:

> Basit bir tahlil, şerrin mahiyetinin yokluk olduğunu gösterecektir. Yani kötülüklerin tamamı yokluk ve adem türündendir. Bu meselenin uzun bir geçmişi vardır. Bu düşüncenin kökeni kadim Yunan'dır. Felsefe kitaplarında bu fikir kadim Yunan'a, özellikle de Eflatun'a nispet edilmektedir. Fakat sonrakiler onu daha fazla ve daha iyi analiz edip çözümlemişlerdir. [12]

Bu açıklamaya göre ilk adımda, sınırlı varlık sahibi varlıkların tamamı şerre maruz kabul edilmektedir. Şer, yalnızca, varlığının sonsuzluğu ve sınırsızlığı nedeniyle Bâri-i Teala'nın zâtını kapsayamamıştır, çünkü o mutlak hayırdır. Bunun izahı şudur ki, âlemde, yokluğun hiçbir şekilde yol bulamayacağı, mutlak kemal ve sırf nur olan sadece bir tek kâmil varlık muhakkaktır. O da Bâri-i Teala ve Vâcib-i Teala'nın zâtıdır. Onun dışındaki bütün mevcudat ise onun sonucudur. Diğer bir ifadeyle mümkünü'l-vücuddur. Varlıkları noksandır ve varlıklarındaki onları kuşatan eksiklik ve yoksunluk vasıtasıyla şerre düçar olurlar.

Aynı şekilde, birinci yorumun devamında, şerden, bir şeyin "yokluk"u ve "yoksunluk"u veya o şeyin kemalâtından bir kemalin bulunmaması olarak bahsedilebilir. Bu bakışta bir şey esas itibariyle varlıktan yoksun olduğunda veya bulunması gereken kemali taşımadığında şerre maruz kalmış sayılmaktadır. Çünkü bir şeyin yokluğu, kemalin yokluğu demektir. [13] Öyleyse her iki yoruma göre de bir şeyin varlığından yoksun olunması veya onda kemalin yokluğu şerdir. Yoksunluk ve yokluk sözkonusu olduğundan, şer, varolmayan durum telakki edilmektedir. Tabii ki bu tahlille, varlıktaki kusur ve dünyada mahlukatın sonsuz olmaması nedeniyle şerrin yalnızca maddi âlemle ilgili olmadığı, aksine soyut alanda da bahis konusu olduğu aşikardır.

Molla Sadra bu babta *Esfâr*'da şöyle der:

---

12 Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 126.

13 Bkz: Şirâzî, *el-Esfâru'l-Erbaa*, c. 7, s. 58.

Bilcümle, varlık âleminde varlık mutlak hayırdır ve yokluk mutlak şer. Âlemin mevcudatı, her biri varlık mertebeleri itibariyle hayır ve şerlerde farklıdır. Varlık mertebesi bakımından daha güçlü olanın hayrı daha çok, şerri daha azdır ve aksi de doğrudur. Eşya bu açıdan dört kısma ayrılır:

a) Mutlak hayır olan şeyler,
b) Mutlak şer olan şeyler,
c) Hayrı şerre galip gelen şeyler,
d) Şerri hayra galip gelen şeyler.

İlahî zât olan basit halis mutlak varlık olmadıkça mutlak hayır yoktur. Bu da varlığın aslı ve hakikatlerin hakikatidir. Mutlak şer ise mutlak yokluktur. Mutlak şer olan durumların tahakkuk ve kararı yurdunda varlık bulunmaz. Çünkü varlığı olan şey, varlığın hazzı miktarınca hayır ve hayrın menşeidir. Hatta ilk ve kuvvetli heyula ve istidatlar bile zayıf varlık biçimine sahiptir ve zayıftırlar. Hayırları şerlerine galebe çalanlar, yokluk şaibelerinden, karanlıklardan, kuvvet ve istidatlardan uzak varlıklardır. Çünkü mücerrettirler ve bir yönden mutlak hayır olarak adlandırırlar. Varlık mertebeleri açısından daha kuvvetli ve kavi olan mevcudatın tamamının hayırları, şerlerine galebe çalar. Değişime maruz kalan mevcut, fâsit ve helak olmuş varlıklar ise şerrin galip geldikleridir. Yine de varlıkların her tabaka ve grubu arasında mertebelilik kuralı caridir. Tıpkı ehadiyyetin zâtı olan, terkip ve mahiyetlerden uzak, yokluklar, maddeler, kuvvetler, istidatlar ve imkanlardan beri ilk hayra ve hayırların hayrına ulaşabilmek için varlığın kendisinde mertebeler bulunması gibi.[14]

Öyleyse varlık âleminde sonsuz olmak bakımından sadece bir tane varlık bulunmaktadır. O da Bâri-i Teala olan mutlak hayırdır. Kesin olan şu ki, diğer mevcudat, varlığın etrafında kemalden ne kadar çok ve ne kadar yüksek yoğunlukta nasiplenirse hayır olmaları da o kadar üstün olacaktır.

Üçüncü tabirde bir grup hakim, hayrın varlık ve şerrin yokluk olarak tanımlanmasına devam etmekle birlikte bir miktar farklı bir bakış ortaya koymuştur. Onlar hayrı, insanın dilek ve temennisi ve arzulanan varlık şeklinde tanımlamış ve şöyle demiştir: Hayır, **birincisi**, varolan bir şeydir. **İkincisi**, bu varolan şey, aynı zamanda insanın arzuladığı ve temenni ettiği şeydir. Bu ifade biçimine göre eğer şerri hayrın karşısında tarif edersek,

[14] A.g.e., c. 1, s. 84-104.

birincisi, şer yokluk durumudur. **İkincisi**, insanın arzuladığı şey de olmamaktadır. Bu görüşün destekçileri, varlığın kendisini -onun insanın talebiyle ve faydasına olmasına bakmaksızın- hayır kabul etmez. Aksine onların inancına göre taleple kayıt altına alınmış varlık hayırdır. Yani varlığın zâtını başka bir şeyle birlikte hesaba katmayan birinci teorinin tersini hayır görüyorlardı.

Aristo, hayırla ilgili böyle bir görüşe sahip hakimlerden biriydi. *Nikomahas Ahlakı* kitabında şöyle yazar:

"Doğru söyleyerek dediler ki, hayır, kendisine eğilim duyulan herşeydir."

İbn Sina da hayır ve şerrin bu tarifini benimseyerek şöyle der:

"Hayır, herşeyin kendi çapında şevk ve eğilim duyduğu, onunla varlığını kemale erdirdiği şeydir. Ama şerrin zâtı ve tahakkuku yoktur. Bilakis ya şeyin kendisinin tahakkuk yoksunluğudur, ya da o şey için kemal yokluğu ve yoksunluğu Dolayısıyla, **birincisi**, varlığın aslı hayırdır. **İkincisi**, varlığın aslı için varlığın kemali hayırdır. Buna göre, ister kendisi, ister kemalâtı olsun, yokluğun erişemeyeceği, hatta varlığı daima fiiliyatta olan varlık, mutlak varlıktır. Bu açıklamaya uygun olarak mümkünü'l-vücud, zâtı itibariyle mutlak hayır değildir. Çünkü varlığı bizatihi vacip değildir ve zâtı itibariyle yokluğu taşımaktadır. Bir yönüyle ve bir biçimde yokluğu taşıyan bir şey, şerden, kusur ve noksandan uzak olamaz. Bu noktalar gözönünde bulundurulduğunda mutlak hayır, bizzat vacibu'l-vücuda münhasırdır ve diğer varlıklar da şerri kendisinde taşımaktadır." [15]

Molla Sadra da *Esfâr*'da benzer bir tanım yaparak şöyle der:

"ان الخير ما يتشوقه كل شيءٍ و يتوخاه و يتمّ به قسطه من الكمال الممكن فى حقه"

Hayır, herşeyin kendisine şevk ve eğilim duyduğu ve onunla mümkün kemalden bir hissenin gerçekleştiği şeydir. Bunun karşısında şer de bir şeyin varlığındaki noksan, varlığındaki yoksunluk ya da o şeyin kendisinin yokluğudur." [16]

Thomas Aquinas da hayrı tarif ederken hemen hemen aynı noktayı dikkate alır. *İlahiyyat-i Câmi'* kitabında şöyle der:

---

15 Bu-Ali Sina, *İlahiyyât min Kitabi'ş-Şifa*, s. 381.
16 Şirâzî, *el-Esfâru'l-Erbaa*, c. 7, s. 58.

"Her varlık, varlık olması bakımından hayırdır. Çünkü varlıkların tamamı, varolmaları nedeniyle fiiliyata sahiptir ve bir tür kâmil telakki edilirler. Zira her tahakkuk bulma durumu tekalümün bir çeşidini gerektirir ve tekamül de arzu edilmeyi ve hayırlı olmayı icap ettirir. Dolayısıyla her bir varlık bu bakımdan hayırdır."[17] Yine başka bir yerde de şerri, hayırdan mahrumiyet olarak nitelendirir ve böylece şerri yokluk manasında alır.[18]

Şimdi bu kısımda hayır ve şerrin ne olduğunu analiz edip incelemek üzere aşağıdaki noktalara işaret edebiliriz:

a) Eğer şerri kemal yoksunluğu kabul edersek hayır ve şer arasındaki ilişki yokluk ve meleke olur.[19] Şu anlamda: Bir şey belli bir mertebeye ulaşabiliyorsa ya da fiiliyata sahip olacak kabiliyetteyse o mertebeye ulaşamazsa ve o fiiliyatı elde edemezse bu, onun için şerdir. Bu tahlile göre soyut şeyler, hiçbir beklenti halinde olmadıklarından ve varlıkları bir tek yerde fiiliyata geçtiğinden mutlak hayır sayılmaktadır. Elbette ki bu varlıklar varlıklarında noksan olmaları nedeniyle bir tür şerre düçar telakki edilirler.

b) Hayır ve şer kavramları, felsefenin ikincil kategorisi ve kavramlarındandır.[20] Yani hariçte örnek oluşturan, hayır ya da şerrin karşılığı olan, kendisine

---

17 Aquinas, *Summa Theologica*, 1.5.4.

18 A.g.e., 1.14.10.

19 Bkz: Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 427.

20 Şöyle izah edebiliriz: İnsan zihninde ortaya çıkan kavramlar ve biçimlerin hepsi aynı bağlamdan gelmezler. Mesela Tahran'daki Milat Kulesi'ne dair zihinsel tasvir ve zihinsel kavram, zihnimize kazınmış dağın görünüm ve manasından farklıdır. Çünkü Tahran'daki Milat Kulesi, harici dünyada bir taneden fazla bir örneğe tekabül etmez. O zihinsel görüntü de sadece bir tek şeyle ilgili olarak doğrudur. Fakat karşı tarafta dağın anlamı, dünyadaki bütün dağlar için doğrudur ve dünyadaki çok fazla şeyi bu adla isimlendirebiliriz. Buna göre kavramları iki gruba ayırırız: Genel kavramlar (çok sayıda örneği ifade eden anlamlar) ve özel kavramlar (sadece bir örneği doğrulayan anlamlar).

Öte yandan genel kavramların da çeşitli kısımları vardır. Mesela dağın anlamları, genel olma (dağın anlamının genel bir kavram olduğu bu önermede) ve sebep olma, her üçü de genel anlamlardır. Fakat bununla birlikte birbirlerinden farklılıkları bulunduğu da görülmektedir. Mesela dağın anlamı, sırf belli bir fenomenle (dış âlemde mevcut dağ) karşılaştığında insan zihninde belirir ve örnek de dünyada varolabilir. Bir şeye işaret edip karşınızda duran bu şeyin dağ olduğunu ve dağın örneklenmesi anlamına geldiğini söyleme imkanı vardır. Teknik kavramıyla harici "karşılığı" bulunan bu tür anlamlar, zihni aşan durumlara tatbik edilir ve yüklenir, mahiyetle ilgili anlamlara veya birinci kategorilere atfedilir. Fakat "cüzi" ve "külli" anlamlar gibi kavramlara gelince; bu anlamların zihnin haricinde karşılığı ve örneği bulunmaz. Hiçbir zaman hariçte bir şeye işaret edilip bu şeyin hariçte genel bir şey olduğu söylenmez.

işaret edilebilecek ve filan şeyin hayrın kendisi veya şerrin kendisi olduğu söylenebilecek bir şey mevcut değildir. Fakat bununla birlikte gerçeklik taşımaktan o kadar da uzak değildir. Çünkü hayır ve şerrin soyut kaynağının varlığı aracılığıyla hariçte nesnel tahakkuku vardır ve dış dünyadaki bazı fenomenlerin gözlemlenmesiyle soyutlanırlar. Üstad Misbah Yezdî bu meseleye izah ederken şöyle der:

> "Hayır ve şer, felsefenin ikincil kategorisindendir. Mahiyeti sebep ve sonuçtan oluşmayan nesnel hiçbir varlık bulunmadığı gibi, mahiyeti hayır ve şerden oluşmayan nesnel hiçbir varlık da yoktur." [21]

c) Mukayese ve ölçüm yaparken bir varlığın dünyadaki bir fenomenle ilişkisini gözlemleriz. Eğer sözkonusu fenomen, birinci adımda eğilim ve rağbetiyle, sonraki adımda ise varlığıyla uyuşma içindeyse; şevkini, Molla Sadra gibi Müslüman hakimlerin ifadesiyle, o şeyin çekimine motive ediyorsa ve o şey, yorumun iştiyak konusu ve arzusu olduysa denebilir ki, bahsi geçen fenomen ile varlığın kendisi arasında arzulama ilişkisi kurulmuş ve fenomenin hayır olmasının manası o varlık için soyutlanmış demektir. Bu sayede o şey, o varlık için hayır olacaktır. Karşı tarafta ise o şey, nefretin ve onun varlığıyla uyuşmazlığın konusu olarak görüldüğünde -varoluş, ondan kurtuluş ve uzaklaşmanın ardından gelir- nefret duyma hali

---

Bilakis bu anlamlar hep insanın zihninde yerleşiktir, asla oradan bir adım ileri geçmez ve örneklerinin tümünü zihinde bulurlar. Başka bir deyişle, bu grup kavramlar, zihinde gerçekleşmiş anlamların sadece diğer bir vasfı olarak konumlanırlar. Bu grup anlamlara, teknik kavramıyla "mantıksal ikincil kategori" denir. Önerme, cümle, teorem, tasavvur, mefhum gibi kavramlar bu kabil anlamlardır. Sebep kavramı ise diğer iki kavramdan bir yönden benzerlik ve bir yönden farklılık gösterir. Örneklerinin hariçte bulunabilmesi bakımından birinci kategorilere benzerler ve sırf zihinsel durumlara yüklenmezler. Mesela ateşe işaret edilip denir ki: Ateş ısının sebebidir. Bu yönden ikincil kategoriden mantıksal olarak farklıdır. Ama diğer yandan sebebin kendisi, her ne kadar harici şeyler sebep olarak sıfatlandırılsa bile hariçte gerçekleşmezler. Neticede hariçte bir şeye işaret edilemez ve sebep olarak adlandırılan şeyin o şey olduğu söylenemez. Diğer bir ifadeyle, sebep kavramının hariçte muadili yoktur ve sebep olan şeyin kendisi zihnin haricinde tahakkuk etmez. Buna ilaveten bu kavramın soyutlanması için sırf harici şeyin idraki kifayet etmez. Zorunlu olarak zihnin eyleme geçmesi, soyutlamaya girişmesi ve bu kavramın alanına girmesi gerekir. Yani bu mefhum, zihnin çabası ve dünyanın şeyleri arasındaki ilişkinin hesaba katılmasından doğmuştur ve harici soyutlamanın menşeine sahiptir. Nasıl takdir edilirse edilsin genel kavramların bu grubu, harici şey ve durumlara bir tek anlam yüklemektedir. Fakat kendilerinin zihnin dışında tahakkuku yoktur. "Felsefî ikincil kategori" adıyla tanınmaktadırlar.

[21] Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 457.

ortaya çıkarak şer kavramı soyutlanmış olacaktır. Şu halde bir şeyin hayır olması, yani o şeyin bir varlık için arzulanması, onun varlığının varoluş ve kemalinde mevcut olumlu etki bakımından; şer olması, yani farzedilen bir varlık için o şeyden nefret duyulması ise zikredilen varlığın varoluşu veya kemalinde mevcut olumsuz tesir bakımındandır. Kesin olan şu ki, hayır ve şer, aslında bir varlıkla bir fenomen arasındaki olumlu ve olumlus bağdır, onların yanısıra nesnel bir varlık değil.

Şu noktanın hatırlatılması yerinde olacaktır: Arzulama ve nefret duyma, varlıkta bir tür şuur ve idrak farzeden tabirlerdir. Ama mevcudatın şuur ve idrakten yoksun olduğu durumlarda, eğer varlıklar şuur ve idrak sahibi olsaydı ve arzulama ile nefret duymayı kavrayabilseydi kesin olarak o durumların arzulama ve nefret duyma görüleceğine ilişkin bir miktar müsamaha gösterilmelidir. Başka bir ifadeyle, bir varlığın diğer bir varlık için hayır veya şer olmasında temelli önem arzeden şey, o varlığın bir diğerine olumlu veya olumsuz tesiridir. Bu sebeple eğer varlıklar, idrak tarafından bile bilfiil gözönünde bulundurulmasalar da hayır ve şer olma onlar için anlam taşıyacaktır. Hiç tereddütsüz, kök kurdu pirinç bitkisi için şerdir. Mahsülün yokolmasına sebep olduğundan veya elmanın zarar görmesine yolaçtığından bu meyvenin yetişmesine ve fiiliyat kazanmasına engel olmaktadır. Bu nedenle eğer elma şuur sahibi olsaydı çıkardığı bu engel nedeniyle ondan nefret edecekti.

Ahlak alanında da aynı mevzu dikkat konusu olmaktadır. Eğer iradeye dayalı bir fiil veya vasıf insanın varlığıyla bağdaşıyorsa ve ahlakın hedefine ulaşmada ona yardımcı oluyorsa orada iyi kavramı soyutlanır ve eğer olumsuz ilişki işin içindeyse kötü kavramı veya ahlakî şer üretilmiş olur. [22]

Buraya kadar anlatılanlar hesaba katılarak şimdi hayır ve şerri şöyle tanımlayabiliriz: Eğer dünyadaki bir fenomen, dünyanın varlıklarından bir varlıkla ölçülürse bu ölçümde, genel sonuç itibariyle o fenomen ya varlıkla ya da o varlığın varoluşsal kemaliyle uyuşur veya uyuşmaz ya da nötrdür. Birinci durumda, zikredilen fenomen sözkonusu varlıkla ilgili olarak hayırdır. O varlık şuurlu olduğu takdirde yukarıda bahsi geçen fenomen, o varlığın arzuladığı şey olacaktır. Aynı şekilde bağdaşmazlık hakim olduğu takdirde o fenomen, anılan varlıkla ilgili olarak şerdir. Eğer o varlık şuur sahibi olsaydı sözkonusu fenomenden nefret edecekti. Üçüncü varsayımda

[22] Mutahharî, *Nakdî ber Marksizm*, s. 208.

nötr durum konu edilmekte, arzulama veya nefret ortaya çıkmamaktadır. Öyleyse hayır, bir fenomenin varoluşla veya başka bir varlığın kemaliyle uyuşması ve şer de uyuşmaması demektir.

Şerrin, bazen, aslında varlığın yokluğu veya bir varlıkta varoluş kemalinin bulunmaması olan yokluk durumları olduğu, bazen de yokluk ve noksanlığı gerektiren varlık durumları olduğu gayet açıktır. Tıpkı virüs ve hastalık mikrobu ve bu benzeri durumlar gibi.

Şimdi bu şer, dikkate aldığımız varlık üzerinde bedensel bir zarara yolaçabilir ve onu manevî ve varoluşsal kemalâttan bir kemalden mahrum edebilir. Bundan dolayı hem katletme, vurma ve yaralama insan için şerdir, hem de manevî kemali elinden alacak çirkin bir eylemi irtikap için onu aldatma ve kandırma. Bu, her ne kadar onu bedensel olarak iş görmez hale getirmeyecek olsa veya hatta aksine onu daha da güçlendirecekse bile. Dolayısıyla şerrin tarif çerçevesi, konunun başında *Dâiretulmeârif-i Felsefe-i Routledge*'dan aktarılan sırf açıklanamayan zarardan daha geniştir.

Yine önemli olan, şerlerin göreceli olabileceğidir. Yani bir varlık için şer olan ve ona zarar veren şey, kendisi veya başka bir varlık için hayır olabilir, varlığını ve kemalini koruma yolunda etkili görülebilir:

Kendisi yokluk olan şer; cehalet, acizlik ve fakirlik gibi hakiki (nisbî olmayan) ama yokluk olan sıfatlar taşır. Fakat varlığı bulunan ve bu yüzden yokluk durumlarının menşei olduğu bilinen şerler görecelidirler; sel, deprem, sokma, parçalama, hastalık mikrobu gibi. Bu tür durumlardan kötü olanlar, belli şey veya şeylere nispetle kötüdür. Yılanın zehri yılan için kötü değildir, ama ondan zarar görecek insan ve diğer varlıklar için kötüdür.[23]

Şerrin Türleri

Leibniz[24] *Teodise*'de[25] şerri üç gruba ayırır:[26]

1. Metafizik şer: Bu grup şer, ister maddi, ister soyut olsun mümkünü'l-vücud varlıkların başına gelir. Bunun sırrı da varoluşsal noksanlıkları ve varlıklarındaki kısıtlılıktır. Bu izaha göre sadece Vacip Teala'nın zâtı yokluktan

23 Bkz: Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 133.
24 Gottfried Wilhelm von Leibniz.
25 *Theodicy*.
26 Bkz: Leibniz, *Teodise*, bölüm 2, paragraf 21; Riyâzî, "Didgâh-i Şehid Mutahharî ve Leibniz der Adl", *Keyhan-i Endişe*, sayı 51.

uzaktır ve varlığında hiçbir sınırlılık müşahede edilmez. Metafizik şer, hakikatte kâmil varlığın yokluğu ve yoksunluğuna rücu eder.

2. Doğal şer: Bu şer; deprem, yanardağ, acı ve sıkıntı gibi dünyanın doğal şerleriyle ilgilidir. Diğer bir ifadeyle, doğal etkenlerden kaynaklanan ve irade sahibi insanın ortaya çıkışlarında herhangi bir müdahalesi bulunmayan acılar ve sıkıntılar doğal şerler zümresindedir. Bu acı ve sıkıntılar bedensel olabilir ve ruhsal elem de telakki edilebilir. Bem depremi, 2005'te güneydoğu Asya'daki tsunami, birinci yüzyılda Pompei şehrindeki yanardağ patlaması vs. hepsi bu şer kategorisinde yeralır.

3. Ahlakî şer: İrade sahibi insanın kendi tercih ettiği eylemlerle ve hiçbir zorlama, mecburiyet ve dayatma olmaksızın özgürce icra ettiği, birinci aşamada kendisine ve ona yakışır kemale zarar veren, sonraki mertebede ise başka bireyleri de elem ve acılara düçar etmesi mümkün hoşa gitmeyen işler ve vasıflardır. Katletme, tecavüz, hırsızlık, sadakat yoksunluğu, hırs ve açgözlülük, başkalarına iftira vs. bu şerrin örneklerindendir.

Önem taşıyan nokta şudur ki, bazı şerler bir taraftan doğal, diğer taraftan da ahlakîdirler. Diğer bir ifadeyle, bazı şerler bileşiktirler. Mesela AIDS hastalığı doğal bir şerdir ve etkeni de bir bedenden diğerine geçebilen ve insanın hastalanmasına yolaçan H.I.V virüsüdür. Ama bazen de bir şahıs kasden bu hastalığı bir başkasına bulaştırır ve o kişiye acı ve sıkıntı armağan eder. Yahut bir binayı çürük malzemeyle inşa edip deprem gibi en küçük bir olayda yıkılmasına ve insanların hayatını kaybetmesine yolaçar. Burada da doğal etken insanın canını tehlikeye sokmuştur ama irade sahibi insanın eylemi bu işin kolaylaşmasına neden olmuştur. [27]

Şerrin mahiyetine ilişkin bir analizle diyebiliriz ki, biz insanlar veya şuur sahibi varlıkların varlığı veya varoluşsal kemaliyle karşı karşıya ya da çatışma halindeki durumlar olan şer, ya doğal etkendir, ya insanî etkendir, yahut her ikisidir. Yani bir yandan doğaldırlar, diğer yandan da insanî.

Aynı şekilde genel bir şer, tüm mümkün varlıklarla birliktedir; varlıklarındaki eksikliktir ve mutlak kemalde olmayışlarıdır. Bu yüzden mümkün varlıklar daima bu şerre maruzdur ve bu tür şer onların ayrılmaz parçasıdır.

---

[27] Daha fazla bilgi için bkz: Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 494.

Şer: Teizmin Karşı Karşıya Olduğu Sorun

Dünyadaki şerler, mutlak iyiliksever ve kadir-i mutlak Allah'ın varlığından sözedilmedikçe pek o kadar dikkat çekmeyecektir. Ama dünya ve içindeki varlıkların tamamı Bâri Celle Celaluhun zâtının ve böyle bir Allah'ın mahluku olarak tasavvur edildiğinde birden, neden böyle bir Tanrının dünyadaki şerlerin varlığını onaylayıp varettiği mevzusu öne çıkarak göze batar. Bu konu, düşünürleri bile tepki vermeye sevketmiştir ve bazen bunun sonucunda hiç de akılcı olmayan sözler sarfedebilmişlerdir.

Maurice Maeterlinck bu konuda şöyle yazar:

"Ne zaman düşünsem, cömert, adil ve âkil bir Tanrının bu dünyada, engelli doğan canlılara veya bedbaht yaratmaya bilgelikle rıza göstermesini kabul edemiyorum. Çünkü Tanrı, varlıktır ve yarattığı herşeye bu varlık içinde yer vermiştir. Dünyadaki varlıklara, mesela ben, siz, taş ve ağaca varlık dışında bir mekan vermemiz muhaldir. Dolayısıyla nasıl olur da âkil, adil ve zeki bir Tanrı, benim ve sizin, yani varlığın, daha doğru bir ifadeyle kendisinin bedbaht olmasına rıza gösterebilir?

Hayır. Gördüğümüz hakikat bundan başkasıdır. İbadet ettiğimiz Tanrının cahil ve deli olması saçmadır. Mevzu kesinlikle hiç anlamadığımız ve belki sonsuza dek de anlamayamayacağımız başka bir yerdedir." [28]

Frederick Copleston şöyle der:

"Hıristiyan teolojiye yönelik eleştirilerden biri olan dünyada şerrin varlığı, bu teori kabul edilip edilmemesi bir yana, kompleks ve inkar edilemez bir gerçeklik olarak yerinde durmaktadır."

İkbal Lahorî, *İhya-yi Fikr-i Dinî* kitabında şöyle yazar:

"Allah'ın mutlak kudreti ve iyilik ile onun yarattıklarında varolan devasa hacimdeki kötülükleri nasıl bağdaştırabiliriz? Bu can yakıcı mesele dindarlıkta gerçek bir muammadır." [29]

Hıristiyanlığın ilk savunucularından Lactantius, sorunu Epikür'den şöyle nakleder:

---

28 Maeterlinck, *Cihan-i Bozorg ve İnsan*, s. 56 ve 57.
29 İkbal Lahorî, *İhya-yi Fikr-i Dinî der İslam*, s. 95.

> Ya Tanrı şerleri yoketmek istiyor ama yapamıyor, ya bunu istemiyor, ya ne istiyor, ne de yapabiliyor, ya da hem istiyor, hem de yapabiliyor. Eğer istiyor ama yapamıyorsa aciz demektir. Fakat bu Tanrının vasıflarına uygun değildir. Eğer yapabiliyor ama istemiyorsa cimridir, ama bu da Tanrıyla bağdaşmaz... Tanrıyla uyuşan tek varsayım olarak hem istiyor, hem de yapabiliyorsa, bu durumda şerler hangi kaynaktan geliyor ve o, neden onları ortadan kaldırmıyor? [30]

Bu mevzu dikkate alındığında bu görüşe göre şer problemi, ilahî dinlerdeki Tanrının varlığı için ciddi bir sorundur ve teistler ona uygun bir cevap bulmak ve hakettiği karşılığı vermek zorundadırlar. Bu mevzu, Bâri Teala'nın zâtına ait kemal vasıflarla çatışmakta ve o vasıflarla bağdaşmadığını göstermektedir. Nitekim ilahî adalet, Allah'ın iyilikseverliği, ilahî hikmet, Hak Teala'nın mutlak kudreti ve Bâri'nin zâtındaki tevhid bunlar arasındadır. Eğer mevzuya dinin dışından ve din felsefesiyle bakacak ve nihayetinde de bu probleme cevap bulacaksak Bâri Teala'nın zâtında varolan bu vasıfların şu soruları tahrik ettiğini söylemek zorundayız: Şerrin varlığına inanabilir miyiz ve buna rağmen Allah adil olabilir mi? İnsanların iyiliğini isteyen Allah, dünyada şerrin varolmasını onaylamakta mıdır? Varlık âleminde şerrin meydana gelmesi Allah'ın zâtındaki hikmete aykırı düşmez mi? Nihayet esas itibariyle Allah'ı şerlerin yaratıcısı farzedebilir miyiz, yoksa dünyadaki şerler için başka bir yaratıcıyı mı hesaba katmalı ve bir tür dualizme mi savrulmalıyız? [31]

Şimdi burada konunun önemini hesaba kattığımızda şer meselesine daha fazla dikkat sarfetmemiz, bu uyuşmazlıkları ortadan kaldırmaya çalışmamız ve bu vasıflarla dünyadaki şerlerin bağdaştığını göstermemiz zorunludur. Çünkü bu vasıflardan yoksun bir Tanrı, ibadet edilmeye layık bir Tanrı değildir. Bu mevzuyu incelemek için önce şer meselesine ilişkin iki temel ve önemli ıizah ele alacağız. Daha sonra bu ikisine muhtelif boyutlarda verilmiş cevapları değerlendirecek ve sonunda da kendi görüşümüzü sunacağız.

---

30 Palin, *Mebâni-yi Felsefe-i Din*'den nakil (s. 247 ve 248).

31 Bkz: Saidimihr, "Dâdverzî ve Takrirî-yi Nov ez Mes'ele-i Şer", *Nakdu Nazar*, sayı 10.

Şer Meselesine Dair İki İzah

Şer meselesine iki temel izah getirilmiştir. Mantıksal şer sorunu[32] ve karine durumundaki şer.[33] İnsanlığın düşünce tarihinde oldukça uzun bir geçmişe sahip, birçok teistin cevap bulmak için sürekli çabaladığı ve ateist düşünürlerin Tanrının varlığını inkar ederken yardım aldığı karine durumundaki şer meselesini izah ederken, bir kesim, dünyanın dinî yorumu çerçevesinde, bu âlem kadir, hakim, mutlak hayır ve herşeye gücü yeten bir Tanrı tarafından yaratıldığına göre birçok şerrin varlığının açıklanamaz olduğunu savunmaktadır. Bu tenkit sahiplerine göre eğer mutlak kadir, mutlak âlim ve mutlak hayır sahibi bir Tanrı bulunsaydı bu şerlerin bu ölçüde ve bu şekilde gerçekleşmesine rastlamazdık. Bu eleştirmenlerin çoğu açısından dünyada şerrin varlığı dinî inancımızı sarsmaktadır. Çünkü bir kısım şerlere makul ve makbul bir açıklama getirilebilir. İşin başında Tanrının varlığı aleyhine karine sayılan şey, dinî inançlar çerçevesinde ikna edici bir izah olabilir (yani tamamen beyhude ve hedefsiz görünen şerler).[34] Diğer bir ifadeyle, Tanrının insanları yaratmaktaki maksadı, onların fayda ve çıkarlarını temin etmektir ama bahsi geçen durumların hepsi insanın faydasına aykırıdır. Sonuç itibariyle de şerlerin varlığı insanın yaratılış hedefleriyle çelişmektedir. Onların inancına göre, yaratılışın hedefi mahlukata yarar sağlamaksa Tanrı insanlara zarar verecek şeyleri varetmektedir? Genellikle Tanrının şerleri onaylayarak ve ortaya çıkmalarını önlemeyerek kendi maksadını ihlal ettiğini (yani Tanrının kendi hedef ve maksatlarına aykırılık oluşturmayacak işler yapması gerektiğini) ve kendi makasdını ihlal etmenin de Hak Teala'nın hikmetiyle bağdaşmadığını varsayarlar.

İkinci izahta iddia sahiplerinin tüm çabası, "Tanrının varlığı" ve "dünyada şerlerin varlığı"nın mantıksal olarak çeliştiklerini göstermektir. Bu telakkiye göre varsayım, "Tanrı vardır" ve "şer vardır" önermeleri arasında çelişki bulunduğudur. Çelişenlerin uzlaştırılmasını meneden akılcı kural esas alındığında, dünyadaki şerler gerçek oldukları ve varlıklarında tereddüt bulunmadığına göre Tanrının varlığı sözkonusu olmayacaktır. Bu izah, mantıksal şekliyle ilk kez J. L. Mackie tarafından gündeme getirilerek din felsefesi ve teoloji alanında çok sayıda tartışmaya yolaçtı.

---

32 Logical problem of evil.
33 Evidential problem of evil.
34 Bkz: Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 178, 179 ve 184.

Bu iki izah arasındaki fark, şer meselesinin ikinci izahında esas itibariyle şerrin varlığın, hatta dünyadaki şer örneklerinden bir tekinin bile Tanrının varlığıyla çeliştiği, ya Tanrının ya da bahsi geçen şerrin varolması gerektiği noktasına parmak basılmasıdır. Buna göre şer meselesinin bu izahına cevap verirken şerrin bir tek örneğinin bile Tanrının varlığıyla uzlaştırılabileceğini göstermek yeterli gelecek ve öne sürülen çelişki ortadan kaldırılacaktır. Ama birinci izahta, şerlerin varolmasının Tanrının varlığı ile çelişkisi ilke olarak sözkonusu değildir. Fakat bazı şerlerin varlığı, teistin ikna edici bir açıklama ortaya koyamaması nedeniyle makul ve makbul gözükmemektedir. Bu izahta bazen genel olarak şerleri izah eden uygun bir açıklama ve yorum ortaya koymak gerekebilir. Bazen de örnekleme biçiminde ve belirginleştirerek şerrin örneğine ilişkin açıklama beyan edilmelidir.

Bu kısımda şer meselesinin birinci izahına girecek ve aralarında makbul ve işe yarar cevapların da bulunduğu bu mevzuya verilmiş cevapları incelemeye çalışacağız.

Tanrının Varlığı Aleyhine Karine Konumundaki Şer

Şer meselesi üzerinde düşünülmesi, insan varlık sahnesine ayak bastığından ve teizmi bakışaçısı olarak benimsediğinden beri eşsiz bir cazibeye sahip olmuştur. O kadar ki bir grup batılı düşünür bile dine eğilimin sırrını, doğal afetler ve şerlerin sonucunda ortaya çıkan korku ve dehşetten kaçış olarak görmüştür.[35] Kısacası, herşeye kadir, herşeyi bilen, hikmetli ve iyiliksever Tanrının varlığına inanç, insanları dünyadaki şerlerin varlığı konusunda düşünmeye sürükler. Dünyada bu şerler, özellikle de hiçbir mantıksal nedeni görünmeyen şerler neden meydana gelmektedir? AIDS, hepatit gibi hastalıklara yakalanma sonucunda yaşanan bebek ve çocuk ölümleri, ocak söndüren savaşlar yüzünden günahsız insanların hayatını kaybetmesi, sel ve deprem gibi felaketlerde insanların can vermesi, hatta bazı insanların engelli ve aciz doğması, kimisinin belli ve belirgin bir sebebi bile bulunmayan, hatta bir kısmı insanın biyolojik yapısından kaynaklanan psikolojik rahatsızlıklar...

Ateistler en sağlam cephelerinin ve en güçlü çıkarımlarının bu mesele olduğunu düşünmekte ve görüşleri için bu güzergahta bir izah bulmaya

[35] Daha fazla bilgi için bkz: Pulse, *Heft Nazariyye der Bâb-i Din.*

çalışarak bu şerlerin varlığının Tanrını yokluğuna karine ve delil oluşturduğunu söylemektedirler. Buna mukabil teistler, buna cevap verirken çeşitli açıklamalar getirmiş, sorunu çözümü olarak değişik yolları sözkonusu etmiş ve Tanrı ile şerler arasında bir tür uyuşma göstermeye çalışmışlardır.

Karine Konumundaki Şer Meselesine Verilen Cevaplar

Bu mevzu için ortaya konmuş cevaplardan birçoğu, şerrin mahiyetine dair birtakım soruları gündeme getirmiş ve onun varlığını reddetmiştir. Başka bir deyişle, şer, varolmayan bir şey kabul edilmiş ve Tanrının iradesiyle ilgili olmayan, esasen varetme ve icatla bile alakası bulunmayan noksanlar ve yokluklarla ilişkilendirilmiştir. Cevapların diğer bir grubu, Tanrının varlığı ve yaratmada yegane oluşunu veya dünyadaki şerler mevzusuyla bağdaşmayan vasıfları tereddütle karşılamıştır. Başka bir grup ise Hak Teala'nın varlık ve birliğini ve dünyadaki şerler için bahsedilen vasıfları kabul ederek konuya izah getirmiş veya bazı izahlar ortaya koymuştur. Bu bölümde gücümüz yettiğince bu yaklaşımları ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

Şerleri Yokluk Telakki Etmek

Şerrin mahiyetini yorumlarken, bir grup filozof ve teologun şerri yokluk telakki ederek onu, Allah'ın veya başka bir varlığın yaratmak isteyeceği varlık ve sonuçla ilgili görmediği, bu bakımdan ilahî sıfatlarla da bağdaşmadığı noktasına işaret etmiştik. Tabii ki bu şerler de iki gruba ayrılır: Bizzat varolmayan veya kemal yoksunu şerler; cehalet, körlük, organ eksikliği ve benzeri gibi. Varlık durumları telakki edilen ama bununla birlikte bir başka varlığın yokluğuna veya kemal yoksunluğuna yolaçan şerler; akrebin iğnesi, zehirli yılanın zehri, deprem, sel, yanardağ patlaması vs.

Hayır ve şerre ilişkin yaptığımız ve onları felsefî ikincil kategori olarak tanıttığımız yoruma göre dünyada hayır ve şer bizzat bulunmamakta, varedip meydana getirmeye ilişkin sayılmamaktadır. Fakat soyutlanmalarının menşei hariçte bulunabilir ve diğer mevcudatın varlığı ve kemaliyle ilişkisinden hayır ve şerrin soyutlandığı durumlar dünyada tahakkuk edebilir. Bu bakımdan şerler aslında varlığımızın veya başka varlıkların varoluş ve kemaliyle aykırılık oluşturur ve bu yüzden kendi soyutlama kaynağı aracılığıyla varlıktan bir tat sahibi olur.

> "Sebep, sonuç ve diğer felsefî kavramların varedilip üretilememesi, hatta aksine aklın belirli bir bakışaçısıyla belli varlıklara dair soyutladığı ünvanlar olması gibi, hayır ve şer de, soyutlama kaynağını nesnel muadillerinde değil, sadece dış âlemde aramamız gereken soyut ünvanlardır." [36]

Elbette ki bu teoriyi ortaya atanların amacının, şerlerin soyutlama kaynağının varlığını inkar etmek olmadığı açıktır. Diğer bir ifadeyle, her ne kadar şerlerin dünyada nesnel tahakkuku yoksa da, yani mahiyet kavramları gibi nesnel karşılıkları bulunmuyorsa da diğer mevcudatın varlık ve kemalini tehdit eden, bu yüzden de kendilerine şer denilen, dünyada tahakkuk etmiş şeylerdir. Mesele, Bâri Teala'nın, daha önce zikredilmiş kemal vasıflarına sahip olmasına rağmen neden dünyada bu durumları onayladığıdır. Bu durumların varlığı için birtakım izahlar zikredilmesinin sırrı, şer başlığı altında felsefenin ikinci rasyoneli konumunda onlardan soyutlanan şeylerin lağvedilemeyeceğini ve abes olmadıklarını, Bâri Teala'nın zâtındaki iyilikseverlikle tam bir uyuşma halinde bulunduğunu göstermektir. Üstad Misbah Yezdî şöyle buyurur:

> "Maddi dünyanın hayırları, şerlerden daha fazla mertebelidir ve sadece kamil insanların kemalâtı dünyanın bütün şerlerine üstündür." [37]

Üstad Murtaza Mutahharî de bu konuda şöyle buyurur:

> "Dünyadaki şerler hakkında eleştirel gözle bakan kimseler, eğer bu şerlerden kurtulsa dünyanın nasıl bir şekil alacağını genellikle hesap etmezler." [38]

Tanrının Varlığını İnkar

Ateistlerin önerdiği en basit yol, ilke olarak Tanrının varlığını inkar etmek gerektiğidir. Bu bakışa göre, öylece dikilen ve insanların elemini azaltmak için herhangi bir müdahalede bulunmayan, yalnızca gözlemleyen, ilgisiz davranan ve hiçbir tepki vermeyen Tanrının varlığı inkar edilmeli ve bir kenara itilmelidir.

Böylesine basit bir çözüm yolu, bu kadar önemli bir meselenin üzerinde düşünmekten uzak olduğu gayet açıktır. Bazen Tanrının varlığı veya yokluğuna inanç, pek dikkat çekmeyen ve insanın hayatında temel bir rol

---

36 Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 457 ve 458.
37 A.g.e., s. 462.
38 Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 141.

oynamayan evrende cevherin varolup olmadığına inanç gibidir. Bu konuya inanç, tek tek insanların hayatında önemli ve temel bir role sahiptir ve onun düşünce atmosferinin tamamını değiştirir. Buna eklenmesi gereken şudur ki, **birincisi**, Allah'ın varlığına itikadın doğruluğunu ispatlamak için gözardı edilemeyecek birçok delil ve bürhan ortaya konmuştur. **İkincisi**, sonraki bölümlerde göstereceğimiz gibi, bu inançla dünyadaki şerlerin varlığı arasında uyuşma bulunduğunu ortaya koyan çok sayıda çaba vuku bulmuştur. Bu nedenle bu önemli nokta kolayca bir kenara atılamaz ve mesele basit bir iddiayla çözümlenemez.

Allah'ın Birliğinin ve Şerler İçin Bağımsız Bir Yaratıcının Dikkate Alınmasının İnkarı

Yahudilik döneminden ve Hz. Musa'nın (a.s) gelmesinden önce "Beynennehreyn"de [39] iblisler ve şeytanlar hastalıkların ve elemlerin sorumlusu kabul ediliyor, gündelik hayatta köklü bir rol oynuyordu. En korkutucu iblisler arasında "yedi şer" [40] yeralmaktaydı. Lamaştu [41] dişil iblis sayılıyordu. Ruhani-büyücü, çoğunlukla cin çıkarmak ve kötü ruhları kovmak için davet ediliyordu. Kötü ruhları ve iblisleri çıkarmak için büyücülük eylemlerinden yararlanılıyordu. İblisler, kara büyü yoluyla sebep olunabilen veya kişilerin günahının sonucu olan acı ve sıkıntıya yolaçması nedeniyle kınanmıyordu. Ahlak ve ritüelle ilgili günahlar arasında ayırım yoktu. Acı çeken kişiler hangi günahın cezasını çektiklerini çoğunlukla bilmezdi. Bu nedenle ihlal konusu olan Tanrıyı ve iblisi keşfetmek ve bu ihlalin nasıl olduğunu bulmak için kehanet ve zandan yararlanmaktan başka çareleri yoktu. Beynennehreyn halkının savunmalarda, tanrıların iradesine nüfuz edilemeyeceği ve insanların tevazu içinde bu iradeye boyun eğmesi önerisini gündeme getiriyordu. O Tanrının destek ve taraftarlığını tekrar elde edebilmek amacıyla günahları için yakarmalı ve tanrılarını övmeliydiler." [42] Bu insan grubu esasen Tanrıyı bir tek ve onu herşeyin yaratıcısı görmüyordu. Bu nedenle yakalarına yapışan acılara ve sıkıntılara bakarak şerleri yaratan iblisleri de kendilerinden razı etmeye çalışıyorlardı.

---

39 Mesopotamia.

40 Evil seven.

41 Lamashtu.

42 *The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religious*, "Ancient Near Eastern Concept of Evil".

Hıristiyanlık içinde ikinci yüzyıldaki mistik ve gnostik yaklaşım sayılan ve Hıristiyanlığın tamamen yeni bir din olduğunu, Hıristiyanlır ve Yahudilikle hiçbir ilişkisi bulunmadığını, hatta Ahd-i Atik'in Hıristiyanlık için muteber olmadığını savunan Marcioncular, şer tartışmasında da kendilerine has bir bakış ortaya koymuşlardır. Onlar, Musa'nın şeriatını, Aziz Pavlus'un görüşünü izleyerek günah ve zulmün menşei görüyorlardı. Bu yüzden Musa'nın (a.s) şeriatının Hıristiyanlığın Tanrısının yaratıp varetmediği sonucuna vardılar. Onların görüşüne göre, dünya ve içindeki şerler Ahd-i Atik'in Tanrısının yarattıklarıdır. Zulüm, zorbalık ve şerlerle dolu dünyayı o yaratmıştır. Ama kâmil Tanrı, şerleri yaratmaktan uzak Tanrı, tepeden tırnağa hayır ve aşk olan Tanrı Hz. Mesih'in (a.s) varlığında bedenlenmiş olan Tanrıdır.[43] Marcioncular, dünyadaki şerleri Ahd-i Atik'in Tanrısı Yehova'nın yarattığına varsaymış ve Ahd-i Cedid'in Tanrısını iyilikler, aşk ve kemalin Tanrısı kabul etmiştir. Böylece yaratılıştaki şer türüne ulaşmış ve dünyadaki şerleri bu şekilde yorumlamışlardır.

Bu çözüm yolu da kabul edilemez ve teistler nezdinde makbul bulunamaz. Çünkü, **birincisi**, Allah'ın zâtındaki tevhid esasına göre Bâri Teala'nın zâtı yanında bağımsız bir varlık tahakkuk etmiş değildir ve olamaz. **İkincisi**, fiillerde tevhid esasına göre dünyada gerçekleşen her fiil Allah'ın fiilidir ve onun kudret alanının dışında değildir.[44] İleride açıklanacağı üzere, dünyadaki şerleri yaratan Allah'tır ve bu, Allah'ın isteği ve muradıyla olmaktadır, ama bizzat değil, bilaraz olarak.

Tanrının İyilikseverliğini İnkar

Dünyadaki din ve inançlardan bir grubu, şer meselesini çözmek ve yaygın teolojide görülen dünyadaki şerler ile Tanrının varlığı arasındaki uyuşmazlık sorununu bertaraf edebilmek için Tanrının iyilikseverlik vasfını tereddütle karşılamıştır. Mesela Hindu dininde tanrılar arasında Şiva ismindeki tanrı, yıkım ve tahribin tanrısı kabul edilmiştir. İlk bakışta göze çarpan şudur ki, bu tanrının dünyayla ilgili hiçbir iyilikseverliği sözkonusu değildir ve tüm çabası yoketme, ölüm ve yıkım üzerinedir. Tabii ki bu din-

43 Bkz: Stephenson, "Marcion", *New Catholic Encyclopedia*, c.. 9, s. 194.

44 Daha fazla bilgi için bkz: Şâyegân, *Edyan ve Mektebhâ-yi Felsefî-y Hind*, c. 1, s. 250-255.

lerin ve inançların gözünde yıkıcılık, yapıcılığın öncülü ve gereğidir ve yeni bir duruma ulaşabilmek için bundan başka çare yoktur.[45]

Hindu inancından ayrı olarak bazı din felsefecileri de bu alanda böyle bir görüşe sürüklenmişlerdir. Charles Taliaferro, bu görüşü tanıtırken şöyle der:

> "Bruce Russell [ahlakî şerlere ilişkin birkaç örnek zikrettikten sonra] hiçbir hayır gayretinin, ahlakî bir fâilin, önlenebilir ölümlere rıza göstermeye ilişkin eylemini meşrulaştırmasının makul olamayacağı sonucuna varmaktadır."[46]

Bu görüş ve bu cevap da geleneksel teistlerin kabul ve beğenisine hitap edemez. Onlar Tanrının mutlak kâmil olduğuna ve mevcut her kemal boyutunun onda en kâmil şeklini bulduğuna inanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, mutlar hayır olması onun kemal vasıflarındandır ve eğer böyle olmazsa mutlak kâmil değildir.[47] Buna göre kemalin bir boyutu olan iyilikseverlik ve hayır onda da en yüksek biçimiyle vardır.

Tanrının Mutlak Kudretini İnkar

Allah'ın mutlak kudretini inkar da, dünyadaki şerlerin varlığını izah ederken ortaya atılan çözüm yollarından biridir. Bu görüşte Tanrının şerleri kaldırma gücü yoktur. *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom* kitabının yazarı bu mevzuyla ilgili olarak şöyle der:

> "Bazı teistler Tanrının mutlak gücüne olan inancı dengelemiştir. Dinamik teolog ve filozoflar adıyla tanınmış kimseler (mesela A. N. Whitehead, C. Hartshorne, G. B. Cobb, L. Ford, D. R. Griffin gibi) ve "personalistler" olarak tanınmış çok sayıda filozof (mesela C. Brightman ve P. Bertuzzi) bu tutumu benimsemişlerdir. Eğer Tanrı, ortaya çıkan felaketleri önleyemiyorsa ondan böyle bir işi beklememek gerekir."[48]

Yukarıda söylendiği gibi, Tanrının mutlak kudret vasfını sorgulayan en önemli okul, dinamik teolojidir. "Dinamik düşüncede Tanrının, tevhid dinlerindeki Tanrının geleneksel sıfatlarından farklı birtakım sıfatları var-

---

45 Daha fazla bilgi için bkz: Şâyegân, *Edyan ve Mektebhâ-yi Felsefî-y Hind*, c. 1, s. 250-255.

46 Taliaferro, *Felsefe-i din der Karn-i Bistom*, s. 497.

47 Daha fazla bilgi için bkz: Ubudiyyet ve Misbah, *Hodaşinâsî-yi Felsefî*, s. 122-125.

48 Taliaferro, *Felsefe-i din der Karn-i Bistom*, s. 497.

dır. Dinamik düşüncenin bireyine mahsus kavramlar ve iddialar, çağdaş zamanlarda pek çok kişinin dikkatini çekmiş tamamen farklı bir ilahî adalet teorisini ortaya çıkarmıştır. Bu düşünce genel olarak gerçekliği, varoluştan ziyade varolmak görür. Bu da gerçekliğe geleneksel olanın tam tersi bir yaklaşım demektir. Dolayısıyla dinamik ilahî adalet teorisinde temel mevzu, Tanrının ve onun sonsuz varlıklarının değişmesi, evrilmesi ve dönüşmesidir. Mahlukat, faaliyet ve tecrübeden dolayı tepeden tırnağa değişen ve bilinçli hücrelerdir. Dinamik tefekkürde Tanrının iki zâtı vardır: Temel zât ve tâbi zât. Tanrının temel zâtı, yaratılmışlar dünyasının ona göre tahakkuk ettiği tüm ezeli imkanları kapsamaktadır. Tanrının tâbi zâtı ise bu imkanlardan bir kısmını seçen ve kendi hayatında gerçekleştiren varlıkların tecrübeleri ve cevaplarını kapsamaktadır. Tanrının tâbi zâtı, yaratılmışlar dünyasının hadiselerine cevap verirken değişime uğrar. Bu nedenle Tanrının değişim halinde veya dinamik olduğu söylenebilir.

Dinamik ilahî adalet teorisinde bir önemli nokta, ilahî mutlak kudretin geleneksel manasının inkar edilmesidir. Dinamik tefekkür sahiplerinin görüşüne göre bu anlam yetersiz ve oldukça hatalıdır. Dinamik filozoflar ve teologlar, geleneksel teologların kudretin Tanrının tekelinde bulunduğu veya kudretinin sınırsız olduğu iddiasını kabul etmezler. Sonsuz mahlukat da kudretin hücreleridir ve bu nedenle yeni şeylerin vaziyetlerini meydana getirebilirler. Dinamik düşünce sahipleri genel olarak yaratılmışların bu kudretini "seçim"[49] olarak nitelendirir. Bu kavram, bazı bakımlardan daha geleneksel diğer bahisleri hatırlatmaktadır. Seçimin kökeni (onların görüşüne göre) tamamen gerçekliğin yapısındadır. Yani mahlukatın her biri, ona belirginlik kazandıran bu zât kudretini taşımaktadır. Dolayısıyla Tanrının, bilfiil varolan kudretlerin tamamına değil, bir varlığın sahip olabileceği tüm kudretlere haiz olduğunu söyleyebiliriz. Yaratılmışlar da hayatlarında hayır ve şer imkanlarını seçmelerine izin veren kudretlere sahiptir. Bu durumda dinamik düşünce sahiplerine açısından Tanrının gücünü zorlayıcı olmaktan ziyade iknaya dönük kabul etmeliyiz. Yani Tanrı, mahlukatı hayra çağırabilir ve şerden sakındırabilir ama onları zorla hayrı seçmeye mecbur etmez."[50]

---

[49] Metinde "ihtiyar" Çev.)

[50] Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 207 ve 208.

Aynı şekilde işaret edilebilecek bir nokta da şudur ki, Leibniz de Tanrının kudretinin, her bakımdan mükemmel olan ve bu yönüyle de ister metafizik, ister fizik olsun tüm şerlerden arınmış bir âlemi yaratmakla ilişkilendirilemeyeceğine inanmaktadır. Çünkü bu takdirde böyle bir dünyanın kendisi başka bir tanrı sayılacaktır. Tabii ki ilahî kudretteki bu sınırlılığın, şerden yoksun bir dünyanın gerçekleşmesinin muhal olmasından kaynaklandığı açıktır. Diğer bir ifadeyle, ilahî kudretin dairesi bazı durumlarda (ister zâtla, ister vuku ile olsun) mümkündür ve muhal durumlar bu dairenin dışındadır. Bu konuda şöyle yazar:

> Öte yandan amellerin zaaf ve noksanları, yaratılmışların ancak varlıklarının başlangıcından itibaren varlıklarını sınırlandıran misal delilleri gereğince algılanabilmiş bu temel sınırlılıklardan kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanrı, onları tanrı yapmadıkça herşeyi yarattıklarına bahşedemez. Dolayısıyla eşyanın mükemmelliğinde çeşitli mertebeler bulunmalı ve onlarda sınırlandırmanın türleri ve kısımları varolmalıdır. [51]

J. L. Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak" makalesinde, ileride sözünü edeceğimiz mantıksal şer sorununu inceledikten sonra Tanrının mutlak gücünün manasını sorgulamakta ve şöyle demektedir:

> "... Hâlâ kadir-i mutlakın anlamıyla ilgili temel bir sorun daha vardır. Bu meseleyi ele almak faydadan hiç uzak değildir. Sorun şu şekilde ortaya konabilir: İnsanlar eğer gerçekten seçim hakkına sahipse ve Tanrı onları iradeyle yaratmışsa Tanrı da onları dizginleyememelidir. Çünkü insanın gerçek anlamda seçim yapabilmesi, Tanrının gücü bulunmamasını ve onu dizginleyememesini gerektirir. Bu durumda Tanrı kadir-i mutlak değildir." [52]

Sübhan olan Allah'ın mutlak kudreti bazı durumlarla ilişkilendirilmediğinden Leibniz'in görüşü doğruluktan pek uzak sayılmaz. Çünkü ilahî kudretin özelliklerinden söz açıldığında ona bazı kayıtlar getirilmiş olmaktadır. Bunların arasında da ilahî kudretin zât ve vuku ile ilgili muhal durumlarla ilişkilendirilememesi vardır. Kesin olarak Allah Teala'nın kudreti, kendi benzerini yaratmayla ilgili değildir. Üstelik benzerinin yaratılması muhalken. Ama Tanrının kudretinin, yukarıda geçtiği ve G. L. Mackie'nin söylediği şekilde inkar edilmesi de, Bâri Teala'nın mutlak hayır olduğunun in-

---

51 Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 556; Leibniz, *Teodise*, s. 141.

52 Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak", *Kiyân*, Dey ve Behmen hicri şemsi 1370, sayı 2, s. 10.

kar edilmesi gibi, Tanrının, ilahî dinlerde bahsi geçen mutlak mükemmel olmasıyla bağdaşmamaktadır ve bu bakımdan da kabul edilemez.[53] Bunun içinde, Tanrının dikey fâil olması esasına göre, ne zaman irade etse şerleri varetme kudretinin insandan alınması da yeralmaktadır. Ama eğer zâhirde bu mesele tahakkuk etmezse, her ne kadar bizim inancımıza göre birçok durumda Hak Teala şerrin gerçekleşmesine engel oluyorsa da, bu, insanın seçim hakkı bulunmasıyla ilgili ilahî hikmet ve onun iradesi sebebiyle olmaktadır. Öyleyse Allah'ın hayır dairesini veya onun kudretini, bunların iddia ettiği şekilde sınırlamamız için herhangi bir zaruret yoktur.

Tanrının Mutlak İlmini İnkar

Meselenin varsayımlarından biri, Tanrının dünyadaki şerlerin varlığıyla veya hatta bir yaratılmışın gelecekte ve yaratıldıktan sonra şer olmasıyla ilgili mutlak ilminin inkar edilmesidir. "Buna ilaveten bir kimse, Tanrının, kadir-i mutlaksa da mutlak âlim olmadığı sonucuna varabilir. Ama eğer Tanrı, şerre veya şerri önleme şekline vakıf olmazsa, üstelik bu, onun eksikliğinden kaynaklanan gaflet ya da kayıtsızlığın sonucu ise onu şer dolayısıyla onu kusurlu görmek mümkün olmayacaktır."[54]

H. P. Owen, *Dâiretulmeârif-i Felsefe*'deki[55] "Tanrı Kavramı"[56] makalesinde kötülük problemine cevap verirken şöyle yazar:

> "Bazı filozofların (mesela John Stuart Mill), Tanrının hem bilgi, hem de kudret açısından sonsuz olduğu görüşüyle, kötülüğü Tanrıya yönlendiren açık sorumluluğu ondan gidermeye çalışmasına şaşmamak gerekir."[57]

Yine William James, *Dünya-yi Kesretgerâyâne* kitabında bu görüşe eğilim duyar. Şöyle der:

> "Bir tanrının varolduğunu kabul etmek gerekir. Ama bu tanrı, bilgi veya kudret bakımından ya da her ikisinde sınırlıdır."[58]

---

53 Daha fazla bilgi için bkz: Ubudiyyet ve Misbah, *Hodaşinâsî-yi Felsefî*.
54 Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 497 ve 498.
55 *The Encyclopedia of Philosophy*.
56 "Concept of God."
57 *Mecmua-i Makâlât-i Hoda der Felsefe*'den nakille, s. 33.
58 James, *A Pluralistic Universe*, s. 311.

Her halükarda Tanrının ilminin gözardı edilmesi de bazı filozofların dünyadaki şerlere cevap verirken tercih ettiği çözüm yollarından biridir. Fakat bu da Bâri Teala'nın zâtındaki mutlak kemalle bağdaşmamaktadır. Zira Allah'ın mutlak kemali, tüm kemalâta en yüce ve en tamam şekliyle sahip olmasını gerektirir. İlim de bu kemalât arasındadır. Allah'ın ilmine dair konu edilen bahislere göre dünyada hiçbir şeyin Allah'ın bilgisi dışında olmamasına binaen, tüm âlem ve içinde varolanlar Tanrı nezdinde topluca hazırdır ve hiçbir şey onun ilmi dışında değildir. [59]

Mümkün En İyi Dünya

Leibniz (1647-1716), kötülük problemine cevap vermek üzere "teodise" kelimesini icat etmiş "Optimisit ve iyimser filozoflardandır. Kendisine ait teodise sisteminde 'mümkün en iyi dünya' [60] kavramı yoluyla, dünyadaki kötülüğün Tanrının iyiliğiyle bağdaştığını göstermekle kalmamış, bunun, aynı zamanda mümkün en iyi dünyanın bir gereği olduğunu da ortaya koymuş" kişidir. Leibniz'in görüşünde:

1. Mantık yasalarıyla çelişmeyen her dünya mümkündür,
2. Mümkün dünyaların sayısı çok fazladır,
3. Tanrı mümkün dünyalar hakkında düşünmüştür,
4. Tanrı iyidir,
5. Tanrı mümkün en iyi dünyayı yaratmak istemiştir,
6. Belli bir kötülük, büyük bir iyiliğin gereğidir,
7. Seçim, büyük iyiliklerden biridir,
8. Tanrı insanı iradeyle yaratmıştır.
9. Günah insanın seçiminin bir gereğidir,
10. Mümkün en iyi dünyada iyiliğin kötülüğe üstünlüğü vardır,
11. Tanrının kötülüktün arınmış bir dünya yaratmaya kadirdir,
12. Kötülükten arınmış bir dünya, yalnızca iyilikten oluşan bir dünyadan kötüdür,
13. Bu kötülük, Tanrının iyiliğiyle bağdaşmaz değildir.

---

59 Daha fazla bilgi için bkz: Fâzıl Mikdad, *İrşâdu't-Tâlibin ila Nehci'l-Müsterşidin*, s. 194-201 ve yine bkz: Saidimihr, *Âmuzeş-i Kelam-i İslamî*, s. 222-234.

60 The best possible world.

Leibniz, mümkün en iyi dünyanın, içinde kötülüğün bulunmadığı dünya olmadığını savunmaktadır. Çünkü kötülük iyiliğin varlığını gerektirir. Bu dünyada eğer kendi seçtiği eylemlerle mükemmellik ve ilerleme yolunu katedecek irade sahibi insan varolmazsa, daha büyük bir şer dünyayı istila edecek ve pek çok iyilik kaybedilecektir.

Günahlar Şerlerin Ortaya Çıkmasına Yolaçmaktadır (Augustine'in İlahî Adalet Nazariyesi)

Acı ve sorunla dolu böyle bir dünyayı iyi, muhabbetli ve kudretli bir Tanrının nasıl yaratmış olduğu meselesi uzun çağlar boyunca Hıristiyanlığın tasavvurunda ağır bir yük olmuştur. Bu probleme en çok tekrarlanan cevap, Tanrıya isyan yüzünden onun insan türü ve çevresiyle ilgili maksatlarının yıkılmasına yolaçan tercihli eylemlerimizin kınanmasına dönmektedir. Bazen Yahudiliğe ve Ahid'deki tefekküre tabi olarak bu elem ve acıların sebebi, bir meleksi veya şeytanî düşüşe nispet edilmektedir; Âdem'i ayartmaktan sorumlu melek veya şeytanın.[61]

Augustine geleneği, kötülük problemine cevap vermiş ilk Hıristiyan teolojisidir. O, ilk adımda felsefî bir bakışla kötülüğü yoklukla ilgili bir şey kabul eder ve dünyanın iyilik olduğuna ve Tanrının dünyayı iyilik maksadıyla yarattığına inanır. İkinci adımda ilahiyatçı bakışla, kötülüğün, özünde iyilik bulunan bir şeyin sapkınlığa sürüklenmesi olduğunu konu eder. Mesela körlük varoluşsal bir şey değildir. Bilakis varoluşsal bir şey ve özü itibariyle iyi olan gözün sadece doğru çalışmamasıdır. Bu ilkeyi genelleştirerek kötülüğü, zâtı itibariyle iyi olan şeyin kötü kullanımı olarak tanıtır.

Augustine'in görüşünde dünya, yaratılışın başlangıcında kâmil bir insicam ve ahenk içindeydi. Bu düzen ve insicam da Bâri Teala'nın zâtındaki iyilik niyetini ifade etmektedir. Ama bu nizam bozuldu ve dünyada kötülük ortaya çıktı. Orada kötülük ve düzensizliğin meydana geldiği ilk noktalar, irade sahibi yaratılmışların bulunduğu yerlerdi. Yani dünyanın, melekler ve insanların tahakkuk ettiği mertebeleri. Bu düzende melekler büyük iyiliklere sırt çevirerek küçük iyiliklerle yetinmiş ve yaratıcıları karşısında isyana sürüklenmişlerdir. Bu melekler, sonraki aşamada insanları (Âdem ve Havva) kandırmaya yönelmiş, sonuç itibariyle de onların isyan etmesine

61 *The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religions*, "Christian Concept of Evil".

ve düşmesine yolaçmışlardır. Bu yüzden insanların ahlakî kötülük ve günahı ortaya çıktı ve bu günahın cezası olarak da onların çöküşü ve düşüşü meydana geldi ve cezaya müstehak oldular. Bu durumda başlarına da doğal belalar ve doğal kötülükler geldi. Diğer bir söyleyişle, ister doğal, ister ahlakî olsun dünyadaki kötülükler, ya kendileri günahtır ya da günahın sonucudur ve bu günah da bütün dünyayı yozlaşma ve bozulmaya sürüklemiş, kendi mecrasında dünyanın sapmasına yolaçmıştır. Augustine'nin inancına göre, sonunda öyle bir gün gelecektir ki, o gün pek çok insan ebedi hayata, geriye kalan birçoğu da ebedi azaba düçar olacaktır. Elbette ki Augustine'nin inancına göre eğer günahlara tam cezaları verilirse dünya doğru mecrasına dönecek ve mükemmelliğe ulaşacaktır.

Augustine'nin ilahî adalet teorisinde Allah'ın kemal vasıflarından hiçbiri iptal edilmemiş, bilakis dünyadaki kötülüklerden sorumluluk, dünyanın irade sahibi yaratılmışlarının omuzuna yüklenmiştir.

Schleiermacher bu görüşü eleştirirken der ki, yukarıdaki varsayıma göre yaratılışın başlangıcında dünyadaki tüm varlıklar mükemmeldi ve bu nedenle bu yaratılmışlardan kimisi irade sahibi olsa bile mükemmel olmaları sebebiyle hiçbir zaman isyanı seçmediler. Şimdi, bir yandan kusursuz ve mükemmel bir dünyanın varlığı varsayımı, diğer yandan irade sahibi varlıklar vesilesiyle isyanın irtikap edilmesi kendi içinde çelişkilidir ve kabul edilemez. Diğer bir ifadeyle, "Dünyanın bir parçası olan özgür yaratılmışların günah işlemekte özgür oldukları doğrudur. Lakin kendi çaplarında mükemmellikten nasipleri bulunduğu, üzerlerinde kötülükten herhangi bir eser ve alamet taşımadıkları ve bir çeşit kemale sahip bir çevrede yaşadıklarından gerçekte hiç günah işlemeyeceklerdir. Bu yüzden, mükemmel yaratılışın sebepsiz yere ve kendiliğinden hataya sürüklendiğine ilişkin böyle bir tasavvurda çelişki vardır. Bu, kötülüğün yokluktan kendiliğinden yaratıldığı anlamına gelir." [62]

Bu eleştiri itibariyle bir yaratılış hiçbir zaman inhirafa sürüklenmez. İnhirafa sürüklense bile bunun sorumluluğu mahlukatın omuzlarına yüklenmez. [63]

Schleiermacher'in bu görüşüne cevap verirken şu noktaya işaret edilmelidir: Allah Teala dünyadaki mahlukatı yaratırken varlıklarının kapasitesinde

[62] Hick, *Felsefe-i Din*, s. 103.
[63] Bkz: A.g.e., s. 104.

herhangi bir şeyi eksik bırakmamış, varlığın, sahip olduğu kabiliyet ve hazırlığı oranında ona varlıktan bir hisse bahşetmiştir. Fakat mesele şudur ki, bazı varlıklar, taşıdıkları varoluşsal kapasite bakımından bu sahada irade sahibi olarak yaratılmışlardır ve kendilerindeki mükemmelliğin bir bölümünü seçimlerle dolu bir yolda elde etmelidirler. Tercihte bulunmanın icabı ve iradeye dayalı eylemin değeri ise yanlış yolu seçme ihtimalinin sözkonusu olmasıdır. Bu mevcudat, işte bu yolda kendi seçimleriyle iyi ve kötüyü kendine kazandırır. Öyleyse Yüce Allah dünyadaki varlıkları ve onların arasında da insanı en güzel şekil ve halde yaratmıştır ve bu mahlukat tercih ettiği eylemlerle gelişebilir, yücelebilir ya da düşebilir ve helak olabilir.

Kur'an-ı Kerim'de bu cevaba daha net bir şekilde işaret edilmiştir ve incelenmesi lütuftan hâli değildir. Mesela Hak Teala Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurur:

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاء قَدِيرٌ. وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ ﴾

"[Kudretinin] alametlerindendir, göklerin ve yerin yaratılışı. O ikisi arasına serpiştirdiği kımıldayan [türlerden canlılar] da. Dilediği zaman onları biraraya toplamaya gücü yeter. [Her ne] musibet size ulaşıyorsa ektiğinizi biçiyorsunuz. [Allah] çoğu şeyi de affediyor." [64]

Bu ayetlere bakıldığında, dünyada eğer bir musibet ve şer meydana gelmişse kesinlikle insanın onda ve ortaya çıkmasında müdahil olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilaveten, esasen Allah Teala, birçok hatayı görmezden gelmekte ve af kalemiyle üzerini çizerek insanı azaba uğratmamaktadır.

Dünyadaki Şerler İnsanı Tanrının Evladına Dönüştürür (Ruhun Gelişmesi, İreneyus'un İlahî Adalet Nazariyesi)

Aziz İreneyus, insanın yaratılışının iki aşamalı olduğuna inanır. Birinci aşamada insanlar, ruhsal ve ahlakî gelişim yeteneğine sahip iradeli ve akıllı hayvanlar olarak varlık sahasına adım atmışlardır. Onlar, gelişim ve tekamülün uzun seyri içindedirler. Şu anda da bulundukları ikinci aşamada ise insanlar, dünyadaki olaylara uygun tepki yoluyla tedricen insan

[64] Şura 29 ve 30.

görünümlü hayvanlar olmaktan Tanrının evladına dönüşebilir ve Tanrıya benzeyebilirler.[65]

İreneyus'un görüşüne göre, insan mükemmel yaratılmamak bir yana, yaratılışında kusur vardır ve tercih ettiği birtakım eylemlerle mükemmelliği elde etmelidir. Çünkü irade ve seçimine dayalı çabasının ürünü olan kemal, daha büyük değer taşımaktadır. Bu açıdan, ahlakî kötülüklerin varlığı insanın tekamülü için bir ihtiyaçtır. Diğer bir ifadeyle, eğer insan, dünyadaki olaylara hakettiği cevabı veremezse kötülük meydana gelir ve bu bakımdan dünyadaki kötülüklerin varlığı, kusurlu dünyanın evrilmesi için zarurettir.

İreneyus'un ilahî adalet teorisine göre Tanrının gayesi, sakinlerinin azami haz ve asgari acı içinde yaşayacakları bir cennet kurmak değildi. Aksine dünyaya, özgür insanların, ödevleri yerine getirerek ve varlığın çelişkileriyle kavgaya tutuşarak ortak bir muhitte Tanrıya yakınlaşabileceği ve ebedi hayatın varisine dönüşebileceği ruhu geliştirme veya insanlaşma mekanı olarak bakmıştır. Dünyamız, bütün güçlükleri ve meşakkatlarına rağmen yaratılış sürecinin ikincil ve daha zor bu şıkkının yaşandığı bir yerdir.[66]

Dünyada doğal kötülüklerin varlığıyla ilgili olarak sadece doğal kötülüklere sahip bir dünyanın, ikinci aşamanın başlayacağı uygun bir ortam kabul edilebileceği şeklinde bir yorum ortaya konmuştur.

Şu halde İreneyus'un ilahî adalet teorisine göre doğal ve ahlakî kötülüklerin varlığı, insan görünümlü hayvanların Tanrının evladı insana dönüşmesi ve Tanrıya benzemesi içindir. Dünyadaki kötülüklerin tamamı, çok önemli ve köklü bir hikmet taşımaktadır.

Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerde insanın ödül alması ve kemale ermesi de dünyadaki kötülüklerle karşılaşmayla olduğuna dikkat çekilmiştir:

﴿ وَلَئِنْ أَذَقْنَا الإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ. وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاء بَعْدَ ضَرَّاء مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ. إِلاَّ الَّذِينَ صَبَرُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾

65 *Ahd-i Atik*, Çıkış, 1:26.
66 Hick, *Felsefe-i Din*, s. 109.

"Tarafımızdan insana bir rahmet tattırır ve sonra onu ondan alırsak kesinlikle umutsuz ve nankör olacaktır. Eğer ona isabet eden zorluktan sonra bir nimet tattırırsak kesinlikle diyecektir ki, "Zorluklar benden uzaklaştı". Hiç kuşku yok o mutlu ve gururludur. Sabreden ve yaraşır işler yapanlar hariç. [Zira] onlar için bağışlanma ve büyük bir ödül vardır." [67]

Daha Büyük Hayır

Büyük bir hayrın varlığının şartı olan veya büyük bir hayırda rol oynayan bazı şerler caiz olabilir. Teistler, büyük ilahî adalet nazariyesi (veya daha büyük ilahî adalet nazariyesi) olarak ifade edilen tedbir kısmında, dünyanın, inanılması hakikatte hayır olan kapsayıcı boyutlarını tutamak yapmaktadır. Buna ilaveten, bu hayırların ya bazı kötülüklerin varlığının şartı, ya da bu hayırların tahakkukunun bazı kötülüklerin gereği olduğu (veya kötülükleri muhtemel yaptığı) sonucuna varmışlardır. Tanrı şerleri bu kabil hayırların hatırına reva görmektedir. [68]

Üstad Misah Yezdî, maddi dünyada şerlerin bulunmasının, maddi dünyanın varolabilmesinin gereği olduğu ve eğer bu kötülükler olmasaydı dünyanın asla meydana gelemeyeceği, bu yüzden ilk adımda dünyanın meydana gelmesi, belalar ve bu belalar yoluyla da gelişme imkanının ortadan kalkmasındaki büyük hayrın yokolacağı meselesini açıkladıktan sonra bu konuda şöyle der:

Maddi varlıkların birbirini etkilemesi ve birbirinden etkilenmesi, değişim, dönüşüm, tezat ve tersleşme maddi dünyanın zâtına has özelliklerdendir. Öyle ki, eğer bu özellikler olmasaydı maddi dünya adında bir şey meydana gelemezdi. Başka bir ifadeyle, maddi varlıklar arasında kendine has sebep-sonuç düzeni, maddi varoluşlar kategorisinden olan zâtla ilgili bir düzendir. Öyleyse ya maddi dünya bu nizamla varlık bulmalıdır ya da hiç meydana gelemez. Ama Allah'ın mutlak feyzinin onun ortaya çıkışını gerektirmesine ilaveten, oluşumunun terkedilmesinde de hikmete aykırılık vardır. Çünkü hayırları, bilaraz şerlerden daha fazla mertebelerle vuku bulmaktadır. Bilakis yalnızca kâmil insanların varlık kemalâtı dünyanın bütün şerlerinden üstündür.

---

67 Hud 9-11.

68 Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 500.

Bir yandan yeni fenomenlerin ortaya çıkması önceki fenomenlerin yokolmasına bağlıdır ve aynı şekilde canlı varlıkların bekası da diğer bitki ve hayvanlarla beslenme aracılığıyla temin edilmektedir; diğer yandan insanların nefsani kemalâtı, güçlüklere ve sıkıntılara tahammül sayesinde hasıl olmaktadır. Yine belalar ve musibetler, gafletlerden uyanmanın, bu dünyanın mahiyetini anlamanın ve hadiselerden ibret almanın mayasıdır.[69]

Elbette ki bu tahlilin doğrudan doğal şerleri gözönünde bulundurduğu ve ahlakî şerleri daha az dikkate aldığı açıktır. Ama bu tahlili sürdürürsek ahlakî şerleri varlığı da çokça hayır olarak ifade edilebilecektir. Bunun izahı şudur ki, Allah insanı varlık mertebelerini katetmesi ve tekamül için irade sahibi olarak yaratmıştır. Böylece iradesini kullanarak yükseliş yolunu katedebilecektir. Tabii ki bazen bu iradesini suistimal etmiş ve onu düşüş mecrasında kullanmıştır ama bu da iradenin icabıdır. Kesin olan şu ki, insanın iradesi hesaba katılmasaydı her ne kadar dünyada onun etrafında ahlakî şer başgöstermeyecektiyse bile gelişim, tekamül ve ilerleme de elinden alınmış olacaktı.

Burada önem taşıyan nokta şudur: Allah, insana irade vermekle şerleri irtikap etmekte onun elini hemen hemen serbest bırakmıştır. Eğer bu insan, kendi iradesiyle hayırlı işler yapmaya girişirse bu, hayırlı işler yapılmasını bekleyen ve sonuçta da insanın gelişim ve kemalinin elde edilmesini isteyen Allah'ın talebidir. Böylelikle fiili Allah'ın bizzat makbul bulduğu ve kastettiği şey olmuş olur. Yok eğer iradesini şer yolunda kullanırsa irade sahibi olması Allah'ın bizzat talep ettiği şeydir ama şerrin tahakkuku onun bilaraz benimsediği durum olur. Doğal şerler bahsinde de öykü bu şekildedir. Maddi âlemin varlığı Allah'ın bizzat talebidir ama bu dünyanın icabı şerlerin varlığı olduğuna ve bu şerler bulunmaksızın maddi dünyanın manası kalmayacağına göre maddi âlem de onun bilaraz makbul bulduğu şey telakki edilir.

Dünyadaki Şerlerin Çokça Faydaları

Buraya kadar şer meselesinde verilmiş cevaplar, şerleri olumsuz durumlar olarak hesaba katıyor ve onları hoşa gitmeyen şeyler olarak de-

[69] Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 459.

ğerlendiriyordu. Ama acaba bu kötülüklerin de çokça hayırlar taşıdığı düşünülemez mi?

Daha önce, Aristo ve ona tabi olanlar ile Müslüman ve Hıristiyan çok sayıda düşünürün dünyadaki varlıkları iki gruba ayırdıklarına işaret etmiştik: Mutlak hayır olan varlıklar ve çokça hayır taşıyan varlıklar. Öyle ki küçücük şer bile yaratılmamış olsa hikmete aykırı bir durum ortaya çıkacak ve çokça hayır kaybedilecektir. Diğer bir ifadeyle, dünyada mutlak şer, çokça şer ve eşit miktarda hayır ve şerrin varlığı sözkonusu değildir. Şimdi bu telakkide, bize şer görünen kötülüklerin bile aslında çokça fayda ve hayır armağan ettiklerine değineceğiz: Eğer ölüm olmasaydı yüz yıl sonra dünya, başka varlıklara yer kalmayacak biçimde mevcudat ve canlılarla dolardı. Hastalık insanı, bilgisini arttıracak ve çevresini daha iyi tanıyacak şekilde tedavi için harekete geçiriyor. Deprem yerin altındaki enerjinin tahliyesini ve yerleşmesini sağlıyor vs. Buna ek olarak belalara sabır ve tahammül, insanların gelişim ve tekamülünü temin etmektedir. Bu mevzunun kendisi, ilerlemenin merdiveni sayılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de gayet güzel biçimde bu noktaya işaret edilmektedir:

﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوفْ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمَوَالِ وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴾

"Size korku, açlık, mallarınızda, canlarınızda ve mahsülünüzde eksiltme [gibi şeyler] ile deneyeceğiz. Sabredenlere müjde ver." [70]

Bu dünyada başımıza gelen şerler olumlu bir rol oynayabilir ve imtihan edilmemize yolaçabilir. Böylece insanın gelişmesi ve ilerlemesini sağlayabilir.

Üstad Şehid Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlahî* kitabında bu önemli noktayı çeşitli şekillerde açıklamıştır. Kitabının bir yerinde şerlerin varlığını, hayırların daha iyi tecelli edebilmesi için zaruri görmektedir. Başka bir yerde ise güçlükleri ve şerleri, mutlulukların anası olarak tanıtmaktadır. Şöyle yazar:

Bu bir yana, kötülükler, güzelliklerin görülmesinde ve harika bir setin ortaya çıkarılmasında önemli rol oynar. Kötü ile iyinin ilişkisinde başka bir temel

[70] Bakara 155.

mesele daha vardır. Bizim musibet ve kötülük olarak nitelendirdiğimiz şeyler ile kemal ve mutluluk olarak tanıdığımız şeyler arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Kötülükler iyiliklerin anasıdır ve onları doğurur... Zorluklar ve musibetlerin rahminde iyilikler ve mutluluklar gizlidir. Tıpkı mutlulukların içinde mutsuzlukların oluşabildiği gibi. Bu, bu dünyanın formülüdür... İnsan meşakkatlara tahammül göstermelidir. Layık varlığını bulabilmesi için zorluk çekmelidir. Tezat ve keşmekeş, tekamülün kırbacıdır. Canlı varlıklar bu kırbaçla kemale doğru yolunu kateder. Bu kanun bitkiler, hayvanlar ve bilhassa insanlar dünyasında doğrudur.[71]

Bu bakışaçısına göre dünyada şerlerin varolmasının faydaları, onların varlığını izah etmektedir. Öyle ki bu kötülüklerden yoksun bir dünya, çokça hayrı da kaybetmiş demektir. Bu durumda şerlerin varlığı anlamlı hale gelmekte ve onların ötesindeki akılcı amaç görülmektedir.

Dünyadaki Şerlerin Yolaçtığı Afetlerin Ahirette Telafi Edilmesi

Bu görüşte, insanların düçar olduğu ve uygun bir izah da getirilemeyen şerler, ahiret âleminde telafi edilecek ve onlara karşılık ödül verilecektir. Merhum Hâce Tûsî, *Tecridu'l-İ'tikad*'da ve onu takip eden *Tecrid* şârihleri bu mevzuyu ayrıntılı biçimde ele almışlardır. Onlar, mesela başkalarının menfaatini temin için bir kişinin belaya uğraması gibi açıklanabilecek bir nedeni bulunmaksızın zarara uğrayan kişinin başına gelen bu bela ve musibeti telafi etmeyi Allah'a vacip görürler. Bu bakışa göre dünyadaki şerler, ya şahsın, azap ve belaya müstahak olacak şekilde kendi faaliyeti vasıtasıyladır, ya da bu şerler kişinin kendi faaliyeti dolayısıyla değildir ve şahsın bu meselede anlaşılır belli bir kusuru yoktur. Bu durumda Bâri Teala ona karşılığını verecek ve bu durumu telafi edecektir.[72] Diğer bir ifadeyle, bazı kötülükler açıklanabilirdir ama kişinin başına gelen diğer bazı belaların bir nedeni yoktur; o kötülük başkaları için çokça hayra yolaçmış olsa bile. İkinci durumda, bu şerre düçar olan kişi, ödülünü alacaktır.

Bu bölüme kadar kötülük problemi Tanrının varlığının ve onun mükemmellik vasıflarının aleyhine karine olarak incelendi. Şimdi bu kısımda şerrin mantıksal mesele olduğu mevzusuna girecek ve onu bu şekliyle

[71] Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 173-177.
[72] Hıllî, *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, s. 332-337.

incelemeye alacağız. Fakat konuya başlamadan önce ilahî adalet (veya teodise) teorileri ile savunma arasındaki farka bakacağız.

Karine Olarak Şer, Kollektif Cevap Olabilir

Öyle anlaşılıyor ki, dünyadaki şerlere cevap vermek için nihayetinde cevapların çoğunu biraraya toplayabilir ve meseleye kollektif bir cevap oluşturmaya girişebiliriz. Bu açıklama, meseleye verilmiş ilahî ve tevhidî cevapların birçoğunun yanyana getirilebileceğini, düzenli ve birleşik bir hizada mevzuya kesin bir cevap üretilebileceğini göstermektedir. Yani bir taraftan hayır ve şerrin net bir tarifiyle dünyadaki şerlerin dairesini güzelce tanımlayabilir ve bu sebeple dünyadaki şerlerin birçoğuyla ilgili anlayışımızdaki hatayı düzeltebilir, diğer yandan da mevcut düzeni ve mevcut dünyayı, kötülüklerin varlığının, dünyanın maddi olması ve insanın irade kullanması için gereklilik telakki edildiği en iyi düzen ve mümkün dünya görebiliriz. Nitekim önce insan eliyle, onun hataları ve günahları vasıtasıyla sahaya girmektedirler. İkinci olarak da eğer bazı kötülükler, özellikle de doğal kötülükler bir kenara atılırsa, sayısız ve büyük hayırlar da ortadan kalkacaktır. Diğeri ise hiçbir izahlarının bulunmadığı farzedilse de imtihan olma boyutu ve insanın onlarla gelişmesi önemlidir; sonuçta da ölümden sonraki dünyada bütün bunların ödülü verilmektedir.

Diğer bir ifadeyle, dünyadaki şerlerle karşılaşmada ve onlara cevap verirken birkaç aşamalı bir çözüm yolu izlenebilir: Birincisi, ortaya konmuş tarifi dikkate alarak, o mevzunun şer sayılıp sayılmayacağına bakmak gerekir. İkinci adımda mevzunun şer oluşunun somutluk kazanmasından sonra bu şerlerin maddi âlemin gereği olup olmadığını incelemeliyiz; bir kenara bırakmak istersek maddi dünyanın varlığını bir kenara atmamız gerektiğini ve bu dünyanın varlığı sayesinde gerçekleşen çokça hayrın ortadan kalkacağını bilerek, yahut bu şerleri ortadan kaldırdığımızda maddi dünyaya zarar gelmeyecek şekilde. Birinci varsayımda şu noktaya dikkat edilmelidir: Bu şerlerin varlığı, ya insan iradesinin icabıdır, ya da belalar ve musibetler, biz insanların hata ve günahlarından doğar. Eğer bahis insanların iradesi değil de onların isyan ve günahı ise imtihan mevzusu orada oldukça muhtemel görünmektedir. Şu halde sonuçta, zikredilen şerlerin varlığı uygun izahını bulacaktır. Netice itibariyle işaret etmemiz gereken mevzu şudur ki, muteber dinî metinlere göre ölümden sonra, şimdikinin

yerini alacak en iyi yer olan ve zâhirde uygun bir izah bulunamamış şerlere uğrayan insanların musibetler ve belalar karşısında sabretmelerinin ödülünü alacakları bir âlem vardır.

Bu bölümün sonunda, şer meselesinde iki önemli ve kilit kelimeye ve ona verilmiş cevaba değinecek; bu ikisinin yerine daha uygun anlam taşıyan bir tanım ortaya koyacağız.

Savunma ve İlahî Adalet Teorisi Arasındaki Fark

Teodise[73] (ilahî adalet), ilk kez onyedinci yüzyılda Gottfried Leibniz tarafından kullanılmış bir kelimedir. Bu kelime iki kısımdan oluşmaktadır: Tanrı anlamındaki "theos" ve adalet manasındaki "dike". Bütün olarak bu kelime, dünyada mevcut kötülüklerin varlığı karşısında Tanrının iyi, mutlak kadir veya mutlak âlim oluşunu açıklama ve bunlar arasında ahenk oluşturma amacına delalet etmektedir. Her ne kadar bu kelimenin uzun bir geçmişi yoksa da bu alanda gündeme gelen meseleler; iyi, mutlak kadir ve mutlak âlim Tanrı tasavvuru ortaya çıktığından beri teoloji bahislerinin bir kısmını şemsiyesi altına almıştır.[74]

Şu anda bir düşünür, şerre ilişkin belli bir görüşü incelemek ve o görüşe cevap vermek niyetindeyse bir savunmayı tasvir yoluna adım atmış demektir. Eğer ilke olarak kötülük problemine cevap verecekse ve zihninde bir tek görüş yoksa ilahî adalet teorisinin eteğine tutunmuş olacaktır.

Mantıksal Şer Sorunu

Yukarıda, şer, kadir, âlim ve mutlak iyilik olan Tanrının varlığıyla bağdaşmayan ve uygun bir izah hesaba katılamayan mevzu olarak ele alınıp incelenmişti. Bu bölümde ikinci meselenin izahına, yani mantıksal şer sorununa kısa bir bakış atacak ve bu konuda münasip bir açıklamayla daha fazla incelemeye belli ölçüde ortam oluşturacağız.

Mantıksal şer sorununu gündeme getiren ilk kişi, görüşünü, 1955'te *Zihin*[75] dergisinin 64. sayısında yayınlanmış "Evil and Omnipotence" (Şer

73 Theodicy.
74 *The Harper Collins Dictionary of Religion*, "Theodicy".
75 *Mind*.

ve Mutlak Kudret) başlıklı makalede dile getiren John Mackie idi.[76] Bu meselede iki noktaya dikkat edilmelidir:

a) Şer meselesi, yalnızca, Tanrının varlığına inanmaya ilaveten Tanrının hem mutlak kadir[77], hem de mutlak hayır[78] olduğuna inanlar için sözkonusudur.

b) Şer meselesi, mantıksal ve kanıtlı şekilde halledilip giderilmesi gereken ve bertaraf edilmesi için başka da bir yol bulunmayan mantıksal bir problemdir. Diğer bir ifadeyle, bu meseleye cevap vermek için bu çıkarımın öncüllerini incelemek ve onları eleştiriye tabi tutmak zaruridir.

Şimdi bu iki noktayı hesaba katarak mantıksal şer sorununun çıkarımını en basit şekliyle tasvir edelim:

1. Tanrı kadir-i mutlaktır.
2. Tanrı mutlak hayırdır ve mutlak iyilikseverdir.
3. Bununla birlikte şer de mevcuttur.[79]

Eğer birinci ve ikinci önerme doğruysa üçüncü önerme kesinlikle yanlış olacaktır. Tersi de doğrudur. Çünkü aralarında çelişki vardır. Fakat üçüncü önerme doğrudur. Zira dünyada şerrin varlığı tereddüt kabul etmez. Öyleyse ilk iki önerme yanlıştır. İnanç sahipleri ilk iki önerme ile Tanrının varlığı arasında ayrım düşünmediklerine göre bu durumda Tanrı yok demektir ve dünyada şerrin varlığı, mantıksal olarak Tanrının varlığıyla çelişmektedir.

Ama burada önemli bir mesele kendini göstermektedir. O da, bu üç önermenin kendiliğinden, başka bir önerme onlara katılmaksızın herhangi bir çelişkiyi göstermediğidir. Bu nedenle onların içinde gizli çelişkiyi görünür kılmak için ilave öncüllere[80] veya başka yarı-mantıksal[81] kaidelere[82] sarılmak gerekecektir. Çelişki ancak böylelikle aşikar olabilir.[83]

---

76 Bu makalenin Farsça tercümesi *Kiyân* dergisinde (sayı 3) yayınlanmıştır.
77 Omnipotent.
78 Absolutely good.
79 Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak", *Kiyân*, sayı 3, s. 5.
80 Additional premises.
81 Metinde "şibh-i mantıkî (quasi-logical)" (Çev.)
82 Quasi-logical rules.
83 Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak", *Kiyân*, sayı 3, s. 6.

Bunu şöyle izah edebiliriz: Çelişki, ya apaçık[84] ve aşikardır, ya biçimseldir[85], ya da içkindir.[86] Apaçık ve aşikar çelişkide öncüllerimiz arasında alenen çelişki vardır. Mesela bir cümlede "Tanrı vardır" ve "Tanrı yoktur" önermeleri birlikte bulunsa bu cümlede aşikar ve aleni çelişki bulunuyor demektir. Eğer cümlemizde, birarada mantık kurallarını kullanarak yeni bir önermeyle sonuçlanan birkaç önerme olsa ama o yeni önerme uyumsuz ve çelişkili başka bir öncül içerse, bu durumda cümlemizin biçimsel çelişki taşıdığı söylenir.[87] Cümlemiz eğer kendiliğinden çelişkili değilse ama zorunlu olarak doğru birtakım öncüllerin ilavesi nedeniyle cümlemiz biçimsel olarak çelişkili hale dönüşürse çelişkimiz içkin olacaktır.[88]

Yukarıdaki çıkarım apaçık çelişki içermemektedir, çünkü "Tanrı kadir-i mutlaktır" veya "mutlak hayırdır" önermesini nakzeden, "şer vardır" önermesi değildir. Bilakis "Tanrı mutlak hayır değildir" veya "kadir-i mutlak değildir" önermesi olsaydı olurdu. Yine "şer vardır" önermesini nakzeden de "şer yoktur" önermesidir, "Tanrı kadir-i mutlaktır" veya "Tanrı mutlak hayırdır" önermesi değil. Aynı şekilde bu çıkarımda biçimsel çelişki de yoktur. Çünkü mantık kaidelerinden yararlanarak mevcut önermelerden, çıkarımda teoremlerden biriyle çelişen bir önermeye ulaşılması mümkün değildir. Fakat Mackie, sözkonusu cümlenin içkin çelişki taşıdığına; ilişik öncüllerin ve yardımcı teoremlerin eklenmesiyle cümlemizin, o öncüllerin yanyana getirilmesiyle birlikte apaçık ve aşikar çelişkiyle sonuçlanacak biçimsel çelişkili cümleye dönüşeceğine inanmaktadır.

Mackie, ilişik ilkeleri ve yardımcı öncülleri (veya yarı-mantıksal kaideler) şöyle açıklamaktadır:

4. Hayır şerrin zıddıdır. Bu da bir hayrın varlığının sürekli olarak şerri gücü yettiğince defetmesi yoluyla olur.

5. Kadir-i mutlak bir varlığın yapabilecekleri için herhangi bir kısıtlama mevcut değildir.

Mackie, bu iki öncülü önceki öncüllere ekleyerek, kendi görüşüne göre biçimsel çelişki taşıyan cümleye ulaşır. Yani bu öncüllerden, kadir-i

84 Explicit contradiction.
85 Formal contradiction.
86 Implicit contradiction.
87 Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 46.
88 A.g.e., s. 49 ve 50.

mutlak ve mutlak iyiliksever birisi bulunsa şerrin tamamen ortadan kalkacağı ve dünyadaki şerlere izin vermeyeceği, öyleyse Tanrının şerri murad etmediği ve şerrin meydana gelmeyeceği sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü üçüncü öncülle şerrin varlığını gündeme getiren apaçık çelişki ortaya çıkmaktadır.

Plantinga, Mackie'ye mantıksal şekilde cevap verebilmiş en önemli din felsefecisidir. Bunu, en önemlisi *Hoda, İhtiyar ve Şer*[89] kitabı olan birkaç eserinde yapmıştır. İşe şu soruyla başlar: 5. öncül doğru bir öncül müdür? Acaba teistler Tanrının kudreti için bir sınır düşünmüyor mu? Onlara göre Tanrının kudretinin belli bir haddi vardır. Mesela Tanrı dörtgen bir daire yaratamaz mı? Çünkü daire daire olduğu sürece dörtgen değildir ve dörtgen olduğunda artık daire değildir. Öyleyse Tanrının kudreti, işin doğasıyla ilgili muhal durumlarla kayıt altına alınmıştır. Dolayısıyla teistlerin çoğu Tanrının kudretini mümkün şeylerle sınırlandırmakta ve demektedir ki, Tanrı doğası gereği mümkün olan her işi yapmaya kadirdir. Şu halde Tanrının kudretinin mantıklı bir haddi vardır ve yapabileceklerinin mantık ötesi sınırı sözkonusu değildir. Buna göre Mackie'nin 5. öncülde söylediği şey aşağıdaki şekilde düzeltilmelidir:

5. Kadir-i mutlak bir varlığın yapabilecekleri için mantık ötesi hiçbir kısıtlama mevcut değildir.[90]

Konunun devamında Plantinga tartışmayı 4. öncüle taşır ve şöyle der:

Acaba hayrın varlığı, defedebileceği her şer vakayı defedebilir mi? Acaba bu önerme mecburen doğru mudur? O, maksadını açıklamak için bir misal öne sürer: Etrafınızı tamamen kar ve buzun kapladığı soğuk bir kış gününde dostunuz evinize gelmek üzere harekete geçer. Tesadüfen evinizin yakınında otomobilinin benzini biter. Siz huzur içinde hayale dalmış, sıcak buharın yanında oturuyorken o soğukta can verir. Bu mevzuda acaba siz dostunuz için iyiliksever değil miydiniz? Kesinlikle öyleydiniz. Ama hangi nedenle ona yardım etmediniz? Ona yardım edecek gücünüz yok muydu? Kesinlikle cevap olumludur. Fakat neden ona yardım etmediniz? Cevabınız şudur: Çünkü ona yardım etmem gerektiğinden ve yardım edebileceğimden haberdar değildim.[91]

---

89 *God, Freedom and Evil.*
90 Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 52.
91 A.g.e., s. 53.

Mackie şöyle cevap verebilir: Eğer dostunuzun güç durumundan haberdar olmamışsanız sözkonusu zamanda şerri defetme gücüne sahip değilsiniz demektir. Öyleyse 4. öncülü düzeltip şöyle demeniz gerekecektir:

4. Her hayır, haberdar olduğu ve defedebileceği her şerri daima defedebilir. [92]

Tabii ki ortaya konan önermenin henüz biçimsel olarak çelişkili olmayan bir önerme olduğuna dikkat edilmelidir. Biçimsel çelişkiye ulaşmak için şu teoremi ilave etmemiz gerekir:

6. Tanrı herşeyi bilen [93 - 94] âlimdir.

Şimdi eğer bu önerme mükemmel olsa ve bizi içkin bir çelişkiye ulaştırsa Mackie maksadına varmış ve teologlar ciddi müşkülle karşılaşmış olacaktır. Fakat Plantinga'nın zihnini başka bir soru meşgul etmektedir: Acaba düzeltilmiş 4. öncül zorunlu olarak doğru mudur? Ona göre cevap olumsuzdur. Çünkü iyiliksever şahıs samimi dostunun yolda kaldığını, soğuk havanın onun iflahını keseceğini ve kendisinin de onu soğuktan kurtarabileceğini bilir. Fakat aynı zamanda yolun diğer yanında başka bir dostu da soğuğa yakalanmış olabilir. Yalnızca bir kişiyi kurtarabilecektir ve her ikisini birden kurtarma imkanı yoktur. O halde bu durumdayken hem mevcut şerden haberdarsınızdır, hem de bu iki şerden her biri bağımsız olarak şöyledir: Onları defetmek sizin için mümkündür ama bununla birlikte siz sadece birini kurtarmaya girişecek ve diğerini o şerde bırakacaksınızdır. Hatta bu durumda o iki kişiyle ilgili iyilikseverliğiniz de ortadan kalkmaz. Çünkü bundan fazlasını yapmak gücünüzün yeteceği bir şey değildir. Öyleyse bu durumda 4. öncül yanlış olacaktır. "Yani her hayrın varlığının, haberdar olunan ve defedilebilecek bütün şerleri defetmesi zorunlu bir hakikat ve hatta [velev zorunlu olsa da] bir hakikat değildir." [95]

Bu konuyu başka bir örnekle de izah etmek mümkündür. Farzedin ki tırmanış için dağa çıktınız, ansızın diziniz yaralandı ve şiddetli bir acı çekmeye başladınız. Bu sırada dostunuz der ki, "dizinizin acısını çekmemeniz için bacağınızı kesebilirim." Kesin olarak bunu yapabilecek durumdadır ve bu iş dizinizin acısına da iyi gelecektir. Fakat siz buna karşı çıkmaktasınız. Çünkü bu, dizinizin acısından daha büyük bir şerre sebep olacaktır. Yahut

92 A.g.e., s. 54.
93 Metinde "ale'l-ıtlak" (Çev.)
94 All-knowing.
95 A.g.e., s. 55.

bazen mevcut şer, bir hayır haliyle yanyana durabilir. Öyle ki o şer, bu hayrın yanında pek göze çarpmaz. Bu durumda eğer iyiliksever kişi, sözkonusu şerri bertaraf etmek ister ve buna gücü yeterse kesin olarak daha büyük bir hayrı ortadan kaldırmış demektir. Öyleyse düzeltilmiş 4. öncül zorunlu olarak doğru değildir ve başka bir şekilde tekrar düzeltilmelidir:

4. Bir hayrın varlığı, haberdar olduğu her şerri, daha büyük bir şerre yolaçmadan veya o şerden üstün bir hayrı defetmeden doğru biçimde defedebilecek veya giderebilecekse bu işi yapacaktır. [96]

Şimdi yukarıdaki bütün öncülleri gözönünde bulundurarak ulaştığımız sonuç şudur ki, öncüller arasında çelişki yoktur. Çünkü bir şerrin varlığı, kadir-i mutlakın o şerri defetmek isteyeceği biçimde daha fazla hayrın varlığını gerektiriyorsa daha fazla hayır da defedilmiş olacaktır ve artık o şerri defetmek gerekmez. Bu nedenle o şerrin varlığı mümkün olur ve Tanrının varlığı da onun nasibine zarar düşürmez. Öyleyse hem Tanrı varolabilir, hem de şer. Tanrının varlığı ile şerrin varlığı arasında çelişki sözkonusu değildir ve önermeler arasında çelişkiden kolayca bahsedilemez. Diğer bir ifadeyle, zikredilen öncüllerin sonucu, "Tanrı vardır" ile "şer vardır" arasında çelişki meydana geleceğini söyleyemeyelim diye hiçbir şerrin bulunmaması gerektiği değildir. Bilakis Tanrının haberdar olduğu ve doğru biçimde defedip ortadan kaldırabileceği ama bunu yapmadığı şerlerin varlığı ispatlanmak zorundadır. O halde "şer vardır" ve "Tanrı vardır" arasında çelişki bahis konusu değildir. [97]

Elbette ki Plantinga şuna da inanmaktadır: Dindarlar, "Tanrı mevcuttur" ve "şer mevcuttur" önermelerinin her ikisinin de doğru olabileceğini göstermelidir. Bu önermelerin gerçekten doğru olduğunu göstermelerine lüzum yoktur. O, bu iki önermenin bağdaştığını ispatlamak için genel yöntemin, şu özellikleri taşıyan üçüncü bir önerme bulmak olduğunu ortaya koyar:

a) Doğruluk ihtimali olmalıdır,
b) Birinci önermeyle bağdaşmalıdır,
c) Birinci önermeye atfedilen terkip ikinci önermeyi gerektirmelidir.

Çağdaş mantıkçıların mümkün dünyalarla ilgili görüşleri, ihtiyaç duyulan önermeyi keşfetmek için metod sunmaktadır. Her mümkün dünya,

[96] A.g.e., s. 56.
[97] A.g.e., s. 59.

mükemmel mümkün şeylerin bir durumudur. Yahut başka bir ifadeyle, bütün şeylerin tahakkuku için mümkün bir modeldir. Plantinga, üçüncü önermeyi keşfetmek için, hem Tanrının mutlak kudrete olduğu, hem de insanın iradesinin bulunduğu mümkün bir dünyayı betimler. Bu dünya, seçimden yoksun ve irade sahibi varlıkların bulunmadığı dünyadan çok daha değerlidir.

"Önem arzedecek biçimde irade sahibi (ve seçimleriyle kötülükten ziyade iyi işler yapan) mahluklara sahip bir dünya, tüm şartların eşit olduğu varsayımıyla, hiçbir irade sahibi mahlukun ebediyen bulunmadığı bir dünyadan daha değerlidir." [98]

Plantinga'nın görüşüne göre Tanrı böyle bir dünyayı yarattığında ondaki irade sahibi varlıkları yalnızca doğru olan şeyleri yapmaya zorlayamaz. Çünkü bu durumda o varlıklar irade sahibi olmayacak ve iyi işleri kendi seçimleriyle yapmayacaklardır. Şimdi irade sahibi bu varlıklardan bazısı, uygunsuz eylemleri seçmekle bu iradenin kıymetini bilmemiş, hataya düşmüş ve böylece de ahlakî şerlerin menşei olmuş demektir.

İrade sahibi mahlukatın bazen hata uçurumunun kıyısında sendelediği gerçeği, ne Tanrının mutlak kudretine aykırı düşer, ne de onun hayır olmasına. Çünkü Tanrı yalnızca ahlakî hayrın vuku bulmasının imkanını ortadan kaldırarak ahlakî şerrin vuku bulmasını önleyebilir. [99]

Plantinga'nın, dünyada şerlerin varlığının yanında Tanrının da varlığına ilişkin bu savunması "özgür irade savunması" [100] olarak şöhret bulmuştur.

Mackie, Antony Flew'le birlikte burada bir eleştiriyi gündeme getirir: Gerçek anlamda özgür irade sahibi varlıkların sürekli doğru yolda olduğu bir dünyanın mevcut bulunması mantıken mümkündür. Öte yandan Tanrı kadir-i mutlaktır ve mümkün şeylerin her durumunu tahakkuk ettirebilir. Dolayısıyla Tanrı, özgür iradeli mahlukatın daima doğru yolda olacağı bir dünya yaratabilir. Mackie şöyle der:

Eğer Tanrı insanları, özgür seçimlerinde [101] bazen hayrı, bazen de şerri seçecekleri biçimde varetmişse neden onları daima hür iradesiyle iyiliği seçecek biçimde yaratamamış olsun? Eğer bir veya birkaç farklı durumda

98 A.g.e., s. 73.
99 A.g.e., s. 73 ve 74.
100 Free willi defence.
101 Free choices.

insan tarafından iyiliğin tercih edilmesinde hiçbir mantıksal imkansızlık [102] yoksa, bütün durumlarda onun tarafından iyiliğin hür iradeyle seçilmesi de mantıken imkansız olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı, otomatik masum mekanizmalar varetmek ile bazen hataya düşebilen hür iradeye sahip varlıklar varetmek arasında seçim yapmakla karşı karşıya değildir. Bilakis daha doğru mümkün yol bunun ötesine geçmektedir: Özgürce hareket eden ama hep iyi davranan varlıkların yaratılması. Kesin olan şu ki, bunu mümkün kılmakta başarısız kalması, hem mutlak kudretiyle, hem de mutlak hayır oluşuyla bağdaşmaz. [103]

Başka bir deyişle, Mackie ve Flew, hür seçim ile nedensel zorunluluk arasında uyum bulunduğu yönünde görüş bildirerek şöyle der:

> "Yüce Yaratıcının doğası, insanı hür iradesiyle yaratabilir ve aynı zamanda onu sadece iyilikleri seçecek, hayır ve iyilik dışında bir şeyi tercih etmeyecek biçimde varedebilirdi."

Plantinga bu eleştirile cevap verirken, doğası gereği muhal olması bakımından gerçekleşmeleri mümkün olmayan, bu yüzden de Tanrının kudretinin ilişkili olmadığı ve kudretinin orada kayıt altına girdiği bazı hallerin varolduğunu savunmaktadır. Mesela üçgen daire veya altıgen kare olması gibi. Ama aynı zamanda, her ne kadar kendisi doğası gereği muhal olmasa da tahakkuk makamında Bâri Teala'nın gerçekleştiremeyeceği mümkün dünyalar ve durumlar da vardır. Mesela Tanrının mevcut olmadığı bir dünya gibi. [104] O halde, hür irade sahibi varlıkların kendi irade ve tercihleriyle sürekli hayrı seçecekleri ve hiçbir zaman şerri tercih etmeyecekleri bir dünyanın tahakkuku ve yaratılması özü itibariyle mümkündür ama bu âlemin gerçekleştirilmesi Tanrının kudretinin dışındadır. Çünkü böyle bir dünyanın tahakkukunda dünyanın iradeye sahip varlıkları müdahildir ve böyle bir dünyayı gerçekleştirmesi gerekenler onlardır; yani irade. Böyle olmadığı takdirde, bu dünyadaki hür irade sahibi varlıkların seçiminin manası kalmayacaktır. [105]

---

102 Logical impossibility.

103 Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 76 ve 77; yine: Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak", *Kiyân*, sayı 3, s. 9 ve 10.

104 Plantinga, a.g.e., s. 88.

105 A.g.e., s. 110.

Mackie ve Flew cevap verirken derler ki, bu görüş, mecburiyet[106] (nedensel zorunluluk) ve hür irade arasındaki bağdaşmazlığa[107] dayanmaktadır. Halbuki biz, bu ikisinin bağdaştığına[108] inanmaktayız. Diğer bir ifadeyle, Mackie ve Flew, Tanrının, içinde tüm hür irade sahibi varlıkların kendi tercihiyle hayrı seçebileceği ve böylelikle nedensel zorunluluğun varlığına rağmen kendi seçimiyle hayrı tercih edebileceği bir dünya yaratabilirdi. Bu kısımda tartışma çıkmaza girmiştir. İki taraf, nedensel zorunluluk ve hür seçim arasındaki bağdaşma ve bağdaşmamayı esas alan farklı iki prensibe dayandıklarından birbirine zıt görüşlere sahip olmuştur ve bunları uzlaştırmak mümkün görünmemektedir.

İnsan hür iradeye sahip bir varlıktır ve bu iradesiyle hem hayrı ve iyiliği seçebilir, hem de şerri tahakkuk ettirebilir. Yüce Allah bu alanda, biz insanların veya tercih yapabilen diğer varlıkların iradesini takdir etmiştir. Bu yolda eğer hayır öne çıkmışsa hür iradeli bu varlıkların hayır fiilleri onun zâtına ait takdirinin konusu olmaktadır. Eğer hata ve sürçmeye düçar olunursa fiillerde tevhid esasına göre bu eylem de Tanrının iradesi kapsamındadır. Buradaki tek fark, Tanrının şer durumları takdir etmesinin bilaraz ile ilişkili olmasıdır. Yani Tanrı, öncelikle bizzat iradeli oluşumuzu konu etmiş ve bunu benimsemiş ama özgür irade hata işleme kabilinden gereklilikler de içerdiğinden bu amelleri de iradesinin konusu yapmıştır; ama bilaraz olarak. Öyleyse dünyada şerlerin tahakkukunun imkanı bakımından insanın ve dünyadaki diğer varlıkların iradesinin manası yoktur. Elbette ki Hak Teala'nın ne zaman murad etse insanı ve amellerini tek kalemde yokluğa götüreceğini ve insanın hür irade sahibi olmasının da Tanrının, biz özgür iradeli varlıklar karşısında iradesiz ve mecbur olmadığını hatırlatmak yerinde olacaktır.

Dikkat edilirse Plantinga'nın inceleme ve tartışmasının ahlakî şerler üzerinde odaklandığı ve doğal şerlere pek bakmadığı anlaşılacaktır. Bu meselenin iki yönü vardır:

a) Mantıksal şer sorunu, Tanrının varlığı ile şerler arasındaki çelişkiyi göstermenin peşinde olduğundan, onu, Tanrının varlığı ile şerrin varlığı arasındaki uyumu göstermeye ve bu işi, özgür irade sahibi insanın ahlakî

106 Determinism.
107 Incompatibility.
108 Compatibility.

şerleri ürettiğini ortaya koyarak bu şekilde sorunu halletmeye sürüklemiştir. Diğer bir ifadeyle, Palintinga'nın cevabı Mackie'nin görüşü karşısında bir savunmadır. Bu nedenle de tüm şerleri izah edememektedir.

b) Doğal şerler meselesini ise bağımsız biçimde ele almıştır: Bu kategoride iki metod ve cevaptan yararlanmıştır: Birinci metod, doğal şerlerin varlığında birtakım hayırlar bulunmasıdır. Doğal şerlerin varlığının, bazı insanlar tarafından ahlakî hayrın ortaya çıkışını gerektirmesi bunlar arasındadır.

Bazı doğal şerler ve kimi şahıslar birbiriyle öyle irtibatlıdır ki eğer şerler mevcut bulunmasaydı sözkonusu kişiler daha az ahlakî hayır üretirdi. İnsanların bir kısmı, belli güçlükler ve sıkıntılara yaratıcı biçimde karşı koyar ve bir bütün olarak, genel durumun değer taşıyacağı şekilde hareket eder. Nice şer eğer vuku bulmasaydı yansımaları da daha az öneme sahip olurdu ve genel durum daha az değer taşırdı.

İkinci cevapta ise şöyle der:

Augustine taraftarı görüşü kabul edip şöyle demek mümkündür: Doğal şerler, insan ötesi hür irade sahibi varlıkların iradesinin sonucudur. Diğer bir ifadeyle, şerler, yüksek âlemdeki varlıkların tercihli eylemlerinin sonucudur. Bu yüzden doğal şerlerin varlığı ile Tanrının varlığı bağdaştırılabilir.

Yani denebilir ki önerme şudur: "Doğal şer, insan dışı varlıkların tercihli eylemlerinin sonucudur." Çünkü onların amelleri sebebiyle hayrın şerre galebe çalmasının bir düzeyi varlık bulmaktadır ve bu da, insan dışı bireylerin eylemleri bakımından hayrın şerre galebe çalmasından daha çok benimsenen düzeyi içermesi mümkün bir dünya yaratan Tanrının kudret alanında değildir. [109]

Tabii ki o, aynı zamanda özgür iradeye dayalı savunmanın doğru olması için bu önermenin kesinlikle doğru olmasının gerekmediğini, bilakis bu önermenin, yalnızca "Tanrı vardır" önermesiyle bağdaşması gerektiğini -zaten öyle olduğunu- hatırlatmaktadır. Şu halde ahlakî şerlerin varlığı bu savunmada hür iradeli insanların tercihli eylemlerinden kaynaklanabilir ve doğal şerlerin varlığı insan ötesi iradeli varlıklar aracılığıyla tercihli eylemlerden kaynaklanıyor telakki edilebilir.

[109] Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 114.

Özet

1. Şer meselesi ve dünyada şerlerin varlığı, insanlığın başından beri karşı karşıya olduğu; teistlerin de herşeyi bilen, mutlak kadir ve mutlak hayır olan Allah Teala'yı inkar edenler ve ateistler karşısında hakettiği cevapları verdiği bir mevzudur.

2. Hayır ve şer kavramını tanımlarken birtakım mertebe ve adımları katettikten sonra diyebiliriz ki: Eğer dünyadaki bir fenomen, dünyanın varlıklarından bir varlıkla ölçülürse bu ölçümde ve genel bir çıkarımda o fenomen, ya varlıkla ya da o varlığın varlık kemaliyle ya bağdaşır, ya bağdaşmaz ya da nötrdür. Birinci durumda, zikredilen fenomen sözkonusu varlıkla ilgili olarak hayırdır. Bu varlığın şuur sahibi olması halinde sözü edilen fenomen o varlık için arzulanan şey olacaktır. Aynı şekilde, bağdaşmazlık hakimse, o fenomen sözkonusu varlıkla ilgili olarak şerdir. Eğer bu varlık şuur sahibiyse o fenomenden nefret edecektir. Üçüncü varsayımda nötr hal sözkonusu olmakta ve arzulama ya da nefret meydana gelmemektedir. Şu halde hayır, bir fenomenin varlıkla veya başka bir varlığın kemaliyle bağdaşma, şer de bağdaşmama durumudur.

3. Yine bu makalede şu mevzuya da işaret edildi: Şer meselesi iki ana izahla ortaya konmuştur: Mantıksal şer sorunu ve karine olarak şer. Bir kesim, bu dünyanın kudretli, hikmetli, mutlak hayır ve herşeye gücü yeten bir Tanrı tarafından yaratıldığına ilişkin dünyanın dinî yorumu çerçevesinde birçok şerrin varlığının izah edilemeyeceğine inanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Tanrının varlığı aleyhine karine sayılan şey, dinî inançlar çerçevesinde ikna edici açıklama getirilemeyen şerlerdir (yani tamamen boşuna ve hedefsiz görünen şerler).

İkinci ifade biçiminde iddia sahiplerinin asıl çabası, "Tanrının varlığı" ve "dünyadaki şerlerin varlığı"nın mantıksal olarak çelişkili olduğunu göstermektir.

4. Dünyadaki şerler meselesine dair birinci ifade biçimine verilen cevapta, en önemlilerine değinilen çokça çaba sarfedilmiştir. Ama şu noktaya işaret etmek yerinde olacaktır: Dünyadaki şerlerle karşılaşır ve onlara cevap verirken birkaç aşamalı çözüm yolu katedilebilir. İlkin, ortaya konmuş tanım gözönünde bulundurularak o mevzunun şer sayılıp

sayılmadığına bakılmalıdır. İkinci adımda, mevzunun şer olduğunun somutlaşmasından sonra bu şerlerin maddi âlemin gereği olup olmadığı incelenmelidir; bir kenara bırakmak istersek maddi dünyanın varlığını bir kenara atmamız gerektiğini ve bu dünyanın varlığı sayesinde gerçekleşen çokça hayrın ortadan kalkacağını bilerek, yahut bu şerleri ortadan kaldırdığımızda maddi dünyaya zarar gelmeyecek şekilde. Birinci varsayımda sözkonusu şer cevabını almış olmaktadır. İkinci varsayımda ise şu noktaya dikkat edilmelidir: Bu şerlerin varlığı, ya insan iradesinin icabıdır, ya da belalar ve musibetler, biz insanların hata ve günahlarından doğar. Eğer bahis insanların iradesi değil de onların isyan ve günahı ise imtihan mevzusu orada oldukça muhtemel görünmektedir. Şu halde sonuçta, zikredilen şerlerin varlığı uygun izahını bulacaktır. Netice itibariyle işaret etmemiz gereken mevzu şudur ki, muteber dinî metinlere göre ölümden sonra, şimdikinin yerini alacak en iyi yer olan ve zâhirde uygun bir izah bulunamamış şerlere uğrayan insanların musibetler ve belalar karşısında sabretmelerinin ödülünü alacakları bir âlem vardır.

5. Mantıksal şer sorununda da şu mevzuya işaret edildi: İnsanda özgür iradenin varolduğu varsayıldığında artık dünyada şerlerin varlığı, Tanrının varlığıyla asla çelişmeyecektir. Bilakis ikisi arasında uyum vardır.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Kitab-i Mukaddes.

Allame Hıllî, Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî el-Tâbia li-Cemâati'l-Müderrisin bi-Kummi'l-Müşerrefe, hicri kameri 1407.

Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica*.

Aristo, *Ahlak-i Nikomahas*, tercüme: Seyyid Ebulkasım Purhüseynî, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, 1356.

Copleston, Frederick, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, c. 8, tercüme: Behauddin Hürremşahî, Tehran: Surûş ve İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1370.

Dehhoda, Ali Ekber, *Logatnâme-i Dehhoda*, Dr. Muin'in gözetiminde, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Fâzıl Mikdad, Cemaleddin, *İrşâdu't-Tâlibin ile Nehci'l-Müsterşidin*, Kum: Mektebetu Ayetillahi'l-Mer'eşî, hicri kameri 1405.

Goring, Rosemar, (ed.), "Christian Concept of Evil", *The Wordworth Dictionary of Beliefs and Religions*, UK: Words Worth Reference, UK, 1995.

Hick, John, *Felsefe-i Din*, Behzad Sâlikî, Tehran: el-Hüda, 1376.

İbn Sina, *İlâhiyyat min Kitabi'ş-Şifa*, tahkik: Ayetullah Hasanzâde Âmulî, makale-i heştom, fasl-i şeşom, Kum: Defter-i Tebligât-i İslamî, 1376.

İkbal Lahorî, Muhammed, *İhya-yi Fikr-i Dinî der İslam*, tercüme: Ahmed Ârâm, Tehran: Risalet-i Kalem, 1346.

James, William, *A Pluralistic Universe*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1996.

Kekes, John, "Evil", in Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Crage (ed.), New York: Routledge Inc., 1998.

Mackie, G. L., "Şer ve Kudret-i Mutlak", tercüme: Muhammed Rıza Salihnejâd, *Kiyân*, sayı 3, Dey ve Behmen 1370.

Maeterlinck, Maurice, *Cihan-i Bozorg ve İnsan*, Zebihullah Mansûrî, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Mecmua-i Makâlât-i Hoda der Felsefe, tercüme: Behauddin Hürremşahî, Tehran: Müessese-i Mütalaât ve Tahkikat-i Ferhengî, 1370.

Misbah Yezdî, Muhammed Takî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, Tehran: Sazman-i Tebligat-i İslamî, 1373.

Mutahharî, Murtaza, *Adl-i İlahî*, Kum: İntişârât-i İslamî, 1361.

Mutahharî, Murtaza, *Nakdî ber Marksizm*, Tehran: Sadra, [tarihsiz].

Palin, David A., *Mebâni-yi Felsefe-i Din*, bir grup mütercim, Kum: Bustân-i Kitab, 1383.

Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, İbrahim Sultanî ve Ahmed Nerakî, 2. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, 1377.

Plantinga, Alvin, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, tercüme: Muhammed Saidimihr, Kum: Taha, 1376.

Pulse Daniel, *Heft Nazariyye der Bâb-i Din*, tercüme ve tenkit: Muhammed Aziz Bahtiyârî, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (rh), 1382.

Rızâî, Mehin, "Didgâh-i Şehid Mutahharî ve Leibniz der Adl-i İlahî", *Keyhân-i Endişe*, sayı 51, Âzer ve Dey 1372.

Rızâyî Mehin, *Teodise ve Adl-i İlahî*, Tehran: Defter-i Pejûheş ve şNKer-i Sühreverdî, 1380.

Saidimihr, Muhammed, "Dâdverzî ve Takrir-i Nov ez Mes'ele-i Şer", *Nakdu Nazar*, sayı 10.

Saidimihr, Muhammed, *Âmuzeş-i Kelam-i İslamî*, Kum: Taha, 1377.

Seccâdî, Seyyid Cafer, *Mustalahât-i Felsefî Sadruddin Şirazî*, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, 1340.

Smith, Jonathan Z., *The Harper Collins Dictionary of Religion*, San Francisco: Harpersan Francisco, 1995.

Stephenson , A., "Marcion", in *New Catholic Encyclopedia*, US: The Catholic University of America, 1967, c. 9.

Şâygân, Dâriyuş, *Edyan ve Mektebhâ-yi Felsefî-yi Hind*, c. 1, Tehran: Emir Kebir, 1362.

Şirazî, Muhammed b. İbrahim (Molla Sadra), *el-Esfaru'l-Erbaa*, c. 7, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1981.

Şirazî, Muhammed b. İbrahim (Molla Sadra), *Şerhu Usûl-i Kâfî*, edisyon ve tashih: Muhammed Hâcûyi, Kitabu'l-Akl ve'l-Cehl.

Tâhirî, Habibullah, *Dershâyî ez İlm-i Kelam*, c. 2, Kum: Defter-i İntişârât-i İslamî, 1381.

Taliaferro, Charles, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, tercüme: İnşaallah Rahmetî, Tehran: Defter-i Pejûheş ve Neşr-i Sühreverdî, 1382.

Ubudiyyet, Abdurresul ve Mücteba Misbah, *Hodaşinâsî-yi Felsefî*, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejûheşî-yi İmam Humeyni (rh), 1384.

Güncel Meselelerin Kelam Disiplini İçinde İncelenmesi

YENİ KELAM

Günümüzde "yeni kelam" adıyla şöhret kazanan konu üzerine İslam dünyasında az veya çok birtakım eserler yayınlanmıştır; lakin bu yazılı birikim kesinlikle yeterli değildir. Bu branş, beşeri bilimler arasında daha fazla ilgiyi hakettiği, nicelik ve niteliği hakkında daha iyi yargıda bulunulabilmesi ve bu alanla ilgili bilimsel ihtiyaçları gidermede ondan daha fazla yararlanılabilmesi için bu alanın "yazılı eser külliyatı"na ilavede bulunulması ve malumat defterinin olabildiğince bol yapraklı olması gerekmektedir.

Bu hedefe katkı amacıyla yayınladığımız bu eserde, yeni kelam ilminin en güncel meseleleri ve kitabımızda işlenen bazı konuları şunlardır.

- Yeni Kelam ve Kapsamı
- Dinin Tanımı
- Dinin Menşei
- Dinin Dili
- Dinî Metinleri Anlamanın Tarihselliği
- Akıl ve Din
- Bilim ve Din
- Ahlak ve Din
- Modern Maneviyat ve Din
- Çoğulculuk ve Din
- İman: Dinin Cevheri
- Mucize
- Şer Meselesi

9 786059 982238

جامعة المصطفى العالمية
نمایندگی ترکیه
Turkey Representation Office of al-Mustafa International University