

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

EHL-İ SÜNNET SİYASET DÜŞÜNCESİNİN
YAPISI VE SORUNLARI

Doktora Tezi

Mehmet EVKURAN

Ankara-2003

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

EHL-İ SÜNNET SİYASET DÜŞÜNCESİNİN
YAPISI VE SORUNLARI

Doktora Tezi

Mehmet EVKURAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Ankara-2003

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	1
KISALTMALAR.....	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

EHL-İ SÜNNET SİYASET DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMU

1. SİYASET BİLİMİ AÇISINDAN DİN- SİYASET İLİŞKİSİNİN DOĞASI.....	29
2. SİYASİ VE TEOLOJİK KONUMLARIN BELİRMESİ: FIRKALAŞMA.....	35
2.1. Fırkalaşma Sorununun Temellendirilmesi.....	35
2. 2. Fırkalaşmayı Anlatan Söylemin Kökeni.....	38
3. EHL-İ SÜNNET SİYASET DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ ALT YAPISI.....	47
3. 1. Merkeze Karşı Çevrenin Tepkisi: Haricîler.....	50
3. 2. Tekfirin Siyasal Anlamı.....	61
3. 3. Siyasî Hakemlik Eğiliminin Oluşması: Mürcie.....	66
3. 4. İrcâ Tezinin İşlevsel Anlamı ve Sonuçları.....	71
3. 5. Öteki'nin Teolojisi: Şia.....	78
4. EHL-İ SÜNNET'İN TERİM VE EKOL OLARAK TEMELLENDİRİLMESİ.....	86
4. 1. Sünniliğin Kültürel Tipolojisi.....	101
4. 2. Merkezileşme Sürecinde Dönüm Noktası: Mihne Olayları.....	104
5. HİLAFET KURAMI.....	109
5. 1. Kavramların Temellendirilmesi.....	109
5. 2. Hilafet Kuramının Tarihi ve Teolojik Değeri.....	117
5. 3. Hilafet ile İmamet Terimlerinin Siyasî Nüansı.....	125
5. 4. Cebrî Koşulların Söylemi Şekillendirmesi.....	129
5. 5. Güç Merkezli Yönetimin Kuramsallaşması: Mülk ve Saltanat.....	133

İKİNCİ BÖLÜM

EHL-İ SÜNNET SİYASET DÜŞÜNCESİNİN YAPISI

1. SİYASETİN TEMELLENDİRİLMESİ: VUCÛBU'L-İMÂMET	144
2. HZ. MUHAMMED'İN SİYASAL DENEYİMİ.....	159
3. SİYASAL KÜLTÜRÜN ŞİFRESİ: TANRI TASAVVURU	181
3. 1. <i>Yorumlanan Tevhid: Tenzîh Ve Teşbih Teolojileri</i>	189
3. 2. <i>Tevhid Doktrininin Politik Çağrışımları</i>	200
3. 3. <i>Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi: Sultân</i>	205
4. SİYASAL TEKNİĞİN İNŞÂSI.....	215
4. 1. <i>Ehl-i Sünnet Söyleminin Meşrûlaştırıcılığı Sorunu</i>	215
4. 2. <i>Dinsel Söylem'in İdeolojik İşlevi</i>	216
4. 3. <i>İmam/Yönetici Vizyonu</i>	222
4. 3. 1. <i>İmamda Aranılan Nitelikler</i>	222
4. 3. 2. <i>İmamın Görevleri</i>	227
4. 4. <i>Kader Doktrini</i>	230
5. SİYASETİN YASAL KAYNAĞI: İCMÂ	240
5. 1. <i>İşin Ümmete Bırakılmasının Anlamı</i>	248
5. 2. <i>Güven Arayışının Meyvesi: İstikrâr Teolojisi</i>	251
SONUÇ	263
KAYNAKÇA	269

KISALTMALAR

Age.	: Adı geçen eser.
Agm.	: adı geçen makale.
Agt.	: adı geçen tez.
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
Bkz.	: Bakınız.
C.	: Cilt.
Çev.	: Çeviren.
Ed.	: Editör.
E.I.	: The Encyclopaedia of Islam
Haz.	: Hazırlayan.
Nçr.	: Neşreden.
S.	: Sayfa.
SS.	: Sayfalar arası.
Thk.	: Tahkik eden.
Tkd.	: Takdim eden.
Ts.	: Tarihsiz.
Vd.	: Ve devamı.

ÖNSÖZ

Kur'an'ın, bir siyasal doktrin kitabı olmadığı ve bu nedenle de siyasal bir yapılanmanın somut kurallarını içermediği, hilafetin de dinsel olmayıp ancak siyasal ve tarihsel bir kurum olduğu tezi bugün genel kabul görmüştür. Ancak İslam'da din ile siyaset ilişkisi sorununun, kurumsal düzeyde ele alınması yeterli olmamaktadır. Çünkü geleneksel Müslüman bilinç yapısında dinsel ve siyasal öğeler, birbirleriyle karışmış olarak bulunurlar. Bunun nedeni, dinsel düşünce yapılanırken, siyasal gelişmelerin ona damgasını vurmuş olmasıdır. Dolayısıyla Müslüman bilinçte, din ile siyaset arasındaki ilişkinin özsel mi yoksa arızî bir niteliğe mi sahip olduğu sorunu, gerçekte çok boyutlu bir algılama sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Geleneksel Kelam literatürüyle iletişime geçmesi, din ile siyaset sorunlarını İslam bağlamında ele alan bir çalışmanın vazgeçmeyeceği bir görevdir. Bu hem tarihsel süreç boyunca gelişen dinsel söylemin dayandığı argümanların tespit edilmesi ve hem de onu oluşturan paradigmanın ortaya konması açılarından oldukça önemlidir.

Ehl-i Sünnet ekolünün siyaset düşüncesinin yapısını ve sorunlarını ele aldığımız bu çalışmada, sorunu nasıl bir çerçevede algıladığımızı öncelikle tartışma gereği duyduk. Metodoloji sorunu olarak gördüğümüz bu kapsamda, klasik Kelam yönteminin yeterliliğini, sosyal bilimlerde kullanılan yöntemlerin geçerliliğini, sorunun kültürel mirasımız açısından taşıdığı değeri ve bu bağlamda yer alan konuları tartıştık. Metodoloji sorunu, konumuzu nasıl daha iyi inceleyebileceğimizle ilgili salt teknik bir problem değildir. Aksine paradigmaların ve değer sistemlerinin birbirleriyle çatıştığı yüklü bir alandır. Bu nedenle *Giriş Bölümü*'nde, gerek içerik ve gerekse yöntem açısından çalışmamızı tespit etmeye çalıştık.

Bizde dinsel bellek aynı zamanda tarihsel öğelerden oluşan bir dokuya sahiptir. Belirli bir dönem ve belirli olaylar sürekli olarak gündemde tutulur. Bu,

aslında dinî ve kültürel tarihimiz içinde yer alan özel bir alanın hatırlanması sürecidir. Hatırlama süreçleri her bir toplumun kendi kültürel/dinsel mirasıyla girdiği bir etkileşime ve iletişime dayanır. Böylece yalnızca tarih hatırlanmış olmakla kalmaz, tarihin belirli bir okunuşu ve değerlendirilmesi üzerine kurulu olan paradigma da hatırlanır ve yeniden üretilir. Buna bağlı olarak biz *Birinci Bölüm*'de, Ehl-i Sünnet ekolünün bir paradigma ve kültürel-siyasal bir kimlik olarak kendini ve ötekileri nasıl algıladığı sorununu tartıştık. Bu bağlamda fırkalaşma olgusunu ve fırkaların Sünnîliğin bir bilinç edinmesinde oynadıkları rolü araştırdık.

İkinci Bölüm'de ise, Ehl-i sünnet siyaset düşüncesinin yapısını inceledik. Ehl-i Sünnet siyasal söylemini teolojik bir bütünlük içinde temellendirmeyi ve onun tarihsel, teolojik ve teknik boyutlarıyla olan içsel ilişkisini ortaya koymayı amaçladık.

Çalışmamız boyunca her türlü destek ve katkılarıyla bize yol gösteren, değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Ahmet AKBULUT'a minnettarım. Ayrıca eleştirileriyle ve önemli katkılarıyla yardımcı olan Prof. Dr. Hasan ONAT'a, Prof. Dr. Recep KILIÇ'a, Prof. Dr. İlhami GÜLER'e, Doç. Dr. Sönmez KUTLU'ya, Doç. Dr. Muhit MERT'e, Doç. Dr. Kazım SARIKAVAK'a, Öğr. Gör. Ömer BAŞKAN'a, Arş. Gör. Cemil HAKYEMEZ'e ve Öğr. Gör. Mehmet ÜMİT'e çok teşekkür ederim.

Mehmet EVKURAN

Ankara-2003

GİRİŞ

Bir düşünür ya da araştırmacının hangi özel, subjektif ya da toplumsal gerekçelerle İslam'da yönetim sorununa yöneldiği, çalışmasının niteliğini ve yönünü belirleyen en önemli etken olsa gerektir. Son yüzyılda Müslüman dünyasında siyasal iktidar ve yönetim sorunu, genelde duygusal ya da konjonktürel nedenlere bağlı olarak gündeme gelmiştir. Batı dünyası karşısında içine düşülen olumsuz durumun yarattığı gerilim, pek çok Müslüman düşünürü savunmacı bir tutum almaya itmiştir. Batının kurumsallaşma ve toplumsal örgütlenmede gösterdiği başarı, Müslüman dünyasında da kurumsallaşma olgusuna yönelik bir ilgiyi beraberinde getirmiştir. Örneğin, Batının ürettiği pek çok felsefi ya da sosyolojik değere karşı kuşkuyla bakan Müslüman aydınlar, devlet terimini İslamîleştirmede pek sakınca görmemişlerdir. İslam devleti ve *İslamî Devlet* tartışmaları da günümüz Müslüman dünyasının popüler literatüründe ve gündelik dilde yerini almıştır.¹

Günümüz Müslüman toplumlarında, akademik düzeyde, siyaset ve onun temel teması olan iktidar konusuna ilişkin olmak üzere iki farklı yaklaşım, iki farklı bağlam ve dolayısıyla iki farklı bilgi düzeyi göze çarpmaktadır. İlki, klasik İslamî referansları analize tabi tutmaksızın yalnızca aktaran, duyulan ihtiyaca göre onlardan alıntılar yapan yaklaşım. Diğeri ise geçmişi tüm değer, metot ve epistemolojisiyle birlikte ele alarak çözümlenmeye çalışan yaklaşım.² Bu son yaklaşım, günümüz sosyal bilimlerinin veri, yöntem ve kavramlarından yararlanmaktadır. Geçmişin ve kültürel mirasın çözümlenmesine yönelik bir

1 *İslam devleti* terimi yeni bir terimdir. İslam geleneğinde ise devlet kelimesi eskiden bu yana kullanıla gelmiştir. İbn Haldun, devlet kelimesini genel anlamda siyasi iktidarı anlatmak üzere kullanmıştır. Ona göre, toprakların geniş, tebaanın nüfusunun çok olması, işçi ve çalışanların sayıca fazla ve güçlü olmaları, aralarında dayanışma ve yardımlaşma kurulması devletin güçlü oluşunu göstermektedir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdolvâhid Vâfi, Kahire ts., II, s. 556.

çalışmanın tarih felsefesi, din felsefesi ve sosyolojinin sunduğu imkanları kullanmasının zorunluluğu ortadadır.

Bu konuda rastladığımız en belirgin yaklaşım, Müslüman siyasî düşüncesini dinsel bir öğreti boyutunda tanımlamakta ve Kur'an'dan alınan bazı terimlerin ışığında temellendirmektedir. Bu yaklaşımın yanlışlığı ortadadır. Çünkü Müslüman siyasî kültürünün ve siyasî düşüncesinin oluşmasında Kur'an'ın tek etken olduğu varsayımı, yaşanan gerçeği doğru olarak yansıtmamaktadır. Sadece Müslüman toplumlar değil, herhangi bir dinsel kültür ya da gelenekte, siyasi yapının oluşumunda kutsal metinlerin etkisi sanıldığı ölçüde büyük olmamaktadır. Asıl belirleyici etken, yaşanan olaylar ve topluma egemen olan paradigmadır. Kutsal kitaplara yoğun biçimde göndermelerde bulunulması, dinî değerlerin bir ölçüye kadar belirleyici olduğunu gösterebilir. Gerçekte ise dinî değer ve kavramlar, çoğunlukla aklayıcı birer atıf sistemi biçiminde rol oynamıştır. Anılan bu işlevlerinden dolayı, dinsel değerlerin toplumda sembolik sermaye olma niteliklerini korudukları görülmektedir. Bu bakımdan günümüz araştırmacısı açısından, geleneksel söylemde ve yapıda kutsal sayılan değerlere sık olarak rastlanması, yaşanan siyasal sürecin de bizzat kutsal olduğunun kabul edilmesini gerektirmez. Aksine o, dinsel eylem ve yapıların ardında yatan siyasî ve sosyal etkenleri açığa çıkarmakla yükümlüdür.³

İslam'ın, düşüncenin ve araştırmanın önüne engeller koymadığı, bu konudaki tutumları kısıtlayıcı engellemeler getirmediği⁴ saptamasıyla konuyu ele almak uygun olmamaktadır. Çünkü siyasal düşüncelerin nasıl oluştuğu sorunu kuramsal olmaktan çok pratik bir sorundur. Bu yüzden pratik düzeyde yani yine kendi bağlamında çözümlenmek durumundadır. Kur'an-ı Kerim, insana düşünce özgürlüğü sağlamıştır. Ancak Müslüman tarihi boyunca inanç

2 Arkoun, Câbirî, Ebu Zeyd, Hasan Hanefî ve Fazlur Rahman'ın çalışmaları bu yaklaşıma verilecek örneklerdir.

3 Bkz. Muhammed Abid el-Cabirî, *el-Aklu'l-Arabîyyi's-Siyasî*, Beyrut 1991, s. 111.

4 Ziyauddin Rayyis, *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarıış, Nehir Yay., İstanbul 1995, s. 35.

ve düşünce özgürlüğünün, uygulamada nasıl anlaşılıp uygulandığı çok daha farklı bir konudur. Şu halde İslam siyaset düşüncesi üzerinde çalışan bir araştırmacının, yaptığı işin farkında olması zorunludur. Zira bilim yapmak, hesabı verilebilir iddialar ortaya koymak ve açık yöntemler izlemek demektir.

Günümüzde İslam siyaset düşüncesi üzerinde yazılmış pek çok metnin, kuramsal düzeyde kaldığı ve yaşanan Müslüman realitesini göz ardı etmiş olduğu görülmektedir. Ütopik nitelikli ve idealize edilmiş bir İslam siyaset düşüncesi peşinde olan bu çalışmalar, Kur'an'dan aldıkları bazı terim ve ifadelerle aşırı yorumlanmış olan yeni anlamlar yükleyerek onları yeniden tanımlanmaktadır. Hem İslamî kültürel miras ve tarihten hem de günümüz realitesinden kopuk olan bu yaklaşımların gerçekçi ve yararlı sonuçlar üretmesi mümkün değildir.

Bugüne kadar yapılan pek az çalışma, Müslüman teologların ve fukahaların sosyal/siyasal durumlarıyla ya da geliştirdikleri kuramların, içinden çıktıkları toplumsal koşullarla ilgilenmiştir. Batılı oryantalist düşünürlere ait çalışmalar da buna dahildir. Hatta bu konuda onların kusurlarının daha büyük olduğu bile düşünülebilir. Çünkü Müslüman düşünürler, kendi sosyolojik yapı ve süreçlerini, güçlü bir öz eleştiriye uğratmaktan hâlâ uzak durmaktadırlar. Onlar, kendi sosyal ve tarihsel yapılarını, durumlarını bir ontolojik zorunluluk olarak görmeye devam etmektedirler. Oysa Batılı bir düşünür açısından böylesi bir zihinsel ve dogmatik engel yoktur. Onun elinde bilimsellik gibi, otoritesi teslim olunan güçlü bir araç bulunmaktadır. En azından Sünnîlik konusunda, Müslüman bir araştırmacının dile getirmede pek rahat davranamayacağı hususları o açıkça söyleyebilir. Ancak yine de alanın, Batılı ve Doğulu her araştırmacı açısından değerlerden arınmış olduğu söylenemez.

İslam'da yönetim sorununun temelinde, Müslüman toplumların günümüzdeki inanç ve düşünce yapısının kökenlerinin nerelerde yattığının ve nasıl evrildiğinin tespiti bulunmaktadır. Müslüman toplumların siyaset anlayışları ve siyasî kültürlerinin kökleri işte bu açılardan ele alınmalıdır. Bunları aydınlatacak olan da tarih bilincidir. Tarih bilinci, bir toplumun kendi tarihiyle hesaplaşmasını gündeme getirir. Bu itibarla Müslüman toplumların

kendi tarihleriyle yüzleşmeleri önündeki engelleri tanımlamakla işe başlamak gerekir. Öncelikle Müslümanların kendi tarihlerini algılama biçimlerinden kaynaklanan sorunları bulunmaktadır. Şu bir gerçek ki, Müslüman toplumların zihninde tarihleri temelde, biricik, eşsiz, kutsal ve dolayısıyla tartışılmaz bir vizyona sahip bulunmaktadır. Müslüman ülkelerin genelinde yapılan kültür ve tarih araştırmalarına egemen olan yaklaşım; savunmacı, yüceltici ve mitik bir nitelik taşımaktadır. Buna bağlı olarak tarih bilincinin çarpık ve zayıf olduğu, tarihsel araştırmaların ideolojik ve bilim-dışı kaygılarla yürütüldüğü görülmektedir.⁵

Selefi yaklaşımı, Marksist, Milliyetçi ve Batıcı yaklaşımlarla aynı olumsuz ve dogmatik kategori içinde değerlendiren Câbirî, ortak bir yanılığa dikkat çekmektedir. Anılan bu dogmatik yaklaşımların hepsi, sosyal sorunlar karşısında tek boyutlu, tek yanlı öznel bir görüşü ve kısır bir çözümü dayatmaktadırlar.⁶ Dogmatizm de zaten öz olarak, tüm kapıları açabilecek bir anahtar elinin altında bulundurduğu inancı üzerinde yükselmektedir.⁷

İslamî kültürel mirasımıza yönelik bir başka metodik sorun daha vardır. O da, geçmişte sistematik bir tutarlılık arama eğilimidir. Bu sorun, geçmişe düşünsel bir sistem açısından bakmaktan oldukça farklı bir sorundur. Bizler, bugün büyük felsefi/düşünsel akımların belli belirsiz etkileri altında düşünmekteyiz. Düşünce tarihi yeni akımlarla çeşitlendikçe, sistematize olma süreçleri hız kazanmaya başladı. Her akımın sistematik bir iç bütünlüğe ve tutarlılığa sahip olduğu düşüncesi de yaygınlık kazandı. Artık belirli düşünsel sistemler içinde düşünmenin zorunluluğu bilimsel bir *a priori* haline geldi.

5 Müslüman dünyasında idolojik ve dogmatik bir tarih algısının nedenleri için bkz. İrfan Aycan, Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara 1998, s. 10.

6 Cabirî, *el-Aklu'l-Arabîyyu's-Siyasî*, s. 46.

7 Selefi bakış açısının Müslüman kültürel mirasa yaklaşımı temelde iki davranıştan biri üzerinde sabitlenmektedir. Burada güya hakikate ulaşmayı sağlayan kapıları açacak iki anahtar kullanılmaktadır: *Polis anahtarı* ya da *hırsız anahtarı*. Polis ve hırsız davranışları, geçmişimizle kurduğumuz ilişki biçimlerini örneklemek üzere seçilmiş iki kategoridir. Ya elimizdeki hazır formüllerimizi onaylamak için geçmişi bir tür sorguya çekeriz ki bu polis davranışıdır. Ya da anlık ihtiyaçlarımızı gidermek için geçmişten aceleyle seçkiler yapar, işimize geleni alır buna karşılık bizi doğrulamadığını düşündüklerimizi de göz ardı ederiz. Bu da hırsız davranışıdır. Bkz. Cabirî, *age.*, s.47.

Kendimizden ve çağdaşlarımızdan düşünsel tutarlılık talep etme alışkanlığımız, öyle sanıyoruz ki geçmişe bakışımızı da belli bir ölçüde etkilemiş oldu. Kültürel mirasımızla ve daha özel konuşacak olursak, İslamî ekollerle ilgili teolojik sorunlarla ilgilenirken, tutarlılık arama eğilimi araştırmanın doğasına zarar verme ihtimalini taşımaktadır. Çünkü geçmişteki bir düşünce yapısında bir tutarlılık arama, ona teorik bir dayatma yapma anlamına gelmektedir. Kısaca, onu arzu edilen belirli bir biçim ve kategori içinde yer almaya zorlamaktır.

Gerçekte ise geçmişte ortaya çıkan bir düşünce akımı, bizim standartlarımıza uygun bir tutarlılık göstermeyebilir. Dahası çelişik olduğunu düşündüğümüz öğeleri aynı anda içerebilir. Şu halde yapmak zorunda olduğumuz şey, geçmişi *neyse o* olarak, olduğu gibi ve tüm çeşitlilik ve çelişkileriyle sergilemek olmalıdır. Bunu yaparken bizim yönetsel olarak tutarlı ve sistematik davranmamız zorunludur. Bir düşünce yapısının çelişkileri, onu inceleyen tutarlılığıyla tespit edilebilir. Açıktır ki, araştırmacının tutarlı bir metot izleme zorunluluğu ile incelenen konunun, öyle olmadığı halde, tutarlı bir sistemmiş gibi algılanmak üzere zorlanması arasında belirgin bir fark bulunmaktadır.

Dile getirdiğimiz bu çekinceye bağlı olarak Ehl-i Sünnet⁸ siyaset düşüncesini, *olması istenildiği* gibi değil de öncelikle *olduğu gibi* ortaya koymaya çalışmanın daha doğru bir yaklaşım olacağını düşünüyoruz. Sünnî siyaset düşüncesinin mimarlarının, tutarlı bir düşünsel sistem geliştirmek gibi öncelikli bir teorik sorunları bulunmamaktaydı. Onlar, nasların vaadettiği model ile yaşanan gerçeklerin birbirleriyle mücadele ettiği çelişik bir dünyada ve somut bir bağlamda fikir ürettiler. Arzu edilen ideal ile somut gerçeklik arasında gidip gelen bir düşünsel ve siyasal ortamda yaşadılar. Dolayısıyla ürettikleri fikirlerin, bazı temel çelişkileri ve gerilimleri taşıması anlaşılabilir bir şeydir.

8 Arap dili kuralları açısından terimin doğru kullanımı, '*Ehlu's-Sunne*' şeklinde olmalıdır. Ancak biz kullanım kolaylığı bakımından bundan sonra, '*Ehl-i Sünnet*' ifadesini tercih edeceğiz.

Arkoun, mitsel tarih anlayışı sorununu değerlendirirken daha temelde yer alan bir konu olan Kur'an/metin anlayışımıza değinir. Kurucu metin olarak nitelediği Kur'an ile Müslümanlar tarafından üretilen yorumsal metin geleneği arasındaki mesafenin hatta kopukluğun tartışılmadığını ve konunun yeterince algılanmadığını⁹ belirtir. Örnek olarak Taberî'nin tefsir anlayışını tartışır. Ona göre Taberî ,bir ayetin tefsirini yaparken sözüne, “*Allahu Teâlâ şöyle diyor...*” şeklinde başlarken aslında kendi yorumunu aktarmaktadır. Taberî bunu yaparken, bir kasıt ya da bilinçli bir çarpıtma içinde değildir. Aksine o, Allah'ın sözünün doğru ve sahih anlamını *tefsir ettiğini* düşünüyordu.¹⁰

Oysa biz bugün biliyoruz ki Taberî, Kur'an'ın ayetlerini yorumlarken, doğal olarak kendi toplumsal, kişisel ve kültürel bilgi kaynaklarını kullanmıştır. Dinsel düşüncemizi oluşturan malzeme için de aynı şeyi söylemek durumundayız. Onlar yazdıkları dönemin ürünleridir. Bu nedenle onları, doğdukları ortamı ve ait oldukları teolojik gurubu gözeterek değerlendirmek gerekir.

Geleneksel Kelamî söylem, dinsel hakikatin doğru anlamının yalnızca kendisi tarafından temsil edildiği inancından beslenebilir. Ancak kolektif aklın tarih içinde ortaya koyduğu her düşünce formu, insan kültürünün başarısına tanıklık eden bir belgedir. Metinler de kültürel belleğin kayıt altına alınmış tanıklarındır. Dolayısıyla bu metinlerin içerdikleri anlamlar ve iletiler bütünü, tarih-üstü değildir. Bu metinlerin içerdikleri temel mantık kendi içlerinde gizlidir ve bu metinler kendileri içindir.¹¹ Onların, tüm zamanları ve bütün toplumları bağlayıcı evrensel metinler olduklarına inanmak büyük bir düşünsel sorundur. İlk bakışta herkesçe kabul edilebilecek bu yargıyı kendi mantıksal sonuçlarına götürmek lazımdır. Şüphesiz bu metinler bir tarihsel ve toplumsal dönemin ürünleridir. O halde onlar yine bu nitelikleriyle okunmalıdır.

9 Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset*, Çev. Yasin Aktay, Cemalettin Erdemci, Vadi Yay., Ankara 2000, s. 16.

10 Arkoun, *age.*, s. 17.

Diğer bir sorun da sosyal yapı, kavram ve değerleri incelerken izleyeceğimiz yöntem ve kullanacağımız araçlarla ilgilidir. Klasik savunmacı, aklayıcı ve yüceltici yaklaşımların tarihsel ve düşünsel sorunları ne derece aydınlattığı ortadadır. Klasik yaklaşım, yine klasik Müslüman zihniyetinin dayandığı paradigmadan hareket eder. Bu yüzden ondan, kendini ve sorunlarını analiz etmesi beklenmemelidir. Yine ondan, zamanla içine düştüğü tıkanmadan dolayı, düşünsel bir sıçramayı gerçekleştirmesini ummak da gerçekçi olmayacaktır. Zira her paradigma¹² ancak bir üst paradigma tarafından sahici bir şekilde kavranılabilir ve çözümlenebilir.

Arkoun'un da belirttiği gibi, zihinsel yapıyı oluşturan ilk metin ve ilk olay kendini bakışlarımızdan gizlemektedir. Bu yüzden ona ulaşırken, yorumlara başvurmamız ve geleneksel literatüre, kurumlara uğramamız¹³ zorunludur. Ancak burada kültürel mirasımızla gireceğimiz iletişim ya da diyalogun kriterleri en az konunun kendisi kadar önemlidir. Sünnî, Şîî ya da diğer bir ekolün yaptığı gibi; Müslüman tarihine, kutsalın tarihi gözüyle bakmak, tarihsel süreç içinde oluşan yapı, değer ve anlayışları tarih ve toplum üstü hakikatler olarak nitelenmek demektir. Bu da bir tür mitolojik tarih anlayışını örnekler. Böyle bir yaklaşım bize, tarihte olup bitenlerin gerçek açıklamasını vermekten uzaktır. Çünkü kutsallık imgesi, yaşanmış olan gerçek ilişkileri ve bu ilişkilerin insanî ve sosyal niteliğini gizlemektedir. Hiç de kutsal olmayan, bilakis belirli bir kültürün ürünü olan nesnelere, kurumların ve ilişkilerin kutsal sayılması, hem bakış açısını hem de incelenen alanı bir tür mistik ve dogmatik etki altına sokmaktadır. Dolayısıyla araştırmacının yapması zorunlu olan ilk görev, kendini söz konusu dogmatizmin üzerine çıkaracak bir bakış açısı yakalamaktır. Sosyolojik bakış açısı, ihtiyaç duyulan araştırma

11 Arkoun, *age.*, s. 13.

12 Paradigma kavramını belirli bir döneme egemen olan sosyo-kültürel algılama sistemi olarak anlıyoruz. Bu anlamda paradigma, zihniyet, mantalite, dünya görüşü vb. kavramlarla yakın bir ilişki içindedir. Paradigma; ideal bir durum ya da örnek bir şeye bakış tarzı. Yargılama ölçütü sağlayan her türlü ideal tip ya da model. Daha özel olarak da bilim adamının dünyaya bakışını belirleyen, ona fenomenleri açıklama olanağı veren model, kavramsal çerçeve ya da ideal kuram. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 413-414.

13 Arkoun, *Tarih Felsefe Siyaset Üzerine Konuşmalar*, s. 11.

zeminini sunabilir. Bunu yapmak sorunları aydınlatmak ve onları özgürce eleştirip değerlendirmek için gerekli olan yöntemi de sağlayabilir.

Kültürel varlıkların özelliklerini ve ilişkilerini bilme imkanı veren fenomenolojik bir teknikten söz edilmektedir. *Paranteze almak* olarak bilinen bu teknik, nesnelere taşıdıkları gerçek anlamlara ulaşabilmek için onlar hakkında geliştirilen subjektif yargıları bir kenara koymak şeklinde uygulanmaktadır. Üç aşamadan oluşan bu tekniğin birisini de tarihle ilgili paranteze alma oluşturmaktadır. Buna göre gündelik yaşam, toplumsal çevre, bilim, din ve kültür aracılığıyla elde edilen tüm görüş ve kanaatler bir kenara atılmalıdır. Çünkü bunlar, nesnelere ve olguların özlerine ait olmayan subjektif bilgilerden oluşmaktadır. Bunlar bir kenara atıldığında, şeylerin özüne ulaşılabilir.¹⁴

Sünnî siyaset düşüncesi üzerinde yapılan bir çalışmada, çözümlenmesi gereken en önemli noktalardan biri, onun bir veri olduğunu reddetmek ve üst bir paradigmadan onu değerlendirmenin gereğine inanmaktır. Bu noktada paranteze almak tekniğinin gerekli oluşu ortaya çıkmaktadır. Paranteze almak, Sünnîliğin yeni bir dille savunulmasını reddeder. Onun, İslamın en gerçek yorumu olduğu iddiasını da ancak bir *iddia* olarak karşılar. Bunların yanında Sünnî söylemi incelerken, onun karşıtı olan geleneksel söylemler örneğin Şîilik ya da Mutezile gözüyle ona bakmanın sakıncası da farkedilmelidir. Zira Sünnîlik, Şîilik ve Mutezile aynı sosyo-kültürel zemine ait yapılanmalardır. Birini okurken karşıtının delillerini kullanmak, subjektifliği aşmak değildir.

Sosyal bilimlerdeki paradigma değişimlerine bağlı olarak sosyoloji ve tarih araştırmalarının da bir tür meşruluk krizine girdiği bilinmektedir.¹⁵ Uzun süre bilim üzerinde egemenliğini sürdüren pozitivist, monist paradigmaya karşı post-modern yaklaşımın itirazları duyulmaktadır. İndirgeyici ve ideolojik bilim anlayışına alternatif olarak, çoğulcu ve anlamaya çalışan bir yöntem öne

14 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 415.

15 Bkz. Thomas Kuhn, "Tarih-Bilim Tarihi İlişkisi", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, İstanbul 1990, s. 66.

sürülmektedir. Sosyal bilimler bu değişimden en çok etkilenen alandır. Sosyoloji ve tarih çalışmalarının derinden ve felsefi düzeyde dönüştüğünün bilincinde olarak, en azından şunu belirtmek gerekir: Sünnî siyasal zihniyeti tanımlamak, sorunlarını belirlemek ve karakteristiğini ortaya koymak için asgari koşul; onu, ait olduğu beşerî/toplumsal düzeye yerleştirmek ve kendini kutsal olarak dayatan tarihsel, toplumsal ve kültürel yapısının büyüünü bozmaktır. Bu yüzden taşıdığı tüm risk ve manipölasyon zaaflarına karşın, sosyolojik düşünme biçimi önemli ve kullanışlı bir çerçeve sunmaktadır.

Sünnî siyasal zihniyeti çözümlmeyi meşru ve zorunlu kılan en güçlü varsayım, onun insanlık tarihinin belirli bir kesiti içinde teşekkül etmiş düşünsel ve kurumsal bir yapı olmasıdır. Bu zihniyetin, insan aklının ve belirli bir toplumsal deneyimin ürünü olduğu vurgusunu hâlâ önemli kılan nedenler bulunmaktadır. Öncelikle o, tarih içinde oluşup yine tarihte kalmış değildir. O aynı zamanda günümüzde de yaşayan bir gerçekliktir. Geçirdiği değişimlere, yaşadığı evrelerin farklı izlerini taşıyor olmasına karşın Sünnîlik, pek çok insanın yaşam felsefesi içinde, gizli ya da açık bir biçimde etkinliğini sürdürmektedir. Açıkça söylenmese de Sünnîlik bir inanç konusu olarak gücünü günümüzde de duyurmaktadır.

Sünnîlik sadece bir inanç ve düşünce sorunu değil, aynı zamanda bir zihniyet ve paradigma sorunu olarak önümüzde durmaktadır. İşte sorunun üzerine cesurca gidilmesinin önündeki engellerin en büyüğü de burada yatmaktadır. Bir kimlik, inanç ve yaşam biçimi olarak Sünnîliği, görelî bir insanlık durumu olarak bilimin konusu yapmak bazı dirençlerle karşılaşmaktadır. Zira yaşayan bir inanç ya da düşünce bir kimlik şeklinde somutlaşmaktadır. Bu kimlik, kendi kökenlerini ele vermeyecek ve bir araştırma nesnesi olmayı reddedecektir. Çünkü kendisini hakikatle özdeş sayan her zihniyet, kendini bir sosyal olgu olarak gören yaklaşımlara tepki gösterecektir. Eğer düşünür de bu tepkilere boyun eğerek sorunu bir inanç sorunu olarak görür ve kutsalın karşısında bulunduğu hissine kapılırsa, gerekli eleştirel gücü ortaya koyması elbette mümkün olmayacaktır. Yaşayan dinsel ve toplumsal bir gerçeklik olarak Sünnîlik, eleştiri ve çözümler karşısında kendini

savunma etkinliklerini, bilimsel araştırmalar alanında da gösterebilmektedir. Savunmacı, aklayıcı ve kutsayıcı açıklamalarla dolu araştırmaların varlığı buna örnektir.

Sünnîlik, Ortaçağa özgü belirli tarihsel ve siyasal koşullar çerçevesinde oluşmuş, kendine özgü sorunları olan kültürel bir olgudur. Bu gerçeği belirlemek, yukarıda sözü edilen gerekçelerden dolayı çok önemlidir. Tarihi bir olgu olarak Sünnîlik, Şiiilik, Haricîlik ve Mürcie gibi ilk Müslüman ekollerle aynı dinsel ve ideolojik ortamda doğup yaşamış ve onlarla aynı düşünsel ve kültürel araçları kullanmış olan bir ekoldür.¹⁶

Yaşadığımız günden geçmişe bakarak Sünnîliğin, Müslüman düşünce tarihinde ilk dönemden itibaren güçlü bir akım olarak ana bünyeyi temsil ettiğini ileri sürmek yanlış olacaktır. Sünnîliğin zamanla teolojik ve politik açıdan üstünlüğü ele geçirdiği ve bir Ortodoksi oluşturduğu söylenebilir. Ancak anılan bu durum, bir sürecin sonucudur ve bu süreçte Sünnîlik, kendisiyle çatışan diğer ekollerle birlikte yaşamıştır. Onlarla bazen çatışan bazen uzlaşan karmaşık bir etkileşimde bulunmuş ve bazı konularda da onlardan etkilenmiştir.¹⁷

Sünnîliği belirleyen özel nitelikleri incelerken, gerek Sünnîliğin ve gerekse diğer Kelamî ve siyasî ekollerin aynı kültürel ve politik anlam evreninde yaşadıklarını ve aynı sorunlarla ilgilenmek zorunda kaldıklarını göz ardı etmemek gerekir. Buna bağlı olarak Sünnîliğin bünyesinde, birbirine indirgenemeyecek özellikte birden fazla eğilimin varlığından söz etmek de zorunludur. Hukuk'ta Hanefilik ve Şafîilik, Kelam'da ise Maturîdîlik ve Eş'arîlik farklı anlayışların ilkelerini barındıran eğilimlerdir.

Her tür insan bilgisi gibi siyasî düşünce ve teoriler de bir boşlukta doğmamakta ve yine bir boşluğa uzanmamaktadırlar. Siyasî düşünceleri ve yaklaşımları, sosyal bir gelişimin ve bu çerçevede belirginleşen bir eğilimin

16 Arkoun, *age.*, s. 14.

17 W.Montgomery Watt, *Free Will And Predestination in Early Islam*, Londra 1948, s. 94.

halkaları olarak değerlendirmek gerekmektedir. Yine buna bağılı olarak siyasî düşüncenin başlangıcı, siyasî kurumların doğuşu, örgütlü ya da yarı örgütlü yapıların ortaya çıkışı, bu örgütleri yorumlayan, niteleyen ve çözümleyenlerin durumlarıyla yakından bağlantılıdır.¹⁸

En ilkelinden en gelişmişine kadar hemen tüm siyaset teorileri ve yaklaşımları için geçerli olduğunu sandığımız temel bir ayrım vardır: Siyaset teorileri ya bireyleri harekete geçirmek için kışkırtır ve bunun için kurulu siyasal yapıya saldırır (*prescription*) ya da varolan durumun ve sosyal dengelerin uzun süre devam etmesi için onları niteler (*description*). İkincisinin amacı yalnızca niteleme değil aynı zamanda öğretme ve yönlendirme/manipülasyondur.¹⁹ Bu yüzden uzunca bir süredir siyasî düşüncelerin ilgi odağı, siyasî iktidar ve bu iktidar gücünü elinde bulunduran kurum ve kişiler olmuştur. Zira siyaset teorileri, siyaset olgusunun dışında masum kalmamış aksine her zaman siyasi ilişkileri, siyasi eğilim ve dengeleri yansıta gelmişlerdir. Şu hâlde bir siyaset düşüncesinin gerçek anlamda analizi, siyasi iktidarı, siyasi yapıyı ve siyasî ilişkilerin tümünü gözeterek yapılabilir.²⁰

Ehl-i Sünnet ekolünün yapısal ve zihinsel çözümlemesinde, aydınlatılmayı bekleyen kör noktalardan biri yazı ile söz, söylem ile hafıza/bellek arasındaki ilişki ve çatışmadır. Dilin, ideolojik olarak kirlili bir araç olduğu belirtilmiştir.²¹ Bunu, yazının değer yüklü bir sistem olduğu

18 Huriye Tefik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995, s. 33.

19 Mücahid, *age.*, s. 26.

20 Gerçek anlamda bir siyaset kuramına, siyasi iktidarın kurumsallaşarak, yasal bir sınır içinde örgütlendiği ya da kendisine öyle bir görüntü verdiği modern devlete geçiş dönemlerinde geçilebilmiştir. Daha sonra, bireylerin ve cemaatlerin, kendilerini kuşatan açık ya da gizli iktidar ilişkilerinin bilincine varabilecekleri yeni bir epistemik bakış noktası oluşabilmiştir. Bu, bir iktidar ağını teşkil eden tüm aktörlerin izlenebildiği, bireyler kadar siyasi iktidarın da çözümlenebilmesine imkan tanıyan bir perspektifin doğuşuna işaret eder. Özellikle Foucault'un çalışmaları için bkz. *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul 2000. Foucault iktidarın da toplumun da bir tür rasyonaliteye başvurduğunu ileri sürer. Ona göre temel sorun, kullanılan rasyonaliteyi keşfetmektir. Bkz. Foucault, *age.*, s. 26, 27.

21 Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul 2000, s. 28.

şeklinde ifade etmek te mümkündür. Tarihi, yazının icadıyla başlatan genel bir kabul vardır. Bu açıdan bakıldığında yazılı tarihin, masum bir hikaye anlatmanın ötesinde bir ideolojik işlev gördüğünü itiraf etmek gerekecektir.

Yazılı tarih, birileri tarafından yazılmış olan tarihtir. Olayları yazıya dökme somut bir ihtiyacın ürünüdür. Ancak bu ihtiyacın tümüyle salt bilgi edinmeye ve bilgi aktarmaya dayandığını düşünmek doğru olmaz. Aksine tarih yazımını güdüleyen en belirgin unsurun, iktidarın ve kültürel ortodoksinin kendilerini yerleşik kılma arzusu olduğunu düşünenler ve yazılı tarihi her şeyden önce, iktidarın dağıtılması ve kullanılmasının başlıca aracı olarak görenler vardır. Bu görüş tarihin, olayları oldukları gibi anlatmak niyetini taşımadığını, aksine geçmişe sahte bir tutarlılık atfettiğini öne sürer.²²

Ancak yazılı kültürün, toplumsal dokuyu baştan aşağı kuşattığını ve temsil ettiğini iddia etmek, yazının gücünü abartmak olur. Çünkü yazı, iktidarın ya da egemen kültürün temsilcisidir. Oysa toplumda, iktidarın dışında yer alan gruplar ve karşıt kültürel eğilimler de bulunur. Ve yazı, yapılanma biçimi gereği onları temsil etmez. Yazıyı elinde tutan gücün bakış açısı doğrultusunda onların çarpık bir resmini ortaya koyar. Bir çok kültürün buyurgan/otoriter bir düşünce biçimini kurumsallaştırması da bundandır.

Sözlü bellek ve düşünce ile yazıyla sabitlenen bellek, aynı kültürel yapı içinde bir arada bulunabilir. Bu ikisi arasında, temsil ettikleri değerlerden kaynaklanan bir çatışma söz konusu olmaktadır.

Sözlü bellek yazıyı sevmez. Bunun nedeni sadece yazı yüzünden, sözel olanın kendisiyle çelişkiye düşebilecek olması değildir. Bu aynı zamanda, gerçeğin konumunun her iki tarafta farklı oluşudur.²³

Geleneksel toplumlara egemen olan şifahî/sözel geleneğin sahip olduğu temel nitelik, esnek ve bu yüzden de sistematik olmayan bir temele sahipti. Yazının tehdit ettiği şey de, sözlü kültürün bu dinamik ve uyarlanabilir

22 Munslow, *age.*, s. 28-29.

23 Philippe Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara 1999, s. 70.

temeliydi. Yazı, yaşayan, canlı sosyal gerçeği sabitleyerek, gerçeği bir kategori altına alarak onu alıkoyuyordu.²⁴ Bunu, kültürün içinde bulunan muhtemel yorumlardan birini odağa yerleştirerek yapıyordu. Yazı ile iktidar arasındaki yakınlık ve soy birliğinin, yukarıda işaret edilen süreç boyunca okunması mümkündür.

Bilginin sözle aktarımına son vererek yazıyı otorite yapmak, geleneksel toplumlar açısından salt bir biçim değişimini anlatmaz. Gerçekten de;

İşitsel araçlarla, şifahî yoldan yapılan bir geleneksel aktarımın, yazının işin içine girmesiyle daha sistematik ve ortodoks/merkezî anlamlandırmaları doğurduğuna işaret etmek gerekir.²⁵

Ehl-i Sünnet'in siyaset geleneğinin saptanmasında da aynı sorun geçerlidir. Yazıya geçirilmiş her aktarımın politik bir eğilim taşıdığını ve politik dilin gizli ya da açık etkisinin Sünnî Kelam söylemine sindiğini düşünüyoruz. Dolayısıyla Kelam ve Fıkıh kitaplarında yer alan imamet ve hilafet bölümlerini bu açıdan çözümlemenin gerekli olduğu ortadadır. Bu bölümlerin üzerine çekilen dinsel örtüyü kaldırmak ve yazıldıkları dönemin iktidar ilişkileri çerçevesinde üretilen politik birer metin, hatta politik propaganda metinleri kimliğiyle okumak, sözü bağlamına yerleştirmek açısından önemli bir adım sayılır.

Kelam ve Mezhepler Tarihi alanlarıyla ilgili çalışmaların, artık geleneksel aktarım/nakilcilik metodunun modern versiyonuyla vakit geçirmek yerine, birer disiplin gibi çalışmaları zorunlu görünüyor. Ümit verici çalışmalar söz konusudur. Ancak tarihsel İslam'ı ve onun günümüze aktarılış biçimini sorunsallaştıran bilimsel yaklaşımların sayısı ve derinlikçe artmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Bugünden geçmişe bakıldığında, *tarihsel İslam*'ın geleneği karşımıza bir *bellek* sorunu sıfatıyla çıkar. Bellek, düşünceler düzeyini de aşan bir alanı ifade etmekte olup, düşünceler kadar duyguları ve sezgileri de içine almaktadır. Bir

24 Borgeaud, *age.*, s. 71.

uygulamanın, geçmişten gelen değerlerin bir kuşaktan diğerine aktarılması basit anlamda bir devir-teslim olayı olmasa gerektir. Kültürel mirasın her aktarımında bir *denetleme* söz konusudur. Şu halde hatırlamanın, unutmamanın ve değişimin kriterlerini içeren bir ilişkiler ağı yürürlüktedir. Bilinç ya da bilinçaltı düzeylerinde eşzamanlı bir şekilde çalışan bu mekanizmanın, Müslüman geleneğinin Sünnî yorumu nezdinde anlaşılması, bizim temel ilgi alanımızı oluşturmaktadır.

Bir bütün olarak toplumu, toplumsal ilişkileri ve kurumları anlamada söylemin önemine işaret eden bilim adamlarından biri de Şerif Mardin'dir. Bir topluluğu anlamamanın iki şekli olduğunu belirtmektedir: Sosyal yapı olarak ya da sosyal ilişkiler olarak. Sosyal ilişkiler olarak bir topluluğu anlamaya çalışmak daha derine gitmeyi sağlamaktadır.²⁶ Bu noktada *söylem* kavramının işlevsel önemi açığa çıkmaktadır. Bu kavram, insanın ya da topluluğun spiritüel eğilimlerini nasıl bir çerçeve içinde çevreleyebileceğini anlatmaktadır.²⁷

Mardin'in spiritüel eğilim olarak nitelediği, kurum, ilişki ve değerleri anlamada öncelikli olarak ele alınması gereken konunun, zihniyet yapısı olduğu anlaşılmaktadır. Zihniyet analizi, siyasal ilişkilerin tüm taraflarını, görünmez bağlarla birbirlerine bağlayan ilişkileri ortaya koyabilmektedir. Yöneteni ve yönetileni birbirinden çok farklı evrenlere ait statülerde ele almak bu bakımdan doğru olmayacaktır. Çünkü ortada tek bir mantığın değişik biçimleri bulunmaktadır. İktidar ilişkisi de aynı zeminde yaşayan taraflar arasındaki canlı bir ilişkidir. Her iki taraf aynı anlam evreninde yaşamakta ve benzer referanslara göre düşünmektedir. Öyleyse *söylem* kavramının sorunlara yönelik olarak getirdiği bakış açısı temel öneme sahiptir. Öncelikle siyasi ilişkileri, yüzeydeki siyasal çatışma düzeyinin ötesine geçerek, zihniyet yapısı bağlamında çözümlenmektedir. Söz konusu zihniyet ikili bir işlev görmekte,

25 Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi Öğün, *Bir Politik Bilim Perspektifi*, Bursa 1998, s. 201.

26 Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul 1991, s. 130.

27 Mardin, *age.*, s. 127.

siyasi rolleri belirlemekte ve dağıtmaktadır. İktidara, niçin yönetmesi gerektiğinin ilkesini sunarken, yönetilen kesime de itaatin gerekçelerini anlatmaktadır. Şu halde siyasal ilişkinin, temelde insanlar arasında gerçekleşen çok boyutlu bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Şüphesiz her tür ilişkide olduğu gibi siyasal ilişkilerde de bir *karşılıklık* ilişkisi bulunmaktadır. Bu karşılıklı ilişkide, genel bir toplumsal kimliğe göndermeler vardır. İktidar ya da muhalefet, ortak bir toplumsal bilincin ürettiği belirli birer kimlik taşırlar. Söz konusu kimlik zihinlerde, iktidar ve onun uygulamalarına karşı bir bakış açısı ve bir hazır oluş durumu yaratmaktadır. Böylece iktidar ilişkileri, teorik olarak toplumsal bilinç altında önceden kurulmuş olmaktadır. Bunu sağlayan kurucu faktör de, o topluma egemen olan paradigmadır. Paradigma kavramı, insanların sembolik bir evrende yaşadıklarını ifade eder. Semboller toplumsal hayatta, etkileşimler ve iletişimler yoluyla üretilirler. Sembollerin iletildiği, yenilendiği ve alış-verişlerinin yapıldığı alan da toplumsal düzendir. İnsanların inanç, düşünce ve eğilimleri, sembollerin içindeki anlamlarda yatmaktadır. Bu içeriğin, toplumsal kimlik şeklinde nitelendirilebilmesi de mümkündür.

Max Weber de benzer bir yaklaşım sergileyerek, siyasal bir kurum olan devleti, insanın insana egemenliği ilişkisi temelinde tanımlar. Weber, bu ilişkinin şiddet araçlarıyla desteklendiğini belirterek, egemenliğin hangi *içsel gerekçelere* ve hangi *dışsal araçlara* dayandığını soruşturur.²⁸ Öyle anlaşılıyor ki; bir siyasal yapı, sadece iktidarın kullandığı dışsal araçlara ve siyasal kurumlara bakarak anlaşılmaz. Onun ikinci ve tamamlayıcı ayağı olan içsel gerekçeleri de incelemek gerekir. İçsel gerekçeler, iktidarı ve itaati belirleyen değerler sistemidir.

Sünnî siyasal düşüncenin özünde, onu karakterize eden belirli bir kimliğin yattığını düşünüyoruz. Bu kimlik, inanç ve ideolojik değerler içermektedir. Sünnîliği bir kimlik sorunu olarak değerlendirmek, onun tarihî, sosyal ve insanî kökenlerini araştırmayı getirmektedir. Kimlik, toplumsal ve

28 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul 3. Baskı, İstanbul 1993, s. 80.

kültürel güçler tarafından üretilen toplumsal bir fenomendir. Kimliği bir fenomen şeklinde tanımlamak bizi, *bütüncülük* yöntemine yaklaştırmaktadır.²⁹

Ehl-i Sünnet siyaset teorisini çözümlenmeye yönelen bir araştırmacı, teolojik/itikadî örtüsünden soyutlayarak ona bir siyasi söylem biçimi olması yönüyle bakabilmelidir. Bu niteliğiyle Ehl-i Sünnetin siyasal söylemine bakıldığında şu sorulara cevap arama durumuyla karşılaşmaktayız: Ehl-i Sünnet, yapısında ve söyleminde ne tür bir iktidar anlayışının etkisini taşımaktadır? Ayrıca bu etkiyi sorgulayacak olan yaklaşımın kendisi, ne tür bir toplum ya da iktidar modelinin gölgesi altında çalışmaktadır? Bu aşamada sorulan soruların uygunluğu kadar yanıtları arama yöntemi de sorgulanmak durumundadır. Burada bazı metodik sorunlar ve engeller bulunmaktadır.

Siyaset felsefesi açısından en büyük yanlış, belirli bir tarihsel dönem için geçerli sayılan bir devlet biçimini ya da yönetim tarzını evrensel bir model almak ve bu modeli ölçü yaparak yargılar vermektir. Bu tutumun içerdiği temel tehlike, siyaset felsefesini şu ya da bu türden bir ideolojiye bağımlı kılabilmesidir.³⁰ Ancak bu temel yanlış, yalnızca Batıya özgü değildir. Doğuda da, Batının demokrasi idealine karşıt bir idealin, insanlığın geri kalan bölümü için geçerli kılınmaya çalışıldığı bir gerçektir.³¹

Siyaset Felsefesine düşen görev ise herhangi bir tarihi döneme ait olan siyasal deneyimi, tüm zamanlar ve her toplum için idealize etmek değil, aktüel olandan hareket etmektir. Siyasi tarihe bakıldığında, insanlığın genel ve herkes

29 Fay, bütüncül/holist yaklaşımın bir fenomene nasıl baktığını şöyle temellendirir: Metodolojik bütüncülüğün temeli sayılan bu yaklaşım, toplumsal fenomenlerin, kendi otonom, makroskobik analiz düzeylerinde incelenmelerini önerir. Toplumsal fenomenleri açıklayan teoriler, bu fenomenleri gerçekleştiren bireylere ilişkin teorilerden hareket edemezler. Zira bireyleri belirleyen temel öge ait oldukları toplumsal bütündür. Bu nedenle bireylerin de anlaşılabilmesinin en doğru yöntemi, onların toplumsal bağlamda ele alınmaları olacaktır. Bkz. Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilim Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul 2001, s. 77.

30 Kempfski buna, Batının kendi demokrasi deneyimini mutlaklaştırmasını örnek verir: Bu tehlike, özellikle günümüzde, Batı dünyasının geliştirmiş olduğu bir 'demokrasi' tipinden yola çıkarak, bu Batıya özgü yaşam biçimini insanlığın geri kalan bölümü için de ideal olarak görmek şeklinde Batıda yaygın olan bir tehlikedir. Jürgen V., Kempfski, *Siyaset Felsefesi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1997, s. 478.

31 Kempfski, *agm.*, s. 478.

için geçerli olabilecek devlet biçimleri ve yönetim tarzları üretmediği görülür. Her yönetim biçimi ve siyasi örgütlenme tipi, ortaya çıktığı dönemin koşullarından doğmuştur. Bu nedenle siyaset felsefesinin, ele aldığı iktidar yapısını, ait olduğu dönemin sosyal/düşünsel bütünlüğü çerçevesinde anlamaya çalışması zorunludur.

Herhangi bir sosyo-kültürel oluşum gibi Ehl-i Sünnet'in kuramsal ve tarihsel yapısını anlamak uygun bir metodik yaklaşımla mümkündür. Önümüzde birbirinden farklı tanımlama ve anlama kategorileri bulunmaktadır. Konusunu canlı olgular arasında gerçekleşen bir sorun ve bir süreç olarak ele alan yaklaşımı daha uygun buluyoruz. Bu yaklaşımda yaşanan deneyim ve onu dile getiren söylem karşılıklı ilişkileri çerçevesinde incelenmektedir.

Müslüman dünyada dinsel ve siyasal düşüncenin içice girerek kurumsallaşması ve kodlanması süreci, olmakta olanın, olması gereken olarak algılanması sürecini andırır. Bu, kompleks ve çok boyutlu bir deneyimdir. Düşünsel, inançsal, kuramsal ve hukukî alanlarda kendini ifade eden bir sistemleşme olayıdır. Her deneyim gibi Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinin yerleşikliği deneyimi de kendi dilini oluşturmuştur. Dolayısıyla Ehl-i Sünneti analiz etmeye çabalayan bir araştırmacı Ehl-i Sünnet'in tarihsel, itikadî söyleminin aynısını dogmatik biçimde kullanmaktan uzak durmalıdır. Hatta onun için bizzat bu dil, problem alanlarından birini teşkil eder. Bir toplumun gerçek yaşam biçimlerinin ve deneyimlerinin, uzaktan anlaşılmasının epeyce zor olduğu, tarihsel ve edebî metinlerin, bazen gerçekliği ortaya koydukları ölçüde, onları gizledikleri gerçeği, kültür bilimlerinde oldukça geniş bir ilgi ve araştırma alanı oluşturmaktadır.³²

Ehl-i Sünnet'i söylemsel bir yapı niteliğiyle ele alıp, onun sosyal süreçlerle olan ilişkisini analiz etmenin gerekli olduğu açıktır. Ancak Ehl-i Sünnet ekolüne egemen olan siyasal zihniyeti anlamaya çalışmak, geleneksel Sünnî söylemin de ötesine geçmeyi gerektirir. Bu nedenle Sünnî Kelam ve

32 Pierre Burney, *Aşk*, çev. Ayşen Emekçi, Alev Türker, İletişim Yay., İstanbul 1990, s. 11.

Fıkıh kaynaklarında yer alan ifadeleri ve dilsel yaklaşımları, tarihin bir evresinde kristalize olan bir anlayışın önermeleri olarak görüyoruz. Sünnî söylemin oluşumunda, iktidar ilişkileri kadar, kültürel ortodoksinin de etkisi bulunmuş olmalıdır. Çünkü Sünnî siyasal söylem de dahil olmak üzere hiçbir siyasal söylem hazır, verili, gökten inmiş bir nesne değildir. Her söylem, bir toplu tecrübenin ürünü ve yansımasıdır. Bu bakımdan deneyim biçimleri ile söylem üretme evrenleri birbiriyle ilintilidir.

Bir siyasi iktidar tipini anlamının en vazgeçilmez görevlerinden biri, o çağın iktidar aygıtına yüklediği anlamı tespit etmektir. Bu anlam, o çağın gerçekleştirmek üzere kendi üzerine aldığı *ideden* gelmektedir. Ortaçağ için bu ide, insanlığı bir dinsel/kutsal amaç altında evrensel ve ilahî bir devletin iktidarı altında birleştirmektir. Bu döneme hakim siyasal sistem, Ortaçağ insanının psikolojik yapısına gerçekten uygun olan yegane sistemdir. Dolayısıyla bu dönemlere ait iktidar yapısını, gündelik yaşamı ve güç ilişkilerini anlamak, ortaçağın kendi düşünsel paradigmasını kavramakla mümkündür. Buna karşın modern çağın *idesi*, özgürlük ve eşitlik ilkeleri üzerine kurulmuştur.³³

Tarih, geçmişin olduğu gibi anlatılmasına dayanan masum ya da objektif bir çabaya değil, anlamı tarihçi tarafından bulunmuş olduğu kadar icat da edilmiş olan bir öyküye dayanmaktadır.³⁴ Bunu fark etmek, yaşanmış/geçmiş bir şey olarak tarih ile yazılmış /anlatılmış bir şey olarak tarih arasında açık bir ayrım bulunduğunu kavramak açısından oldukça önemlidir. Tarihçi -bu arada toplumbilimciler- buldukları olgusal deliller arasında ilişki kurarlar ve onları kendi oluşturdukları anlamsal bir bağlama yerleştirirler. Bu noktada bir anlam dayatmasıyla karşı karşıya olduğumuzu belirten Munslow;

33 Bu temellendirmeden hareket eden Kempfski, modern siyaset felsefesinin ana sorununu demokrasinin oluşturmasının, Batılılar için hiç de şaşırtıcı olmadığını söyler. Bkz. Kempfski, *Siyaset Felsefesi*, s. 479.

34 Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 26.

tarihin sesinin, tarihçinin sesiyle boğulabileceği ihtimalinin altını çizmektedir.

35

Tarih, ifadeler dizisinden ya da ifadelerin takımlar halinde dizilişinden anlamlı bir öykü düzenlemeye çalışır.³⁶ Şu bir gerçek ki, Tarih söz konusu edildiğinde öyküleme/anlatı, bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü Tarih, geçmişin anlatımı üzerine kurulu bir disiplindir. Oysa geçmiş ,karşımızda bir konu/nesne olarak var olmadığı için, tarihin gerçek olmayan, hayali ve varsayımsal bir konuya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak tarihin geçmiş hakkında ortaya koyduğu bilgileri ve öne sürdüğü iddiaları doğrulamak da aynı şekilde olanak dışıdır.

Epistemolojik açıdan bakıldığında, tarihin bir bilim bile sayılamayacağını öne süren düşünürler vardır. Tarih bize geçmişin bilgisini verme iddiasındadır. Oysa geçmişin bilgisine ulaşmak asla mümkün değildir. Çünkü geçmiş ile tarih (tarih yazımı) arasındaki ontolojik açıklık geçmişe ulaşmaya imkan tanımaz. Şeylerin doğası gereği, hiçbir epistemolojik girişim da bu ontolojik açıklığı kapatamayacaktır. Bu argümandan hareket eden Jenkins, şu sonuca ulaşır: "*Son olarak, tarih kuramdır. Kuram ideolojiktir ve ideoloji maddi çıkarlardır.*"³⁷

Ehl-i Sünnet, yaşayan bir fenomendir. Onun ilk oluşum aşamalarındaki orijinal yapısına uygun olup olmadığı, uygunluk derecesinin ne olduğu tartışılabilir. Ancak Ehl-i Sünnet, günümüzde hâlâ Müslüman toplumların büyük çoğunlunun dinsel, kültürel ve pratik tercihlerinin ve bakış açılarının adıdır. Bu itibarla Ehl-i Sünnet çalışmalarının önünde bazı avantajlar olduğu gibi aksine dezavantajlar ve karşılanması gereken zorluklar da bulunmaktadır.

Sorunun, temelde bir paradigma sorunu olduğu anlaşılmış olduğuna göre, Sünnî Siyaset geleneğinin niteliksel açıdan temellendirilmesinin gereği ortaya çıkmaktadır. Kültürel yapımızı belirleyen bu zihniyetin kökenleri,

35 Munslow, *age.*, s. 40.

36 H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Etüt Yay., Samsun 2000, s. 132.

tarihteki dalgalanmaların izlerini taşımaktadır. Aynı zihniyetin bir toplumun düşünsel yaşamı üzerinde birden fazla etkinlik dönemi, sosyo-kültürel ritm³⁸ hareketleriyle oluşur. Sosyo-kültürel sürecin ve fenomenlerin yapısı, ritmik tekrarların ve gel-gitlerin etkilerine açıktır. Buradan hareketle, kültürel bir fenomenin periyodik aralıklarla toplumsal hayatta kendini tekrar edebildiği sonucuna varıyoruz.

Burada kronolojik bir zaman anlayışının çok ötesinde ve farklı yoğunlaşma dönemleri içeren, niteliksel bir zaman anlayışından söz ediyoruz. Toplumsal ve kültürel zaman akışı, niteliksel olup, sabit hızlı bir harekete sahip değildir. Bu bakımdan Ehl-i Sünnet ekolünü sadece Kelamî ve Fıkıhî bir yapı şeklinde tespit etmek, yetersiz kalacaktır. O, daha derinlerde yer alan bir paradigma ve değerler sistemi niteliği taşır. Sünnî bakış açısının içerdiği zihinsel ve kültürel öz, toplumsal ve düşünsel yaşamımızda, farklı düzeylerde ve ritmik olarak gidip-gelebilmektedir. Bu onun, salt dinsel bir olgu ve metafizik/soyut bir kanaat değil, sosyo-kültürel ve tarihsel bir realite olduğundandır. Fenomenolojik alanda gel-gitler yapması, onun canlı bir realite oluşunu gösterir. Dolayısıyla sosyo-kültürel ve epistemolojik kökenlerine inmeksiniz, bu olgunun hareketlerini ve doğurduğu sonuçları aydınlatmak mümkün olmayacaktır.³⁹

Ehl-i Sünnetin yaşayan dinsel, sosyolojik ve kültürel bir nesne/yapı oluşu, nesnesine ulaşmayı isteyenler ve onunla diyalog kurmayı isteyenler için bir kolaylık ve avantaj sunmaktadır. Bu, arkeolojik belgeler ve çok sayıda yoruma açık metnin dışında bir malzemesi bulunmayan bir araştırmacının

37 Jenkins, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara 1997., s. 31.

38 Pitirim Sorokin, *Socio-cultural Causality*, New York 1964, s. 147.

39 Bu konuda Arkoun'un metodolojik önemi dikkat çekicidir. O, *İslamî aklın eleştirel anlamı* kavramından hareket etmektedir. Bu yaklaşıma göre, İslamî akıl, zaman ve mekanın dışında gizlenen, sout ve mutlak bir nesne değildir. Aksine o, tümüyle belirli durumlar ve sosyal konularla ilişkili bir şeydir. İslamî akıl, tarih dönemlerinin kendine özgü verileriyle ilişki halindedir. Akıl, her düşünürün zamanında hakim olan bilişsel ve kültürel sistemlerin gelişim durumlarıyla, toplumla ve ortamlarla ilişkilidir. Düşünür, özgür olduğu kadar, koşullanmıştır da. Muhammed Arkoun, *Tarih Felsefe ve Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Yasin Aktay, Cemalettin Erdemci, Vadi Yay., Ankara 2000, s. 26.

durumuna oranla kolaylık ifade eder. Ehl-i Sünnet için getirilen yorumların ve açıklamaların geçerliliklerinin sınanmasında yaşayan Sünnî kitlelerin pratiklerinin incelenmesi önemli katkılar sağlayabilir.

Kendini bir hakikat ve dinin en doğru yorumu olarak temellendiren Ehl-i Sünnet söylemi, varlığını tehdit ettiğini düşündüğü yaklaşımlara karşı koyduğu gibi, onu bilimsel/ideolojik bir okumanın nesnesi/konusu yapan yaklaşımlara karşı da kendini savunmaktadır. Bu, günümüzdeki araştırmacıları baskı altında tutan manevî, dinsel ortamın da gerçek nedenidir. Şu halde Ehl-i Sünnet ekolünü ele almanın kuramsal boyutunun yanında kurumsal/pratik bir boyutu da bulunmaktadır. Anılan bu ikinci boyut yüksek fikirlerin ve söylemin değil, pratik çıkarların ve kavgaların alanıdır.

Bu noktadan sonra artık siyasi mantığın alanına giriyoruz. Bu alanda ise mutlak ideallerin yerinin olmadığını ya da olsa bile çok az olduğunu bilmemiz gerekir. Ahlâkî kesinlikler alanından, belirsizlik, izafilik, uzlaşma ve tavizlerin dünyasına geçiyoruz. Anılan bu ikinci alan empirik dünyadır. Burada söz konusu olan, beşerî tarihin karmakarışık, şaşırtıcı ve muazzam gerçekliğidir. Bu dünyada garantiler yoktur. İnsan bilimlerinin bu aşamadaki katkısı ise, empirik gerçekliği yani bu karmaşık insan deneyimini aydınlatmaktır.⁴⁰

Yerleşik çıkarların, beşerî inanç ve değerlerin oluşmasında güçlü etkileri bulunmaktadır. Bu açıdan sosyal süreç içinde oluşan fikirlerin ve değerlerin gerçek anlamlarını ve işlevlerini anlamak için, yerleşik çıkarların analizini yapmak gerekmektedir.⁴¹

40 Weber'den esinlenerek, insan toplumunun anlamlarla kurulduğunu ve buna bağlı olarak da temelde yorumlamanın üzerinde ve ötesinde *çıplak olgular* bulunmadığını belirten Berger, sosyolojinin metodolojisine ilişkin önemli bir yanılığın altını çizer: Pozitivistler, zooloji yapar gibi sosyoloji yapılabileceğini düşünürken yanılmaktadırlar. Sosyologların inceledikleri insanlar, varoluşlarına anlam vermektedirler. Zoologların inceledikleri böcekler ise bildiğimiz kadarıyla böyle yapmıyorlar. Bu farkın, tabii bilimlerle, beşerî bilimler bakımından kapsamlı metodolojik sonuçları vardır. Bununla beraber, sosyolog insan varlığını anlamaya çalışırken, anlamaya çalışması gereken, onların anlamlarıdır ve onlara kendi anlamını yüklediği zaman bunu yapamaz. Bkz. Berger, *agm.*, s. 2.

41 Modern sosyal düşüncede, fikirlerle çıkarlar arasındaki ilişkinin incelenmesi konusundaki yaklaşımlar hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Berger, *agm.*, s. 5-7.

Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinin temelinde bir bilgi anlayışı yatmaktadır: Tarihsel süreç boyunca Ehl-i Sünnet'in bünyesinde, farklı bilgi anlayışlarını içeren zihniyet yapılarının bulunduğu bilinmektedir. Eş'arî ve Maturidî Kelam anlayışları en belirgin iki örnektir. Ancak buradaki temel saptamamız, hangisi olursa olsun Sünnî kelam literatürünün bir bilgi türü olduğu ve belirli bir bilme biçiminden kaynaklandığı olgusudur.

Bilgi denilen şey, tutkulardan, özelemlerden, hedeflerden ve çıkarılardan arınmış saf bir nesne olarak ele alınamaz. Bilgi ya bir *varlıktan* söz eder ya da bir *oluşu* dile getirir. Her iki hâlde de bilgi, insanın düşünme süreçlerin içinde yer alır. Sabit değil, değişkendir. Mutlak değil, insanîdir. Ayrıca bilginin de bir tarihi bulunmaktadır.⁴²

Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesini, bir bilgi türü ve bir bilme biçimi ve zihniyet yapısı olarak tespit etmek, onu inceleme konusu yapmanın ilk şartıdır. O, tarihsel, toplumsal, siyasal süreçlerin bir ürünü olarak ortaya çıktı. Müslüman toplumların deneyimlerinin bir ürünü ve bir yorumu olan Sünnîlik, günümüzde de değişim geçirmektedir. Ancak şu açık bir gerçektir ki Sünnîliği bir olgu değil de ontolojik/kutsal bir veri telakki eden genel ve güçlü bir kanaat vardır. Buna göre, Müslüman olmanın tek ve en sahih yolu Ehl-i Sünnetin fikhî ve itikadî sınırları içinde yer almaktır.

Burada yargılayıcı değil de anlamaya çalışıcı bir dil kullanmaya çalışarak şunu belirtmemiz mümkündür: Ayakları yere basmayan, boşlukta gezen, mutlakçı ve insanî deneyimden soyutlanmış bir bilgi anlayışı, nihaîlik arayışının bir sonucudur. Ve böyle bir bilgi anlayışı yalnızca anılan topluluk

42 Bilgiyi, salt zihinsel bir edimin başarısı olarak görmenin yanıltıcı olacağı riskine, kendi düşünce sistemi içinde, bilgi kuramlarına egemen olan bir *soyutlama* olarak işaret eder Hartmann. Bilgi gerçekte, doğası gereği içinde yer aldığımız dünyada (bu dünya aynı zamanda anlam evrenlerinden oluşan kurgusal bir yapıdır), yürüyeceğimiz yolları bulmamızın bir aracıdır. Bu, onun pratik amaca hizmet eden pragmatik yanısıdır. İşte bilgiye ontolojik bakış, bilginin yaşam ve tarihle olan bağlantısının yeniden kurulmasını, daha doğru bir deyişle, *zaten* var olan bu bağlantının görülmesini sağlamaktadır. Günümüz Antropolojisinin gösterdiği gelişmeler, bilgi kuramlarında görülen soyutlamalara da son vermeyi olanaklı hale getirmiştir. Böylece bilginin yaşamla ve Tarihle olan ve zamanla unutulmuş bulunan bağları, Antropolojinin katkılarıyla yeniden kurulabilecektir. Bkz. Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev. Harun Tepe, Türk Felsefe Kurumu Yay., s.53.

için geçerli değildir. Felsefe Tarihinde bilgiyi, konusunun mutlak tekabülü olarak gören güçlü bir akım söz konusudur. Bazı düşünürler, tüm seküler görünümüne karşın, modern bilimin paradigması sayılan pozitivizmin de böyle bir bilgi anlayışından kaynaklandığını göstermişlerdir.⁴³

Eğer bilgiyi bir vahiy, kategorik bir veri, Hegelci terimiyle Tinin, kendini bir açığa vurumu⁴⁴ ya da yanılması imkansız bir bilgi otoritesinin ağzından dökülmüş şablonlar bütünü olarak görmüyorsak, onun bazı sosyal, kültürel ve politik süreçlerin ürünü olduğunu kabul etmek durumundayız. Bu kabul, bizi bilimin sınırları içinde tutar ve araştırmamızı ilim karşısında meşru bir düzeye yerleştirir.

Geleneksel Sünnî söyleme, bir tür nihâlik havası veren asıl öge, onun yaslandığı ontolojik temel olsa gerek. Allah ile insan ilişkisi, insanın doğasına ilişkin düalist anlayış (ruh-beden ayrımı), insanın kader karşısındaki konumu ve özgürlüğü vb. gibi temel konulardaki yaklaşımı, Eş'arî Kelam anlayışı doğrultusunda şekillenmiştir. Bu varlık ve bilgi anlayışının temelinde, özel bir şekilde tasarlanmış *Allah teması* yatar. Ancak bu anlayışın, insanın yeryüzündeki duruşuna ve toplum içindeki konumuna ilişkin pratik sonuçları ve yansımaları bulunmaktadır.⁴⁵ Müslüman dünyasında siyasal ilişkiler, temelini işte bu ontolojik kökünde bulmuştur. Buna bağlı olarak da Kelamî söylemde kurulan Allah'ın *ontolojik iktidarı*, hükümdar ve sultanların *siyasal iktidarı* için esin kaynağı olmuştur.

Gerçekten de ortada bir tür siyaset vardır. Ancak bu siyaset, ontolojinin kavramlarını kullanmak suretiyle kendini görünmez kılmıştır. Yani Müslüman toplumlarda siyaset, ontolojinin dilini kullanmıştır ve hala da kullanmaktadır. Şu hâlde Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesini incelerken, naif olmayan ve kendini

43 Bkz. İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Ankara 1986, Birey ve Toplum Yay., s. 13.

44 Hegel, dünya tarihinin, tinsel bir taban üzerinde yürüdüğünü, tinin ve onun gelişiminin *tözsel* olduğunu düşünmektedir. Tinin, tarihte gerçekleşmesi hakkındaki görüşleri için bkz. Hegel, George Wilhelm F., *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Ara Yay., İstanbul 1991, ss.53-57.

45 Allah tasavvurunun gündelik sosyal bağlamdaki yansımaları konusunda bir yaklaşım için bkz. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara 1998, s. 11-16.

kolayca ifşa etmeyen bir siyasi düşünceyle karşı karşıya kaldığımızın bilinmesi gerekir. Yine bu yüzden salt siyaset bilimin kavramlarıyla ve yaklaşımlarıyla konuyu aydınlatmanın mümkün olmadığı da itiraf edilmelidir. Yıllar boyu pozitivist bilim anlayışının etkisi altında kalmış modern sosyolojinin yetersizliği zaten bir süredir yine sosyal bilimciler ve felsefeciler tarafından ifade edilmektedir.⁴⁶

Toplumsal bir eylemi ya da kültürel bir yapıyı anlamayı zorlaştıran paradigmlar sorunu, Ehl-i Sünnet çalışmalarında da görülmektedir. Bu, Selefi ya da onun karşıtı sayılan modernist paradigmların taşıdığı sorunlardan daha derinde yer alan bir sorundur. Öncelikle belirtmek gerekir ki buradaki asıl sorun, bir paradigmaya sahip olmak ya da olmamak sorunu değildir. Zira şu ya da bu şekilde bir paradigma her zaman vardır. Kültürel ve tarihsel çözümlere gelince modellere, paradigmalara ve soyutlamalara başvurmaksızın nesnelere ve değerler üzerinde değil değerlendirmeler yapmak, düşünemeyiz bile. Şu halde paradigmatik düşünmek, insanın sosyo-kültürel varlığının kaçınılmaz bir gerçeğidir.⁴⁷

Sünnî siyasal yapıyı anlamamızı güçleştiren paradigmların neler olduklarından ziyade nasıl çalıştıkları daha önemlidir. Burada iki temel engelleyici öge göze çarpar: Mitleştirici öge ve anakronizm.⁴⁸ Sünnîliği, tarihte daha pek çok başarıları gerçekleştirebilecekken engellenmiş, çarpıtılmış ve bastırılmış bir sosyo-kültürel ve teolojik enerji gibi görme eğiliminde olan yaklaşım. Belli ölçüde bir karamsarlığın egemen olduğu bu yaklaşım,

46 Sosyolojinin çalışma biçimini bir tür politika olarak yorumlayan Game ve Metcalfe, sosyologların ustaca manevralarına dikkat çekerler. Bkz. Ann Game & Andrew Metcalfe, çev. Osman Akınhay, İstanbul 1999, s. 89. Ayrıca bkz. Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, İstanbul 1990, s. 37-38.

47 Felsefeciler bu sorunu, insanın aktif ve yapıp-eden bir varlık olması ile bu varlık özelliğinin bir devamı olarak da, onun yapıp-etmelerini gerçekleştirmeye çalışan, değerleri duyan bir varlık olması ile ilişkilendirmektedirler. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 97.

48 Anakronizm, kısaca tarihsel boyutun yok edilmesi olarak ifade edilebilir. Anakronizmi, günümüz Müslüman dinsel söyleminin bir türlü kavrayamadığı ve tehlikeli sorunlara yol açan bir engel olarak gören Ebu Zeyd, bunun, dinin düşünceyle özdeşleştirilmesine, insanî olan ile ilahî olanın birbirlerine karıştırılmasına ve tarihe kutsal bir görüntü verilmesine neden olduğunu belirtmektedir. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Nakdu'l-Hitâbi'd-Dîni*, 1993, s.94-95.

Sünnîliğe tarih üstü ve efsanevî bir görüntü vermektedir. Sünnîliğin, gerçek İslam ile dogmatik özdeşliğini savunan Selefi görüşten ayrılan bu eğilim, daha esnek bir yöntemle onu yeniden idealize etmeyi ve korumayı amaç edinmektedir.

İnceleme alanımız temel özellikleri açısından geçmişin bir bakış açısıyla ele alınmasına dayanmaktadır. Geçmiş kavramı üzerinde biraz duralım. Bir zaman süresi olarak geçmiş, basit anlamda geride kalan zaman olarak anlaşılmaktadır. Ancak kültürel zaman açısından bakıldığında bu tanımlama yetersiz kalmaktadır. Geçmiş, içinde bulunulan zamanın bağlamından ve anlam ihtiyacından doğan sosyal bir varlık olarak anlam kazanır. Bu anlamda geçmiş, doğal olarak bulunmaz, bir kültürel varlık niteliğinde karşımıza çıkar.

Geçmiş bir kültürel varlık olarak ele almamızı zorunlu kılan neden, bugünün, kimliğimizin ve davranışlarımızın anlamlandırılması aşamasında oynadığı referans görevidir. İnsan toplumları ve sosyal guruplar, şu ya da bu şekilde geçmişe *değerler*den oluşan bir anlam içeriği yüklerler. Anlamlandırılmış olan geçmiş artık bir kültürel güçtür. Ve kolektif bellek üzerinde sahip olduğu etki aracılığıyla bugünü ve geleceği anlamlandırıp-belirlemeye başlar.

Bazı kültür tarihçileri ve filozoflar, insanın doğal yapısının ışığında, hatırlamaktan çok unutmaya eğilimli olduğunu ve asıl açıklanması gerekenin hatırlama, geçmişe yönelik ilgi, inceleme ve araştırma olgularının olduğunu düşünmektedirler. Bu bakımdan geçmişe yönelik ilgi; meşruiyet, haklılık, uzlaşma değişim gibi işlevsel bir çerçeveye dahildir. Yine işlevsellik çerçevesinde hatırlama eyleminin kültürel bir teknik olarak, birbirine karşıt iki alternatif biçimi içerdiğini görüyoruz. Bunlar sakinleştirici ve uyarıcı başka bir deyişle engelleyici ve alevlendirici faktörlerdir.⁴⁹

Ehl-i Sünnetin herhangi bir yönünü araştıran kişi, kültürel belleğin kendi üzerinde oynayabileceği oyunları, manipülasyonları ve otoriterliği fark

49 Assmann, *Kültürel Bellek*, s. 70.

edebileceği bir mesafe bilincine sahip olabilmelidir. İleride de göreceğimiz gibi Ehl-i Sünnet konusunu şu ya da bu düzeyde araştırmak, gerçekte kültürel bellek ile iletişime geçmek anlamına gelmektedir. Bu bellek birkaç kez de vurguladığımız gibi miadını doldurmuş ve tarihe karışmış ölü bir yapı değildir. Bilakis kültürel bir değerler sistemi olarak hala etkin bir varlıktır. Bu itibarla,oluştugu ve geçirdiği dönemlerin izlerini ve duyarlılıklarını taşımakta ve onları güncelleştirmektedir. Bu izlerin kültürel ve doğal olarak siyasal birer içerikleri vardır. Bunlar belirli değerlerin unutturulması ve yine belirlenmiş diğer bazılarının da sürekli hatırlatılmasını sağlarlar. Burada kısaca altını çizmek istediğimiz önemli nokta şudur: Sünnîlik teşekkülüne uygun olarak merkezileştîrici ve sakinleştirici bir tarih bilinci taşımaktadır. Çünkü onun söylemi, iktidar ile kurulan bir ittifakın derin etkilerini dile getirmektedir. Ancak bugün siyasal merkezîlik tanımını büyük oranda din-dışı bir içeriğe sahip olduğundan, Sünnîlik açısından bir kriz söz konusudur.

İktidarı ele geçiren hükümdarlar yalnızca geçmişî ve şimdiki zamanı değil aynı zamanda geleceği de gasp etmek isterler. Sonsuza kadar hatırlanmak isterler. Bu nedenle de kendilerini unutturmayacak işler yaparlar. İktidarın söylemi, işlevsel açıdan bu bağlamda iki önemli elemana sahiptir. İktidar, kendisine geriye yönelik meşrûiyet ve ileriye yönelik ebedîlik kazandırmayı hedefler. Sünnîlik araştırmalarında gördüğümüz düşünsel ve teolojik tıkanmaların gerçek nedenini işte şimdi daha net kavrayabiliriz.⁵⁰ Sünnî söylem aracılığıyla meşrûlaşan iktidarlar öylesine etkin bir vizyon elde etmişlerdir ki,ortadan kalktıktan çağlar sonra bile manevî kültürel etkileri hala yaşayabilmektedir. Başka türlü söylemeyi denersek; Sünnî söylem dinsel bir yapı olarak kitleler tarafından içselleştirilirken eş zamanlı olarak da onun

⁵⁰ İktidarın belirgin ihtiyacı, kendisine bir köken bulması ya da oluşturmasıdır. Bu, iktidar ile bellek arasındaki ilişkinin geriye dönük çalışma biçimidir. Ancak iktidar bir köken bulup kendini anlambilimsel açıdan sağlama aldıktan sonra, varlığına süreklilik ve ebedîlik kazandırmak ister. Geleceği eskiden müjdelenen bir kahramanın ya da devlet kurucusunun ismi, sonraki kuşakların zihninde romantik ve doğmatik bir tarzda yaşatılır. Devletin ve iktidarın bekâsı o *ismin* kullanımıyla özdeşleşir. İsim, her türlü politik, etik ve kültürel hakikatin tüketildiği yoğunlaşmış bir simgedir. Bkz. Assmann, *Kültürel Bellek*, s. 73, 74.

taşıdığı siyasal değerler ve davranış kalıpları kültürel miras yoluyla bir model olarak içselleştirilmişlerdir.

İslam ve siyaset arasındaki ilişkinin tarihteki ve günümüzdeki durumunu çözümlenmeye çalışan bir araştırmacıdan beklenen önemli bir görev, niceliksel kapsamdan çok tipolojik merkezli bir incelemeye yönelmesidir. Sonuca ulaşmak için seçilecek olan verilerin içeriği kadar, sorunu çözümlenecek bir kuramsal çerçevenin teşkilinin de önemi büyüktür. Tarihsel ve teolojik verilerin toplanıp değerlendirilmesi elbette temel bir zorunluluktur. Ancak teşekkül dönemi boyunca oluşan tecrübe zenginliğinin teorik bir değerlendirmesine ulaşmak gerekir. Bu bakımdan “*Basit betimlemeyi aşmak ve yaşanan gerçekliğin aşkınlaşma ve biçim değiştirme operasyonlarını ortaya çıkarmak*”⁵¹ amaçlanmalıdır. Biz bu nedenle Sünnî düşünce yapısının kuramsal alt yapısını oluşturan bazı noktaları özellikle incelemeye çalıştık. Örneğin Allah'ın varlığı ve sıfatları üzerinde yürütülen tartışmalar, siyasal algılamının da temellerini teşkil etmiştir. Yine Hz.Muhammed'in algılanma biçimini, geleneksel dinî kavrayışta özel bir tarih anlayışının oluşmasına yol açmıştır. Bu temel, yüzyıllar boyunca kendisini İslamî akıl olarak dayatan ve kabul ettirecek olan nesnenin ortaya çıkışının tarihsel ve psikolojik zemini sayılır.

Bir düşünce biçiminin ürettiği sorunların, o düşünce düzeyinde çözülemeyeceği açıktır. Aksine o düşünceyi paradigmatik bakımdan aşan bir başka düşünce sistemi tarafından açık seçik biçimde kavranabilir. Bu nedenle biz, İmamet-Hilafet konusunu geleneksel biçimi ve içeriğiyle ele almanın doğru bir metodik karar olmadığını düşünüyoruz. Bunun yerine İmamet-Hilafet konusunun özünü oluşturduğunu sandığımız problem alanlarını tespit etmeyi ve onları kavramsallaştırmayı tercih ediyoruz.

Buna bağlı olarak İmamet-Hilafet sorununun klasik sunumunda rastladığımız bazı konu başlıklarını aynen alıp tartışırken bazı konuları da

51 Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal, İstanbul 1985, s. 272.

kendi aralarında birleştirerek değerlendirmeyi uygun gördük. Zira birbirinden bağımsız gibi görünen sorunlar arasında içsel ve mantıksal bir bağ bulunmaktadır. Ayrıca bazı konuları da Sünnî paradigmanın oluşumundaki belli belirsiz rolünden dolayı bilerek ihmal ettik.

Bizce kendini yenilemiş bir Kelam disiplininin katkısı olmaksızın, Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinin ve buna bağlı olarak da İslam düşüncesinde din-devlet ilişkilerinin doğru bir açıklamasına ulaşmak mümkün olmayacaktır. Klasik Kelamın konuyu ele alış biçimi ve vardığı sonuçlar başlı başına bir sorundur. Örneğin din ile devlet arasındaki ilişki, kutsal ile kutsal olmayan arasındaki ilişki şeklinde algıлана gelmiştir. Peki ama kutsal ve kutsal olmayanın anlamı ve sınırları nelerdir? Kutsal olmayan bir yapının, zamanla kutsal sayılmasının gerekçeleri nelerdir?⁵² Din ve siyaset ilişkisi aynı zamanda dinsel bir temele sahip olduğuna göre, teolojik bir hazırlık olmaksızın konunun sağlıklı ve kalıcı bir biçimde aydınlatılması ve zme kavuşturulması mümkün olmayacaktır. Nihai anlamda siyaset ile din arasındaki sınırı ve ayırıcı nitelikleri saptamak, Kelam ilminin yetki alanına girmektedir. Zira Kelam ilmi, sorunu yine kendi kaynağında ve oluştuğu düzeyde zmlenebilecek imkan ve araçlara sahip bulunmaktadır. Ancak bunun için de Kelamı teolojik ve paradigmatik tek yanlılığından kurtarmak gerekmektedir.

52 Sosyal bilimlerin bazı dalları bu konuda bize katkı sağlayabilir Ancak neyin kutsal olduğunu neyin de kutsal olmadığını, içerden bir bakışla ortaya koymak, yine Kelam'ın katkılarıyla mümkün olabilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

EHL-İ SÜNNET SİYASET DÜŞÜNÇESİNİN OLUŞUMU

1. SİYASET BİLİMİ AÇISINDAN DİN- SİYASET İLİŞKİSİNİN DOĞASI

Genel anlamda din ile siyaset ilişkisini ele almak büyük oranda felsefenin bir kolu olan epistemolojinin alanına girer. Epistemoloji, din ile siyaset ilişkisini, onların dayandıkları Epistemik zeminleriyle, birlikte soyut düzeyde değerlendirir. Ancak bir zihniyetin nasıl oluştuğunu araştıran bir inceleme açısından bu girişim eksik kalmaktadır. Zihniyetler, toplumsal ve tarihsel süreçlere bağlı olarak ve toplumsal ilişkiler çerçevesinde doğar, gelişir ve dönüşürler. Konuya din ve siyaset ilişkisi bağlamında bakarsak şunu söylemek durumunda kalırız: Din ve siyaset arasındaki ilişkinin Felsefî ve teorik analizi bize sadece kuramsal bir çerçeve sunar. Bu çerçevenin içinde ise din ve siyaset ilişkisini gerçekleştiren aktörlerin, etkinliklerin değerlendirilmesi yer alır. Şu hâlde soyut anlamda din ile siyaset ilişkisi yerine, din adamları ile siyasetçiler arasındaki ilişkileri söz konusu edilmelidir. Yoksa, din ile siyaset arasında olduğu sanılan soyut ve değişmez bir doğaya sahip ilişkisellik fikrinden hareket etmek, reel süreçleri tanımaya katkı sağlamayacaktır. Dinsel düşüncenin temsilcileri ya da sözcüleri ile siyasî iktidarı ellerinde bulunduran kesimleri saptayıp onlar arasındaki durumu aydınlatmak doğru olacaktır.

Kimi araştırmacılar, siyaset sözcüğünün etimolojisinden giderek, Müslüman dünyadaki din-siyaset ilişkisi hakkında abartılı ve aceleci bir tablo sunmaktadırlar. Siyaset sözcüğün etimolojisi, sözcüğün taşıdığı kültürel yüklemeler bize Müslüman toplumlardaki siyasal iktidarın doğasını ve gerçek işleyişini tam olarak veremez. Bunun yanında sosyal psikoloji ve siyaset biliminin kavramlarına da başvurmak gerekmektedir.

Siyaseti bir olgu ve toplumsal bir etkinlik olarak ele almak gerekir. Bu yüzden artık klasikleşmiş olan siyaset tanımlarına başvurmak yerine, politik bilimin bakış açısıyla siyaseti temellendirmeye çalışacağız.

Politik bilim, siyaseti başlı başına bilimsel bir konu olarak incelemektedir. Siyaset bilimi, siyasal otorite ile ilgili kurumların ve bu kurumların oluşmasında ve işleminde rol oynayan davranışların bilimi olarak tanımlanmaktadır.⁵³ Ancak ortada tek bir siyaset bilim tanımı bulunmamaktadır. Dahası siyaset biliminin alanını tespit etmek, bu bilimle uğraşanlar açısından bile karmaşık ve güç bir iştir. Bu yüzden siyaset olgusunu anlamaya çalışırken önümüzde duran pek çok yaklaşımın farkına varmak ve onlar arasında bir tercihte bulunmak zorunludur.

Siyaset bilim metodolojisindeki farklılıklar nedeniyle, siyasetin ne olduğunu saptamak, teorik yaklaşımlara göre farklılaşabilmektedir. Weberci bir siyaset bilimcinin siyasete yönelik bakışı ile, Marxçı bir metodolojiye bağlı siyaset bilimcinin bakışı doğal olarak farklı olacaktır. Marxçı bir perspektiften bakıldığında siyasetin sınıf mücadelesini inceleyen bir bilim dalı olduğunu söylemek gerekirken, siyasetin bir uzlaşma olduğunu ileri süren yaklaşım benimsendiğinde ise, daha farklı bir siyaset bilim algısı belirecektir. Yine kurumsalcı siyaset bilimciler, davranışçılardan, sosyal tercih teorisini benimseyenler de yapısalcılardan farklı düşüneceklerdir.⁵⁴

Buradaki metodik kapalılığı aşmak için izlenecek mantık, somut olarak siyasal alanı, siyasal olmayandan neyin ayırdığına bakmaktır. Siyaset öncelikle siyasal nesnelere içerir. Eğer siyasal olan nesnelere, siyasal olmayanlardan ayırabilecek net bir bakış açısı oluşturabilirsek, siyaset olgusunu ve reel siyasal ilişkileri daha doğru bir şekilde ortaya koymak mümkün olacaktır.

Din-siyaset ilişkisi konusunun ikinci önemli ayağını da dinsel olgusu oluşturur. Siyasal nesne ile dinsel nesne arasındaki ilişkisellik, dinsel alanın da

53 Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, Ankara 1990, s. 3.

54 Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi, Öğün, *Bir Politikbilim Perspektifi*, Bursa 1998, s. 35.

sınırlarını ve ne'liğini tanımlamayı ister. Din ile siyaset arasındaki ilişki canlı kurumsal bir ilişki olduğundan, alanlar arası geçiş her an olasıdır. Bunun sonucu olarak dinsel alan kendini siyasal bir maskeyle açığa vururken, siyaset de dinsel bir dil ve form ardına gizlenebilmektedir.

Hiçbir şey kendi içinde bizatihi dinsel değildir. Dinsellik, algılarımızın dışında ve üzerinde mutlak bir varlık değildir. Özellikle din-siyaset ilişkisi gibi, çok değişkenli toplumsal bir zemin için konuşacak olursak, dinsellik sorununun kültürel bir algı sorunu olduğunu söylememiz gerekecektir. Yani dinsellik ontolojik değil gnozeolojik bir kategoridir.⁵⁵ Tanımaya, anlamlandırmaya ve adlandırmaya ilişkin bir sorundur. Dolayısıyla dinselliği, nesnenin bizzat kendi doğasından kaynaklanan bir özellik olarak görmek yanıltıcı olacaktır. Aksine onu, kültürel, siyasal süreçler içinde oluşan göreceli bir akıl yapısının, dışardan gerçekleştirdiği bir atfetme işi olarak değerlendirmek gerekir.

Artık siyaset bilim çalışmalarında katı ve tekçi yaklaşımların terk edilmesi, daha esnek ve çoğulcu bir yaklaşımın izlenmesinin gerekliliği benimsenmiştir. Buna göre siyaset bilim çalışmalarında, inceleyeni kendi metodik tercihinde özgür bırakmak daha doğru bir yol olmaktadır. Bu, iki gerekçeye dayandırılmaktadır. İlki, teorik yaklaşımların birbirlerine herhangi bir üstünlüğü olmadığıdır. İkincisi ise, politikanın belirli bir yaklaşıma göre tanımlanmasının, onu sabit bir duruma ve dar bir kalıba hapsetmek anlamına gelmesidir.⁵⁶ Oysa her şey gibi, insanın gerçekleştirdiği temel toplumsal deneyimlerden biri olan siyasal davranışın, siyasal nesnelere, sembol ve ilişkileri değişmektedir. Sadece bu gerçek bile, siyaset bilminde daha eklektik ve geniş açılı yaklaşımları zorunlu kılmaktadır.

Dinin toplumsal yaşama girmesi olgusu, somut güç ilişkilerini ve iktidar mücadelesini zaafa uğratabilir ya da etkisizleştirebilir. Nitekim Hz.

55 Kadir Cangızbay, *Sosyolojik Praksis*, Ankara 1998, s. 42.

56 Sarıbay-Öğün, *age.*, s. 36.

Muhammed'in peygamberliğini açığa vurmasını izleyen yıllarda başlayan ve Medine'de onun ölümüne kadar olan süreç, dinin toplumsal zihin yapısında ve paradigmada yapabileceği radikal değişim ve dönüşümün örneğini sunmaktadır. Ancak dinin toplumsal ilişkiler ve iktidar mücadelesi üzerindeki etkisinin bir garanti sunmadığını tarih göstermektedir. Hiçbir dinsel öğreti - İslam dahil- iktidar mücadelesini tümüyle ortadan kaldıramamıştır. Dahası dinin böyle bir yapısı ve doğrudan etkisi yoktur. Din öğretisi sunar, toplumsallaşma biçimlerine ilişkin esinler verir; ancak onun gücü manevî ve dolaylıdır.

Gerçekte etkin olan bir dinin bağlılarının o dinin öğretisini nasıl anladıkları, nasıl uyguladıkları ve toplumsal değişime karşı nasıl bir tutum sergiledikleridir. Müslüman toplumların tarihi örneğinde konuşmamız gerekirse, dinin hem belirleyici bir etken hem de belirlenen bir araç konumlarında ikili bir işlev gördüğünü söylemek durumundayız. İslam'ın ilk yıllarında dinin bir akide niteliğiyle köklü bir algı ve zihniyet değişimi gerçekleştirildiği söylenebilir. İzleyen yıllardan sonra İslam'dan önce zaten süregelen Emevî-Haşimî çekişmesinin yeni bir söylemsel yapı içinde yeniden ortaya çıktığı görülmektedir. Din burada siyasal mücadeleyi önleyen değil de etkisiz bir eleman olarak, birbirleriyle çatışan siyasî kesimlerin kullandığı bir araç niteliğinde işlev görmüştür.

Muaviye'nin siyasi rakibi olan Ali'yi alt etmek için izlediği yol reel siyasetin soyut dinî idealler karşısındaki somut gücünü göstermektedir.⁵⁷ Gerçekte siyaset mekanizması, hakkında geliştirilmiş olan onca spekülasyona, kuramsal ve idealist tanımlamalara, öngörülen yüce ahlakî hedeflere karşın, somut, basit toplumsal dengeler, güçler ve belirleyiciler üzerinde ilerler.

Nitekim Muaviye, kişiliği açısından köklü bir yönetici aileden geldiği için kanaatimizce İslam'ın ilk döneminde siyasî pragmatizm ve reel siyasetin başarılı bir uygulayıcısı sayılmalıdır. Ait olduğu sosyo-kültürel sınıf onda

siyasal pratik zekayı ve pragmatik perspektifin gelişmesine olanak tanımış olmalıdır. Başta Hz. Ali olmak üzere siyasî rakipleri karşısında sağladığı üstünlük, onun toplumsal yapıda bulunan basit, somut ancak etkin değerleri kullanabilme becerisinin bir sonucu olsa gerektir. Örneğin III. Halife Hz. Osman'ın öldürülmesine kadar olan olaylar sırasında gözlemci kalması, ancak Hz. Ali halife seçildikten sonra olaylardan onu sorumlu tutması ve Osman'ın kanının bedelini Hz. Ali'den istemesi, İslam öncesi dönemden kalan asabiyet kökenli bir taleptir. Bu talep, din ve hukuk açısından yanlıştır. Ancak etkili olduğu ve Muaviye'ye siyasal avantajlar sağladığı açık bir gerçektir.⁵⁸

Toplumların gelişmişlik derecelerini, bir siyasal 'merkez' geliştirebilme başarılarına bağlayan yaklaşımlar vardır.⁵⁹ Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslüman toplumda gerçek bir politik alan doğdu. Politik roller dağıtıldı. Beni Sakîfe'de yapılan tartışmayı politik rollerin belirlenmesine dönük belirsizliği çözmek ve taraflara politik roller dağıtmak şeklinde değerlendirmek gerekmektedir.

Aralarından bir yönetici seçmek üzere Ensar'ın Sakife'de toplandığı haberini alan Ebubekir ve Ömer hızlıca oraya giderek duruma müdahale ederler. Ensar'a yönelik olarak şu sözleri söylerler: “ *Biz insanlar içinde ilk Müslüman olanlarız. Peygamberin aşiretiyiz. Siz dinde bizim vezirlerimizsiniz, yardımcılarımızsınız, kardeşlerimizsiniz.* ”⁶⁰

Yine Ebubekir Ensar'a seslenerek, “ *Ey Ensâr! Allah sizden, dinine ve peygamberine yardımcılar olmanız bakımından hoşnut oldu. Biz emîriz siz ise vezîrsiniz. Size danışmadan iş yapmayız.* ”⁶¹

57 Muaviye'nin konuşmaları, ilişkileri ve izlediği siyasal yöntem hakkında bilgi için bkz. Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, Beyrut 1996, V, s. 21, 167.

58 Yakubî, Ebu Yakub b. Cafer b. Vehb, *Tarih*, Beyrut trs., II, s. 186. Ayrıca Muaviye'nin, Hz. Ali'ye karşı olan isyanı hakkında bir değerlendirme için bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, ss. 179-186.

59 Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I*, 2. Baskı, İstanbul 1991, s.30.

60 İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, thk. Muhammed Mahmud el-Halebî, Kum 1969, I, s.23.

61 İbn Kuteybe, *age.*, I, s. 24.

Burada kelimenin taşıdığı ilk olumlu anlamdan hareketle Ensar için siyasal bir rol belirlendiğini görüyoruz. Buna göre Ensar, dine *ensâr* (yardımcılar) olarak girmişler ve yine aynı şekilde kalmaya devam edeceklerdir. Onların siyasi konumları da, peygamberin aşireti olan ve İslam'ı ilk kez kabul eden Kureyş'in arkasında ikinci adam olarak belirlenmiştir. Dinde ve siyasette Kureyş'in yardımcısı olmak, Ensar için yeterli bir onur olarak görülmüştür.⁶²

Siyasal düşünce kendi literatürünü de üretmiştir. Doğuda sultan ve hükümdarlara sunulmak üzere hazırlanan ve yönetimin ilke ve sanatları yanı sıra ahlakî/dinî tavsiyeler de içeren *Nasihatname*, *Nasihatü'l-Mülûk*, *Adâbü'l-Mülûk* gibi kitapların mümasili olarak, Hıristiyan ortaçağında *The Statesman's Book* adında ve benzer içeriğe sahip metinler yazılmıştır.⁶³ Bu metinlerde kralın her şeyden önce Tanrı'ya karşı sorumlu olduğu ve bu nedenle onun emirlerini yerine getirmek zorunda olduğu vurgulanmaktadır. Bu ifadelerde örtük de olsa krala yönelik bir hatırlatma ve uyarı vardır. Ancak yine de kralın otoritesini Tanrı'dan aldığı, bu yüzden kutsal bir makam işgal ettiği dolayısıyla Tanrı'ya karşı çıkmak nasıl dinsizlik ise, Tanrısallığın yeryüzündeki sureti olan krala karşı çıkmamanın ve ona saldırmanın da aynı şekilde dinsizlik olacağı⁶⁴ kesin bir dille belirtilir.

Monarşiyi savunan yazarların ve düşünürlerin en çok başvurdukları analogi baş ve organlar benzetmesidir. Tanrısal düzende nasıl bir hiyerarşi varsa ve Tanrı varlığın en başında yönetici olarak yer alıyorsa, yeryüzünde de kralın başta olduğu bir hiyerarşi olmalıydı. Kral ve halk ilişkisini baş ve

62 Rol kavramı, sosyolojik anlamda, bireylerin toplumda işgal ettikleri sosyal konumlarının doğurduğu beklentidir. Toplumsal yaşam ve toplumsal kurumların çalışması açısından rol kavramı büyük önem taşımaktadır. Çünkü rol kavramı, bireylerin sosyal eylemlerinin nasıl sosyal olarak etkilendiğini ve düzenli davranış kalıplarına dönüştüğünü belirtir. Rol kavramının bir başka özelliği, ilişkisel bir niteliğe sahip olması ve bu bakışla anlam kazanmasıdır. Kısaca herhangi bir rolün anlam ifade edebilmesi bir diğer ilgili rolün varlığını gerektirir. Öğretmen rolünün ifade ettiği anlamın öğrenci rolüne bağlı olması gibi. Bkz. Sarıbay-Öğün, *Bir Politikbilim Perspektifi*, s. 46.

63 Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, s. 71-72.

organlar arasındaki ilişkiye benzeten bu argüman, Tanrısal düzenin yeryüzünde ancak monarşi yoluyla gerçekleştirileceği varsayımına dayanmaktadır. Bu nedenle monarşinin egemen olduğu Doğu toplumlarında da aynı analojinin kullanıldığı görülür.

Kral, egemeni olduğu toprakları kendinde cisimleştiriyor, değişik bölgelerini birleştiriyor, dilini merkezileştiriyor, halklarını tek bir halk halinde yoğuruyordu.”⁶⁵

İngiltere’de yönetimi bir “kutsal hak” olarak gören ve onun miras yoluyla alındığını söyleyen I. James, monarşinin ateşli bir şekilde kuramcılığını yapar. 1609’lu yıllarda monarşik devletin yeryüzünde en üstün şey olduğunu ilan eder. Ona göre Tanrı’nın yönetimine en uygun hükümet biçimi monarşidir. Krallığı miras yoluyla alan kimse, halkına ve yasalara değil, yalnızca Tanrı’ya karşı sorumludur. Yönetimi kötü de olsa, meşru bir hükümdara karşı çıkmak, Kutsal Kitap’a karşı çıkmaktır. Çünkü krallar güç ve yetkilerini Tanrı’dan aldıkları için, onlar da uyruklarını yükseltip alçaltabilirler, onların hayatlarına hükmedebilirler ve birer dama taşı gibi kullanabilirler. Parkinson’un değerlendirmesine göre, James monarşi kuramını bir protestanın götürebileceği son sınırına kadar götürmüştür: Tanrı’nın yaptıklarını tartışmak dinsizlik ve dine küfürdür; bir kimsenin de Kral’ın yaptıklarını tartışması haddini bilmemektir, hakaret etmektir.⁶⁶

2. SİYASİ VE TEOLOJİK KONUMLARIN BELİRMESİ: FIRKALAŞMA

2. 1. Fırkalaşma Sorununun Temellendirilmesi

Fırkalaşma olgusunu basit anlamda, dinin anlaşılmasında kültürel ve siyasal nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan farklı yorumlar olarak görmek yeterli bir bakış açısı sunmamaktadır. Burada tarihsel olarak, kendi merkezîliğini oluşturma süreci içinde çalışan ve teolojik-siyasal argümanları harmanlayarak

64 Parkinson, *age.*, s. 72; Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara 1991, s. 141.

65 Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, s. 75.

66 Parkinson, *age.*, s. 75.

kullanan kültürel benlik çatışmaları vardır. Her bir fırka, kendini sistemli bir biçimde inşa etmek ve tanımlamak adına, diğer fırkaları ötekileştirme tekniği uygulamıştır. Altı çizilmesi gereken nokta ötekileştirme tekniğinin yalnızca Sünnî düşünürler tarafından kullanılmadığı gerçeğidir. Hatta denebilir ki, Ehl-i Sünnet bu tekniği, teolojik rakiplerine oranla daha yumuşak bir üslupla uygulamıştır.

İslam tarihçilerinin, mezhepler ve fırkalarla ilgili değerlendirmeler yaparlarken onlara egemen olan bilinçaltı gündem kabile ideolojisiydi. Her türlü ilişkinin kapalı kabile pragmatizmi içinde anlamını bulduğu bu kültürel evrende, sosyal ve ahlakî değerler de yine aynı mantık yapısına uygun bir yapıda kurgulanıyordu. Kabile pragmatizmi, burada baskın ve kuşatıcı bir etkeni göstermektedir. Kabilenin merkezi teşkil ettiği bu sistemde, her türlü bireysellik hem anlamsız hem de kötüdür. Esasen tüm üyelerin kabilenin geleneğine, yapılanmasına ve buyruklarına boyun eğdiği bu yapıda en küçük bireyselleşme ve farklılaşma eğilimleri bile kabileye karşı bir meydan okuma olarak algılanıyordu. Erdemler ve suçlar da bu nedenle hep çoğul olarak okunur, kişilerin işlediği suçlara karşılık, onların kabileleri cezalandırılırdı.⁶⁷

Fırkalara ilişkin olarak geliştirilen total, genelleyici ve dışlayıcı söylemin, bu kabilevî kökenden etkilendiğini öne sürmek herhalde abartı olmayacaktır. Bu söylemin en belirgin niteliği merkezîyetçi olmasıdır. Belirli bir siyasal, düşünsel ve dinsel merkezin ihtiyaçlarını ve taleplerini yansıtmaktadır. Bu yüzden ele aldığı konuyu açıklamasını ondan beklememeliyiz. Onun görevi tasnif ve kategorize etmektir.

Geleneksel *Milel-Nihal* kitapları ile Kelam ve tarih metinlerini okurken, onların yukarıda belirttiğimiz ideolojik işlevlerini göz ardı edemeyiz. Onlardan, kurulu düzeni sarsıcı ya da rahatsız edici sonuçlara ulaşmak pahasına, yakıcı ve eleştirel bir hakikat arayışına girişmelerini de bekleyemeyiz. Aksine onlar,

67 Bunun en çarpıcı örneğini, geleneksel kan diyeti uygulamasında görüyoruz. Suçu işleyen kişi, bireysel olarak cezalandırılmaz, onun kabilesi sorumlu tutulurdu. Kabile esasına dayalı müşterek bir mesuliyet söz konusuydu. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 202.

kurgulandıkları dönemlerin siyasal ve teolojik değerlerini, dengelerini ve yapılarını ebedileştirmeye çalışmaktadırlar.

İslam'ın ilk dönemlerinde görülen sosyal olayları açıklarken, kabile asabiyeti, mevalî unsuru ve fethedilen ülkelerin kadim inançları gibi kültürel etkenlere ne derece ağırlık verileceği çok önemli metodik bir sorundur. Bu konuda yapılacak hata etkenlerden bazılarının hesaba katılmaması anlamına gelebilecektir. İslam öğretisinin kendine özgü bir çekiciliğinin ve kuramsal gücünün bulunduğu bir gerçektir. Zira İslam geleneksel Arap düzenini tüm hiyerarşisi, değerleri ve kurumlarıyla dönüştürmeyi başarmıştı. Bu yönüyle yani toplumsal dönüşüme dönük boyutuyla onu yükselen bir değer ve parlayan bir ideoloji olarak nitelenmek mümkündür. Dolayısıyla İslam'ın açıklanan amaçlarının ve vaadettiklerinin de sosyal süreçler üzerinde bir etkisi daha doğrusu bir baskısının olduğu tahmin edilebilir.

Hz. Muhammed'in, Medine'de oluşturduğu sosyal birlik eski Arap siyasal/sosyal tabakalaşmasının ve kayırmacı feodal düzenin bitişini müjdeliyordu. Bu gelişme aynı zamanda kardeşlik, eşitlik, adalet, hak sahibi olmak gibi üst değerlerin, karşılıklarını buldukları yeni bir zeminin de teşekkülü anlamını içermekteydi. Bu itibarla eski düzenin mustaz'afı üzerinde, İslam'ın yarattığı ideolojik heyecanın altını çizmek gerekir.

Ancak zamanla eski düzeni anımsatan kabilevî asabiyet görüntüleri belirince ortaya çıkan huzursuzluk, bir itiraz psikolojisinin güçlenmesine ve kurumsallaşmasına yol açtı. Bunu bir açıdan asabiyetin gücü olarak değerlendirmek mümkünse de, diğer açıdan da İslam öğretisinin kitleler üzerindeki saygın gücü şeklinde okumak ta mümkündür. Burada, kısaca şunu belirtmemiz gerekiyor: İslam'ın öğretisel olarak ve özellikle de Kur'an'ın ilk Müslüman toplum üzerindeki ideolojik etkisi ve bunun sonuçları hala incelenmeyi bekleyen bir konudur. Ancak şimdilik bu konuyu tartışmak çalışmamızın sınırlarını aşmak olacaktır.

Şimdilik kısa bir değerlendirme anlamında olmak üzere şu noktanın altını çizebiliriz. Hz. Peygamber sonrasında Müslüman toplumunda ortaya çıkan

olaylarda başlıca üç faktörün etkili olduğu görülmektedir. Bu üç faktör, zaman zaman birbirleriyle çatışmış ve bazen de aralarında sentez ve ittifak oluşturabilmişlerdir. Bunlar;

- Cahiliyye döneminde Arap siyasî hayatının çekirdeği durumunda olan kabilecilik anlayışı,
- Kur'an'ın takdim ettiği dinî hayatın sürdürmek durumunda olduğu kökleşme mücadelesi,
- Sürekli yenilenen sosyal-kültürel yapı.

Onat'a göre bu üç temel faktör, İslam tarihi boyunca ortaya çıkan bütün olaylarda, gelişmelerde ve teşekküllerde etkisini göstermiştir.⁶⁸

2. 2. Fırkalaşmayı Anlatan Söylemin Kökeni

İslam'daki fırkalaşma olayını açıklayabilecek ortak bir sosyo-kültürel temel bulunmaktadır. Bu temel Arap yarımadasında yaşayan halkın, İslam öncesi tarih dönemlerine kadar uzayan tarihî deneyimlerini kapsamaktadır. Tarihî deneyim bir insan topluluğunun, düşünsel kodlarını belirler. Düşünce yapısının içerdiği iç çelişkiler ve gerilimler, gündelik dil aracılığıyla kavramlara da yansımakta ve kavramlarla ifade edilmektedir.

Müslüman geleneğinde yaşanan fırkalaşma gerçeğini de bu perspektif açısından değerlendirmek gerekebilir. Kavramların, geleneksel İslamî/Kelamî terimlere dönüşmeden önceki hikayelerini, ortak bir zeminde aydınlatmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Göze çarpan ve beraberce algılanması zorunlu olan iki temel kavramı, fırka ve cemaat kavramlarını, İslam ve İslam öncesi tarihçiliği bağlamında temellendirmeye çalışacağız. Zira fırkalaşmayı güdüleyen öğeler, ortak bir sosyo-politik ve kültürel zeminde bulunmakta ve iş görmektedirler.⁶⁹

68 Hasan Onat, *Emevîler Devri Tîî Hareketleri ve Günümüz Tîîligi*, Ankara 1993, s.154.

69 Mezhepler hakkında yazılan kadim kitaplar üzerinde bir değerlendirme yapan Yörükân, *'mezheplerin menşelerinde ekseriya siyasî bir ihtiras görüldüğü gibi, onları idâme ve*

İslam uygarlığında tarih ilmi, İslam öncesi kökenlerinden beslenmeye devam etti. Her iki dönem arasında köprü işlevini gören asıl eleman, kabilevî öyküler ve daha da temelde yatan kabile öykücülüğünün *ben-merkezci* niteliği olmuştur. Gibb'in deyişiyle, İslam egemenliği, kabilevî öykülerin niteliğini değiştirmeksizin akış yönlerini değiştirdi. Zengin bir arka plana sahip olmalarına rağmen yeni anlatımlar, eski nesir-nazım beraberliği ile kadim abartı ve yanlışlığı muhafaza edegeldi. Bunlar da doğal olarak İslam tarihçiliğinin mukadderatını etkilemiştir. Çünkü Râşid ve Emevî halifelerinin tarihleri hakkında sonraki tarihçilerin ve derleyicilerin kaleme aldıkları materyalleri, büyük oranda bu kabilevî rivayetler sağlamıştır.⁷⁰ Şu hâlde İslam öncesi kabile tarihçiliğinin yöntem ve içerik açısından, klasik İslam tarihçiliğine damgasını vurduğunu söyleyebiliriz.

İslam öncesi cahiliye dönemi ile İslamî dönemdeki teşekkül dönemleri arasındaki ilişki sorununu tarihsel yapılanma bağlamında okumak mümkündür. Bu noktada asıl ilgilenilmesi gereken şey, yapı malzemeleri yani tarihsel veriler değil yapım şekli ve yapım işleminin kendisidir. Gerek Emevîler döneminde canlanan kabilecilik asabiyeti ve soyla övünme gerekse Abbâsîler dönemindeki şübiyye hareketlerinin bastırılmasında yaşanan süreçler dinsel söylemin biçimlenmesinde etkili olmuşlardır. Düzenlenen ilmî ve felsefî tartışma toplantılarının da bu süreçte payı vardır. Dinsel ve tarihsel söylemin teşekkülünün iktidar mücadelelerinin gölgesi altında gerçekleşmesi nedeniyle, söylemin kendisi seçici bir niteliğe bürünmüştür. Yani söylem bazı öğeleri bastırıp sustururken bazılarını da istenen bir formda öne çıkarmıştır. Tarih

sağlamlaştırmak için yazılan eserlerde de aynı gayeyi görmek kabildir. Şüphesiz herhangi bir menfaat endişesinden uzak, tamamen hasbî bir ilim kaygısı, medeniyetin en ileri devrinde bile erişilemeyecek bir mefkûredir. Bu ruh, tarih ilmimizde o kadar derin tesirler icrâ etmiştir ki, hatta ne bir müfessirin sırf tefsir olması için, ne bir muhaddisin sırf hadis olması için eser yazdığını görmek pek müşküldür. Müfessir ve muhaddis kendi mezheplerine göre tefsir ve hadis yazmışlar ve bunlar, edebiyat ile iştigal edenlere varıncaya kadar mensup oldukları zümrenin itikadlarını terennüm etmişlerdir.' demektedir. Yusuf Ziya Yörükân, *Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, Notlarla yayıma hazırlayan Murat Memiş, T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, Ankara 2002, s. 93.

70 Hamilton A. R. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Arasturmalar*, çev. Kadir Durak, Atilla Özkök, Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1991, s. 127.

yazımı, söylemin teşekkülünde rol oynamış ve dönüp ondan etkilenmiş bir uğraş alanıdır. Cahiliyye, bu süreçte bizzat *cahiliyye* olarak İslam öncesi biçim ve içeriğiyle etki etmiş değildir. Belki bir kültürel zaman olması bakımından ve bir kültürel süreklilik ilişkisi boyunca, kendinden sonraki döneme içsel değerlerini bir referans çerçevesi olarak dayatmıştır.⁷¹

İslam tarihçiliğinin, olayları abartarak aktarmasının ya da çarpıtarak anlatmasının yanında, onu İslam öncesi tarihçilikle benzer kılan başka somut bir örnek daha vardır. Bilindiği gibi kabilevî tarihçiliğin asıl amaçlarından biri, kabilevî ensâbın yani soyun korunmasıydı. Bu yüzden tarihçilik aynı zamanda neseb ilmi (*ilmu'n-neseb*) olarak da bilinirdi. Söz konusu bu işlevinden dolayı Emevîlerin ilk döneminde kurulan divan kurumu ile iktidara karşıt olan diğer Arap gruplarınca ele alınan neseb ilmi aynı nitelikte çalışmıştır. İslam öncesi eski Arap kabile tarihçiliği temeli üzerine oturan, klasik İslam tarihçiliğinin en belirgin özelliği, onun ideolojik oluşuydu. Emevîlerin ve karşıtlarının zihninde tarihçilikten beklenen görev, sadece soyun tespitini üstlenmiş olan neseb ilmininkiyle sınırlı değildi. Tarih yazımı, ideolojik üstünlük sağlamak için başvurulan bir etkinlikti. Bu şekilde her siyasî ve kelamî grup, karşıtları üzerinde siyasî ve dinî üstünlük kurmayı düşünüyordu.

Ancak yine de tarihçiliği ve hatta ilmi, neseb ilmiyle sınırlı tutan bir anlayış, etkisini İslam'ın ilk dönemlerinde de göstermiştir. Özellikle Arap aristokratları ve Kureyş ileri gelenleri, en soylu ilim saydıkları neseb ilmini, dinî ilimlerden bile üstün tuttular. Bu alanlarla uğraşmayı, mevâliye terk ettiler. Mevâlî kökenli ulemanın, pek çok dinî ilimde otorite haline gelmesinin ideolojik ve siyasî nedeni bu noktada yatmaktadır. Siyasî yaşama ve bürokrasiye girmesi engellenmiş olan mevâlî özellikle Emevîler döneminde dinî ilimlere yöneldiler.⁷² Bilginin sağladığı gücü ve siyasal avantajları, her zaman yanlarında hissettiler.⁷³

71 Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 84-85.

72 Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Aklu'l-Arabiyyu's-Siyasî*, 2. Baskı, Beyrut 1991, s. 245.

73 Emevîlerin kuruluş döneminde mevâlînin, siyasal olaylarda çok önemli bir etkisi görülmemektedir. Yalnızca iki mevâlî kalkışmasından söz edilmektedir. Her ikisi de çok

İslam tarihçiliğinin odak kavramlarından biri fırak kavramıdır. Bilindiği gibi Mezhepler Tarihi terimi yeni bir addır. Bu konuyla ilgili klasik eserler, *Makâlât, Milel ve Nihal, el-Fark beyne'l-Fırak* adları altında yazılmışlardır. Geleneksel İslam düşüncesinde ve söyleminde fırka kelimesinin olumsuz çağrışımlarla yüklü bir anlamı vardır.⁷⁴ Bu kelime bir ayrışmayı ifade ediyordu. Fikir ve inanç ayrılıklarından doğan her bir grup için kullanılan fırka kavramı, Müslümanların genel siyasî ve dinî yapısından ayrılıp giden küçük grupları niteliyordu. Kur'an'da da fırka kelimesi, genel olarak aynı olumsuz anlamı ifade etmek üzere kullanılmaktadır.⁷⁵

Fırka kelimesiyle aynı kökten gelen *teferruq* fiili, kendine çekerek ayrılmak, fırka kurmak, ayrıcalık yapmak, bölünmek ve bölüklere ayrılmak anlamlarına gelmektedir.⁷⁶ Atay, fırka kelimesinin, Müslümanlar tarafından niçin sevilmediğinin nedenlerini açıklarken, Kur'an'ın ayrılığa düşmeyi yasaklayan ayetini hatırlatmakta, Müslümanları ayrılıklara düşüren inançları ve kütleleşmelere ön ayak olan fikirleri yermek ve kötülemek için bu kelimenin kullanıldığını ve bu içeriğinden dolayı fırka kelimesinin İslam kültüründe pek seilmeyen bir kelime olduğunu belirtir.⁷⁷

Ehl-i Sünnet tarihçilerinin ve kelamcılarının, kendileri dışındaki ekolleri anlatmak üzere seçtikleri tek taraflı isimlendirmelerin, az önce belirttiğimiz tarihî ve düşünsel arka plandan beslendiklerini düşünüyoruz. Örneğin Ehl-i Sünnet'in Mutezile olarak andığı ekol kendini adalet ve tevhid yanlıları olarak; Hariciler de *şurât* olarak isimlendirmişlerdi.⁷⁸ *İtizal* ve *hurûc* kelimelerinde, bütünden ayrılma,

sınırlı düzeyde kalmış olan bu girişimler başarısızlıkla sonuçlanmış ve bastırılmıştır. Yakubî, *Tarih*, II, s. 221.

74 Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara 1983, s. 1.

75 Âl-i İmran suresi 3/103.

76 İbn Zekeriyya, Eb'ul-Hüseyin Ahmed bin Fâris, *Mu'cem'ul-Meqâyis fil-Luga*, thk. Şehabuddin Ebu Amr, Beyrut 1994, s.833.

77 Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s. 2.

78 Eş'arî, Eb'ul-Hasan, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1990, I, s. 167; Neşet Çağatay, İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1985, s. 110.

çekip gitme anlamları vardır. Oysa sünnet ve cemâat kelimeleri, dinî ve sosyal açıdan merkezde olmayı, güven içinde bulunmayı ima etmektedir.

Kureyş'in Mekke'deki güçlü bir konum elde etmesinde Kusayy'ın özel bir yeri vardı. Kureyş'i toplayan, siyasi bir topluluk olarak inşâ eden kurucu kişi Kusay'dı. Bu nedenle asıl adı Zeyd b. Kilâb olan bu kişi toplayıcı, birleştirici ve toparlayıcı anlamında *Kusayy* lakabı ile anılmaya başlandı.⁷⁹ Bu sürecin sonunda Kureyş, aynı coğrafyada yaşayan insanlar olmanın ötesinde siyasî ve iktisadî ortak nitelikler taşıyan güçlü bir cemaat haline geldi. Bu siyasî ve iktisadî cemaat nihayetinde başlangıcından sonra yeniden başka bir bağlamda bir araya gelen kabile üyelerinden oluşmaktaydı. Özünde siyasi ve iktisadî unsurların birleştiriciliğiyle oluşan bu birliği, genel anlamda tanımlayan sosyolojik terim *kabile*dir. Kabilenin ilk ve dışsal anlamıyla yetinmeyip sosyo-politik içeriğine bakıldığında geçmişi, günü ve geleceği anlamlandıran ve üyelerine sosyal roller dağıtan bir dünya görüşü niteliği taşıdığı görülür.

Kabile terimi ideolojik bir işlev görüyor ve toplumun/cemaatin/birliğin kökenine ilişkin güçlü imalar taşıyordu. Ancak yine Mekke'de kendi toplumlarının köklerini sorgulayan bazı kişiler vardı. Bu kişiler bazı yüksek düzeyli düşüncelere sahiptiler ve kendilerinin ve kavimlerinin dinî olarak dayandıkları bir *nassın* bu günkü ifadesiyle ideolojinin bulunmadığını fark etmiş durumdaydılar.⁸⁰ Onlar, putperestlik inancının gerisinde siyasî ve ekonomik gerekçelerle yapılmış zekice ticarî antlaşmaların yattığını düşünüyorlardı. Yine onların gözünde Kureyş'in Mekke'de kurguladığı sosyal düzenleme, ataları İbrahim'im tek Tanrıci dininden sapmayı ifade etmekteydi.

İslam öncesi eski Arap toplumu o çağlarda toplum kurmak için değil, tersine toplumun sürekliliğini sağlayacak köklerin araştırılmasına ve toplumun bu kökler üzerine tesisine özen gösterdi. Mekke'deki Kâbe'nin varlığı bu izi silinmiş, belirsiz ve silik sosyal birliğe tanıklık ediyordu. Aşiret bir mahallenin, kabile ise

79 İbn Hişam, *Sîret*, I, s. 222.

80 Rıdvan Seyyid, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, çev. Mehmet Can, İstanbul 1991, s. 12.

bir köyün kurulması için yeterli olabilir. Ancak aşiret de kabile de bir şehir toplumunun oluşturulması için yeterli değildir. Şehir toplumu, herkesin gölgesinde eşit olduğu harici bir din ya da bir nass gerektirir. Bu nass birleştirir, kontrol eder, toplumu, gündelik ilişkileri, savaşları düzenleyen yasalar koyar. İnsanların algı düzeylerini, içinde yaşadıkları sosyal ve ticarî ilişkiler ve kabile sınırlarının ötesine taşır. Sonuçta ortaya Medine (site) çıkar. Kur'an Mekke'ye *Ummu'l-kurâ*⁸¹ (şehirlerin anası) demiştir. Bu niteliğinden dolayı, Mekke'yi belirleyen en önemli özellik ise *ilâftır*. Mekke'yi güçlü ve güvenli bir site olarak inşâ eden diğer iki önemli özelliği de yine Kur'an tarafından hatırlatılır. İlki Kâbe'nin saygınlığıdır. İnsanlar onu ziyaret etmek için Mekke'ye gelirlerdi. Diğerisi ise ticaret yollarının kesişme noktasında yer almasıydı. Güneye ya da kuzeye giden ticaret kervanları Mutlaka Mekke'ye uğrarlardı. Yolların kesiştiği uğrak yeri olması bakımından böyle anılmıştır.

İslam'da cemaatleşme olgusuna ilişkin kavramlara açıklık kazandırmak için Kur'an'a bakmak bir dereceye kadar aydınlatıcı olabilir. Kur'an'ı peygamberden sonra ortaya çıkan sosyal-siyasal ayrışmaların kitabı olarak okumak pek te doğru olmayacaktır. Zira bu dönemde Kur'an her grubun kendini tevil yoluyla akladığı bir referans olarak kullanılmıştır.

Ancak risalet öncesi Mekke toplumunun sosyal yapısına ilişkin ipuçlarına Kur'an'da rastlamak mümkündür. Bu bağlamda, Kur'an'a yedinci yüzyılın başlarında, Arap yarımadasında yaşamlarını sürdüren insan topluluklarının ulaştıkları yeni aşamanın kitabı gözüyle bakılabilir. Kur'an bu anlamda işlevsel açıdan, sosyolojik gelişmenin Arap yarımadası örneğine yönelik bir tanık metin olarak okunabilir.

Acaba Hz. Muhammed, risaletinin ilk yıllarında Arap yarımadasındakilerle bir pazar ve paktlar ağından doğan siyasî-ticarî bir düzeni aklından geçirmiş miydi? Kureyş güvenlik ve kendi kendine yeterlilik elde etmişti. Eksik olan ise kazanılan bu başarıları *ilâfın* zayıf yönlerini gidermeye kefil olan '*beytin rabbine*'

81 En'am suresi, 6/92.

bağlayacak ideolojik köklerdi.⁸² Bu bir anlamda teoriden yoksun sosyal yapıya kutsal referanslı bir meşruiyet anlamı kazandırmaktı.

Yukarıdaki yaklaşım, putperestlik ile Kur'an öğretisinin açıkça birbiriyle çatışmasına takılmayıp, daha somut olan ve sosyal süreci dikkate alan bir değerlendirme sayılır. Bu değerlendirme İslam öğretisini ve Hz. Muhammed'in risalet deneyiminin teolojik değil de sosyo-politik sonuçlarını fark etmesi bakımından önemlidir. Hz. Muhammed'in risaletini ilanla başlayan ve çatışmalarla dolu olan dönemin ardından, Kureyş bir şekilde ve yeni bir anlamda üstünlüğünü sağlamış oldu. Üstelik zaten önceden beri var olan bu üstünlük bu kez ideolojik/teolojik bir anlam kazanmış oldu.

Kur'an-ı Kerim'de geçen ve topluluk adı olarak kullanılan terimlerden çoğunluğu, aynı nesepten gelen ve kan bağıyla birarada yaşayan toplulukları ifade eder. Kabile, aşiret, Kureyş bunlardan bazılarıdır.⁸³ Ancak Kur'an'da kabilevî kökenden dolayı değil de aynı düşünceyi ve aynı inancı benimsemekten dolayı bir araya gelen insan topluluğunu anlatan terimler de vardır. Şia⁸⁴ bunlardan biridir.

Kur'an'da cemaat ve topluluklara ilişkin kullanılan kavramlardaki hareketliliğin, Hz. Muhammed'in Mekke'deyken kendi kabilesiyle giriştiği mücadeleyi yansıttığı düşünülebilir. Kabilevî dayanışma imkansız bir aşamaya gelince, ferik, taife, fevc ve şia terimleriyle ifade edilen bölünmeler baş gösterdi. Hz. Muhammed, risaletinin ilk yıllarında Kureyş'in, çağrısına uyararak kendi etrafında birleşeceğini ümit ediyordu.⁸⁵ Ancak bu olmadı. Aşireti onu reddetti. Hatta onun bu çağrısı Kureyş'te tepkisel olarak karşıt bir bilinçlenmeye bile yol açtı. Kureyş, kabilevî varlığına yönelmiş bir tehdit olarak değerlendirdiği Hz. Muhammed'in risaletine karşı kendi içinde kenetlendi. Buna bağlı olarak Mekke döneminin sonlarına doğru inen ayetler iman ve küfür mücadelesi üzerinde yoğunlaşmıştır.

82 Seyyid, *age.*, s. 27.

83 Kureyş suresi 106/1.

84 Meryem suresi 19/69, Hier suresi 15/10, En'am suresi 6/65.

85 Seyyid, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, s. 31.

Hiz. Muhammed'in karşı karşıya kaldığı bu somut fiili durum, az sayıdaki inanan topluluk için yeni bir açılımı ve sıçramayı sağlayacak gelişmeleri doğurdu. Direkt olarak kabile bağlamını yok etmeyi hedefleyen ve inanç birliğini yücelten Kur'anî kavramlar, sözü edilen açılımı getirdi. Seyyid'e göre bu gelişme Kur'an'ın kullandığı ayrıcı ve parçalayıcı kavramların ortaya atılmasıyla *sezdirmeden* yapıldı.⁸⁶

Hicretten sonra Medine'de Hiz. Muhammed, Mekke'dekine benzer bir durumla karşı karşıya geldi. Hazrec kabilesinin büyük çoğunluğu kendisini desteklerken, Evs kabilesinin bir kısmı ona karşı yahudilerle birlik oluşturdular. Yeniden canlanan kabile dayanışmasını çözmek ve yahudilerle bağ kurmak zorunluluğu doğdu. Medine'de ilk mescidin yapılması, kabilerle arasında ve yahudilerle anlaşma imzalanması, Muhacir ve Ensar arasında kardeşliğin kurulması bu amaca yönelik girişimler olarak değerlendirilebilir.⁸⁷

Kur'an, Medine kelimesini, Yesrib için özel bir ad olarak ilk kez, hicretin beşinci yılında kullanmıştır. Bundan sonra Hiz. Muhammed'in Yesrib kelimesini kullanmayı yasakladığı rivayet edilmektedir.⁸⁸ Medine'ye bu adın verilmesinin amacının, onu diğer yerleşim bölgelerinden özellikle de *karye*'lerden ayırt etmek olduğu belirtilmektedir.⁸⁹ Yesrib adının Medine olarak değiştirilmesinin diğer bir nedeni de ideolojik ve hukuksaldır. Medine, insanların orada yerleşmeleri ile değil, aksine hukuk ve otoritenin bulunduğu İslam yurdunun (*Dâru'l-İslam*) başkentine dönüşmesiyle diğerlerinden ayrılmaktadır.

Karye, genellikle Medine'ye karşı negatif bir durumu anlatmaktadır. Buradaki negatifik bedevilerin kol gezdiği sahranın, Medine'nin temsil ettiği yazıya, yaşam biçimine ve değerlere olan karşıtlığından kaynaklanmaktadır.

Sahradan Medine'ye geçmek övülecek bir gelişmedir ve Kur'an, bu anlamda Yusuf'un kardeşlerini sahradan şehre getirmesini Allah'ın bir nimeti

86 Seyyid, *age.*, s. 31.

87 İbn Hişâm, *Sîret*, II, s. 147-150.

88 Semhudî, *Vefai'l-Vefa*, I, s. 10-11, Seyyid, *age.*, s. 39'dan naklen.

89 Seyyid, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, s. 39.

olarak değerlendirmektedir.⁹⁰ Ayrıca karye kelimesi Kur'an'da, çöl sakinleri olan bedevilerin sosyal yaşam biçimlerini ifade etmek üzere dokuz yerde anılmaktadır. Bunların sekizi olumsuz anlamdadır.⁹¹

Gerçekten de Hz. Muhammed'in en önemli uğraşlardan biri hukukun, dinin ve otoritenin merkezi haline getirdiği Medine'yi bedevî saldırılarına karşı korumaktı. Medine'yi güçlü kıldıktan sonra da çöl sakinlerini Medine'ye entegre etmeye çalıştı. Gerek Hz. Muhammed'in ve gerekse ondan sonra yönetimi üstlenen ilk iki halifenin en önemli sorunları sahraya karşı kenti, bedevi kültürüne karşı Medine kültürünü/yapısını korumak olmuştur. Bu çerçevede kimi yazarlar cemaat ve cuma namazlarının anılan bu sosyo-politik işlevlerine dikkat çekmişlerdir.⁹²

Dinin temel işlevlerinden biri de birleştirici olmasıdır. Dinin bu işlevinin Mekke'deki görünümü kabileleri, kabile değerlerinin üzerinde bir ilkenin birleştiriciliği ile toparlamasıdır. Kabileler tek bir din çevresinde ve Hz. Muhammed'in önderliğinde bir araya gelmeye çağrılmışlardı.⁹³

Uygulanması ve üzerinde ayrılığa düşülmemesi gereken tek din şehirdeki istikrarın temeli olmuştur.⁹⁴ Başlangıcında Hz. Muhammed'in çağrısı kabile değerleri üzerine kurulu sosyal yapıyı tehdit ediyor gibi görünmüş ise de, çağrısındaki ısrar ve devamlılık yeni ve üst bir birleştirici sosyal bağlam oluşturmuştur. Kabile değerlerinden oluşan bir anlam evreni içinde yaşayan ve düşünen toplumsallaşma biçimi zihinsel olarak mümkün değildi. Ancak Hz. Muhammed'in çağrısı sosyal bir görünüm kazanmaya başlayınca ortaya yeni bir

90 Yusuf Suresi 12/100.

91 *Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'an*, İstanbul ts., s. 544.

92 Akbulut, İslam'ın siyasal düzeninin dinsel düzeninden daha çabuk bir şekilde yayıldığını düşünmektedir. Akbulut, *age.*, s. 24. Seyyid, *İslam'da Cemaatlar Kavramı*, s. 40-41.

93 İslam'ın Arap yarımadasındaki gelişimini, sosyolojik bir açıdan değerlendiren bazı bilimadamları, İslam'la birlikte yaşanan en önemli ve köklü değişikliğin, 'kanın yerine dinin geçmesi' olduğunu belirtmektedirler. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İstanbul 2000, s. 62.

94 Şûra suresi 42/13.

durum çıktı. Kabile eksenli eski toplumsal yaşam biçimi ile, yükselen bir değer olarak din merkezli ideolojik bir toplumsal yaşam ve bu ikisi arasındaki çatışma.

Hız. Muhammed'in Medine'de oluşturduğu yeni toplum biçimini, Arap yarımadasında sosyal bilinçlenmenin ve buna bağlı olarak oluşan toplumsallaşma düzeyinin belirtisi olarak okumak mümkündür. Bir anlamda, Kureyş tarafından temsil olunan muhafazakar yapının, Medine'deki dinamik ve devrimci oluşumun cazibesi karşısında zaten fazla bir şansı yoktu.

Kureyş'in, eski kabile düzenini ve değerlerini muhafaza etmek için gösterdiği tüm uğraşlara rağmen, Mekke'de dile getirilen davetin teorisi, Medine'de pratik ve güçlü bir yapılanmaya dönüştü. Medine, asıl toplumsal ve ideolojik çekiciliğini de bu aşamadan sonra elde etti. Araplar adeta birbirleriyle yarışarcasına Medine'deki bu somut güce olan içsel ya da politik bağlılıklarını belirtmeye başladılar. Kur'an'ın '*insanların fevc fevc Allah'ın dinine girdiklerini görürsün*'⁹⁵ ifadesiyle tanımlanan süreç de bu olsa gerektir.

3. EHL-İ SÜNNET SİYASET DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ ALT YAPISI

Gerek Ehl-i Sünnet'in bir kelim ekolü olarak ortaya çıkmasında ve gerekse Sünnî siyasal geleneğinin karakterize oluşunda, firkalaşma olgusunun büyük rolü vardır. Medine'de hicret sonrasında Hız. Muhammed'in liderliğinde kurulan toplum, ilk Müslüman toplumdur. Hız. Muhammed'in 632 yılında ölümüne kadar toplumda ciddi bir ayrışma ve bölünme görülmedi. Ancak Hız. Muhammed öldükten sonra, henüz cenazesi toprağa verilmeden güçlü ayrışmalar boy verdi. Müslüman toplumun karşı karşıya kaldığı ilk tartışma Hız. Muhammed'den sonra yöneticinin kim olacağı noktasında odaklandı.

95 Nasr Suresi 110/2.

Hilafet üzerine yapılan tartışmaları siyasi nitelikli parçalanmalar izledi. Aslında her biri siyasi birer parti niteliği taşıyan mezhepler⁹⁶ zamanla kendi siyasetlerine uygun birer Teolojik/Kelamî sistem geliştirdiler. Bu nedenle İslam mezheplerini incelerken onları yalnızca birer teolojik ve dinsel yapı olarak değil, aynı zamanda siyasal birer oluşum şeklinde ele almak doğru bir yaklaşım olsa gerektir.

Müslümanlar arasında görüş ve düşünce farklılıkları Hz. Muhammed'in sağlığında da vardı. Bu normal ve doğal bir durumdu. İlk Müslümanlar da farklılaşma olayına bu açıdan bakıyor olmalıydılar ki, görüş ayrılıklarının aralarında parçalanma düzeyine ulaşmasına izin vermediler.

Bunun iki önemli nedeni vardı. İlki görüş ayrılıklarının, insanlar arasındaki bilgi ve karakter farklılıklarından kaynaklandığının bilinmesi. Gerçekten de Hz. Muhammed'in sağlığındaki görüş ayrılıkları genel anlamda teknik nitelikli ve iyi niyetli bir temele dayanıyordu. Bu yüzden gerçek anlamda etkili ve yaralayıcı olan siyasi ihtilaflar su yüzüne çıkma olanağı bulamadılar. Dolayısıyla çözüme odaklanmış ilk Müslüman toplumunun taşıdığı saf zihin yapısı, sorunların çözümsüzlük içinde kısır çatışmalar içinde kalmasına imkan tanımıyordu. İlk Müslüman toplumunu tümüyle saran, devrimci ve değişimci projenin yarattığı hava, ayrışmadan çok ortak iyiyi önceleyen kolektif bir yaşamı öngörüyordu. Daha iyi bir dünya kurulabileceğine olan etkin inanç, ayrışmacı damarın etkinliğini kırmıştı.

Siyasal ve dinsel anlamda firkalaşma olgusunun Hz. Muhammed'in sağlığında açığa çıkmayışının diğer önemli bir nedeni de, Hz. Muhammed'in ve ona yakın olan ekibinin, toplum üzerinde yarattığı güçlü etkidir. Bu etkinin kutsallıktan değil de karizmadan kaynaklandığını düşünüyoruz. Kararların danışma yoluyla alınması ve kararlı bir şekilde uygulanmalarının bunda büyük etkisi olmalıdır. Hz. Muhammed'in danışma mekanizmasına başvurarak

96 Wellhausen, İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan Haricî ve Şîf gibi grupları siyasî muhalefet partisi şeklinde nitelemektedir. Bkz. Julius Wellhausen, *İslamiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret İşıltan, Ankara 1989, s. 13, 89.

oluşturduğu yönetim anlayışı, kabilevî zihniyetin ve tezahürlerinin kendini göstermesini ya da etkinlik kurmasını önlüyordu. Ancak Hz. Muhammed'in ölümü, kabilevî merkezkaç günlerinin zaman içinde belirmesine yol açtı. Ayırışma, firkalaşma, kendilik oluşturma ve kabilevî menşeye dönüş sürecinin bu aşamadan sonra aktif hale geçtiği söylenebilir.

Hz. Peygamber'den sonra kimin halife olacağı etrafında başlayan ve evveliyatında siyasî nitelikli olup zamanla teolojik bir görünüme bürünen firkalaşma olgusunu biz, teolojik yönüyle değil de yine kendi gerçek moduyla yani siyasal eğilim niteliğiyle analiz etmeye çalışacağız. Buna göre temel varsayımımız, her teolojik eğilimin kökeninde siyasal bir eğilimin yatmakta olduğu tezidir.

Firkalaşmanın sosyolojisine ilişkin olarak anılması gereken bir diğer unsur da Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in topluma ve bireye olan yaklaşımlarıdır. Kur'an'dan hareketle toplumu ya da bireyleri ilgilendiren konularda kararlar alan Hz. Peygamber'in yaklaşımı, daha esnek ve toleranslı bir nitelik taşıyordu. O, kendiliğinden, doğrudan ve dogmatik olarak gündelik yaşama müdahale etmiyor, ancak kendine bir sorun getirildiğinde kararlar alıyordu.

Hz. Peygamber'in, insanları kendi özel yaşamlarında ve davranışlarında özgür ve rahat bırakması, kabilevî ve otoriter bir yaşam biçiminden çıkıp gelen insanlar üzerinde özgürlükçü bir hava estirmişti. Ancak bu hava uzun süre devam etme şansı bulamadı. İslam'ın özgürleşme çağrısının olumlu ürünleri olgunlaşmadan, siyasal fanatizmin baskısı altında yok oldu. Zira özgürleşmenin ve idealizmin bireyselleştirici etkisiyle oluşan havanın, yeni fanatizmler karşısında direnebilmesi henüz mümkün değildi. İslam'ın etkisiyle dağılma sürecine giren kabile bireylerini, totalitarizm bir araya getirmeye başladı. Bunda, hilafet üzerinde başlayan tartışmaların bazı kesimlerde yarattığı derin hayal kırıklığı oldukça etkili olmuş olmalıdır. Hilafet tartışmalarının ilk İslam toplumunda yarattığı totalitarizm dalgası, yeni dışlama ve baskılama mekanizmaları üretti.

Her firkalaşma girişimi, esasında bir kendi içine kapanma ve entegrizm⁹⁷ deneyimidir. Çünkü firkalaşmada, bir görüş etrafında birleşerek bir benlik bilinci oluşturan insanların, kapalı bir teolojik/siyasal yapı içinde birbirlerine sıkıca kenetlenerek, *ötekileri* dışlamaları ve hakikat dışı bir kategoriye yerleştirmeleri söz konusudur.

Müslüman fırkaları, birer siyaset eğilim olarak, siyaset prizmasının birer parçasını oluştururlar. Onlardan her biri Müslüman siyaset haritasının bir parçasına tekabül etmektedir. Farklı siyaset eğilimlerin ve taleplerin kendini gösterdiği bir ortamda her ekol belirli bir siyaset çözümün taşıyıcılığını yapmaktaydı.

Siyaseti bir mozaik olarak gören ve fırkalar arasında işlevsel benzerliklere dikkati çeken düşünürler vardır. Örneğin; '*Mutezile, Haricilerin ılımlısıdır*', denildiği gibi, Ehl-i Sünnetin, Mutezile'nin ılımlısı olduğu iddia edilmektedir. Benzer şekilde Mürcie'nin de Ehl-i Sünnet'in ılımlısı olduğu söylenmektedir.⁹⁸

İşte İslam geleneğinde, ayrılma, bölünme ve bilinçli bir şekilde içe kapanma anlamındaki firkalaşma deneyimi ilk kez Hariciler ile birlikte ortaya çıkmıştır.⁹⁹

3. 1. Merkeze Karşı Çevrenin Tepkisi: Haricîler

35/656 yılında, III. Halife Hz. Osman'ın isyancı Müslümanlar tarafından öldürülmesiyle birlikte siyasî ihtilaflar iyice kızışmıştır. Bu olay,

97 Her kültürde ve gelenekte görülebilen entegrizm, genel bir sorundur. Müslüman entegrizmi, kimlik kaybı korkusu bağlamında ele alınmakta ve onun herşeyi belirlemeyi isteyen, buyurgan bir istem şeklinde kendini açığa vurduğu belirtilmektedir. Entegrizmin en olumsuz yönü, onun bir geriye dönüş hareketi olarak çalışması ve kültürel ilerlemeyi durdurmasıdır. Entegrizm konusundaki analiz için bir bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1991, s.s 31-37.

98 Rayyis, *İslam Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1995, s. 79.

99 Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s. 164.

Müslüman toplumun ilk ciddi sarsılması olmuş beraberinde dinî ihtilafları da getirmiştir.¹⁰⁰

Her ne kadar Haricilerin bir grup olarak ortaya çıkıp kendilerini göstermelerini tetikleyen olaylar, Hz. Ali döneminde gerçekleşmiş ise de, Hz. Osman'ın öldürülmesi anılması gereken bir dönemektir. Sonradan Harici hareketi içinde önemli roller oynayan bazı kimseler, Hz. Osman'a karşı gelişen isyanda etkili olmuşlardır. Hurkûs bin Zuheyr es-Sa'dî bunlardandır. Bu kişi Haricilerin liderlerindendi.¹⁰¹

Hz. Osman'a karşı girişilen isyanda ortaya çıkan sosyo-politik havanın, Harici düşüncesinin temelini oluşturduğu söylenebilir. Tutuşturulan isyan ateşi Hz. Osman'dan sonra, Hz. Ali'yi de içine aldı. Ve Hz. Ali de bir Harici tarafından öldürüldü. Osman ve Ali'ye karşı olan tepki, Harici doktrinde bir ilke olarak yerini aldı. Osman ve Ali başta olmak üzere, Cemel savaşına katılan Hz. Ayşe'yi her iki hakemi ve tahkime razı olan herkesi kafir ilan ettiler.¹⁰²

Hariciliğin kökenlerini, Hz. Ebubekir döneminde patlak veren ve ridde hareketleri şeklinde nitelenen gelişmelere kadar götüren yaklaşımlar vardır. Bu yaklaşım, kabileler arasında süregelen çatışma tezine dayanmaktadır. Teze göre Ebubekir döneminde isyan edenler, Osman'ı öldürenler ve Ali'nin ordusundan ayrılanlar aynı kabilevî kökenden gelmekteydiler. Ortak amaçları ise Kureyş'in siyasal iktidarına son vermektir.¹⁰³

Bilindiği gibi Araplar, İslam öncesinde çeşitli kabileler halinde yaşarlardı. Kabileleri birleştirici bir siyasî organizasyondan söz etmek mümkün değildi. Ancak Hz. Muhammed'in Medine'de kurmuş olduğu iktidar, Araplar için yepyeni

100 Şehristanî, *el-Milel, ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ ve Ali Hasan Fâûr, Beyrut 1996, c. I, s. 23.

101 Halife bin Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, çev. Abdulhalık Bakır, Ankara 2001, s.244. Watt da Hz. Osman'ın öldürülmesi olayının, Haricilerin incelenmesi için uygun bir başlangıç noktası olduğu düşüncesindedir. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 11.

102 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, s. 73.

103 Avni İlhan, “*el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker*”, *DEİF Dergisi*, 1986, C. III, s. 115.

bir siyasal ve sosyal gelişmeydi. Böylece ilk kez Arap kabileleri siyasî, dinî ve ekonomik bir güç oluşturdular.¹⁰⁴

Kur'an sürekli olarak inananları birlik olmaya ve dağılmamaya çağırmişti.¹⁰⁵ Sosyal açıdan okuyacak olursak Kur'an'ın dinî ve ahlakî buyrukları somut olarak kentleşmeye yönlendiriyordu. Kentli olmak, inananlarla kaynaşmak övülüyor buna karşın kentin dışında kalmayı tercih etmek, Kur'an tarafından ince bir şekilde yeriliyordu.¹⁰⁶ Bedevîlikten kurtulup, kentleşmek ve siyasi iktidarın merkezine (kent, site) katılmak, denilebilir ki, İslam'ın reel-politik projesiydi. Şu halde Müslümanlaşma, sosyolojik anlamda medenîleşmeye tekabül eden bir süreçti. Bu sürecin, daha önce dağınık kabileler halinde yaşayan Araplar için anlamı, siyasal bir merkeze bağlanmaktı. Müslüman olmanın içerdiği temel sözlük anlamını göz önünde bulundurursak, Kur'an'ın öngördüğü temel sosyal davranış biçimi içsel ve manevi olarak Allah'a, dışsal ve siyasal olarak da Medine'deki iktidara boyun eğip, bağlanmak ilkesine dayanmaktaydı.¹⁰⁷

Ancak uzun yıllar boyunca kabilevî bir hayat süren ve pek çoğu bedevi sayılan insanların, yaşam biçimlerini bir anda ve tümüyle terk etmelerinin imkansızlığı ortadadır. Üstelik bu atomik yaşam biçimleri, inançlar ve töreler tarafından da sıkıca kodlanmışsa anılan güçlük daha da artacaktır. Bu nedenden dolayı olsa gerek, Kur'an'ın yöneldiği ilk hedef kabile bağlarını gevşetmek olmuştur. Böylece kabilevî düşünce yapısı zaafa uğratarak, sosyo-politik ve inanç düzeylerinde tevhidî (birleştirme=birlik) gerçekleştirmek amaçlanmış olmalıdır.¹⁰⁸

104 Hicret öncesinde Medine, Mekke'dekine benzer bir kabile yapısına sahipti. Onun bir şehir devleti statüsüne sahip olduğu söylenemez. Her bir kabile, müstakil bir hukukî birlik teşkil ediyor ve bizzat kendi başkanlarını dışında hiçbir siyasal otorite tanımıyorlardı. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 4. Baskı, İstanbul 1980, I, s. 201.

105 Al-i İmrân suresi, 3/103. ayet. Hucurat Suresi, 49/10.

106 Kentli-bedevî karşıtlığı, bazı Kur'an ayetlerinde ince bir vurguyla dile getirilmiştir. Bkz. Hucurât suresi, 49/14.

107 Hucurat suresi, 49/14.

108 Bu sürecin somut düzeyde bir ifadesi olarak, Medine anayasası gösterilmektedir. Gerçekten de Medine vesikası olarak da bilinen metin, yepyeni bir sosyal varlık anlayışı ve aidiyet fikri

Haricîlerde, merkezî yönetime karşı, merkezî yönetimin kimliği her ne olursa olsun radikal bir karşı çıkış eğilimi vardı. Bu anlamda onlarda görülen geleneksel tortu, kabilevî direniş psikolojisinin bir açığa vurumuydu.¹⁰⁹ Dış koşulların bu direniş psikolojisinin açığa çıkmasında etkili olduğu görülmektedir.

İslam, yeni bir toplum kurmak için aşılması gereken bu psiko-sosyal engeli etkisiz kılmaya çalıştı. Kur'an'ın söyleminde bu amacın açıkça yer aldığı görülebilir. Allah'ın yanında peygambere ve yetki sahiplerine de itaat edilmesi gerektiğinin vurgulanmasının¹¹⁰ temelinde, andığımız bu hesaplaşmanın yattığını sanıyoruz. Keza Hz. Muhammed'in, başta Medine'de kardeşlik anlaşması olmak üzere gerçekleştirmek için attığı diğer adımlar, insanları kabile dışında üst bir otoriteye alıştırmayı ve bir itaat kültürü oluşturmayı amaçlamaktaydı. Bilindiği gibi, Hz. Muhammed'in vefatından sonra, kural tanımama ve boyun eğmeme kültürü kendisini *ridde* olayları olarak bilinen gelişmelerde göstermiştir.¹¹¹

Kentileşme sürecinin, kabilesel yaşam biçimleriyle çatışan belirgin yönleri bulunmaktadır. İlk olarak kentli olmak, kabilenin sınırlı ve öznel otoritesinden vazgeçerek daha genel çerçevede siyasi bir iktidarın üstünlüğünü kabul etmek anlamına gelmektedir. Bir hukuksal yapı karşısında öteki kabilelerle aynı çatı altında yaşamaya rıza göstermek demektir. Tek bir otorite, tek merkez ve herkesi bağlayan kurallar, yalnızca kendi kabilesel değerlerine bağlı olan ve kendi kabile otoritesini tanıyan anlayışla açıkça çelişmektedir. Bunu, kurumsallaşma sancısı olarak niteleyebileceğimiz ve zaman zaman dile getirilen itirazlarda gözlemlemek de mümkündür.¹¹²

Haricî hareket, Müslümanlaşmayla birlikte başlayan sosyal ve siyasi dönüşüme karşı bir tepki niteliği taşımaktaydı. Bu tepkiyi, bedevî kökenli

getirmiştir. Bazı araştırmacılar bunu, *Müslüman vatandaşlığı* olarak nitelemektedirler. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 208.

109 İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1981, s. 76.

110 Nisâ suresi, 4/56. Ayet.

111 Abdulhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler*, s. 77.

112 Buhari, *Sahih*, Menâkib 25, Tefsir 9.

kabilelerin başını çektiği ve siyasal anlamda, büyük geleneğe karşı küçük geleneğin, merkeze karşı çevrenin bir itirazı şeklinde temellendirebiliriz.¹¹³

Harici hareket formunda biçim alan sosyal hoşnutsuzluğun temelinde yatan unsurlardan biri de ekonomik dengesizliktir. Ganimet yoluyla elde edilen gelirin temel kaynağı durumundaki fetihler, hicretin otuzuncu yılından itibaren gerilemeye başladı. Bunun yanında, bâdiye adıyla bilinen çöldeki yerleşim bölgelerinden merkezî şehirlere devamlı olarak bedevi kabilelerin göç dalgaları görülmeye başlandı. Merkezdeki yönetim ise bu sorununun üstesinden gelme konusunda yetersizliğe düştü.¹¹⁴

Üçüncü Halife Hz. Osman'ın başkentte, kendi evinde öldürülmesinden sonra Hicaz bölgesinde dengeler alt üst oldu. Bizzat merkezde yaşanan büyük sorunlar yüzünden *emsâr* (mısır kelimesinin çoğulu) olarak anılan ve başkent dışında yer alan ve siyasî, düşünsel ekonomik merkezlere gereken önem verilmedi.¹¹⁵ Yönetim zaafî ve idarî yetersizlik yüzünden bu bölgelerle sağlıklı bir politik etkileşim ve iletişim kurulamadı. Bir anlamda buralar kaderleriyle yani kendi yerel siyasi ve kültürel etkenleriyle baş başa bırakıldılar.

Mekke ve Medine'de yaşayan Kureyş'in zengin ve etkin kadroları ise hilafete heveslenmiş, yönetimi ele geçirmenin ve sağlamlaştırmanın yollarına odaklanmışlardı. Bu yüzden de siyasi ihtiras nedeniyle, *emsâr*da yaşayan kitlelerde oluşan ve ilk kez Halife Osman'ın öldürülmesiyle de trajik bir biçimde kendini gösteren sosyal hoşnutsuzluğu gereği gibi görüp değerlendiremediler.

113 Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum 1995, s. 43.

114 Emevî dönemi fetihlerini, Arap egemenliğinin kurulması açısından inceleyen Vloten, *harâc* konusunda yapılan açık haksızlıkları tespit etmektedir. Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmet S. Hatipoğlu, AÜİF Yay., Ankara 1986, s. 19-20. Emevî yöneticileri valilerine göndermiş oldukları talimatlarda, daha önceki cedvellerde belirlenmiş olan vergi oranının çok üzerinde vergi toplanmasını istemişlerdir. Örneğin meşhur Haccâc'ın kardeşi, Yemen'de büyük bir keyfilik sergiliyor, dilediği gibi tarlaları müğşâdere ediyor, toplanan meşrû ve zorunlu vergiden hariç olarak *vazîfe* adını verdiği ayrıca bir vergi toplayarak halkı zor duruma düşürüyordu. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, s. 290.

115 Seyyid, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, s. 53.

Merkezin, kendi içindeki çelişki ve çatışmalar yüzünden zamanla otoritesini yitirmesi çevrede bir iktidar boşluğu oluşturdu. İşte bu bağlamda, Harici hareketin aynı zamanda, merkezin yetersizliğine karşı çevrenin örgütlü bir itirazı olarak da görülebilir.

Gerçi, çevrenin merkeze karşı daha önce de kalkışmaları olmuştu. Ancak başarısız kalan bu kalkışmalar yalnızca bir girişim olarak kalmış ve merkezin bazı temel siyasal değerleri edinmesine bile katkıda bulunmuştu. Ridde hareketleri olarak bilinen bu hareketler sonucunda, Medine'deki siyasî ve dinî iktidarın meşruiyeti teyid edilmiştir.

Ebubekir'in hilafeti döneminde ortaya çıkan *Ridde* hareketi, İslam öncesi kabile ilişkilerine dönüşü andırıyordu. Arap kabileleri arasında öteden beri üstünlük mücadelesi süregelmişti. Bir kabile diğerleri üzerinde siyasi üstünlük sağlayınca, yenilen kabileler galibin otoritesini kabul ederlerdi. Bunun bir göstergesi olarak da her yıl düzenli olarak verilen ve adına *atâ*¹¹⁶ denilen bir tür vergi öderlerdi. Bu verginin sembolik anlamı vardı ve bu anlam, kendisine vergi ödenen kabilenin siyasi otoritesinin onaylanması üzerinde duruyordu. İslam öncesi Arap siyasi geleneğinde, siyasal ilişkilerin aynı zamanda ganimet ilişkilerini içerdiği anlaşılmaktadır.

Atâ adlı verginin, siyasi ve ekonomik anlamını tespit etmek önemlidir. Çünkü Ebubekir döneminde boy gösteren isyanın mantığı, atâyla ilgili algı sorunundan beslenmekteydi. İslam'la birlikte atâ, isim ve biçim değiştirmiştir. O eski yaralayıcı siyasi anlamlarla yüklü isim yerine zekât kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Zekât, sosyal boyutları da bulunan ancak dinsel bir vurguyla¹¹⁷ ifade edilen bir zorunluluk sayıldı. Zekâtın, dinî ve siyasî bir bağlılığı ifade etmesi bakımından atâ vergisini andıran bir yönü bulunmaktadır. Ancak kabile ilişkileri ekseninde değil de birey eksenli tanımlanması ve her inanan üzerinde bulunan bir

116 Cabiri, *el-Aklu'l-Arabiyyu's-Siyasî*, s. 165, 166.

117 Bakara suresi, 2/43. ve 110. Ayetler.

yükümlülük olarak belirlenmesi onun kendine özgülüğünün altını çizen temel özellikleridir.

Bazı Arap kabileleri zekatı, geleneksel atâ gibi algıladılar. Onlar, eski kabile ve ganimet temelli bakış açılarını kullanıyorlardı. Zekât onlar nezdinde, Medine'deki siyasi iktidara olan bağlılıklarının bir ifadesiydi. Zekat onlara göre, kendilerini Hz. Muhammed'e bir anlaşmayla bağlayan kişisel ve geçici bir bağıdı. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in ölümüyle birlikte bu bağın da ortadan kalktığını düşündüler. Zekâtın meşruiyetini ve zorunluluğunu inkar etmediler. İslam'ın temel ritüellerini yerine getirmeye devam ettiler. Ancak Ebubekir'i kendi başkanları olarak görmediler. Zekatı da Medine'ye göndermek yerine kendi kabilelerinin fakirlerine vermeyi tercih ettiler.

Şüphesiz ki Arap kabilelerinin bu tutumunun siyasî bir anlamı vardı. Hz. Muhammed'in ölümüyle birlikte Medine'de kurulan dinî ve siyasî birliğin dağılması anlamına gelen bir tehdit söz konusuydu. Çünkü Medine'deki devlet, kabilelerin buraya gelerek ortak bir siyasi otorite altında birleşmelerinin bir ürünüydü. Şimdi ise bu siyasal yapının dağılması tehlikesi oluşmuştu.

Ebubekir, bu tehlikeli gelişmeyi zamanında fark etti ve ilk iş olarak, ısrarlı biçimde Medine'de simgeleşen siyasi birliği korumaya yöneldi. Zekat vermeyi reddeden kabilelere boyun eğdirinceye kadar onlarla savaştı.¹¹⁸

Sonuçta Ebubekir Medine'deki siyasi birliğin gücünü pekiştirmiş oldu. Ebubekir'in başarısının siyasal anlamı şuydu: İktidar süreklidir ve geneldir. Ve İslam toplumunun merkezî iktidarı, yöneticisinin kişisel varlığını aşan bir meşruiyete ve kökene sahiptir. Buna bağlı olarak da Müslüman olsa bile hiçbir kabile, siyasal özerklik hakkına sahip değildir.

Ebubekir döneminde çıkan isyanlar, siyasi merkeze karşı çevrenin bir tepkisiydi. Merkezin aldığı önlemler sayesinde, çevrenin ayrışmayı talep eden sesi

118 Zekat vermeyi reddettiği için kabilelere savaş açma kararını eleştirenlere karşı Ebubekir şu cevabı vermiştir: 'Eğer Hz. Peygamber'e verdikleri bir deve yularını dahi vermezlerse onlarla savaşıyorum.' İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, s. 35.

kısılmıştı. Ancak otorite boşluğunun oluştuğu ileriki dönemlerde, benzer girişimler, daha hazırlıklı olarak kendini gösterdi. Ve bu kez daha donanımlı ve tecrübeli olan çevre ideolojisi, etkili sonuçlar elde edebilmiştir.

Hariciler, yönetimin yanlış uygulamalarının yarattığı rahatsızlık ortamında güçlü ve sert argümanlarla ortaya çıkarak önemli bir ayrışmayı gerçekleştirebilmişlerdir.

Haricilerin, karşıtlarınca bu adla anılmaları, Hz. Ali'ye karşı çıkmaları ya da Medâyin'e giderek orada toplanmaları nedeniyledir. Ayrıca Müslüman kütleden bilinçli bir şekilde ayrılmış oldukları için de bu adla anılmışlardır. Emevîler döneminde, Haricilerin kendileri için seçtikleri ad, canlarını Allah yolunda satan kimseler anlamındaki *şurâttir*.¹¹⁹ Onların, hırçınlıkları ve sert karakterleri, kendilerini tanımlamak üzere seçilen kelimelerde de hissedilmektedir. İslam siyaset geleneğinde Haricilik adı, fanatizm ve şiddet terimleriyle özdeşleşmiştir.

Haricîlerin gerek dinî konulardaki ve gerekse diğer ekollere karşı olan yaklaşımlarındaki katılıklarını ve hoşgörüsüzlüklerini inceleyen bazı araştırmacılar bunun sosyo-kültürel kökeni olarak bedeviliği gösterirler.¹²⁰ Buna göre Haricilerin düşünce yapısı, onların içinden çıkıp geldikleri bedevî yaşam tarzının sert niteliklerini yansıtmaktadır. Kentlerde ve kasabalarda yaşayan halk ticaret, sanat ve tarımla uğraşarak geçiniyordu. Bu durum onlarda sosyal ve siyasal paylaşımı getiren bir toplu yaşam biçimine alıştırdı. Bedevî halkları ise çöl yaşamına özlem duyuyorlar ve buna karşın merkezdeki siyasî otoriteye boyun eğmeyi içlerine sindiremiyorlardı.

Bedevî kökene yapılan vurgular bir ölçüde açıklayıcı olmakla birlikte, konuyu basitleştirme riski de taşımaktadır. Bedevî kökenli olup da Haricilere katılmayan kabilelerin varlığı bilinmektedir. Zihinsel kodlar ve eski tecrübeler etkilerini, ancak uygun koşullar bulduklarında gösterebilirler. Kitlelerin bilinç

119 Eş'arî, *Makalâtu'l-İslamiyyîn*, I, s.167; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s.332.

altında bulunan kültürel davranış biçimleri, dışsal etkenlerle birleşince aşırı bir dışavurum sergileyebilirler.¹²¹

Devlet başkanlığı üzerinde baş gösteren çatışmaların yarattığı tedirginlik, Kureyş'in üstünlüğünü kurmaya başlamasıyla birlikte yerini hoşnutsuzluğa bıraktı. Buna ek olarak, açıkça yapılan kayırmalar ve ganimetin keyfi kullanımı derin bir hayal kırıklığı yaratmış olmalıdır. Kureyş egemenliği üzerine kurulmaya çalışılan düzen, diğer kabilelerdeki beklentileri boşa çıkarmıştı.

Bu gelişmelere karşı gösterilen tepki, geriye yani bâdiyeye dönüş özelemleriyle destek buldu. Geçmişlerini anımsama sürecine giren bazı kabileler, bunu siyasi muhalefet düzleminde yapıyorlardı. Dolayısıyla Haricilerin siyasi yaklaşımlarında, örtük bir şekilde çöl yaşamının izlerini görmek mümkündür.¹²²

İslam tarihinde ilk olarak ortaya çıkan ekoller içinde Hariciler, demokratik anlayışa eğilimli bir ekol olarak nitelenmektedir. Bu görüşe delil olarak, Ehl-i Sünnet'in yönetim hakkını ve ayrıcalığını Kureyş'e, Şia'nın da Ali'ye ve onun soyuna ait özel bir hak olarak görmelerine karşın, Haricilerin uygun nitelikleri taşıyan her Müslümanı ilke olarak yönetimde hak sahibi görmeleri gösterilmektedir.¹²³

Ancak bu değerlendirmeye katılmayanlar da bulunmaktadır. Haricileri zamanla katılaştıran en önemli etken, İslam'ın getirdiği değerlere özellikle adalet ve eşitlik gibi kamusal alanı ilgilendiren sosyal değerlere karşı olan

120 Muhammed İsmail Abdurrazık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib*, Fas 1985, s. 258; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 11.

121 Bu süreçte en önemli süreç geriye dönüş ve *hatırlama*dır. Yaşanan sosyo-politik çarpıklıklar ve toplu hayal kırıklıkları eski yaşam biçimlerine dönüş özlemini kamçılatabilmektedir. Burada hatırlamanın, ideolojik yönü büyük rol oynamaktadır. Herhangi bir tekil deneyimden önce zihnimizin, daha önce deneyimi yaşamış şeylerin tipik biçimlerinden oluşmuş bir genel çerçeveye göre önceden bir eğilim edinmiş olması gerekir. Zihnimizi etkileyen bir şeyi ya da eylemi kavramak, onu, olabileceklere ilişkin bir beklentiler sistemi içinde bir yerlere yerleştirmektir. Sınırları zaman içindeki deneyimlerimize göre çizilen kavramlar dünyası, anımsamaya dayanan örgütlü bir beklentiler kümesinden oluşur. Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alaeddin Şenel, İstanbul 1999, s. 15.

122 Haricilik doktrini ile bedevi yaşam tarzı arasındaki ilişki üzerine bir inceleme için bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.11-14; Adnan Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul 1996, s. 57-62.

duyarlılıklarıydı. Bunun yanında ilk olarak tahkîm olayıyla karşı karşıya kaldıkları kritik durum ve ardından yaşadıkları hayal kırıklığı onların yalnızlaşmalarına ve katılaşmalarına yol açmıştır. Siyasi fikirlerindeki aşırılığa varan fanatizm onların başarısızlıklarının önemli bir nedenidir. Onların gütmüş oldukları siyasetin, siyaset dışı bir nitelik taşıdığı öne sürülmektedir.¹²⁴

*İsti'râz*¹²⁵ adını verdikleri bir tür sorgulama yöntemi uygulamaları, takiyyeyi reddetmeleri ve yer değiştirme konusundaki eğilimleri göz önünde bulundurulduğunda Haricilerin siyaset dışı bir siyaset izledikleri tezine bir ölçüde haklılık kazandırmaktadır.¹²⁶

Haricilerin kendilerine özgü bu siyaset anlayışlarının izlerini onların imamet anlayışlarında da farketmek mümkündür. Gerçekten de İmamet teriminin en renkli kullanımına Haricilerde rastlıyoruz. İktidarın ve karşıtlarının baskılarından bunaldıklarında yer değiştiren ve daha güvenli topraklara çekilen Hariciler, kendi deyimleriyle *ahd-i kitmâna* (gizlilik dönemi) çekilirlerdi. Bir süre bekleyip şartların uygun olduğunu düşündüklerinde de *ahd-i zuhûr* (açıklık dönemi) aşamasına geçerlerdi. İçinde buldukları aşamaya uygun liderler seçen Hariciler onlara özel adlar verirlerdi. Örneğin zuhûr ve çıkış dönemlerinde kendilerine liderlik eden imama, imam-ı zuhûr; dini hükümleri uygulayan kişiye imam-ı ahkâm, seçim sonucu gelen imama ise *imam-ı bey'at* derlerdi.¹²⁷

123 Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib*, s. 257.

124 Abdurrâzık, *a.g.e.*, s.258.

125 Belâzurî, Haricîlerin bazı Kur'an ayetlerini kendi inançları doğrultusunda nasıl tevîl ettiklerine dair bazı örneklere yer vermektedir. Özellikle muhaliflerinin çocuklarının öldürülmesini helal sayarlarken yorumladıkları ayetleri zikreder. Haricîler, '*Müşrikleri bulduğumuz yerde öldürün*' (Tevbe suresi, 5. Ayet) ile '*Onlar senin yolundan saptırırlar ve ancak fâcîr ve kâfir doğururlar*' (Nûh suresi, 27. Ayet) ayetini birleştirerek çocukların öldürülmesini helal saydıklarını anlatır. Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbu'l-Efrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî, Beyrut 1996, VII, s. 144-145.

126 Şehristânî, *Milel*, I, s. 195; Abdulhamit, Haricilerin cihad algılayışlarının, sadece Müslüman topluma yönelik olduğunu belirtmektedir. İrfan Abdulhamit, *İslam'da İtikâdi Mezhepler*, s. 84.

127 Haricîlerin özel anlamda kullandıkları siyasal kavramlar için bkz. Eşarî, *Makâlâtu'ul-İslâmiyyîn*, s. 87-88; Şehristânî, *Milel*, I, s. 121-122. W. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, s. 23-25.

Çöldeki basit yaşam biçiminin ve eşitlikçi ilişkilerin transformasyona uğrayarak Harici imamet görüşü üzerinde etkili olduğu düşünülebilir. Sosyal ve siyasal farklılaşmanın olmadığı ve buna bağlı olarak ta kurumsal hiyerarşinin görülmediği bedevi yaşamında, siyasi liderlik kurumunun, kent yaşamında olduğu kadar işlevsel ve zorunlu olmadığı ortadadır. Bu temel farklılık, Haricîleri diğer ekollerden ayıran en önemli ayrımlardan biri olmuştur.

Hariciler genel olarak, imametın bir topluluk için zorunlu (vacib) olduğu görüşünü kabul etmemişlerdir. Onlara göre insanların adaleti kendi aralarında gerçekleştirmeleri gerekir. Eğer bunda acze düşerlerse o zaman aralarından uygun birini imam seçerler. Ancak bu pratik bir ihtiyaçtan dolaydır. Yoksa imam seçmek ilke olarak vacib olamaz.¹²⁸

Hariciler, adalet ve eşitlik ilkelerine aşırı vurgu yapmaktaydılar. Bu ilkeleri yerine getirmeyen ya da dikkate almayan bir yöneticinin görevden alınması gerektiğinde ısrar ederler. Eğer görevi bırakmayı reddederse, zorla görevinden alınmasını ve ona karşı silaha başvurmanın zorunluluğuna inanırlar.¹²⁹

Bilindiği gibi Haricî gruplarının tartıştığı temel ilke, zalim yöneticiye başkaldırmanın ve silahlı isyanın gerekliliğiydi. Bu ilke bağlamında imamet, imametın şartları, imamın seçilmesi, adalet ve zulüm kavramları üzerinde durmuşlar ve bu temel konulardaki görüşlerini içeren kuramlar oluşturmuşlardır.¹³⁰

İslam tarihinin ilk döneminde iktidarı bizzat reddeden bir akım olarak Hariciler, varlıklarını ve iddialarını sürekli olarak merkezin dışında sürdürebilmişlerdir. Onların varlığı toplumsal ve siyasal bir merkez oluşturmaya çalışan Müslüman toplumun gözünde kabul edilemeyecek kadar tehlikeliydi.¹³¹

128 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s.134.

129 Abdurrâzık, *el-Havâric*, s. 257.

130 Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, VII, s. 143-154, Rayyis, *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*, s. 66.

131. Baumann, Modern çağ öncesi cemaat dünyasının geçirdiği köklü değişimi incelerken iki büyük gelişmeye dikkat çekmektedir. Bunlar, toplam nüfustaki ani artış ve toprak mülkiyetinin yeniden düzenlenmesi olgularıdır. Bu iki gelişmenin gözle görülür en çarpıcı sonucu, toplumsal düzenin çökmesi olmuştur. Yeni toplumsal düzenin habercisi ve kurucusu

Bu nedenle Hariciler ile Emevî/Abbasî iktidarları arasındaki mücadeleyi salt iktidarı ele geçirme mücadelesi şeklinde değerlendirmek eksik olacaktır. Aksine daha geniş bir düzeyde çatışma, toplumsal merkez¹³² ile merkezsiz bir toplum anlayışını savunan görüş arasındaki sosyolojik çatışma olarak değerlendirilmelidir. Bir sosyal bilimcinin gözünde, bu çatışmadan toplumsal merkezîlik taraftarlarının galip çıkması bir sürpriz sayılmaz. Kelamcı açısından burada önemli olan nokta ise bu çatışmanın teolojik sonuçlarıdır. Hakim duruma gelen ve merkeze yerleşen Kelam anlayışının, iktidarın ya da toplumsal dengelerin arzularını yansıtması ihtimali göz ardı edilemez. Bir Kelamî yorum içerdiği teolojik/dinsel doğruluk nedeniyle değil de, sosyo-politik avantajları kullanması sayesinde tarihte etkin olmuş olabilir. Dolayısıyla Kelamcı, teolojik doğruyu tarihte gerçekleşmiş olanın dışında da arayabilecek bakış açılarına açık olabilmelidir.

3. 2. Tekfîrin Siyasal Anlamı

Hayal kırıklığına uğramış ve bu ağır duygusallıktan kaynaklanan dogmatizm içine hapsolmuş bir gurubun daha çok, katı siyasal argümanlar üretmesi kaçınılmazdır. Hariciler de işte böyle bir gurup özelliği göstermektedir. Onların, Kur'an'ın ve İslam düşüncesinin en merkezî kavramı olan iman kavramına olan yaklaşımlarında da bu husus fark edilebilir. İman sorunu ilk, kez önemli bir Kelam sorunu olarak Hariciler tarafından ortaya atıldı. Ancak onlar iman sorununu bilinçli biçimde bir kelam sorunu olarak görmediler. Belki bu

olan *efendisiz insanın* ortaya çıkışı, yeni bir iktidar biçiminin de göstergesiydi. Efendisiz insanların apansız belirişi ve sayısal olarak sürekli genişlemesiydi. Bu insanlar, mevcut toplumsal denetim yöntemlerini ya da düzenlemelerinin erişemediği bir yerde durdukları ya da daha doğrusu hareket ettikleri için, geleneksel toplumsal düzen dayanaklarını öngördüğü tüm önlemlere göre tehlikeli bir topluluktu. Aslında efendisiz insanı, insanlığın siyasal serüveninde türüne ender rastlanan bir ara varlık olarak görülmelidir. O, geleneksel iktidar yapılarının çözüldüğü bir aşamada ortaya çıkmış olan ve yerini kısa bir süre sonra modern devletin kuluna bırakan bir konjonktürel bir türdür. Gerçekte hiçbir siyasal-bilişsel iktidar biçimine bağlı olmayan anlamında efendisiz bir insan türünden söz etmek sosyo-politik açıdan bir hayli sorunludur. Zigmunt Baumann, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, İstanbul 1996, s.53.

132 Bu merkez, daha sonra kendisini teolojik bir formda Sünnîlik olarak ifade etmiştir.

konudaki tutumlarının dolaylı olarak ve zaman içinde diğer ekollerin de katılımıyla sistematik bir sorun niteliği kazandığı söylenebilir.

Semantik bakımdan iman kavramı dört noktadan incelenebilir;

- a) Öznesi,
- b) Nesnesi,
- c) Eylem olması açısından,
- d) Dış tezahürleri açısından.¹³³

Hariciler, imanı öznesi açısından ele aldılar. İman sorununu öznesi açısından değerlendirmek, sonuç olarak kimin gerçekten mümin olduğunun saptanması gerektiği gibi, tehlikeli ve parçalayıcı bir tartışmayı da beraberinde getirdi.

Haricilerin iman sorununa yaklaşırken taşıdıkları niyet pozitif, birleştirici ve bütünleştirici olmaktan uzaktı. Onlar iman konusuna ters yönden yaklaşıyor, kokuşmuş ve katışık olan toplumdaki kimlerin atılması gerektiğini araştırıyorlardı. İman konusundaki görüşlerinin pratik uygulaması ihraç (*aforoz*) şeklinde açığa çıkıyordu.¹³⁴

Aşırı idealize edilmiş bir iman tanımından hareket etmeleri, sonradan uygulayacakları kapsamlı şiddete teorik bir temel sağlıyordu. Bu nedenle imanla ilgili sorgulamaları doğal olarak onları, kafirin kim olduğu sorusuna yöneltti. Vardıkları sonuçlar bir toplum için kabul edilemeyecek kadar sertti. Geliştirdikleri tekfir siyasetinde o denli ileri gittiler ki, kendileri dışındaki tüm Müslümanları, kafir ve müşrik ilan ettiler. Bu teolojik kabul yalnızca teorik bir kanaat olarak kalmadı elbet.¹³⁵

133 Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alaeddin Şenel, İstanbul 1999, s. 22. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 223.

134 Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul 1984, s.22.

135 Sehristanî, Harici liderlerden el-Murdar'ın görüşlerini aktarır. El-Murdar, Müslümanların çoğunluğunu zahiren Allah'ın varlığına iman etmiş olsalar bile yine de hepsinin kafir

Tekfir kapısı bir kez açıldığında, Müslümanların birbirlerine karşı uyguladıkları terörün sonu gelmezdi. Nitekim ekoller arasında, salt felsefî teoriler ya da ontolojik görünümdeki görüşlerinden dolayı tekfir edilenler de olmuştur.¹³⁶ Görülen o ki tekfir silahının dindar toplum içindeki somut ve manevî etkisi görüldükten sonra, her ekol şu ya da bu biçimde bu silaha başvurmuştur.

Tekfir dalgasının toplumda yarattığı gerilime karşı orta yol arayışları belirmeye başladı. Tekfire karşı her kesimden gelen tepkiyi, toplumsal yapının kendini sağlama alma güdüsünün bir belirtisi olarak görmek doğru olacaktır. Zira her kesimin ve ekolün kutsalın gücüne sığınarak siyasî ya da Kelamî rakiplerini alt etmeye çalışmasının doğurduğu güvensizlik, gerilim ve tedirginlik, uzun süre katlanılacak bir süreç olmasa gerek. Bu yüzden önce dağınık olarak her kesimde dile getirilen sağduyu ve uzlaşma eğilimi giderek sistemli bir teorik yapıya bürünmeye başladı.

Tekfire karşı verilen mücadele salt pratik düzeyde kalmayarak teorik bir alt yapıya da karıştı. Öncelikle tekfir söyleminin dayanağı sorgulanmaya başlandı. Birileri ya da bazı ekoller küfre düşmekle ve imandan çıkmakla suçlanıyorlardı. Peki ama küfr neydi? Buna bağlı olarak iman neydi? İman ve amel arasındaki ilişkinin niteliği nasıldı? Çünkü günah işlemek bir amelî problem olduğuna göre bunun insanın imanı ve iç dünyasıyla bağıntısı neydi? Bu ikisi ayrılmaz birer bütün müydü?

Bu soru ve sorunlar Kelam tarihinde cevapları aranan ve çözümlenmeye çalışılan ilk soru ve sorunlardı. Haricîler, iman ve İslam kavramları üzerinde yaptıkları tartışmayı somut koşullarda ve çok kritik bir tarzda yürüttüler. Adeta bir ölüm kalım meselesi düzeyinde ele aldıkları konular üzerinde ayrılığı ve şiddeti körükleyen bir mantık izlediler.

olduklarını düşünüyordu. Bkz. Sehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s.140-142, Halife b. Hayyât, *Tarîhu Halife b. Hayyât*, s.270.

136 Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 33-35.

Izutsu, ilk Haricîlerin kuramcı olmadıkları¹³⁷ notunu düşmektedir. Ona göre Haricîlerin ilk öncüleri, sorunlarını teorik olarak ve soyutlama niteliğinde ortaya koymadılar. Onların derdi Kelamı yapmak, yani doğru dinî/siyasî düşünceye diyaloga dayanan bir süreç içinde ulaşmak değildi. Sergiledikleri şiddete bakılacak olursa, Haricîlerin dinî ve sosyal hakikatin bilgisine zaten sahip oldukları inancını taşıdıkları bile tahmin edilebilir. Zira pratik ve uygulamalı şiddet, kuramsal anlamda uygun görme ve cevâzdan ya da şiddetin yüceltilmesi eğiliminden doğal olarak çıkarılmaktadır. Bu kadar pürüzsüz bir şiddetin bulunduğu yerde, kesin inançlı bir zihniyetin bulunduğu artık fark edilmesi zor olmayan bir gerçektir.

Araplardaki basit kabile demokrasisi nassa değil, ittifaka dayanmaktaydı. İslam öncesi durum böyleydi. Ancak nassın doğuşuyla birlikte iktidarın kuramsal kaynağı da yer değiştirmiş oldu. İslam'ın doğuşu, kendini nass olarak ifade eden ideolojinin, çok etkin bir şekilde Arap toplumunun gündemini değiştirmesi anlamına gelmekteydi. Meşruiyetini kabileden alan eski iktidarın yerine, nass merkezli bir iktidar yapısı geçti.¹³⁸ İslam'ın yapmak istediği şey, iktidarı nass üzerine oturtmaktı. Ancak kabile eksenli iktidar anlayışı ile bu yeni iktidar anlayışı arasındaki gerilim ortadan kalkmadı. İslam'ın ilk yıllarında ortaya çıkan fırkalar arasında, nassa dayanmayan bir iktidarı meşru görmeyenlerin yanında, ittifak ve biata dayanmayan iktidarı meşru görmeyen eğilimler bulunmuştur.

Haricîlerin itirazlarında iktidarı nassa dayandırmaya yönelik bir eğilim fark edilmektedir. Onlar insanların kararlarına dayalı bir girişim olayı (*Tahkîm*) karşısında hayal kırıklığına uğradıktan sonra, nassa sığındılar. Ancak onların nasstan anladıkları, son derece katı ve dışlayıcı bir çerçeveye sınırlı kalmıştır.¹³⁹

137 Izutsu, *age.*, s. 12.

138 Arap yarımadasında İslam'ın doğup gelişmesi olayını, siyasal, ekonomik, dinsel çok yönlü bir devrim olarak analiz eden bir yaklaşım için bkz. Seyyid Abdulazîz Sâlim, *Tarîhu'l-Arap fî Asrı'l-Câhiliyye*, Beyrut ts., s. 495.

139 Hz. Ali, Haricilerin tekfir ideolojisini nasslara dayandırarak savunmalarını tümüyle batıl bir girişim olarak nitelemektedir. Bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 135.

Kur'an tarafından topluma sunulan öğreti ile toplumda geleneksel olarak süregelen yapı arasındaki çatışma devam ediyordu. Aslında, İslam geleneği boyunca aynı mecrada, bu iki nehir akmaya devam etti. Nassın akli ve iktidarın akli. Ortaya çıkan şiddetli siyasi ihtilaflar, bu ikisinin arasını ayırmıştı. Ancak bu ikisini özdeş kılma ve bir araya getirme girişimleri günümüze kadar eksik olmamıştır.¹⁴⁰ Görülüyor ki, Haricîlerin yaklaşımında, nassı merkeze alan bir tutum bulunmaktadır. Onların nassla kurmuş oldukları bu ilişki, katı ve dogmatik bir temelden beslendi. Buna bağlı olarak da iktidarı, dogmatik nass anlayışından bağımsızlaştırma çabaları ortaya çıktı. Mürcie'nin oynadığı temel rollerden biri de işte buydu. İman ile amelin, din ile siyasetin, ahlakî eylem ile siyasal eylemin bu derece dogmatik ve katı bir biçimde özdeşleştirilmeye çalışıldığı bir zeminde, insanların kendilerini güvende hissetmeleri ve özgürlüklerini kullanmaları mümkün değildi. İslam öncesi baskı ve fanatizm dönemi henüz aşılmışken, benzeri bir entegrizme¹⁴¹ ve fanatizme teslim olunması beklenemezdi. Nitekim toplumsal akıl, fanatik güçlerin geliştirdiği tezleri dengeleyici bir eğilimi üretmede gecikmemiştir.

Zamanla tarihten silinip gitmelerine ve hem Şîî ve hem de Sünnî düşünürlerin kendi kelimelerine haklı çıkarmak için gösterdikleri bir öteki referansı olarak kullanılmasına karşın Haricî söylemin ilk ideolojik etkisi hala canlıdır. Günümüzde bazı araştırmacılar Haricîlerin, bir dönem için İslamî bir toplum kurma çabalarında bilinci, izafi ve aktüel olana karşı mutlak ve ideal olanı göz önünde bulundurmaya zorlayarak, Müslümanların sarsılmaz vicdanı olma

140 Halil Ahmed Halil, *el-Akl fi'l-Islam*, Beyrut 1993, s. 32.

141 Dinsel ya da politik olsun, bir inancı ve dogmayı kendi tarihinin bir döneminde sahip olduğu kültür yapısı ve kurumlarıyla özdeşleştirmek anlamına gelen entegrizm, mutlak doğruya sahip olduğuna inanmak ve onu başkalarına dayatmaya kalkışmaktır. Entegrizmi belirli bir din ya da akılla özdeşleştirmek yanlış olur. Zira o, bir zihinsel yanılğı olup her türden inanç ve düşünce yapısı içinde yer bulabilmektedir. Nitekim, pozitivist ve arkaik bilim anlayışı adına hareket eden ve her şeye yanıt verme iddiasındaki Batı teknokrası ve bilim entegrizmi, Roma İnan ve İsrail entegrizmi gibi çeşitli entegrizm türlerinden söz edilmektedir. Roger Garaudy, *Entegrizm-Kültürel İntihar*, çev. Kamil Bilgin Çileçöp, 3. Baskı, Pınar Yay., İstanbul 1995, s. 9-10.

işlevi gördüklerini öne sürmektedirler. Böylece Müslüman siyasal düşüncesinin gerçekleşmesinde dolaylı da olsa önemli bir rol oynadıklarını düşünmektedirler.¹⁴²

3. 3. Siyasî Hakemlik Eğiliminin Oluşması: Mürcie

Ebu Hanife'ye atfedilen *el-Alim ve'l-Muteallim*¹⁴³ adlı metinde, ircânın nereden geldiği sorusuna karşı âlimin¹⁴⁴ verdiği cevap tipik bir nitelik taşımaktadır. Soruya verilen cevap ircâ sorununa Kur'anî bir temel sunmaya ve ona nassa dayanan dinsel bir tutum görüntüsü vermeye çalışmaktadır. Buna göre ircâyı şöyle temellendirmek mümkündür:

- a) İrcânın aslı meleklerden gelmektedir. Yüce Allah meleklerden isimlerin işaret ettiği anlamları sorduğunda onlar; '*Seni tenzih ederiz. Bizim senin öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur.*'¹⁴⁵ şeklinde cevap vermişlerdi. Onları bu şekilde konuşmaya iten neden, cehalete dayanarak bir konu hakkında konuşarak yanlışlığa düşebilme korkusuydu.
- b) Kur'an'da yer alan bir ayet, doğrudan Hz. Peygambere seslenerek onu, bilmediği bir şeyin peşine düşmemesi, çünkü kulak, göz ve kalbin bunlardan sorumlu oldukları konusunda uyarmaktadır.¹⁴⁶ Buna göre Allah, peygamberine hakkında kesin bilgisi olmadığı bir konuda konuşmayı yasaklamıştır. Durum böyleyken insanlar nasıl olur da kesin bilgiden yoksun oldukları bir konuda zanna dayanarak konuşurlar?
- c) Dinî hükümler ve insanlar hakkında verilecek hükümler konusunda izlenmesi gereken en doğru yol, tevakkuftur. Tevakkufun anlamı,

142 Hamit İneyet, *Çağdaş İslami Siyasî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul ts , s. 24.

143 Ebu Hanife, Numân b. Sâbit, *Kelimetu an'il-Âlim ve'l-Muteallim ve Risaletu Ebî Hanife ile'l-Bettî*, thk. Zâhid el-Kevserî, İstanbul 1981.

144 Kutlu, âlimin Ebu Hanife olduğunda hiçbir şüphe bulunmadığını belirtmektedir. Bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 10.

145 Bakara suresi 2/31-32.

146 İsrâ suresi 17/36.

kısaca duraklamadır. Eğer birisi bize bilmediğimiz ve ölçülerimizle de bilemeyeceğimiz bir haber ile gelirse onu Allah'a havale etmek ve hakkında susmak gerekir. *Bu konudaki gerçek ve en doğru hükmü Allah bilir* diyerek, söz söylemekten kaçınmak lazımdır.¹⁴⁷

İrcâyı hem bir bakış açısı ve hem de bir davranış ilkesi olarak Kur'an'a dayandırmaya çalışan Ebu Hanife, ardından ircâ fikrini pratik bir örnekle açıklamaktadır. Burada ircâ fikrinin doğuşunda ve gelişmesinde etkili olan sosyal ve siyasal etkenlere üstü örtük bir gönderme hissedilmektedir. Verilen örnek, önceleri araları iyi iken sonradan birbirleriyle savaşan iki gurubun durumlarıyla ilgilidir.¹⁴⁸

Haricî hareketin, Müslüman toplumda yaratmış olduğu dehşet, zamanla onlara karşı geniş bir toplumsal muhalefetin oluşmasına yol açtı. Bundaki en önemli etken Haricî grupların yalnızca siyasî iktidarı değil, kendileri gibi düşünmeyen diğer sivil oluşumları da karşılıklarına almış olmalarıdır. Haricîlerin Müslümanlar arasında yarattığı korku dillere destan olmuştu. Can ve mal güvenliği, Haricî bakış açısına göre hiçbir şey ifade etmiyordu. Zira sade bir Müslüman bir iki soru sonucunda Haricîler tarafından kolaylıkla kafir ilan

147 Ebu Hanife, *Kelimetu an'il-Âlim ve'l-Muteallim*, s. 24, 25.

148 "Sen durumları iyi olan bir toplulukta idin. Daha sonra onları birbirleriyle iyi olarak bırakıp ayrıldın. Sonra onların iki guruba ayrıldıklarını ve birbirlerini öldürdüklerini duydun, onlara geldin. Daha önce araları iyi olarak bıraktığın ancak sonradan birbirlerini öldüren bu kişilere sorduğunda iki guruptan her biri kendisinin zulme uğradığını söyledi. Oysa ki leh ve aleyhlerinde kendilerinden başka şahit de yoktur. Aralarında öldürme fiili sabit olduğu halde mazlum ve zalim ortada yoktur. Çünkü birbirlerine hasım olan bu iki tarafın birbiri için şهادetleri caiz değildir. Bu takdirde birbirini öldürmekten dolayı her iki tarafın da, isabetli olmadıklarını bilmen gerekir. Ya iki taraf da hatalı yahut biri hatalı diğeri isabetlidir. Günah işleyenlerin cennetlik veya cehennemlik olduklarını söylemeden, onlar hakkındaki hükmü geciktirmen ircâdır." İrcâ hakkındaki bu metinde, siyasal anlaşmazlıklar nedeniyle birbirine düşman taraflara ayrılmış olan ilk Müslüman ekollerin resmini okumak mümkündür. Bunun yanında o ekollerin kavgalarından uzak kalma ve düşmanlığa katkıda bulunmama şeklinde kurgulanan bir depolitizm de hissedilmektedir. Dinsel söylemle takviye edilmiş aşırı politizme (Haricî harekete) karşı yine dinsel argümanlara dayalı bir depolitizmin gelişmektedir. Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, s. 24,25. Türkçesi için bkz. *el-Alim ve'l-Muteallim*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981, s. 30, 31.

ediliyor ve derhal infaz edilmek suretiyle gereği yerine getiriliyordu.¹⁴⁹ Haricî gurupların kendi aralarında tartıştıkları konuların başında, tekfirin kapsam alanı ve kafirlerin mallarına el konulması, kadın ve çocuklarının öldürülmesi gibi konular geliyordu.¹⁵⁰

Bilindiği gibi Haricîlerin davranış biçimi salt teolojik olmayıp belki daha çok siyasî olup, eyleme dönüktü. Onlar ilk olarak büyük günah işleyen birinin durumunu soruşturmışlardı. Bu soruşturmayı siyasî ayrışmaların sıcak çatışmalara dönüştüğü bir ortamda gündeme getirmişlerdi. Onlara göre büyük günah işleyen kimse kafirdi ve böyle bir kimse günahından tövbe etmeden ölürse ebediyen cehennem azabında kalacaktı. Haricîler kafir olmanın sınırlarını çok geniş tuttular. Bu tutum, şiddetin teorik doğrulanmasıydı. Ancak onlar kafir olan kişi ya da grupları teorik anlamda tespit edip onları, cehennem azabıyla baş başa bırakmadılar. Dünyada da onların cezasını vermeye çalıştılar. Bu onlar açısından yerine getirilmesi zorunlu şerî bir görevdi. Bunun pratik sonucu, dünyayı Müslümanlar için adeta bir cehenneme çevirmek olmuştur.

Bu aşırılıkların ve öldürücü çatışmaların Müslüman toplumda bir tepkiye ve dengeleyici gelişmelere yol açması kaçınılmazdı. Mürcie Müslüman toplumda oluşan aşırılıkları dengelemek, dağılma tehlikesiyle karşı karşıya kalan toplumu bir arada tutma ihtiyacını görmek üzere ortaya çıktı. Mürcie'nin İslam siyasî geleneğinde üstlendiği temel rol, hakemlik ve orta yolculuktu. Şiddetin uyandırdığı ve teolojik bir görünüm aldığı sıcak bir ortamda Mürcie bu rolünü, ılımlılık ve hoşgörü temelini öne çıkararak oynamıştır.

İrcâ kelimesinin sözlük anlamı, tehir etme, geciktirme, sonraya bırakma, erteleme, önemsememe, başkasının takdirine ve değerlendirmesine bırakma anlamlarına gelmektedir. Ayrıca ircâ kelimesinin, ümit verme anlamına geldiği de

149 Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Beyrut 1993, III, s.1082-1085; Dineverî, Ahmed b. Davud, *Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdulmun'im Âmir, Beyrut ts., ss.205-211.

150 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 140; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s.332.

belirtmiştir. ¹⁵¹ Kelimenin bu sözlük anlamından terim anlamına geçerse, bir kişinin Allah'a ve peygamberine iman ettikten sonra, dinin istediği fiilî görev ve davranışları yerine getirmese bile, imanının zarar görmeyeceği anlamıyla karşılaşırız. Zira Mürcie açıkça kişi iman ettikten sonra işlediği günahın ona bir zarar vermeyeceğini yine küfrün yanında ibadetin de yarar sağlamayacağını öne sürmüştür. ¹⁵²

İrcâ'nın ikinci terim anlamı, ilk anlamının üzerine oturmaktadır. Daha doğrusu onun düzeltilip geliştirilmiş bir şeklidir. Ve bu anlam, Ehl-i Sünnet'in de çıkış noktasını oluşturmaktadır. Şöyle ki, iman amelden ayrıdır. İman ilk ve temel aşamadır. Amel ise ondan sonra ikinci sırada gelir. ¹⁵³ Bu temellendirmede amelin imandan sonra ikinci dereceye ertelendiğini görmekteyiz.

Atay, Kaderiye, Hariciye ve Cebriye ekolleri teşekkül ettikten sonra Mürcie 'nin görüşünü taşıyanların da görüşlerini ortaya koyma zorunluluğunu duyduklarını belirtir. Mürcie, çoğunluğu oluşturan halkın görüşü olması hasebiyle Ehl-i Sünnet'in ilk ortaya çıkışı kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle Ehl-i Sünnet, tarihsel gelişimini Mürcie'den başlayarak sürdürmüştür. ¹⁵⁴

Kelam ve Mezhepler Tarihi literatüründe Mürcie için yapılan tanımlamalar onun dinsel düşüncedeki yerini yansıtmaktadır. Örneğin, Mürcie kelimesinin türetildiği ircâ kelimesine verilen en yaygın anlam şudur: “Büyük günah sahibi hakkında verilecek hükmü kıyamet gününe ertelemek ve onun cennetlik ya da cehennemlik olduğu konusunda susmak.” ¹⁵⁵ Burada ircâ kelimesinin içerdiği erteleme, tehir etme anlamı öne çıkmaktadır. Mürcie'nin büyük günah işleyen hakkındaki hükmü, ahirete ve Allah'a bırakması tutumunda Haricîlerin tekfir konusundaki aşırılıklarını giderme kaygısı açıkça gözlenmektedir. Mürcie'nin fikirlerini ilk kez dile getirenler, Hz. Ali ve Osman hakkında susmayı ve bu iki

151 Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 162.

152 Isferayinî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 97, Eşarî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 197; Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 162.

153 Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s. 169.

154 Atay, *age.*, s. 168.

155 Sehistânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 161, 162.

halifenin, ne imanlarına ne de küfürlerine şahitlik yapmamayı doğru bulmuşlardır.¹⁵⁶ İrcâ fikrinin bu ilk biçiminde, Haricî tekfir doktrinin hareket noktasına karşı bir itiraz vardır. Haricîler, Hz. Ali ve Osman'ı tekfir etmişler ve bu ilk hamlelerini temel alarak daha genel bir tekfir ideolojisi geliştirmişlerdi.

Tekfire karşı çıkan ircâ fikri de, yine Hz. Ali ve Osman'ın durumlarına ilişkin bir görüş geliştirmiş ve zamanla da daha olgun bir ircâ düşüncesine ulaşılmıştır. Nitekim Nevbahtî'nin aktardığı Mürciî tanımında, ircâ fikrinin gelişmiş kuramsal bir biçimi göze çarpmaktadır: "Ehl-i kiblenin hepsinin zahirdeki imanlarına bakarak, onların mü'min olduklarını iddia eder ve hepsini de dost edinirler."¹⁵⁷

Haricîlerin tekfir konusundaki aşırılıkları dengeleme ve bir hoşgörü ortamı oluşturma kaygısı Mürciî düşüncüyü de benzer bir aşırılığa sürüklemiştir. İman ile amel arasında direk ve dolaylı bir ilişki kuran tekfir kuramına karşı ircâ fikri de iman ile ameli birbirinden ayırmaya çalıştı. Mürcie, imanın olması halinde hiçbir masiyetin ve günahın kişiye zarar veremeyeceğini iddia etti.¹⁵⁸ İlk ve halis Mürcie unvanını alan ve birinci anlamı kabul edenler, imanın yanında hiçbir günahın kişiye zarar vermeyeceğini söylemekle, günahı hiçe saymışlardır. Bu oldukça gevşek görüş tutunamamıştır. Ancak ikinci anlamdaki ircâ, iman ile ameli derece bakımından ayırmıştır. Dinî emirleri yerine getirmemenin bir insanı imandan çıkarmayacağını ancak onu sorumluluk altına sokacağını söylemişlerdir. İşte bu son yaklaşım, Ehl-i Sünnetin benimsediği bir yol olmuştur.¹⁵⁹

156 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, Kahire ts., Bâb 198, s. 383, 384.

157 Nevbahtî, *age.*, s. 6.

158 Râzî, *Itikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasim Billah el-Bağdadî, Lübnan 1986, s. 94.

159 Atay bu gelişmeyi kısaca şu şekilde değerlendirmektedir: "*İlk Mürciî hareketin çıkışı doğru idi. Ancak kendini iyi ifade edemedi. Eksik ve beceriksiz kaldı. Ancak sonra gelen ikinci Mürciî hareket daha doğru ve metodlu bir şekilde gelişti ve Ehl-i Sünnet'in yolu oldu.*" Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s. 172.

İman ile amel arasına konmaya çalışılan bu boşluk, Kur'an'ın getirdiği dindarlık anlayışı açısından bir sapmayı ifade etmektedir.¹⁶⁰ Ancak Mürcie'yi oluşturan asıl ortam öncelikle siyasî nitelikli bir ortamdı. Ve Mürciî düşünürler, teolojik amaçlarla olmaktan çok siyasî amaçlarla konuştular. Onların en büyük hedefi, iman ile amel arasında bir fark oluşturarak, tekfirin katı siyasî sonuçlarını ortadan kaldırmaktı. Böylece hiç kimse amelinden dolayı suçlanmayacak ve ona karşı şiddet uygulanmayacaktı. Gerçekte Mürcie, Haricî tekfir ideolojisinin teorik öncüllerine yönelik bir kampanya başlatmıştı.

Mürcie'nin, ircâ doktrini Müslümanlarca genel kabul gördü ve farklı ekollerce de benimsendi. Katı siyasal şartların dayattığı bu konjonktürel görüş aynı konuda Vâsıl bin Atâ'nın geliştirdiği yeni görüşe kadar varlığını sürdürdü.¹⁶¹ *el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn* terimiyle klasikleşen ve büyük günah sahibinin ne mü'min ne de kafir olduğunu, ikisinin arasında bir yerde durduğunu iddia eden bu görüş, fâsık kavramının yeni anlamıyla doğuşuna yol açtı.

3. 4. İrcâ Tezinin İşlevsel Anlamı ve Sonuçları

İrcâî akıl, hükümdarın tekçi dinini vurgulamakta olup bunun izleri İslam öncesine kadar dayanmaktadır. Araplar arasında yaygın olan '*yönetim birden fazla kişide toplanmaz*' sözü bu anlayışı ortaya koymaktadır.¹⁶² Ayrıca bilindiği gibi Ensar'ın yönetimi paylaşma teklifine karşı, Hz. Ömer'in '*bir kına iki kılıç sığmaz*'¹⁶³ sözüyle verdiği cevap da bunu örneklemektedir.

İrcâ doktrini siyasî bir kökene sahip olmakla birlikte, onu direk anlamda yönetenlerin bir malı olarak görmek yanlış olacaktır. İlk olarak ircâ, yönetime

160 Kur'an sürekli olarak, iman etmek ile salih amelde bulunmayı bir arada zikretmiştir. Amelsiz imanın teolojik değeri Kalam ekollerince tartışılmıştır. Ancak Kur'an, imanın salih amel şeklinde ortaya çıkmasını öngörmektedir. Pek çok Kur'an ayetinde bu doğrultuda telkinler yer almaktadır. Bkz. Bakara 2/25, Âl-i İmran 3/57, Nisa 4/57, Maide 5/9, Ra'd 13/29, İbrahim 14/23, Kehf 18/2, Meryem 19/96, Rûm 30/15, Fussilet 31/8.

161 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 104.

162 Halil, Abbasî halifesi Memun'un '*ircâ, hükümdarların dinidir*' (*el-ircâ dînu'l-mulûk*) sözünü hatırlatan Halil, ircâ doktrininin işlevsel anlamda, hükümdarın akli karşısında diğer akılları iptal ettiği sonucuna varır. Halil Ahmed Halil, *el-Akl fi'l-Islam*, s. 31.

163 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s.25.

karşı açık bir destek sağlamaz ve siyasal meşruiyet sunmaz. İkinci olarak da ırcâ düşüncesini ilk kez dile getirenler, iktidara karşı olanlar arasından çıkmıştır. Ve bu çıkışın birincil amacı, iktidarı desteklemek olmayıp, Müslümanlar arasındaki kavgayı sona erdirmektir. Özellikle Haricîlerin yalnızca iktidara değil kendilerinden olmayan her Müslümana karşı sergiledikleri genel, derin ve ölçsüz şiddet göz önünde bulundurulduğunda, ırcâ düşüncesinin sosyal temelini anlamak kolaylaşmaktadır. İrcâ, tekfir ideolojisinin dağılması etkisine karşı, toplumun kendini bir arada tutmaya yönelik sivil tepkisi olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu ilk çıkışındaki rahatlatmaya dönük işlevinin, ırcânın iktidara dolaylı yoldan katkı sağladığı söylenebilir. Zira ırcâ doktrininin, iktidar açısından kullanışlı bir yönü bulunmaktaydı. O da muhalefeti parçalamasıdır. Gerçekten de Haricî ve Şîî grupların silahlı ve teolojik muhalefeti yanında, Mürcie'nin ılımlı ve pasif tutumu, siyasal iktidar tarafından desteklenmesi gerekmektedir. Nitekim Emevî hükümdarları genel olarak Mürcie'ye destek vermişlerdir.¹⁶⁴

Emevî iktidarına karşı silahlı mücadele veren ve onu devirme iddiasında olan Haricî ve Şîî grupların dışında, olayların dışında kalmaya çalışan tarafsızlar grubu oluştu. Bu grubun, Emevîlere karşı olmalarına rağmen net bir muhalefet politikaları bulunmamaktaydı. Çatışmalardan uzak kalarak bir köşeye çekilme şeklindeki siyasal pasifizmi öven hadisler büyük oranda bu grubun bir ürünü olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁵ Ağır siyasal koşullar altında tarafsız kalmayı tercih eden bu yaklaşım, kamusal alanı ve dünya işlerini onlarla ilgilenen *güçlere* terkeden ve içe dönük, ritüel düşkünü mistik bir dindarlık tarzını yüceltmıştır.

Haricî ve Şîî grupların karşısında yer alan belirsiz eğilimler taşıyan bu tarafsızlar grubunun içinden Hicrî 60/679 yılından itibaren Mürcie oluşmaya başladı.¹⁶⁶

İrcâ düşüncesinin bir başka siyasî rolü de, onun getirdiği toplumsal üyelik formülüydü. İrcâ, iman konusunda getirdiği yeni yaklaşımla, kendine özgü bir

164 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Beyrut 1975, s. 417.

165 Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 35.

166 Kutlu, *age.*, s. 36.

birey anlayışı öne sürüyordu. Özellikle yeni Müslüman olmuş ve İslam'ın kurallarını tam olarak bilmeyen kitleler için ircâ doktrini, Müslüman topluma katılma ve tanınma imkanı tanıyordu.¹⁶⁷

Aslında bu, vatandaşlık hakkının verilmesi gelişmesinin başlangıcından itibaren İslam'la gelen kitleler için de oldukça önemli sonuçları olmuştu. Mürcie'nin yaptığı yeni Müslüman tanımı, genel siyasal ve teolojik bir ihtiyacın ürünüydü. Ve Haricilerin iman-amel konusundaki katı tutumlarına karşı bir tepki niteliğini taşıyordu. Buna bağlı olarak da Mürcie'nin, Müslüman tanımı daha rahat, liberal ve hoşgörülü bir özelliğe sahiptir. Bu, öteden beri zaten Müslüman olan kitleler için de oldukça rahatlatıcı bir anlam taşımış olmalıdır. Mürcie'nin yaklaşımındaki rahatlatıcı öge, iman ile amel arasında bir fark koyarak, Müslüman bireyler için daha güvenceli bir sosyal varoluş biçimi getirmesinde yatmaktaydı. Buna göre Müslüman topluma üye olmanın ve güven içinde yaşamının asgari koşulu iman etmektir.

Mürcie'ye atfedilen farklı iman tanımları bulunmaktadır. Buna göre;

a) İman marifet ya da tasdiktir. Bu ise kalpte olup biten bir işittir.

b) İman kalp ile tasdik ve dil ile onun itiraf edilmesidir. Ki bu Mürcie'nin çoğunluğunun görüşünü oluşturmaktadır.

c) İman sadece dil ile ikrardır.¹⁶⁸

Mürcie'ye nispet edilen bu iman tanımlarındaki farklılık esasında önemli bir ayrıma gitmeyi gerektirmez. Zira bu tanımların ortak özelliği, ameli imanın dışında bırakmış olmalarıdır. Böylece amelinden hareketle, bir kişinin imanı hakkında karar verilemeyecektir. Bu yaklaşımın tasarruflarında iktidara bir kolaylık ve rahatlık sağladığı düşünülebilir. Ancak konu yalnızca bu yönüyle

167 Cabirî bu gelişmeyi, kitlelere *vatandaşlık* hakkı vermek şeklinde değerlendirmektedir. Cabirî, *el-Aklu'l-Arabiyyu's-Siyasî*, s. 317.

168 Isferâyinî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1984, ss. 97-99. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, ss. 125-128.

sınırlı değildir. Müslüman kitlelere de bir nefes alma ortamı sunduğu ve sivil barışa katkı sağlayıcı bir potansiyel taşıdığı da bir gerçektir.

Mürcie'nin teorik olarak iman-amel ayrımı temelinde gerçekleştirdiği ve çatışan siyasal öznelerle de pratikte uyarladığı ırcâ iddiası genel kabul gördü. Bu durum, yapısal ve ideolojik/teolojik bir kriz yaşayan Müslüman toplumun, ırcâ doktrininin içerdiği hoşgörü ve karar verilemezlik ilkesine karşı duyduğu ihtiyacın şiddetini de belgeler. Mürcie'nin başını çektiği bu hamle, ilerde Ehl-i Sünnet'in bir istikrar teolojisi olarak yapılanırken dayandığı referansın kökenine de ışık tutar niteliktedir.

Ehl-i Sünnet'in iktidarlara herhangi bir sorunu olmadığı, sultanlar tarafından tercih edildiği, çünkü itaati sağlama ve siyasî meşruiyet sunmadaki isteğinin belirgin olduğu dile getirilir. Ancak burada kolayca atlanılan ve fakat oldukça önemli olan bir konu vardır. Ehl-i Sünnet'in istikrar ideolojisi olarak yapılanmasının, sadece iktidar eliyle gerçekleştirildiği varsayılmaktadır. Oysa bu, Sünnî siyasetin yalnızca görünen ve aldatici yönüne bakılarak ileri sürülen bir yargıdır. Ehl-i Sünnet büyük oranda bir sosyal sözleşmenin, genel bir mutabakatın ürünüdür. Onun adında bile (*Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*) bu mutâbakatın izleri hissedilir. Yapılaşma sancıları çeken Müslüman toplum, mutabakatı öncelikle siyasal düzeyde sağlamış ve sonra da onu dinsel bir forma kavuşturmuştur. Zaman içinde büründüğü teolojik kisveye takılmaksızın, bu istikrar teolojisinin başlangıcında sınırlı bir siyasal çözüm niteliğiyle ortaya çıktığı görülmektedir.

Ehl-i Sünnet, İslam düşünce tarihinde imamet konusu etrafında başlayan tartışmalarda önce Hariciler sonra da Şia, Mutezile ve Mürcie ekolleri söz söyleyip konumlarını belirlemelerinin ardından en son konuşan ve düzenlemelerde bulunan ekoldür. Sünnî kaynaklarda Ehl-i Sünnet için fırka kelimesinin kullanılmayışının nedeni onun diğerleri gibi somut, net ve sınırları keskin bir ekol olmayışındadır. Ayrıca fırka kelimesinin kültürel, politik çağrışımı da göz önünde bulundurulduğunda, terimin bir negatiflik izlenimi taşıdığı fark edilir. Fırka, merkezi yapıdan ve bünyeden ayrılan birimler için kullanılmaktadır. Dolayısıyla terimin kullanılma biçimi, bir tür düşünsel, siyasal ve teolojik merkez

varsaymaktadır. Ehl-i Sünnet ise kendisini doğal olarak *merkez* saymış ve kendini ana bünye olarak görmüştür.

Hariciler, Şia ve Mutezile ile aynı politik ve reel dünyada yaşayan Ehl-i Sünnet ekolünün, siyasal görüşler ya da duyarlıklar taşımaması düşünülemez. Kaldı ki Ehl-i Sünneti karakterize eden en büyük niteliği, onun politik ihtiyat yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın teşekkül etmesinde en büyük pay, diğer ekollerin geliştirdikleri yıkıcı muhalefete aittir. Haricilerin tekfire dayalı sert muhalefetlerinin Mürcieyi doğurduğu hususu genel kabul gören bir görüştür. Mürcie'nin, Ehl-i Sünnet'in öncüsü ve onun ılımlısı olduğu varsayıldığında, Mürcienin üstlendiği ılımlılaştırıcı ve merkezileştirici işlevinin, Ehl-i Sünnet'in devraldığı temel niteliklerden biri olduğu görülür. Gerçekten de aşırılıkları dengeleme duyarlılığı, ifrat ve tefrit arasında orta yolu izlemesi özelliği, Sünnî siyaset geleneğinin belirgin vasfı olmuştur. Bu şekilde oluşan Sünnî görüş, aynı zamanda hem dinsel ve hem de siyasal düzlemde ılımlılığı, uyumu ve itidali ifade ede gelmiştir. Sünnî görüşü eğer kentlerin diliyle temellendirecek olursak, Küfe ve Bağdat'a karşı, fukahanın egemen olduğu ve merkezî bir karakter taşıyan Medine'nin vizyonu ile simgeleştirmek mümkün olabilir.¹⁶⁹

Yöneticiler tarafından diğer fırka mensuplarının gördüğü sıkıntılara uğratılan Ehl-i Sünnet uleması, zulüm, adalet, yöneticilerin azgınlığı konularında benzer düşünceler taşımış iseler de asla onlar gibi politik şiddet yolunu tercih etmemişlerdir. Sünnî ulema, başarı şansı olmayan ayaklanma ve başkaldırı hareketlerinin *fitne* uyandırmaktan öte bir anlam taşımayacaklarını düşünmüşlerdir. Böylesi girişimlerin Müslüman toplumun birliğini ortadan kaldıracağını, yönetimi daha da sertleştireceğini gözlemlemişlerdir.¹⁷⁰

Mürcie'yle birlikte oluşan ve bir değer olarak Ehl-i Sünnet'in devraldığı konulardan biri sahabenin idealize edilmesidir.¹⁷¹ İslam'ın ilk dönemindeki ekolleri doğuran siyasi ortam, çatışan taraflara karşı tavır almayı da zorluyordu.

169 Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum 1995, s. 46.

170 Rayyis, *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*, s. 77, 78.

171 Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 261.

Önce Hz. Osman'a muhalefet edenler sonra Hz. Ali taraftarları ve ona karşı çıkanlar geldi. Ardından da Şam Valisi Muaviye'nin taraftarları siyasî birer grup olarak boy göstermişlerdi. Hariciler ise kendileri hariç çatışan tüm tarafları kâfir ilan etmişler ve onlarla savaşmışlardı.

Eş zamanlı ya da birbirini izleyen politik süreçler boyunca fanatik, dışlayıcı ve hırçın nitelikteki bir siyasal oluşumun yanında, birleştirici, kucaklayıcı ve geniş açılı bir perspektife bağlı siyasal görüşlerin belirmesi doğaldır. Zira bir toplum uzun süre çatışma ve parçalanmalar içinde yaşayamaz. Aşırılıkları dengeleyecek bir sağ duyu mekanizmasını zorunlu olarak devreye sokar. Bunu genel ve sosyolojik anlamda toplumun, kendi sosyal varlığını koruma davranışı olarak nitelemek mümkündür. Müslüman toplumun, Haricilerin sergiledikleri şiddet politikasının açtığı yaraları iyileştirmek üzere, Mürcie'nin nefes aldırıcı ve rahatlatıcı liberal çözümüne sığındığı söylenebilir.

Mürcie önceleri bir tarafsızlar akımı olarak belirdi. Temel davranış biçimi her türlü çatışmadan uzak durmaktı. Bu davranışın zorunlu bir parçası olarak da çatışan özneler hakkında fikir beyan etmekten sakındırma yaklaşımını geliştirdi.

Siyasî çatışmaların yaşandığı bir ortamda tarafsız kalmak zor bir tercih olsa gerek. Herkesin konumunu belirleyerek somut bir eylem biçimi geliştirdiği bir dünyada, tarafsız kalmanın da teorik bir gerekçeye dayandırılması gerekiyordu. Bu gerekçe zamanla oluştu ve sahabenin karizmasıyla netleşti.

Başlangıçta, iman ile amelin arasını ayırması Mürcie'nin attığı acil ve fevrî bir adımdı. İrcâ fikri başta Hz. Osman olmak üzere günahkâr ilan edilmiş olan her Müslümana uygulandı. Gerçi ircâ Hz. Osman'ı kurtaramadı ancak sonraki çatışmalar üzerinde etkisini gösterdi. Osman'ın adını siyasî sembol olarak kullanan yandaş ya da karşıt grupların, sembolik sermayelerini ellerinden almaya yönelik işlevsel bir girişimdi ircâ.

Müslümanlar arasındaki çatışmanın kökenine giderek, şiddetin üretildiği gerekçeleri ortadan kaldırmak, ilk dönem Mürciesi açısından, iman ile ameli birbirinden ayırmakla mümkün görüldü. Ancak zamanla Haricî tekfir ideolojisinin yanına Şia'nın daha sistematik ve sahabenin bazılarını açıkça

dışlayıcı tutumu eklenince, çatışma alanı genişledi ve farklılaştı. Bu kez imanın basitçe amelden ayrıldığı tezi yeterli bir tedbir olmaktan çıkmaya başladı. Üstelik bilinçlenmeye başlayan Ehl-i Sünnet damarı, iman-amel ayrımı tezinin mimarı olan Mürcie'yi ötekileştirmeye yöneldi.¹⁷²

Oluşan bu yeni dengeler açısından en uygun çözüm olarak, çatışmaların kaynağına referansta bulunmayı artık imkansız kılacak bir çözüm arandı. Bu çözüm tüm taraftarlarının sahabe olduğu çatışma alanını topluca idealize eden ve onu girilmesi yasak bölge ilan eden '*fadâilu's-sahabe*'¹⁷³ temasıydı.

Hadis literatüründe geniş yer tutan sahabenin faziletleri konusu, sahabeye Peygambere yakınlıktan ve İslam'a hizmetlerinden dolayı bazen de sadece sahabe olmalarından dolayı tanınan kutsallık ve ayrıcalık temeli üzerinde kuruldu. Sahabenin üstün oluşu, onları davranışlarından dolayı sorgulamanın bir Müslüman için küstahlık olacağı, her birinin doğruyu gösteren birer yıldız olduğu söylemi geleneksel Sünnî söylemin en hassas ve belirgin yanını oluşturdu. Bu şekilde teşekkül eden sahabe karizması Sünnî düşüncenin, üzerinde konuşmaya ve tartışmaya kapalı alanlarından biri haline gelmeye başladı. Ve bu durum bugün bile bir ölçüde varlığını sürdürmekte, sahabeyi ancak hayırla anmak, Sünnî Müslümanların popüler dinî hassasiyetleri olmaya devam etmektedir.

Mürcie'nin ircâ teorisinde zımnen bulunan ve zamanla açığa çıkarak ilkeleşen, sahabenin idealizasyonu konusu, zorunlu olarak Hz. Peygamber'in algılanması konusunda da etkili oldu. Sahabe davranışlarından sorgulanamayacağına göre, Hz. Muhammed zaten sorgulanamazdı. Gerçi siyâsî ayrışmalar, Hz. Muhammed'in bir davranışından ya da sözünden çıkmış değildi. Bu nedenle Hz. Muhammed'in bir tutumunun sorgulanmaya açılmasının bir

172 Isferâyini, *age.*, s. 97. Isferâyinî Mürcie'nin yetmiş nebini diliyle lanete uğradığı rivayetine yer vererek onların iki yönden laneti hakettiklerini düşünmektedir. İlki ircâyî iddia etmeleri diğeri ise cebre inanmalarıdır. *et-Tabsîr*, s. 97; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ss. 174-177

173 el-Buharî, Ebu Abdullah b. Muhammed b İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, Beyrut 1992, II, s. 555, en-Nisaburî, Ebu Abdullah b. Abdullah el-Hakim, *el-Mustedrek ala's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1990, III, s. 3.

gereği ve anlamı da yoktu. Ancak sahabe idealizasyonu ile birlikte, yanlış olarak yüceltilmiş bir sünnet anlayışı gelişmiştir.¹⁷⁴

Hız. Muhammed'in ve onun davranışlarının algılanmasında görülen geleneksel kırılma açısından, onun şefaata yetkisi taşıdığına ilanı önemli bir yer tutar. Şefaata anlayışının oluşmasında ise Mürcie'nin iman-amel anlayışı temel rol oynamıştır. Mutezile ve Haricî kelamının taşıdığı aşırı ciddiyet karşısında, günahların affedilmesini mümkün kılan bir tedbir arayışı belirir. İşte Peygamberin, ümmetin günahkarlarına şefaata ederek, onların affedilmelerini sağlayacağı inancı böyle bir arayışın sonucu olarak ortaya çıktı.¹⁷⁵

3. 5. Öteki'nin Teolojisi: Şia

Ehl-i Sünnet ekolünün tarihsel ve teolojik yapısının oluşması sürecinde etkili olan en belirgin ideolojik karşı-partner, Şia'dır. Şia, hem tarihte hem de günümüzde Sünnî bilincin şekillenmesinde ve devamlılık kazanmasında uyarıcı bir işlev üstlenmiştir. Kısacası siyasal ve teolojik düzeylerde Ehl-i Sünnet düşünürleri açısından Şia hep bir *öteki* olarak algılanmıştır.

Şia'nın tanımlanması ve kategorize edilmesi konusunda Makâlât sahibi olan Ehl-i Sünnet düşünürlerinin yaklaşımlarında zamana bağlı olarak bir evrilme ve netleşme göze çarpmaktadır. Bu süreçte, karşıtına bakarak kendinin farkına varma ve yolların iyice birbirinden ayrılmasına dair bir bilinçlenmenin etkisini fark etmek zor olmasa gerektir.

174 İslam geleneğinde ve günümüzde Hadis/sünnet anlayışından kaynaklanan sorunlara dikkat çeken ve bu konudaki sorunları aşma çabasına bir örnek olması bakımından bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 1999, s. 16.

175 Watt, *İslam Düşüncesinin Tesekkül Devri*, s. 172. Ayrıca bir Kelam sorunu olarak Peygamberin şefaati sorunun değerlendirilmesi için bkz. Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, Ankara 1992, ss. 99-109.

Eşarî (ö.324/934), Şia'dan sayılmanın ölçüsü olarak, Ali'ye tâbi olmayı ve onu diğer bütün sahabeye takdim etmeyi (öncelemeyi) belirtir.¹⁷⁶ İbn Hazm'da (ö.456/1065) ise Şia'nın daha gelişmiş ve ayrıntılı bir tanımına rastlıyoruz:

Şia ile şu konularda görüş birliğine varan herkes, Müslümanların ayrılığa düştükleri diğer konularda, bunlara uymasa bile Şiî sayılır: Ali, Hz. Peygamberden sonra insanların en üstünüdür. O ve onun ardından da çocukları imamete en layık kişilerdir. Andığımız bu iki konuda başka türlü inanca sahip olanlar Şiî sayılmazlar.¹⁷⁷

Ehl-i Sünnet düşünürlerinin bu tanımlamaları, Şiî düşünürler tarafından da doğrulanmaktadır. el-Müfid, Şia'nın diğer konulardaki görüşlerine katılmasalar bile, Ali'nin imamete daha layık olduğuna inanan herkesi Şiî ilan etmektedir.¹⁷⁸

Şia ve Ehl-i Sünnet, ortak kültürel evrende benzer nedenlerle ortaya çıkmış ve içerik olarak ortak teolojik argümanlara dayanan rakip ekollerdir. Bu iki rakip Ortodoks yapı, tarih boyunca birbirleriyle ilişkide bulunmuş ve ayrışmalarına neden olan teolojik ve siyasal konuları da günümüze kadar tüm sıcaklıklarıyla taşımışlardır.

Şiî ve Sünnî düşünürler, fikir üretirlerken açıkça zikretmedikleri zamanlarda bile birbirlerinin görüşlerine atıflarda bulunmuşlardır. Bir ideolojik öznenin, ötekine bakarak kendi konumunu anlamlandırması gerçeğinde görüldüğü gibi, ayrıştıkları noktalara dikkat etmeksizin, Şiî ve Sünnî teolojik sistemlerden herhangi birini tek başına kavramak oldukça güç olacaktır. Zira bu iki büyük teolojik ve siyasal düşünce sistemi, aynı siyasal ve kültürel evrenin parçalarıdır.

Bir tehdit unsuru olması bakımından, Ehl-i Sünnet açısından Şiâ'yı farklı kılan en önemli niteliği, onun zamanla daha kompleks, içe dönük, zengin ve bilinçli bir sistem inşa etmesiydi. Gerçekten de Şiâ'yı diğer muhalif ekollerden, örneğin Haricîlerden ayıran en belirgin niteliği onun diğer köklü medeniyetlerle

176 Eşarî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1990, I, s. 65.

177 İbn Hazm Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1975, II, s.113.

178 Şeyh Müfid, Ebu Abdullah b. Muhammed el-Bağdadî, *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, thk. el-Hâc Abasaklı, Tebriz 1371, s. 6.

olan mitik alış-verişidir. Bu yüzden muhalefet etmenin siyasî ve teolojik ince tekniklerini üretebilecek birikimden yoksun bedevî arka plâna dayanan Haricîler, büyük oranda tarih sahnesinden silinmiş olmalarına karşın, Şiâ, tarihe tutunabilecek bir ortodoksi yani siyasal ve dinsel bir merkezîlik oluşturmayı başarmıştır. Bunu da, oluşum evresinin başlangıcında etkin olan '*ilk Arap hissesi*'ni¹⁷⁹ aşarak, mevâliyle ve onlar üzerinden zengin Fars kültürüyle ilişkiye geçmesine borçludur. Gerçekten de Şia'nın zamanla, oldukça zengin ve sistemli bir teoloji inşa etmesi, onun köklü Fars kültürü ve mitolojisiyle ilişkiye geçtiği izlenimi vermektedir.¹⁸⁰

Şia düşüncesinin etkin bir güç olmak için bir ortama ihtiyaç duyacağını, bazı dış etkenlerin desteğini arayacağını unutmamak gerekir. Çünkü Arapların ortamı Şia'yı tek başına etken yapmak için yeterli olmamış ve dışsal unsurların ve yeni düzlemlerin katkısının varlığını zorunlu kılmıştır. Şia'nın oluşumunu sağlayan ve buna zemin teşkil eden temel etken olması bakımından, Arap olmayan halkların İslam'a katılması anılmaktadır. Özellikle Farisî kökenli kitlelerin, Müslümanlığı kabul etmeleri tarihsel akışı belirleyen en önemli faktördür. Henüz Muaviye döneminde İslam toplumunda Farisî kökenli yeni bir kuşak türedi. Bu kuşak İslam'ın gölgesi altında ve atalarının eski dinlerini tanımaksızın yetiştiler. Onlar çok kısa bir zaman içinde Müslüman toplumun ayrılmaz birer parçası haline geldiler. Öyle ki örneğin Kûfe'nin nüfusunun yarısını mevali kitlesi oluşturmaktaydı. Ticarete, sanatta ve ilimlerde etkin idiler.¹⁸¹

Şia, zamanla birbirinden farklı kökenlere sahip muhalefet akımlarının buluştuğu bir merkez halini almıştır. Özellikle, Kuzeyliler karşısında kendi gurur ve bağımsızlıklarını ortaya koymak isteyen Güneyli Araplar, Şiîliği bir ifade biçimi olarak kullandılar.¹⁸² Ancak Şiîliğe nihâî şeklini kazandıran ve onu

179 W. Montgomery Watt, , *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara 1981, ss. 48-52.

180 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 11. Baskı, Beyrut 1975, s. 277-278.

181 Rayyıs, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 68.

182 Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 216-217.

kendine özgü bir kimliğe kavuşturan, Arap olmayan kesimlerin müdahalesi olmuştur. Bu bakımdan *Şuûbiye* hareketi ile Şifilik arasındaki derin bağ, zikre değer bir önem taşımaktadır. Hallerinden şikayetçi olan İran asıllı mevâlinin, Emevî yöneticilerine karşı olan tepkilerini Şifî muhalefetiyle birleştirmeleriyle birlikte, Şifîliğin de yeni bir dönüm noktasına girdiği görülmektedir.¹⁸³

Binlerce yıllık bir geçmişi olan ve köklü bir uygarlığa dayanan bir geleneğin üyeleri din değiştirdiklerinde, belleklerini tümüyle boşaltmış olamazlar. Eski ve kadîm düşünce ve inançlarının kendilerini olmasa dahi izlerini bir şekilde zihinlerinde yaşatırlar. Bunu yapmaları için onların kötü niyetli olmaları gerekmez. Kültür antropolojisinin bize bu konuda verdiği en nesnel veri, zihin dünyasındaki değişmelerin sanıldığı kadar kolay ve net olmadığıdır.

Bunu belirtmemizin en önemli nedeni Şia'nın doğuşu ve gelişimine ilişkin bazı yanlış açıklamalara katılmadığımızı belirtmektir. Bazı eski ve yeni Sünnî eserlerde, Şia'nın kurucularının, eski dinlerini terk etmedikleri halde sadece Müslüman toplumu içerden zaafa uğratmak amacıyla Müslüman görüntüsü veren Mevâli ve özellikle Farisî kökenliler olduğu görüşü yer almaktadır. Gerçekten de bu niyeti taşıyan bazı ard niyetli kişilerin olduğuna bizzat Kur'an da tanıklık etmektedir.¹⁸⁴ Ancak bu görüş, Şia gibi Müslüman toplum içinde yaşayan büyük bir ayrışmayı temsil eden ve günümüzde bile varlığını sürdüren politik ve teolojik olguyu tümüyle izah etmekten uzaktır. Bu yanlış ve yanıltıcı görüş Müslüman toplum içinde yaşadığı varsayılan art niyetli kişi ve oluşumlara abartılı bir güç ve işlev atfetmekte ve sorunun gerçek nedenlerini yanlış yerlerde aramaktadır.

Yaptığımız açıklama Şia'nın, Eski İran Uygarlığından gelen kökenini yadsımak için değildir. Aksine eski İran mitolojisinin bazı temalarının, Şifî düşüncede yeniden yorumlanarak üretildiği bilinmektedir. Yönetimde veraset, hükümdarın tanrısal hakkı, yarı insan yarı tanrı yöneticiler, kutsanmış aile

183 Fazlur Rahman, *age.*, s. 217.

184 "Ehl-i Kitap'tan bir gurup şöyle derler: 'Müslümanlara indirilen Kur'an'a, öğleye doğru inanın, akşama doğru da İnkâr edin. Belki de bu sayede dönerler.'" Âli İmrân suresi 3/72.

motifleri¹⁸⁵, Şia'nın *İslamîleştirdiği* temel mitoslardandır. Tarihsel süreç içinde yaşanan olaylara bağlı olarak mehdilik ve *ric'at* görüşlerin Şia'nın temel inanç esasları arasına girdiği görülmektedir.¹⁸⁶

Şia'yı, başta Ehl-i Sünnet olmak üzere diğer ekollerden ayıran en temel özelliği imamet görüşüdür. Şia imameti, kendine özgü ve özel bir anlamda ele alır. Bunun farkında olmak oldukça önemlidir. Çünkü Şia'nın dışındaki ekoller de imamet terimi kullanırlar ve onların literatüründe de imamet konusu yer alır. Ancak Şia'nın gerek imamete bakış açısı ve onu temellendirme biçimi ve gerekse imametini içeriğini ele alma tarzı oldukça farklıdır.

Şia, imameti dinin asıl konularından görme ve onu akaidin bir parçası sayma tutumunda ısrarlıdır. Şia, imamette tefvîze imkan tanımaz ve bunu uygun görmez. İmamet, ümmetin eline bırakılacak kadar önemsiz bir konu değildir. O tıpkı nübüvvet gibi bizzat Allah'ın ilgilendiği temel bir inanç konusudur. Bu yüzden Şia, imameti nübüvvetin bir parçası olarak değerlendirmiş ve kurum olarak da imameti nübüvvetin bir devamı olarak görmüştür. Şî literatürde imametle ilgili açıklamalarda, hep nübüvvet atıflarında bulunulduğu ve nübüvvet kıyas edildiği görülmektedir.¹⁸⁷

Şia, imamet ve nübüvvet konusunu, Allah'ın adaleti ile ilişkilendirmiştir. Yüce Allah, sürekli olarak peygamberler göndererek insanlara doğru olanı göstermiştir. Peygamberler insanlara doğru yolu göstermişler ve onlara rehberlik yapmışlardır. Peygamberlik geleneği son peygamber Hz. Muhammed ile kesilmiştir. Ancak yeryüzün rehbersiz kalması, yüce Allah'ın adaletiyle çelişmektedir.¹⁸⁸ Hz. Muhammed'den sonra bir başka peygamber gelmeyeceğine göre, insanlara rehberlik yapma görevi imamet kurumuyla devam edecektir.

185 Rayyis, *age.*, s. 69-70.

186 Rıza el-Muzaffer Muhammed, *Şia İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978, ss.63-68.

187 Kummî, Sa'd b. Abdillah, *Kitabu'l-Makalâti'l-Fırak*, Tsh. Muhammed Cevad Meşkûr, Tahran 1321/1903, s. 16; Kuleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. İshak, *Usulü'l-Kâfi*, Terc. ve şrh. Seyyid Cevad Mustafa, Tahran ts., I, ss. 286-293.

188 Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A Scio-Intellectual History of Isnâ Asharî in India*, Australia 1986, I, s. 69.

Şia'nın buradaki yaklaşımında imamet, itikadî boyutuyla ele alınışı açıkça görülmektedir. Yönetim konusunu, akaid ile birleştirmesi, Şia'nın teokrasiyle nitelenmesine yol açmıştır.¹⁸⁹

Yüce Allah kimin peygamberlikle görevlendirileceğine karar verdiği gibi, Hz. Muhammed'den sonra da kimin imam olacağını tayin etmişti. Hz. Muhammed de bu konuda gaflet göstermemişti. Çünkü Şia'ya göre kendisinden sonra kimin halife olacağını bildirmesi, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin bir gereği idi.¹⁹⁰

Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte, Müslümanlar arasında yönetime kimin geçeceği sorunu ortaya çıktı. Sahabe, sahip olduğu siyasî birikim doğrultusunda ve güç dengelerini gözeterek bu meseleyi pratik bir çözüme kavuşturdu.

İslam'ın, bir bakış açısı olarak güçlenmesine paralel olarak, Araplar arasında hakim olan kabilecilik asabiyetinin ve ona dayalı siyasî ilişkilerin zayıfladığı bir gerçektir. Bunun en net göstergelerinden biri, İslam öncesi etkinliği ve önemi olmayan kabilelere mensup olanlardan, siyasî açıdan etkili konumlara gelenlerin görülmesidir.

Başlangıçta, etkili olmayan pasif muhalefete rağmen Müslümanların büyük çoğunluğunun görüş birliğine varmasıyla çözümlenen yönetim sorunu, iktidara göz diken tarafların artmasıyla ve güçlenmesiyle birlikte tam bir krize dönüşmüş oldu. Siyasî ve teolojik birer forma sahip temel sorular sorulmaya başlandı.

Hz. Peygamber'den sonra yönetime gelecek olan kimdir? Peygamberin halifesi olmanın temel koşulu nedir? Güç sahibi olmak mı yoksa erdem ve hak sahibi olmak mı? Yönetim peygamberden sonra siyasî olarak mı yoksa hem dinsel/ruhanî ve hem de siyasî olarak mı sürmektedir/sürmelidir?

189 Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 86.

190 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Beyrut 1975, s. 267.

Haricîler, Ehl-i Sünnet ve Mutezile'nin büyük çoğunluğu, Hz. Peygamberin vefatıyla risâletin sona erdiği ve bu nedenle de yönetimin manevî/ruhanî olarak değil fakat siyasî ve dünyevî anlamıyla devam ettiği konusunda görüş birliği içindedirler. Buna karşılık Şia ise yönetimin, peygamberden sonra da hem siyasî ve hem de manevî bakımlardan sürdüğünü iddia etti.¹⁹¹ Şia'ya göre yönetim, imamet adı altında özel bir öneme sahip ve tıpkı risâlet/ nübüvvet gibi Allah'ın adaleti teması üzerine kurulu bir itikat sorunudur. Görüldüğü gibi Şia ile diğer İslam ekolleri, yönetimin/sultanın doğası ve niteliği konusunda temelden ayrılmaktadırlar.¹⁹²

Şia, kendi teolojik ve siyasal sistemine uygun davranarak, yönetim problemlerine yeni bir sorun daha eklemiştir. İmamet meselesi, itikatla ilgili *usûlî* bir sorun olduğu için, onunla ilgili kararlar ümmete bırakılmış olamazdı. Zira sahabe de olsa, imametın halka bırakıldığı görüşü, Şîî düşünörlere göre imametın temeline aykırıdır. Bunu fikhın teknik diliyle ifade etmek gerekirse; imamet maslahata dayalı icthadî bir mesele olmayıp, dinin aslına ait bir konudur. Dolayısıyla Hz. Peygamber de bu konuda gaflet göstermemiş ve kendisinden sonra kimin imam olacağını bildirmiştiir.¹⁹³

Hz. Peygamberden sonra, imametın Ali ve onun soyundan gelecek olan imamlar aracılığıyla manevî bakımdan devam ettiği görüşü tüm Şîî grupların ortak inancı haline gelmiştir. Şia, kendi imamet görüşünü salt bir iddia olmaktan kurtararak, ona dinsel bir hava kazandırmak adına Kur'an ayetlerini yorumlamış ve pek çok rivayeti kanıt olarak kullanmıştır.¹⁹⁴

191 Abdulfettah Mağribî, *el-Fırak el-Kelamiyye el-İslamiyye*, Kahire 1986, s. 141.

192 Geliştirdikleri siyaset teorilerine bakarak, Sünnî ve Şîî yaklaşımları kabaca, Şîîlerin *ütopyasına* karşı, *Sünnilerin ideolojisi* olarak temellendirmek mümkündür. Andrea Farkash M., 'Sünnî Halifelikle Şîî İmamlığın Mukayesesi', s. 138.

193 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s.195. Benzer şekilde Şia inancına göre her imam, kendisinden sonra gelecek olan imamı ilan eder ve görevini ona devretmeden ölmez. Bkz. Seffâr el-Kummî, Ebu Ca'fer Muhammed b. El-Hasan b. Ferrûh (290/902), *Besâiru'd-Derecâti'l-Kubrâ*, tsh. Mirza Muhsin, Tahran 1374.

194 Şehristânî, *age.*, I, s. 220-221; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 176, İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsu İblîs*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ss. 97-102.

Şia'nın geliştirip öne sürdüğü imamet görüşü, esasen yaşanmış olan tarihe karşı bir itiraz niteliği taşımaktadır. Tarihte *vukû bulanlar* ile *vukû bulması istenenler* arasında kesin ve net bir ideolojik ayırım ortaya konmaktadır. Resmî siyasal tarihin yerine, mitik ve ütöpik bir tarih alternatifi yerleştirilmek istenmektedir.

Şia'nın geliştirdiği teolojik kavramlarda da, bu siyasî karşı çıkışın izlerini okumak mümkündür. Örneğin, Ehl-i Sünnet'in icmâ prensibine temelden karşı çıkan Şîî düşünürler, onun yerine imamın karizmatik otoritesini yerleştirmişlerdir. Elbette ki icmâ, kamuoyunun görüşünü ve baskısını ifade eden, yaşanan siyasal realiteye haklılık sunan bir mekanizma iken buna karşı geliştirilen imamet, ismet gibi Şîî temalar her zaman için isdihdam edilmeye elverişli olan, bir itiraz hakkı görevi görmüşlerdir. Çünkü Sünnî İslam, gerçek dinsel otoriteyi icmâda bularak, halifeyi sadece fiilen ümmetin başında bulunan, siyasetten ve dinî işleri uygulamaktan sorumlu kişi olarak kabul etmektedirler. Şia ise yalnızca dinî/itikadî konularda değil bütün işlerde, masum ve yanılmaz rehber olarak gördükleri imamları yetkili sayarlar.¹⁹⁵

Şîî gelenekte, yer alan imamların masumiyeti konusu pek çok olağanüstü ve mitolojik figürlerle beslenerek adeta bir imamlar kültürüne dönüşmüştür.¹⁹⁶ Şîî imamların sahip olduğu bu mitolojik imaj Şîî siyasî ve dinî iktidar sahiplerine, Sünnî muadillerinde rastlanmayan bir güç ve otorite sağlamıştır.¹⁹⁷

Şîîlik üzerinde çalışmaları bulunan Henry Corbin, İslam'ın peygamberlik ve vahiy temeline dayanan bir din olduğunu hatırlattıktan sonra, ona en uygun felsefenin de yine peygamberlik ve vahiy temelinden hareket eden bir felsefe olduğunu söyler. Ona göre bu konuyu en derin bir şekilde araştırmış olanlar Şîî

195 Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, I, s. 208; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 43.

196 Fazlur Rahman, *İslam*, s. 220-221; Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi*, II, s.5.

197 Şia açısından önemli sayılan ilk Şîî Hadis kitaplarından biri olan *Besâir*'den ve Kuleynî'nin eserinden hareketle ortaya çıkan imam görüntüsü şöyledir: İmamlara itaat farzdır. Kuleynî, *el-Kâfi*, I, s. 262. İmamlara, Kur'an'ın tefsiri ve te'vili verilmittir. Seffâr el-Kummî, *Besâiru'd-Derecâti'l-Kubrâ*, s. 214-216. Geçmiş ve gelecekteki tüm ilimler onlara verilmiştir. *Besâir*, s. 150. İmamlar, yerde ve gökte Allah'ın hazineleridir. *Besâir*, ss. 134-137. İmam, Allah'ın izniyle ölüleri diriltir. *Besâir*, ss. 289-294.

düşünürlerdir.¹⁹⁸ Sorun, vahiy kapısı kapandıktan sonra da ilahî ilmi sürdürme ve onu başkaları için de yararlı ve verimli kılme şartlarını araştırmaktır. Ancak ortada ilahî ilmin doğasından kaynaklanan çok özel bir durum vardır. İlahî ilim, iletilemez. Dahası o, kelimenin gerçek anlamıyla bir ilim sayılmaz. İşte tam bu noktada Şia, risâlet nurunu sürdürecektir bir tema ortaya atmaktadır. Velayet doktrini, Şiî öğretilerinde risâlet ile imameti içsel olarak birbirine bağlayan bâtinî bir bağ şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁹⁹ İşte bizim de vurgulamaya çalıştığımız bu noktadır. Şia, imameti Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi daha sınırlı ve içtihadî bir konu olarak değil, aksine anlamını ve meşruiyetini risâletten alan ve süregelen kutsal bir kurum olarak görmektedir.

4.EHL-İ SÜNNET'İN TERİM VE EKOL OLARAK TEMELLENDİRİLMESİ

Ehl-i Sünnet teriminin ilk olarak ne zaman ve kim tarafından kullanıldığı tespit edilmesi konusunda bir güçlük olduğu bilinmektedir. Terimin ilk kez Hicretin 3. yüzyılına ait bazı eserlerde geçtiği görülmektedir.²⁰⁰ Bazı rivayetlerde İbn Abbas'ın (68/688), bazılarında ise Muhammed bin Sirîn'in, Ehl-i Sünnet terimini kullanan ilk kişi oldukları söylenmektedir.²⁰¹ *Ehlu's-Sünnet ve'l-Cemâat* adına Ebu'l-Leys es-Semerkandî (373/983)'nin *Şerhü'l-Fıkhi'l-Ekber* adlı eserinde rastlanmaktadır. Ahmed bin Hanbel (241/855) de söz konusu terimi, *Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâat ve'l-Asâr* şeklinde kullanmıştır.²⁰² İbn Teymiye (661-728) de, Ehl-i Sünnet mezhebini, *Ehlu'l-İsbât ve's-Sünne ve'l-Hadîs* şeklinde tanımlamaktadır.²⁰³

198 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986, s.50.

199 Corbin, *age.*, ss.57-58.

200 Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Doğuşu ve Sünnî Anlayışlar*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank. Sosyal Bilimler Ens. Ankara 1994, s. 64. Ehl-i Sünnet teriminin ilk kullanım biçimi ve kimler tarafından kullanıldığı hakkında bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *İtikadî İslam Mezhepleri*, s.54,55.

201 M. Hayri Kırbaçoğlu, "Ehlu's-Sünne Kavramı Üzerine Bazı Yeni Mülâhazalar", *İslamî Araştırmalar*, 1986, Sayı: 1, s. 72.

202 Fığlalı, *İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 54, 55.

203 İbn Teymiye, Takuyiddin, *Nakzu'l-Mantık*, Kahire ts., s.10 ve 16.

Ehl-i Sünnet teriminin tarihlendirilmesindeki belirsizliği, burada yürüttüğümüz tartışmamız açısından temel bir sorun saymamaktayız. Çünkü bu konuda yapılan tartışmaların konumuzla sadece dolaylı bir ilgisi bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet, düşünsel bir akım, bir zihniyet yapısı ve kendine özgü nitelikler taşıyan bir bilgi anlayışıdır. Onu bu niteliğiyle temellendirmek gerekir.

Diğer yandan ilk dönem eserlerinde, Ehl-i Sünnet'i terim anlamıyla çağrıştıracak kullanımlarına rastlanmış olunması, onun, ekol olarak kökenlerinin adı geçen tarihlere kadar uzatılmasını gerektirmemektedir. Çünkü, İslam mezhepler tarihinde hemen her ekolün, meşrulaşma ihtiyacını gidermek için böyle davrandığı bilinen bir gerçektir. Bir kavramın literatürde kullanılıyor olması, o kavramın anlattığı içeriğin gerçekten de bulunduğunu göstermez. Nitekim Ehl-i Sünnet teriminin ilk kullanım biçimleri, bir ekol ve sistem olarak Ehl-i Sünnet'i ifade etmekten uzaktır.

Bir anlayışın, düşünce tarihinde ilgi çekecek bir düzeye ulaşması süreciyle, ona ilişkin kavramsallaştırmaların yapıldığı süreçler, birbirleriyle eşzamanlık göstermeyebilmektedir. Hatta çoğu zaman böyle olmakta ve bir olgu olup-bittikten ve oluşumunu tamamladıktan sonra, ona ait söylemsel bir yapı teşkil etmektedir.

İlk dönem literatüründe Ehl-i Sünnet teriminin özgül ve dar bir anlamda ve o dönemin koşullarını ve duyarlılıklarını yansıtan bir bağlamda kullanıldığı görülmektedir. Ehl-i Sünnet teriminin ilk kullanım biçimi, hadisçileri yani re'ye karşı esere ve hadislere dayananları ifade etmekteydi. Terim daha özel bir çerçevede ve Ehl-i Hadisle eş anlamda kullanılmaktaydı.²⁰⁴ Bu ilk dönemlerde yani Kelamî düşüncelerin ekoller halinde yapılanarak, birbirlerinden sistematik ölçütlerle farklılaşmasından önce Ehl-i Sünnet terimi hadis isnadıyla uğraşan²⁰⁵ ve

204 İbn Kuteybe, aralarında Mâlik ve Evzâî gibi Hadis alimlerinin de bulunduğu bir gurup müçtehidî Ashâb-ı re'y, sadece hadis rivayetiyle ilgilenenleri de Ashâb-ı Hadis olarak anmaktadır. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 494 vd., Ayrıca bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem- Hanbeli Mezhebi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, ss. 24-29, Esen, *agt.*, s. 67-68.

205 Esen, *age.*, s. 66.

hadislerde geçen ifadeleri, dinî düşüncenin ve dinî yaşantının temel kriterleri sayan gurubu anlatmak için kullanılmaktaydı.

İslam düşünce geleneğinin ilk evrelerinde, aklın daha özgür ve özerk kullanımına karşı, hadis eksenli bir dinsel hassasiyet gelişmeye başladı. Bu dinsel/düşünsel eğilimi belirtmek üzere birden fazla ad kullanılmıştır. *Ehlu's-Sunne*, *Sâhibu's-sunne*, *Ehlu'l-hadis* ve *Ashâbu'l-hadis* kavramları bunların en meşhurlarıdır. Bu adların tamamını söz konusu eğilimin düşünürleri, kendi tutumlarını ifade etmek üzere seçmişlerdir.²⁰⁶ Zaten adların ve lakapların bize hissettirdiği merkezilik ve saygınlık, onların kimlere ve hangi eğilime karşı kullanıldıklarını belirtir.²⁰⁷

Burada Sünnî teolojik sistemin oluşmasında merkezî bir rol oynaması bakımından Hadis olayına işaret etmemiz gerekmektedir. Hadis literatürü, Sünnî dindarlık biçiminin oluşmasının yanı sıra, Sünnî siyasal ve kültürel paradigmanın teşekkülünde çok büyük bir etkiye sahiptir. Öyle ki Sünnîliğin, temelde hadis kültürüne dayandığını görmekteyiz.

Hadisin, İslam düşünce geleneğinde kazandığı iki temel görevi, canlı tutma ve bugüne taşımadır. Genel anlamda hadis literatürüne egemen olan hava, *Asr-ı saâdeti* güncel tutarak onu şimdiki zaman(lar)a taşımak gayretidir. Bu açıdan bakıldığında hadis, ele aldığı nesnelere ve edimlerin tarihle olan ilişkilerini ortadan kaldırmaktadır. Sürekli geçerli olan ve zaman-üstü bir norm olarak Peygamberin sözünü formüle etmektedir.²⁰⁸

206 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, s. 11-12.

207 İslam düşünce geleneğinde, Ehl-i Hadîs olarak bilinen teolojik anlayış ile Ehl-i Re'y olarak bilinen eğilimin mensupları arasındaki düşünsel, siyasal ve dinsel mücadelenin tarihsel bir analizi için bkz. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı*, basılmamış doktora tezi, Ankara 2002, ss. 80-110

208 Müslüman gelenekte, hadisi vahiyle aynı değerde tutan bir anlayış göze çarpmaktadır. Örneğin, Ebu'l-Bekâ (1094/1683)'nın bu konudaki sözleri oldukça çarpıcıdır: 'Kur'an ile hadis, *şüphesiz ki o, Allah tarafından vahyedilmiş bir vahiydir* ayetinin delâlet ettiği üzere, Allah tarafından indirilmiş bir vahiy olmak açısından birdirler. Yalnız Kur'an, mucize oluşu ve bir benzerinin getirilmeyeceği konusunda tehaddî (meydan okumak) için indirilmiş bulunması bakımından hadisten ayrılır.' Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Huseynî, *el-Kulliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furuq'il-Lugaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısırî, Beyrut 1993, s.722-723.

Hadisin teolojik ve kültürel rolünü algılayabilmek için onun, İslam'ın rasyonel açıklamasıyla yani Kelam ile aynı zamanda başlaması ya da hız kazanması gerçeğini göz önünde bulundurmamak zorunludur. Hadis *asıldan* yani asrı saadetten gittikçe uzaklaşan ümmeti bir arada tutan ve kaynaştıran²⁰⁹ bir araç olmuştur. Ümmetin bir arada tutulması teolojik ve siyasal gerekçelerden bağımsız düşünülemez bir olgudur. En azından Sünnî gelenek açısından bakıldığında topluluğun siyasal olarak inşâ edilmesi ve birlikteliğin sürekli kılınmasının hadisler yoluyla sağlandığı rahatlıkla görülebilir.

İslam ümmetinin politik başarısı -tamamlanmış ve son kez açıklanmış vahiy mesajının dışında- daima tesirli ve hali hazırda algılanabilen güçlerin yaratılmasını icbar ediyordu. Bu güçler Hadiste ortaya çıktılar; bunlar Peygamber ve daha sonraki nesillerin inanmaları arasındaki çare bulunmaz Tarihi mesafeyi ortadan kaldırdılar ve İslam kültürünün geniş sahalarını bugüne kadar belirleyen bir kalıcılıkla etkilediler.²¹⁰

Ehlu's-sunne kavramı diğer kavramlarla birlikte genel bir eğilimi anlatmak üzere kullanılıyordu. Bu kavramların kullanılmasındaki keyfilik onları kullananların bakış açılarının farklı oluşundan ileri gelmekteydi. Ancak aynı bağlamda yer almasına karşın *Ehlu's-Sunne* terimi, *Ashâb'ul-Hadîs* dışındaki bir oluşumun varlığına işaret etmekteydi.²¹¹

Ehl-i Sünnet'in doğuşunu araştırmış olan bazı araştırmacılar da, aynı yaklaşımı benimsemekte ve Ehl-i Sünnet teriminin ilk dönem eserlerindeki kullanımının daha özel bir anlamı anlattığını belirtmektedirler. Bu yaklaşıma göre, İbn Sirîn ya da İbn Abbas arasında terimi ilk kullanan olma konusunda bir tercihte bulunmanın anlamı ve gereği yoktur. Zira her ikisi de Ehl-i Sünnet'i aynı anlamda kullanmışlar ve bir ekol olarak Ehl-i Sünnet mezhebinden söz etmemişlerdir. Bu onlar açısından tarihi ve kronolojik olarak mümkün değildi. Çünkü o dönemde, Ehl-i Sünnet ekol olarak teşekkül etmiş bile değildi.²¹²

209 Tilman Nagel, "Hadis ya da Tarihin İmhası", çev. Ali Dere, *İslami Araştırmalar*, C. X, Sayı: 1-3, 1997, s. 166.

210 Nagel, *a.g.e.*, s. 167.

211 Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 16.

212 Esen, *age.*, s. 70.

Müslüman kütle içinde, ilk kez Haricîlerle başlayan siyasî ve teolojik ayrışmaları Şîî, Rafizî, Kaderî ayrışmaları izledi. Zamanla bu ayrışmalar geride kalan çoğunluğun tanımsız ve kimliksiz kalması gibi fiili bir durum oluşturdu. Her fırka/ekol kendini bir nitelikle ve net bir ayrımla tanımlıyordu. Ancak sonradan Ehl-i Sünnet olarak nitelenecek olan büyük çoğunluğun kesin ve net ayrımcı özelliği henüz yoktu. Nitekim tanınmış sünnî hukukçu Malik'e (179/795) Ehl-i Sünnet'i soran bir kişiye onun cevabı şu olmuştur: “*Onlar öyle kimselerdir ki, onları tanımlayan Cehmî, Rafizî, Kaderî gibi belirgin bir ünvanları ve lakapları yoktur.*”²¹³

Bu ilk dönemdeki düşünsel belirsizlik, kişiler hakkındaki sübjektif ve tarafçı yaklaşımlara da yansımıştır. Ehl-i Sünnet'in sembol isimlerinden biri olan Ebu Hanife (150/767), iman-amel ilişkisi konusundaki görüşlerinden dolayı Sünnî çerçevenin dışında görülmüş ve Mürciî olmakla nitelenmiştir.²¹⁴

Şu ana kadar ortaya koyduğumuz veriler ışığında Ehl-i Sünnet ekolünün düşünsel gelişimi için, bir dönem kendi varlığının farkına varamadığını söylemek mümkündür. Bir eğilim olarak, bir oluşum süreci olarak Sünnî düşünce, uzunca bir süre sistematik olmayan bir zihinsel/teolojik eğilim şeklinde gelişti. Buna karşın bazı araştırmacılar bizzat ekol olarak anılmadığı ilk dönemlerde dahi bir Sünnî temelin her zaman mevcut olduğunu öne sürmektedirler.²¹⁵

Siyasî ve itikadî firkalaşma sürecinin -ki bu süreci teşekkül öncesi dönem olarak da nitelemek mümkündür. Başlangıçtaki belirsizlik havası dağıldıkça, daha net ve genel geçer bir Sünnî kimliğini ortaya koymak mümkün olmuştur. Bunun gerçekleşmesinde, Makalât ve Milel-Nihal yazarlarının çalışmaları büyük rol oynamıştır. Zira firkalar ve onların alt kolarıyla ilgili tanımlamaların tespit edilmesi, Sünnî görüşün kendine özgü ayrımcı niteliklerinin de belirlenmesini sağlamıştır.

213 Ebu Zehra, *İmam Malik*, s. 18.

214 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 138.

215 W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 77 ve 98.

İslam ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağıyla ilgili meşhur hadisten hareket eden ve firkalaşmayı *Milletu'l-İslâm* başlığı altında inceleyen Bağdâdî (ö.429/1037)'de kapsamlı bir Sünnîlik tanımına rastlıyoruz. Buna göre, alemin yaratılmış (hâdis) olduğunu, onu yaratanın tek ve kadim olduğunu, onun (yaratıcının) adalet ve hikmet sahibi olduğunu ve hiçbir şeye benzemediğini kabul eden, Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu ve onun risaletinin tüm insanlığı kapsadığını kabul eden, Kur'an'ın dinî hükümlerin kaynağı olduğuna inanan ayrıca Kâbenin namaz için yönelmesi gereken kible olduğunu benimseyen herkes Sünnîdir.²¹⁶

Bağdâdî'nin verdiği tanım, Ehl-i Sünnet'in itikadî ve fikhî çerçevesi içinde yer alan ekollerin savunduğu görüşlerin oldukça kapsamlı bir ifadesidir. Bu tanım ayrıca Sünnî teolojik yapı açısından yaygın ve yerleşik bir standart halini almıştır.

Ehl-i Sünnet ekolünün kültürel ve tarihsel kökenlerini yine bizzat Arap toplumunun geçmişinde aramak belli ölçüde aydınlatıcı olabilir. Bu, ilk Müslüman toplumun geçirdiği dönüşüme rağmen, zamanla hangi eski düşünce alışkanlıklarının canlandığını kavramak açısından önemlidir. Zira Ehl-i Sünnet ekolü, bir türedi olmadığına göre, Müslüman-Arap toplumunun kültürel mirasıyla etkileşim içerisinde teşekkül eden bir yapıdır. Yani o, belirli bir ölçüde Arap kolektif bilincinin bir yansıması olarak yapılanmıştır.

Fırkalar oluştuktan sonra geriye kalan geniş Müslüman kitlenin tercihi olarak şekillenen Ehl-i Sünnet ekolü bir bakıma Arap geleneğine yaslanmıştı. Ancak bu ince kültürel ilişki daha çok zihniyet kalıpları çerçevesinde çalışan gizli bir nitelik taşıyordu. Yoksa onun eski Arap geleneğinin ve kültürünün bir taşıyıcısı olması gibi bir iddiayı öne sürmek, sorunu basite indirgemek anlamına gelecektir.

216 Bağdâdî Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1990, s. 13.

Sünnet kelimesinin etimolojik yapısına dikkat çeken Watt, Sünnilik ile İslam-öncesi Arap kültürü arasında bir ilişki bulunduğunu düşünenler arasında yer almaktadır:

Müslümanların büyük çoğunluğu Hz.Peygamberin sünnetini yani onun tarafından yerine getirilmiş esasları takip ettikleri için kendilerine Sünnî denilmektedir. Aslında bu anlayışın kökleri, İslam öncesi devirlere kadar gitmektedir. Göçebe olarak yaşayan halk, gayet muhafazakardı, kurtuluş ve refahını, atalarının izinden giderek, yani hayatta karşılaşılan güçlüklerle onlar gibi göğüs gererek elde edeceğine inanıyordu. Sünnet kelimesi,aslında çığnenmiş yol anlamına gelir. İnsan düşünmeye koyulunca, çöldeki bir yolcu için belli bir izi '*çığnenmiş bir yolu*' takip etmenin ne kadar önemli olduğunu anlar. Eğer yolcu bu izden ayrılırsa, yolunu hatta hayatını kaybedebilir. İşte bu anlayış daha sonraki İslam düşüncesine tesir etmiştir. İtikadî konulardaki sapmalara da bidat adı verilmiştir.²¹⁷

Abbasîlerin ikinci dönemi olaylarının çizdiği siyasî manzaranın, Ehl-i Sünnet'in mezhep olarak formüle edilmesinde temel rolü oynadığı varsayılabilir. Siyasî parçalanmışlık, pek çok bağımsız ve yarı bağımsız Müslüman devleti arasında gidip gelen siyasî iktidar olgusu, bunlara ek olarak yetenekli ve ihtiras sahibi sultanlar elinde bir formaliteye dönüşmüş olan Hilâfet kurumunun belirsiz konumu ve muhalif firkalara karşı verilen siyasî ve teolojik savaşının beraberinde gelen yeni duyarlılıklar, cemâat terimine merkezî bir önem kazandırmıştır.

Ehl-i Sünnet'in doğduğu ve yerleşik konum elde ettiği dilsel yapıda, karşıt terimlerin bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir. Temelde sorun, salt isimlendirme sorununa indirgenemeyecek derecede karmaşık ve çok boyutludur. Kavram ve terimler, onları kullanan insanların ya da kültürel gurupların maksatlarını taşımaları anlamında değer yüklüdürler. Değer yüklü bir terim, tarihsel ve sosyolojik süreç içinde oluşurken ve kendine özgü bir içerik kazanırken, bir anlama karşı bir başka anlamı ifade etmek üzere kurgulanır. Düşünceler ve ekoller kadar kavramlar da toplumsal hayatın birer parçasıdır. Bu nedenle toplumsal uzlaşma, çatışma ya da ayrışmaların izlerini taşımak

217 W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, ss. 56-57.

durumundadırlar. Bu argüman, kavramların da konjonktürel birer anlam taşıdıklarını söylemenin bir başka yoludur.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat terimi, bid'at ve fitne terimleriyle karşıt bir içerik içinde kullanılmış ve bu şekilde anlaşılabilir gelmiştir. Bu karşıt terimsel ilişki, bir anlayış ve ekol olarak doğan Ehl-i Sünnet'in teşekkül ve olgunlaşma aşamalarında karşılaştığı sorunların izlerine tanıklık eder.

Ehlu's-Sünne ve'l-Cemâat kavramı, hem dinî nasslar karşısında duyarlılık ve teslimiyet ifade eder hem de nassları anlamada belirli bir yöntemin ve bir anlama geleneğine bağlılığın altını çizer. Kanaatimizce Ehl'us-Sünne ve'l-Cemâa kavramındaki *sünnet* kelimesi dinsel çağrışımı güçlü bir anlamı dile getirmektedir. Buna göre Ehl-i Sünnet'ten olmak dini, selef adı verilen geçmiş ulemanın anladığı ve anlattıkları gibi anlamaktır. İsferyâînî'nin(471/1078) Ehlu's-Sünne kavramına getirdiği açıklama bu anlamı doğrulamaktadır. Ona göre Ehlu's-Sünne, Hz. Peygamber'den ve sahabeden hadis aktaran kişidir. Cemaat ise dinde, Kur'an, sünnet, icma ve kıyası anlama ve yorumlama yöntemi olarak kabul eden ve bunlarla amel eden kişiye denir.²¹⁸

Bu açıdan bakıldığında tarihsel ve siyasal süreç içinde oluşan Sünnî ekolün içerdiği temel kavramların, Hz.Muhammed'in ve ilk halifelerin yaşadığı dönemlerde rastlanmayan bazı değerleri ve anlamları taşıyor olmasının nedenleri araştırılmaktadır. Müslüman toplumun yaşadığı olaylar ve onların doğurduğu bakış açıları diğer ekollere olduğu gibi Ehl-i Sünnet'e de dinsel ve siyasal bir varoluş zemini sunmuştur. Şu halde Sünnî ekolün doğuşunu incelemek, hem dinsel hem de siyasal bir akımın doğuşunu incelemekle eş değer sayılır.

İlk fitne (*el-fitnetu'l-Ülâ*) ya da büyük fitne(*el-fitnetu'l-Kübrâ*) temasının, Ehl-i Sünnet'in oluşumunda büyük etkisi olmuştur. Dolayısıyla bu etkinin, Ehl-i Sünnet'in söylemine yansımaları çok doğaldır. Fitne ve bid'at terimleri, bir karışıklığı, inançta ve sosyal hayatta bir kaosu anlatmaktayken, Ehl-i Sünnet ve onu tamamlayan eki olan cemâat terimleri birlikte düşünüldüğünde, istikrarı,

218 İsferyâînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 114.

birlik ve beraberliği, inançta doğru yolda almayı, sosyal hayatta ise bütünleşme ve uyumu ifade etmektedir. Ehlü's-Sünnett ve'l-cemâat terimine sonradan eklenen ve'l-cemâa eki, sapık ve bid'atçı fırkalara karşı elde edilen başarının dile dökülerek söylemsel bir bütünlüğe eklenmesinin sonucu olsa gerektir. Gerçekten de azalan Mu'tezile etkisine karşın, bilinçli ve örgütlü Şîf kutba ve onun alt kollarına karşı Sünnî bir bilinçlenme olgunlaşmıştı ve bu bilinçlenmenin şekillenmesinde Şâfîf (ö.204)'yle birlikte başlayan ve hadisçi ile fakih otoritelerin çabalarıyla sağlanan mutabakatın etkisi büyük olmuştur.²¹⁹

Bir toplumun zihinsel yapısında ve düşünce geleneğinde birbirine alternatif birden fazla imkanın varlığından söz edilebilir. Ancak bu imkanlardan hangisinin baskın bir unsur olarak gelişip merkezî bir konuma yerleşeceğini, pratik tarihi, sosyal ve siyasal süreç belirlemektedir. Sünnîlik de Müslüman toplumun zihinsel ve sosyal yapısında içkin bir imkan iken, onu alıp tahrik eden ve yeniden şekillendirip içeriklendiren bazı önemli tarihî ve siyasî gelişmeler olmuştur.

Ehl-i Sünnet ekolünün düşünsel ve ideolojik yapılanmasında, yaşanan sosyal realite kadar bazı öncü alimlerin yaklaşımlarının da büyük etkisi bulunduğu bir gerçektir. Sosyal-siyasal yapı ve süreç ile düşünsel aktörler ve teorisyenler arasındaki etkileşimi birlikte düşünmek kaçınılmazdır. Sünnîliğin öncüleri ya da öncü Sünnîler olarak anılan alimlerin, Müslüman geleneği içinde oynadıkları rol bazen bizzat belirleyici olmuştur. Bazen de başlatılmış olan ve önceden temelleri atılan bir yaklaşımın tamamlanması biçiminde olmuştur. Ehl-i Sünnet siyaset geleneği boyunca vurgulanan ve sürekli altı çizilen değerlerin; uyum, itaat ve siyasal edilgenlik olduğu göze çarpmaktadır.

Abdullah bin Ömer (ö.74/693), İbrahim en-Nehâf (ö.96/174), Şa'bî (ö.104/722), Hasan el-Basrî (ö.110/728) gibi düşünürler fikir ve yaklaşımlarıyla Sünnîliğe öncülük etmişlerdir. Onların söylemlerinde ve tutumlarında yer alan en belirgin ortak unsur, fırkalaşmaya karşı Müslümanları cemaate bağlı kalmaya,

219 Watt, *age.*, s. 325.

selefin yoluna sarılmaya ve itidale, iktidara karşı haksız olsa bile silahlı bir mücadeleye kalkışmaktan kaçınmaya çağırmaktı. Örneğin Hasan el-Basrî'nin şu sözleri, Ehli Sünnet'in genel karakteristiğini yansıtmaya açısından tipik bir nitelik taşımaktadır: "*Sizin yolunuz ifrat ile tefrit arasındadır, bu yolda sabredin.*"²²⁰

Sünnî düşünce geleneği boyunca adları sembolleşmiş üç düşünür Şafî, Eşarî ve Gazalî'dir. Şafî, fıkıh ve şeriat; Eşarî, itikat/kelam; Gazalî ise felsefe ve tasavvuf alanlarında etkili olmuşlardır. Bunlar arasında Şafî'nin rolü daha büyük olmuştur. Çünkü o, kurucu bir işlev görmüş ve Eşarîliği temele yerleştirmiştir. Gazalî'nin etkisi bu paradigmayı birbirinden farklı alanlara uyarlamak ve onu yaygınlaştırmak olmuştur. İslam geleneği içinde bu kampanyanın etkileri oldukça derinlere nüfuz etmiştir. Sonuçta Eşarî teolojisi, Müslümanlar arasında dinlerinin entelektüel bir ifadesi olarak genel kabul görmüştür. Bu yüzden, Müslüman geleneksel anlayışının iç yapısını ve güç kaynağını anlamak için Eşarî ekolüne bakmak zorunludur.²²¹

Bazı isimleri alıp onlar üzerinde odaklanmamız, indirgemecilik şeklinde görülmemelidir. Kültürel, tarihsel ve inançsal bir paradigma olan Sünnîliğin teorik temellerini aydınlatmak ve gerçek sosyo-kültürel fâilleri bulmak gerekmektedir. Gerçek failin şu ya da bu kişi değil, anonim olduğu tezinden hareket ediyoruz. Bu fâil güç, onu söylemin ötesinde bir yerlerde, dile getirilenlerin ardında ve toplumun düşünce derinliklerinde aranmalıdır. Ancak şu bir gerçek ki, bir toplumun kültürel yapısı her düşünceye eşit şans tanımamakta ve bunlardan birini merkeze yerleştirip yüceltmektedir. İşte Sünnî siyasal ve teolojik yapıda, rakiplerine oranla daha total, otoriter ve merkezîyetçi bir damarın gelişmesinde de benzer bir durum geçerlidir. Yaşanan siyasî gelişmeler, Müslüman toplumun yaşam biçiminde ve düşünsel geleneğinde zaten var olan otoriter paradigmanın belirginlik kazanmasına yol açtı.

220 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 30.

221 W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, s. 136.

235-333/850-945 yılları arasında kalan dönemi, Sünnîliğin zaferi olarak tanımlayanlar bulunmaktadır. Anılan dönem Abbasîlerin II. dönemidir. Bu dönemin en belirgin özelliği, Müslüman toplulukların yaşadığı topraklar üzerinde yarı bağımsız ya da özerk devletlerin ortaya çıkmış olmasıdır. Birbirini izleyen aşamalarda iyice güçlenen Sünnî çehre, bu süreç içerisinde iyice netleşmiş ve belirgin bir görüntüye ulaşmıştır.²²²

Daha önceden de varolan ancak Müslüman toplum içinde sivil ya da yarı-resmî noktalar arasında gidip gelen Sünnî bilinç bu dönemde tam resmî bir niteliğe kavuşmuş oldu. Sünnîliği destekleyen ve besleyen toplumsal güçler hilafet yapısı içinde örgütlendiler. Siyasal düzeyde Sünnîlik resmî ideoloji olarak kodlanırken diğer yanda da Sünnîlik sistematik ve kurulu bir mezhep olarak iyice etkinlik kazandı. Bu etkinlik kazanma sürecinde Kelam'ın benzersiz bir rolü olmuştur.

Tarihsel süreç boyunca Ehl-i Sünnet ekolünün oluşup kristalize olmasında Kelamî ve itikâdî boyutunun yanında diğer önemli bir zemin daha vardır: Fıkıh. Gerçekten de fıkıh, Ehl-i Sünnet ekolünün zihniyet yapısının şekillenmesinde oldukça önemli roller üstlenmiş bir alandır. Fukahâ'nın, sünnîliğe nihai kimliğini veren kesim olduğunu söylemek sanıyoruz ki abartılı olmayacaktır. Bu aşamada fukahânın en büyük yardımcısı ve mesaî arkadaşının hadisçiler olduğu görülmektedir. Kelamî ve siyasî bir düzlemde doğan Ehl-i Sünnet'in, düşünsel ve söylemsel yönünün şekillenmesinde fıkıh, hadis ve siyaset öğelerinin belirleyici bir etkisi olmuştur. İlk aşamada siyasetin, Kelamî/itikâdî bir dille kendini ifade ederken, sonraki aşamada fıkıh ve hadis kavramlarıyla konuşmuş olduğu görülmektedir. Bunun Ehl-i Sünnet'in düşünce yapısının ve üslubunun merkezîyetçi, pragmatik ve te'vilci olmasıyla bağlantısı bulunmaktadır. Çünkü fıkıh/hukuk dili merkezîyetçidir. İktidarın ve toplumun somut ihtiyaçlarını gözetmesi anlamında da pratiktir. İdeal ve ütopyik fikirler peşinde koşmak yerine, mümkün olan en yararlı ve çabuk çözümü talep etmesi anlamında da pragmatiktir.

222 Watt, *age.*, s. 317.

Ehl-i Sünnet ekolünün kimlik yapısını ve zihin haritasını çıkarmaya yöneldiğimizde, her şeyden önce öncüllerimizi ortaya koymak durumundayız. Çoğu zaman bakış açısı, sorular cevaplamak yerine kendisi sorun olabilmektedir. Örneğin Ehl-i Sünnet'in anlaşılması konusunda, geleneksel sünni bir alim/düşünür için ortada ciddi bir problem bulunmamaktadır. Çünkü ona göre sünnilik tarihsel, sosyo-politik ya da kültürel bir nesne/oluşum değildir. Aksine o bizzat İslam'dır. O her zaman var olmuştur. İlk başından beri vardı ve öylece süregelmiştir. İbn Teymiye'nin Ehl-i Sünnet algısı, sözünü ettiğimiz dogmatik bakış açısını net olarak örnelemektedir: *“Ehlu's-Sünnet; Allah, Ebu Hanife, Mâlik ve Şâfiî'yi yaratmadan önce de bilinen bir mezheptir. Buna muhalefet edenler mübtedi' (bid'atçı, sapık) sayılırlar.”*²²³

Ehl-i Sünnet'e toplum ve kültür üstü bir nitelik veren bu yaklaşım onun, siyasî, sosyal gelişmelerin ürünü olan egemen bir yorum olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Bu bir zihniyet ve algı sorunudur. İbn Teymiye ve onunla paralel düşünen klasik ve günümüz uleması bizleri kasıtlı biçimde yanıltmak amacıyla böyle düşünüyor ya da konuşuyor değillerdi elbette. Onlar, Ehl-i Sünnet'in bir olgu, bir sosyo-kültürel oluşum olduğunu fark edecek bir donanıma sahip değillerdi. Kaldı ki Ehl-i Sünnet'i reddeden ekoller de yine aynı paradigma içinde düşünmüşler ve hakikatin ellerinin altında bulunduğu inancıydular.

Sadece Sünnî düşünörlere değil tüm Müslöman kitleye egemen olan bu bakış açısı, esasen ortak bir zihinsel algıdır. Müslömanlar, doğdukları anda Sünnî ya da Şiî olarak dünyaya geldiklerini düşünmekte²²⁴ ve mezheplerinin inançlarını ve değerlerini bizzat Allah'tan gelen vahiy statüsünde ya da ona yakın değerle algılamaktadırlar. Dolayısıyla bu klasik dogmatik bakış açısının, Ehl-i Sünnet'i bir değerlendirme ve bilimsel araştırma konusu yapmaya istekli olması zor görünmektedir. Sorunu, bir inanç sorunu olarak algılayan bu bakış açısı, bilimsel bir araştırmanın hareket noktası olarak alınamaz.

223 İbn Teymiye, *Minhâcu's-Sünne*, II, s. 482.

224 Muhammed Arkoun, *Tarih Felsefe ve Siyaset Konuşmaları*, s.90.

Aslında, Ehl-i Sünnet’i İslam’ın gerçek yorumu ve tek haklı mezhep sayan anlayış, yeni Kelam anlayışımız açısından da problemlidir. Ehl-i Sünnet’in tarihi-sosyolojik varlığını küçümsemek ya da göz ardı etmemekle beraber onu sonuçta bir ekol ve İslam’ın bir yorumu olarak değerlendiren yaklaşım bir süredir düşünce dünyasında kendini göstermektedir. Ehl-i Sünnet’i tâ başından beri varolan bir gerçek, ilâhî bir fenomen telakki eden yaklaşımın yanıldığı temel nokta şudur: Sünnîliğin inanç ve düşünce sistemini teşkil eden kimi öğelerin gerek ilk İslam topluluğunda ve gerekse dinsel söylemde bir çekirdek olarak bulunduğu doğrudur. Ancak bu, belirsiz ve nihaî şeklini almamış bir varoluş durumuydu. Ehl-i Sünnet, iyice belirginleşip olgunlaştıktan ve bir ekol olarak ortaya çıktıktan sonra, geriye bakıldığında onun varlığını zorunlu kılacak bazı unsurları bulmak zor olmamaktadır. Bu, tarihin sondan başa doğru okunmasıdır. Gerçekleşmiş olandan hareketle, tarihe bir anlam verme girişimidir. Açıktır ki, bu hatalı ve ideolojik/dogmatik yaklaşım, yalnızca Ehl-i Sünnet ulemasına ve onun modern izleyicilerine özgü olmasa gerektir.

Eğer ilk döneme bakılırsa, Ehl-i Sünnet kadar onun alternatiflerini olumlayacak unsurlara ve gelişmelere de rastlamak mümkün olacaktır.²²⁵ O hâlde bu aşamada ancak şunları söyleyebiliriz: Ehl-i Sünnet’in elbette bizatihi kendisi değil ancak yaklaşım, perspektif ve değer yargıları olarak onu doğuran elemanlar, toplumsal bünyede bir imkan ve potansiyel olarak *zaten* bulunmaktaydı. Ancak onların Ehl-i Sünnet ekolünü oluşturacak şekilde bir araya gelmeleri sosyo-politik koşullara bağlı olmuştur. Yoksa Ehl-i Sünnet’in doğuşu ilâhî, dinî ya da ontolojik bir zorunluluk değildi. Ancak Ehl-i Sünnet gibi, Müslümanların büyük çoğunluğunun dinî algılarını oluşturan bir dinsel ve sosyal gerçekle karşı karşıyayız. Dahası o, karşımızda değil içimizde ve bizi kuşatan canlı bir fenomendir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet konusuna onun bu insanîliği, kültürelliği ve değişkenliği çerçevesinde değerlendirmeliyiz.

225 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 331.

İlâhî yönlendirmenin altında ilerleyen tarih anlayışından ve bunu besleyen dogmatizmden kendimizi kurtararak bazı sorular soralım: Ehl-i Sünnet ne tür bir algılama biçiminin ürünüdür? Onun doğuşu, hangi sosyal, siyasî ve kültürel şartlar altında mümkün oldu? Sünnî terimini ilk kim ve ne zaman kullandı? Müslümanlar ne zaman ve niçin kendilerini Sünnî ya da Ehl-i Sünnet ve'l-cemaât terimleriyle tanımlamaya başladılar? Ehl-i Sünnet'i kristalize etmemizi olanaklı kılacak ortak bir inanç sistemi gösterilebilir mi?

Sünnet terimi sözlükte; bir şeyi sivriltmek, parlatmak, işlek yolda yürümek, yöntem, gelenek, dosdoğru yol şeklinde tanımlanmıştır.²²⁶ İslam öncesi dönemde sünnet teriminin önemli bir kullanım alanı vardı. Her kabilenin sünnetinden söz ediliyordu.²²⁷ Nitekim aynı terim, Kur'an literatüründe belirleyici ve etkin bir kullanıma sahiptir.²²⁸

Burada temel öneme sahip olan nokta, sünnet teriminin "*Arap zihniyetinde derin kökleri olan bir mefhum*"²²⁹ olmasıdır. Zira bir ekolün oluşmasında asıl rolü oynayan öge, ekolü doğuran algılama biçiminin toplumun zihin yapısında önceden varolması gerçeğidir. Ehl-i Sünnet anlayışına egemen olan tutuculuk eğiliminin kökleri de öyle sanıyoruz ki kültürel anlamda burada yatmaktadır. Ehl-i Hadis arasında, '*din, âsârdan ibarettir.*' şeklinde formüle edilen bu anlayış, gelenekçi/âsârcı bir din anlayışı olarak nitelenmiştir.

Dogmatik gelenekçi zihniyetin önde gelen temsilcileri, genellikle Arap'tır. Arapların yaşantıları ve kültürlerinde önceden var olan, geçmişten gelenlere bağlılık anlamındaki sünnet telakkileri, onlarda Kitap, Sünnet ve sahabe tâbiîne ittibâ şeklinde tezahür etmiş görünmektedir.²³⁰

226 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XII, s. 220 vd.

227 Watt, *age.*, s. 321.

228 Sünnetullah ve sünnet terimlerinin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımının değerlendirilmesi için bkz. Ömer Özsoy, *Sünnetullah-Kuranî Bir İfadenin Kavramlaşması*, Ankara 1991, ss. 48-52.

229 Watt, *age.*, s. 321.

230 Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslamiyât Dergisi*, IV, Ankara 2001, Sayı 4, s.27, 28.

Arab'ı sevmeyi, imanın şubelerinden birisi olarak gösteren rivayeti bu dogmatik, muhafazakar din anlayışının Hadis alanında kendini ifade etmesi şeklinde örneklemek mümkündür. Yine siyasî ve sosyal çalkantıların nispeten uzağında kalabilmiş olan ve bu yüzden de istikrarın ve muhafazakarlığın hakim olduğu Mekke ve Medine kentleri, rivayetlerde *Sünnet yurdu* olarak resmedilmiştir.²³¹

Söyleminin Kur'an-ı Kerim'de yer alan bazı sözcüklerle olan benzerliği, bir ekolün Kur'an'dan hareketle oluştuğunu göstermez. Ekolü doğuran etkenler,metin dışında yer alan sosyo-kültürel etkenler olduğundan, bir ekolün kökenini Kur'an'a dayandırmaya çalışmak yanıltıcı olacaktır. Ekollerin, Kur'an'dan seçtikleri bazı sözcük ve ifadelere, kendi öznel görüşleri doğrultusunda ideolojik anlamlar vererek kullandıkları bilinen bir gerçektir. Kur'an-ı Kerim'in sünnet terimini kullanması, onun Araplarca bilinen ve gündelik hayatta kullanılan, canlı bir terim olduğunu kanıtlamaktadır.

İlk müslümanların 11/632'den sonraki yıllarda Peygamber'in sünnetini ve keza bir müddet sonra da Hulefa-i Raşidîn'in sünnetlerini hatırlamaları tabii idi. Esasen sünnet kelimesi, çok çeşitli şekillerde kullanılabilirdi. Gerçi şimdi hemen hemen lafızlardaki bir tenakuz gibi görünüyorsa da, bir Şiî sünneti yani peygamber ailesinin sünneti (sünnetu ehli'l-beyt) de olabilirdi.²³²

Burada altı çizilmesi gereken nokta toplum içinde genel olarak istikamet üzere olma duygusuna duyulan yoğun ihtiyaçtır. Yaşanan sosyal ve siyasi olaylar bu duyguyu belirsiz bir eğilim düzeyinden çıkararak aktif konuma geçirmiş olmalıdır. Bir topluluğun bilinç altında ve düşünce geleneğinde önceden yer almamış bir unsurun tezahür etmesi düşünülemez. Bu itibarla sünnet terimi Müslüman topluluk nezdinde bir eğilimi; önceden izlenmiş ve doğruluğu sınanmış olan yola yönelme eğilimini anlatır. Bu eğilimin zamanla akîdevî, sistematik, ideolojik bir içerikle bütünleştiğini düşünüyoruz.

231 Kutlu, *agm.*, s. 28.

232 Watt, *age.*, s. 321.

4. 1. Sünniliğin Kültürel Tipolojisi

Tarihsel ve kültürel bir olgu olan Ehl-i Sünnet zihniyetine baktığımızda, bir tipolojinin ve bazı standart davranış modellerinin varlığını hissederiz.²³³ Öyle ki bu perspektif, belirli siyasi ve kültürel gelişmelere karşı farklı sünnî toplumların ne gibi bir tepki ya da davranış ortaya koyabileceklerini tahmin etme şansını sunar. Çünkü ortada kitleler tarafından benimsenmiş ve inancın da etkisiyle içselleştirilmiş bir referans sistemi ve standart modeller bulunmaktadır. Zihniyet kabaca bir toplumsal grubun örtük referans sistemidir. Ortak anlayış ya da algılama biçimi toplumsal grubun düşünsel homojenliğini sağlar. Nesnelere ya da ilişkilerin belirli bir biçimde görülmesini ve buna bağlı olarak uyumlu tepki ve davranışlar geliştirilmesini mümkün kılar.

Sünnî paradigmanın oluşumunda etkin olan öğeleri belirledikten sonra, genel bir tipoloji ortaya koymak mümkün olmaktadır. Ehl-i Sünnet geleneksel anlayışı total ve otoriter bir nitelik taşımaktadır. Aşırı toplumsallaşmış ve belirlenmiş bir insan anlayışı göze çarpmaktadır. Bu insan, ontolojik açıdan alemlerin Rabbi olan Allah tarafından kaderi, siyasi ve sosyal açıdan ise toprakların sahibi olan sultan tarafından da davranışları belirlenmiştir. Dolayısıyla onun ne ontik ve ne de siyasi bir özgürlüğünden söz edilebilir.

Ehl-i Sünnet anlayışının göze çarpan bir diğer niteliği de kültürel ve siyasal tutuculuğudur. Zihniyetlerin değişime karşı direnişleri konusunu inceleyen Mucchielli, toplumsal grupların yaşamını yönlendiren iki büyük sosyo-psikolojik mekanizmaya işaret eder: Edinme-yayıma mekanizmaları ve korunma-savunma mekanizmaları. Bu mekanizmalar, grubun toplumsal değerine herhangi bir zarar geleceği anlaşılır anlaşılmaz faaliyete geçerler.²³⁴

233 Antropologlar kültür olgusunu incelerken, kimi açıklayıcı öğelere başvurumaktadırlar. 'Kültürel niyet' kavramı da bu öğelerden birini ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bir kültürel öğenin, *kültürel bağlamın* bütün diğer öğelere göre anlaşılması gerektiğini açıklar. Bir kültürü oluşturan tüm öğeler o kültürün genel yönelimi dikkate alınmadan aydınlatılamayacaktır. Bir kültürün genel yönelimi ise tüm olgu ve değerleri birbirine bağlayan yönlendirici bir ilke, ortak bir örüntü olarak düşünülmemektedir. Alex Mucchielli, *Zihniyetler (Les Mentalites)*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul 1991, s. 13.

234 Mucchielli, *age.*, s. 84.

Sünnî siyasal söylemin temelinde yatan tutucu yaklaşımın, iki ögeyi birden elde tutmaya çalıştığı söylenebilir. Birincisi hilafet makamının kendisi. Bu makamın uygun olmayan yöneticiler tarafından işgal edilmiş olması, Ehl-i Sünnet düşünürlerinin tutumunu değiştirmemiştir. Dinsel açıdan, meşru sayılmayacak uygulamalar karşısında hoşnutsuzluklarını ortaya koymuş ve bazı çekinceler belirtmiş olmalarına karşın, yine de yönetimlere bağlılıklarını suna gelmişlerdir.²³⁵

Tutuculuğun yöneldiği diğer öge ise, Ehl-i Sünnet'in, din karşısındaki doğru ve isabetli sayılan konumudur. Bu kanaat, onun, özellikle çağlar boyunca siyasi ve teolojik alanlardaki en büyük rakibi olan Şia'ya karşı geliştirdiği bir kendini savunma refleksidir. Sünnî zihinsel temel nitelikleri arasında sayılmayı hakeden diğer bir öge de onun otoriter ve buyurgan oluşudur. Bu niteliği onun tutucu oluşunun zorunlu bir sonucu olsa gerek.

Sosyologlar, geleneklerin ve davranışların, ancak toplumsal kontroldeki bir değişimle mümkün olduğunu söylemektedirler. Bilindiği gibi toplumsal kontrol, bir grubun kendi değerlerine uyulmasını sağlamak için kullandığı araçların bütünüdür. Kapalı ve geleneksel toplumlarda toplumsal kontrol ağır, yaygın ve boşluksuzdur.²³⁶ Çünkü onu uygulayan yalnızca geleneksel siyasal otoriteler değildir. Daha yaygın ve etkin bir şekilde, grubu oluşturan herkes tarafından yine herkese karşı uygulanan bir toplumsal kontroldür. Her birey başkasının ve kendisinin baskıcısıdır.

Sünnî zihniyette yer alan bu toplumsal kontrol ise Sünnî imana eklenmiştir. Onunla birlikte kutsanmış ve ebedî kılınmış olduğu için, Sünniliğin egemen olduğu günümüz toplumlarında bile aynı toplumsal kontrolün gücü ve etkisini hissetmek mümkün olmaktadır. Her türlü muhalefetin ya da

235 Bu tutum gerek iktidarı kaba güç kullanarak elde edenlere sunulan meşruiyette ve gerekse aynı anda iki imanın bulunamayacağı ilkesinin vurgulanmasında kendini göstermektedir. Bu her iki durumu da birbirine bağlayan ortak kaygı, *'fitnenin susturulması'*na duyulan ihtiyaçtır. Ebu Saîd Abdurrahman en-Nisâbüri (ö. 478), *el-Gunye fi Usûli'd-Dîn*, thk. İmâmuddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1987, s. 179.

236 Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 64.

değişim taleplerinin, istikrar söylemi altında ezilip susturulması ve birlik olmaya yapılan ısrarlı çağrılar, Sünnî toplumlarda görülen standart davranışlardır. Muhalefetin ya da değişimin, beraberinde daha kötü olayları getireceği fobisinin kültürel kökenleri vardır.

Düşünce sistemlerinden söz ettiğimizde karşımıza kategoriler çıkmaktadır. Kantçı anlamda söylersek insanlar ancak belirli kategoriler içinde yer alarak uyumlu biçimde düşünebilirler ve hissedebilirler. Oysa gerçek dünya çelişki ve uyumsuzluklarla doludur. Bu durumda insanlar kaosu, düşünceyle aşmaya çalışırlar. Kabul etmek gerekir ki, Ehl-i Sünnet'in iktidara genel anlamda bağlılık sunması, onun işini tümüyle kolaylaştırmamıştır. Sünnî kelamcı ve fıkıhçıları, iktidarın tüm karmaşık ve çelişkili koşullarından bir tutarlılık ve düzen çıkarmaya çalıştılar. Bunun bedeli ise ağır olmuştur. Dinsel ilkeler ile çelişkili ve kaotik gerçekler arasında kalan Ehl-i Sünnet düşünürleri, varolan durumu haklı çıkarma adına eklektik ve tevilci bir düşünce yapısı ortaya koydular.

Bilindiği gibi tevilcilik²³⁷ bir tür entegrizm ve dogmatizmdir. Doğruyu, gerçeklerle yüzleşip özeleştiriyi yaparak değil de daha da içe kapanarak spekülasyonlar geliştirerek bulmaya çalışır. Tevilci bir düşünce yapısı gerçek anlamda bir düşünce yapısı değildir. Hatalarını görece ve onları itiraf edecek bir erdem geliştirmesi de güçtür. İşte tevilci bir niteliğe sahip olan Sünnî paradigmanın, sorunlar karşısındaki çözümsüzlüğü de bundandır. Sorunlar karşısında açık bir tutum sergileyemeyen tevilci mantık, çözümsüzlüğünü bir tür ilkelilik olarak algılamakta ve daha da radikalleşmek eğilimi göstermektedir.

Sünnî tipolojiye ekleyebileceğimiz bir nitelik de siyasal iktidar algısıyla ilgilidir. Sünnî siyaset teorisi, cebrî koşullar altında oluşmuştu. En başta, siyasal iktidarın kökeninin nerede yattığı biliniyordu. Hiç kimse de iktidara kutsallık atfetmedi. Dahası böyle bir çözüme henüz ihtiyaç duyulmuyordu. Sonraları ise hilafet makamı saygınlığını korumakla beraber, bu makamı işgal edenlerin

237 Tevilcilik, Epistemolojik bir sorun olarak, yalnızca dinsel metinlerin anlaşılmasıyla sınırlı bir sorun değil, aksine sosyo-kültürel ve politik boyutları bulunan kapsamlı bir anlama ve açıklama sorunudur. Bkz. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Nakdu'l-Hitâbi'd-Dînî*, s. 140-141.

liyakatları tartışıldı ve bazı şartlar arandı. Abbasîlerle birlikte iktidarın, kutsallık örüntüsü geliştirdiğini görüyoruz. Cebri koşullar, beraberinde hilafetin, mülke ve saltanata dönüşmesi gerçeğini getirdi. Zorla ve kaba güç kullanarak, iktidarı ele geçiren ve fiilî bir durum yaratan sultanlar belirdi. İşte Sünnî algılamada, bu sultanlar karşısında düşülen çaresizliğin izleri bulunmaktadır.

4. 2. Merkezileşme Sürecinde Dönüm Noktası: Mihne Olayları

Arapça (*mhn*) kökünden gelen ve sınamak, iyice düşünmek, soruşturmak, temizlemek²³⁸ gibi anlamlara gelen mihne kelimesinin bugün için en uygun karşılıklarından biri de resmî kovuşturmadır.²³⁹

İslam geleneğinde mihne sözcüğünün özel siyasi bir anlamı vardır. Abbasî halifesi Me'mun'un iktidarı döneminde (198-213/833-842) uyguladığı düşünceye baskı politikasını tanımlamak üzere mihne kelimesi kullanılmıştır. Me'mun, Mutezile ekolünün *Halku'l-Kur'an* şeklinde terimleşmiş olan, Kur'an'ın yaratılmışlığı tezini resmileştirerek bir devlet politikası haline getirdi. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmek, sadece kelimî değil daha da net ve keskin biçimde siyasi bir saflaşmayı sağlıyordu. Şöyle ki; Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü kabul etmek, Me'mun'un siyasî otoritesini onaylamakla eşdeğerti.²⁴⁰ Buna bağlı olarak özellikle Ahmed bin Hanbel (ö.241/855) başta olmak üzere Kur'an'ın yaratılmışlığı tezini açıkça ve kesin bir dille reddeden alimler üzerinde baskı uygulandı.²⁴¹ Memun'un bu tutumu doğal olarak halk arasında hoşnutsuzluk yarattı.

Diğer bir etken de halkın, Mutezile'nin kapalı ve aşırı iddialı yaklaşımına karşı tepki duymasıydı. Mihne olayları sonucunda Mutezile, iktidarın tüm siyasi hatalarından sorumlu tutuldu ve kamuoyunun gözünde daha da olumsuz bir

238 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, III, s. 401.

239 Mahmut Ay, *Mutezile ve Siyaset-Mutezilizm'in İktidar Mücadelesi*, Pınar Yay., Ankara 2002, s. 301.

240 Ay, *age.*, s. 304.

görüntü edindi. Olayın siyasal yönü bir tarafa, İslam düşünce geleneği açısından talihsiz bir dönüm noktası olmuştur. Mutezile ile birlikte onun tarafından temsil edilen bazı olumlu değerler de dışlanmış. ²⁴²

Gerçekten de Me'mun'un izlediği politika, dinsel ya da bilimsel bir düşüncenin, siyasal hesaplara kurban edilmesinin tipik bir örneğidir. Siyasal amaçlara ulaşmak için Mutezilenin bir araç olarak kullanılması, İslam düşünce geleneğinde köklü bir iz bırakmıştır. Uygulanan yanlış siyasetin faturası yine siyasete değil, dinî düşünceye kesilmiştir. İslam düşünce geleneğinde olumlu imkanlar ve açılımlar içeren bir akım, kalıcı darbeler almış ancak buna karşın siyasal iktidarlar yollarına devam etmişlerdir. ²⁴³

Siyaset yoluyla ve zor kullanarak uygulanan mihne sürecine, yine siyaset yoluyla son verildi. Halife Mütevekkil bir yazılı emir yayınlayarak mihnenin kaldırıldığını ilan etti. Bu emir, Mutezile'nin üzerinde yürüdüğü, aklî tefekkür ve mubahase yönteminin terk edilmesini, Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde gündeme yerleşen konuların bırakılmasını, buna karşın hadis ve sünnet taraftarlarının artık hadis nakletmeye devam edebilmelerini içeriyordu. ²⁴⁴

Mütevekkil'in bu davranışı halk ve Ehl-i Sünnet uleması arasında sevinçle karşılandı ve Mütevekkil'i öven sözler yaygınlaştı. Örneğin, bunlardan biri

241 Suyûtî, Ahmed b. Hanbel'in yanı sıra Ehl-i hadisten onbeşten fazla kişinin Halk'ul-Kur'an meselesi yüzünden sorgulandığını haber vermektedir. Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tarihü'l-Hulefâ*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır 1952, s.310-311.

242 İbn Teymiye (728-661), *Nakzu'l-Mantık*, Kahire, s.10. Bedevî, önceden öyle olmadığı halde zamanla Mutezile isminin, Ehl-i Sünnet mezhebineden bir kopma ve ona karşı bir muhalefet bağlamında kullanılmaya başlandığını söyler. Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyin*, 3. Baskı, Beyrut 1983, I, s. 36-37.

243 Me'mûn döneminde izlenen devlet politikası, Mutezile Devleti'nin kuruluşu olarak algılanmış ve mihne için seçilen slogan olan '*halku'l-Kur'ân*' teması Mutezilî resmî söylemin ayırıcı niteliği sayılmıştır., Cemâluddîn el-Kâsimî ed-Dımaşkî, *Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile*, Matbaatu Mecelleti'l-Menâr, Mısır 1331, s. 46-52.

244 Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. El-Huseyn, *Murucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevâhir*, Thk.Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1989, II, s. 288; İbnu'l-Esir, *el-Kamil*, c. VII, s. 43; Suyûtî, *Tarih'ul-Hulefâ*, s.346; Yakubî, *Tarih*, II, s. 484, 485.

şöyledir: “*Halifeler üçtür: Dinden dönenlere karşı savaşan Ebu Bekir, her türlü zulmü ortadan kaldıran Ömer bin Abdülaziz ve sünneti diriltten Mütevekkil.*”²⁴⁵

Mihne olaylarını, temelde politik nitelikli bir sorun şeklinde değerlendirmek gerekmektedir.²⁴⁶ Mihne, İslam geleneği boyunca din ve devlet ilişkilerinin iç yapısını ortaya koymasından prototip oluşturur. Mihneden hareketle yapılacak olan çözümlere bize, Müslüman toplumlardaki dinsel düşüncenin siyasi iktidarlar karşısındaki gerçek konumunu vermektedir. Gerçekte din, Müslüman dünyada hiçbir zaman Batıdaki örneğinde olduğu güçlü ve özerk bir örgütlenme oluşturmamıştır. Dolayısıyla Müslüman Doğuda, dinsel düşünce, siyasetin üzerinde ve onu belirleyen bir güç değil, aksine siyaset tarafından yönlendirilen bir edilgenlik göstermiştir.

Mihne olayları, dinsel düşüncenin, izlenen politikalar karşısında ne derece etkilendiğinin açık bir göstergesidir. Me'mun'a kadar, halifeler İslam'ın genel kurallarını uygulama görüntüsü verirler ve belirli bir ekolün görüşlerine sahip çıkmazlardı. Ancak Me'mun, Mutezile'yi tercih etti ve siyasi iktidarının tüm imkanlarını Mutezile lehine kullandı.²⁴⁷

Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde Abbasi yönetimi Mutezile'yi resmi mezhep olarak yüceltti. Ancak onlardan sonra gelen Mütevekkil, bu durumu aksi yönde değiştirdi. Mutezile'yi resmi mezhep olmaktan çıkararak, sünnet ve hadis taraftarlarına destek verdi. Mütevekkil'in hilafeti, Mutezile'nin hezimetini anlamına geldi.²⁴⁸ Ehl-i Sünnet'e verdiği destek ve sağladığı imkanlardan dolayı Mütevekkil, *Nâsıru's-Sünne* adıyla anıldı.²⁴⁹

245 Subkî, Tâcuddîn Abdolvahhâb b. Ali, *Tabakâtu's-Şâfiyye el-Kubrâ*, Thk.Abdulfettah el-Huluv, Mahmud et-Tanâhî, Kahire 1964, I, s. 215.

246 Fehmi Ced'ân, *Mihne-Bahsun fî Cedeliyyeti'd-Dinî ve 's-Siyasî*, s.15 vd.

247 Ced'ân, *age.*, s. 48.

248 Ced'ân, *age.*, s. 48- 49.

249 Ehl-i Hadisin (Mesudî, bu kesimi Ashâbu'l-Hadis ve Ehl'un-Naql olarak tanımlar) maruz bırakıldığı sıkıntılar ve halife Mütevekkil'in mihneyi kaldırarak, Ehl-i Sünnet taraftarlarına resmî destek vermesi konuları için bkz. Mesudî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, ss. 76-86.

Bu üç halife döneminde Mutezilî düşünce zorla yerleştirilmeye çalışıldı. İzlenen potilika için doğal olarak bazı semboller ve sloganlar seçildi. Halku'l-Kur'an, Mutezile'yi diğer ekoller karşısında üstün kılmak için seçilen bir ölçüt olarak kullanıldı. Halku'l-Kur'an'ı benimseyenler, devlet elbisesini giymiş olan Mutezile'nin siyasal meşruiyetini onaylamış sayılıyordu. Karşı çıkan ise uygulanan reel siyaseti doğru bulmadığından baskılarla karşı karşıya kalmıştır. Mutezile'nin belirgin ideolojik kabullerinden biri olan ve özü gereği dinsel nitelikli bir ilke olan Halku'l-Kur'an tezi, siyasal konumların tespitinde bir ölçüt biçiminde kullanılmıştır. Bu durum siyaset kurumunu ve siyasi dengelerin, sivil toplum ve sivil düşünce üzerindeki gücünü göstermektedir. Her ne kadar, söylem ve sloganlar dinsel/teolojik birer görünüme sahip ise de altta yatan temel etken siyasettir. Zira birden fazla ekol tarafından temsil edilen çoğul dinsel düşüncelerden hangisinin merkeze yerleştirilmesi gerektiğine çoğunlukla gerçek gücü elinde bulunduran halifeler ve sultanlar karar vermişlerdir.

Mihne olaylarının bize anlattığı ve daha çok bir karikatürü andıran bir diğer görünüm, her sultanla birlikte tüm dengelerin alt üst oluşudur. Sultanla birlikte devletin resmi ideolojisi de ortadan kalkmaktaydı. Mutezile'yi devletin resmi din görüşünün odağına yerleştiren halifelerden sonra gelen Mütevekkil selefleri gibi davranmamış, sünnet taraftarlarına destek olmuştur. Bu da Mutezile açısından tam bir hezimet, sünnet taraftarları açısından da zafer sayılmıştır.

Bu olgunun ekoller üzerinde yarattığı etkiyi tahmin etmek pek zor olmasa gerek. Siyasi iktidarı elinde tutan sultanların bu kadar etkin olduğunu fark eden her ekol, yöneticileri ve bürokratları etkilemenin yollarını aramışlar ve idarecilerle iyi geçinmenin siyasetini geliştirmişlerdir.

Eğer mihne, din ile siyaset arasındaki ilişkiyi anlatan bir kavramsa -ki öyle görüyoruz- onu yalnızca Me'mun dönemine özgü konjonktürel, sınırlı bir olgu olarak görmekten vazgeçmek zorundayız. Mihne bir anlayışın ürünü olup, tarihsel ve kültürel kökenleri bulunmaktadır. Bu itibarla, mihne kelimesinin adı henüz kullanılmadığı dönemlerde bile bir mihne olgusunun varlığı sosyolojik bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Mihne en genel anlamında, dinsel-düşünsel bir

konuda sonuca ulaşmak ya da üstünlük sağlamak amacıyla şiddete başvurmak şeklinde temellendirilebilir. Arap toplumu gibi otoriter, cemaatçı ve kabileci değerlerin egemen olduğu bir sosyal yapıda, baskının varlığı bir realitedir. Otoriter bir toplumda, devlete varmadan önce, hiyerarşik olarak toplumun sivil katmanlarında mihne olgusu yürürlüktedir. Görece bir güç elde eden her ekol, karşıtlarını bastırmak için güce başvurmuştur. Bunun en çarpık ve en kaba örneği Haricilerdir.

Haricilerin fanatik yapısı, ilk Müslüman toplumda bulunan otoriter damarın kendini örgütlü olarak dışa vurmasıdır. Mihnenin, İslam'ın ilk dönemlerindeki karşılığını da Haricilerin, diğer Müslümanlara ve sivil halka uyguladığı bir çeşit sorgulanma biçimi olan *isti'râz*'dir.²⁵⁰ Haricilerin *isti'raz*ını, Me'mun'un mihnesinden ayıran şey ise bir nitelik değil olsa olsa yalnızca biçimsel bir ayrımdır. Her ikisinin de ortak yönü sonuca ulaşmak için rakiplerine şiddet uygulamayı uygun görmüş olmalarıdır. Halifeler sahip oldukları siyasi ve askerî gücü kullanmışlar, Haricîler de *isti'raz*ı, kendi sivil iktidar alanlarında diledikleri gibi uygulamışlardır. Denebilir ki mihne ve *isti'râz*, siyasî muhalifleri en kaba bir şekilde tasfiye etmek için başvurulan şiddetin iki farklı yüzüydü.

Bu aşamada mihneyi sadece Ahmed bin Hanbel'e yönelik tikel bir operasyon değil, belki İslam geleneğinde yer alan ve din ile siyaset ilişkilerini betimleyen genel bir akım olarak değerlendirmek doğru olacaktır. Mihnenin Ehl-i Sünnet zihniyeti üzerinde bıraktığı izler onun bir karakteristiğini teşkil etmiştir.

Mihne'nin sonuçları, Ehl-i Sünnet mezhebine siyasî üstünlük sağlamıştır. Halife el-Mütevekkil döneminde, Halku'l-kur'an tartışmaları ve doğurduğu sonuçlardan duyulan rahatsızlık bir hayli artmıştı. Sonuçta özellikle

250 Trajik bir *isti'râz* örneği olması bakımından, Haricîlerden bir gurubun Basra yakınlarında Sahabeden Abdullah b. Habbâb'ı sorulamaları, ardından da onu ve eşini acımasızca öldürmeleri zikredilebilir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, III, s. 218, 219. Ayrıca bkz. *The Encyclopaedia of Islam*, 'isti'râd' maddesi, IV, s. 269. Watt, *isti'râz* uygulamasını Ezrakîlerdeki zümre dayanışmasının dinsel bir sonucu olarak görmektedir. Sorguya çekme ve sorup soruşturma anlamına gelen *isti'râz* kelimesi, inanç bakımından düşman sayılan herkesi öldürmek anlamıyla özdeşleşti. Ezrakîler, kendilerinden olmayan Müslümanlarla

muhaddislerin ve fakihlerin çabasıyla el-Mütevekkil, Kur'an üzerindeki tartışmalara son vermeye ikna edildi.²⁵¹ Bu bile başlı başına Ehl-i Sünnet'in, Mu'tezile'nin siyasî nüfûzu karşısında elde ettiği önemli bir başarıdır.

Halku'l-Kur'an hakkındaki Mu'tezilî yaklaşımın içeriği, elitist ve anlaşılması ortalama Müslüman zihnine zor gelen bir nitelik taşıyordu. Bu husus, onun bir dezavantajı sayılabilir. Yanı sıra siyasî nedenlerle Mutezile'nin görüşünün bir şekilde resmîleştirilip, cebr yoluyla dayatılması en büyük dezavantajı oluşturdu.²⁵² Bu gelişmelerin Mutezilenin entelektüalist tutumu karşısında yer alan Sünnî orta yolcu tutuma avantaj kazandırdığı düşünülebilir. Kur'an'ın kutsallığını ilgilendiren ve sonu gelmeyen, dahası çıkmaza giren tartışmalara reaksiyon olarak, Kur'an'ı tartışma konusu olmaktan çıkarmak sağduyunun genel bir tercihi olarak belirmiş olmalıdır.

5. HİLAFET KURAMI

5. 1. Kavramların Temellendirilmesi

Genel olarak Müslüman dünyasında yönetim görevini üstlenenler için geleneksel Kalam literatüründe üç kelime kullanılmıştır. Bunlar; *imam*, *halife* ve *emîru'l-müminîn*dir. Bu kelimelerden her biri, klasik Müslüman toplumlarındaki yönetimin bir işlevine ya da niteliğine tekabül etmektedir. Hilafet kurumunun geçirdiği değişime bağlı olarak ve ona alternatif iktidar güçlerinin belirmesi sonucu gerçek yönetim makamını belirtmek üzere *sultân* kelimesi de kullanılmaya başlanmıştır.

karşılaştıklarında onları imanları hakkında sorguya çekerlerdi. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.27.

251 Watt, *age*, s. 350.

252 Muhammed Erşid Akîlî, 'el-Mu'tezile ve Sılatuhum bi-Mihneti Halki'l-Kur'an', *Dırâsa Tarihiyye*, Dımaşk ts., sayı 41-42, XIII, s.25

İslam geleneğinde siyasi yönetimi anlatan kelimelerin²⁵³ ilk anlamlarında göze çarpan imaları dikkatli bir şekilde belirlemek zorunludur. Zira bu kelimelerin sonraki dönemlerde kazanmış oldukları anlamlar, iktidarın ve kültürel baskının yoğun izleriyle şekillenmiştir. İlk dönemlerde halife kelimesi geçici liderlik²⁵⁴ anlamını taşımaktaydı. Buna göre hilafet, bir emanettir. Bunu belirtmek özellikle önemlidir. Çünkü yönetimin mülk olarak nitelenmesine yol açan süreçlerden önceki başlangıç aşamalarındaki yönetim algısını ortaya koymaktadır. Diğer bir ima ise yöneticinin kimin lideri olduğuyla ilgilidir. İmam ya da halife İslam'ın mı yoksa Müslümanların mı lideriydi? İlk dört halife otoritelerini belirtirlerken kendilerini İslam'ın lideri olarak görmemişler ve öyle göstermemişlerdir.

İlk halifeler otoritelerini ifade etmek üzere Halifetu Rasulillah ya da Emîr'ul müminin terimlerini kullanıyorlardı. Emîr'ul müminin terimi, otoriteyi halka bağlayan yatay siyasal bağa işaret etmektedir. Emir, inananların emiridir. Onlar tarafından seçilmiştir. Yalnızca toplumu yönetmekle kalmaz onların maslahatlarını da gözetir. Burada bir kayma yoktur ve Müslüman yönetici, kendini dini koruma adına toplumun tepesinde *kadir-i mutlak* bir makama henüz yerleştirmemiştir.

*Halifetullah*²⁵⁵ kelimesi ile belirlenen anlam ise, kutsal ve halkına yabancılaşmış bir yönetici imgesidir. Ancak halifetulah kelimesini hemen kutsal yönetici anlayışıyla özdeşleştirmek konusunda aceleci davranmak uygun olmayacaktır. Zira ortada bir fark bulunmaktadır. Bu fark, bazı kadim kültürlerden gelen ve kralı yarı tanrı sayan anlayıştan ayrı olarak İslam'da halifenin ontolojik

253 İslam siyaset geleneğinde, siyasi iktidarı nitelemek için kullanılan kelimelerin teolojik ve kültürel bir değerlendirilmesi için bkz. T.W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1967, ss. 19-22 ve 39-40.

254 Andrea M. Farsakh, *Sünni Halifelikle Şii İmamlığın Mukayesesi*, s. 105.

255 Kur'an'da, direk olarak Allah'ın halifesi anlamında *halifetullah* ifadesi geçmemektedir. Onun yerine, *'yeryüzünde bir halife'* ifadesi geçmektedir. Bkz. Bakara suresi, 2/30. ayet. Halife kelimesinin anlamlarından birinin önce geçip-giden birinin yerine geçmektir. Gidenin yerine gelen kişiye *halife* denir. Bundan dolayı bazı alimler, *halifetullah* ifadesinin kullanılmasının dinsel açıdan da, dilsel açıdan da yanlış olduğunu söylemişlerdir. Yüce Allah, giden ve kaybolan olmadığına göre, onun bir halifesi olması da düşünülemez. Her an diri ve hakim olan için, böyle bir kullanım mümkün değildir. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 7.

anlamda bir insan kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. İslam geleneğinde, tanrısal özellikler taşıyan kutsal yönetici dogmasından çok, işlevsellik açısından dolaylı yollarla kutsanmış bir yönetici tasavvuru egemen olmuştur.

Burada yönetici, kendini sadece Allah'a karşı sorumlu hissetmekte ve tasarruflarından dolayı da yalnızca ona hesap verme ihtiyacı duymaktadır. Yöneticinin, kutsal bir bağla Allah'a bağlı olduğu dogmasına odaklanan ve onun yönetilenlerle olan yatay, insanî bağı göz ardı eden kutsal yönetici özleminin izlerine İslam'ın ilk dönemlerinde de rastlanılmaktadır. Çarpıcı bir örnek olması bakımından 3. Halife Hz.Osman'ın kendi yönetim makamını nasıl bir perspektiften gördüğünü yansıtan sözleri hatırlanabilir. O, izlediği bazı politikaları ve aldığı kararları eleştiren, buna bağlı olarak ta görevi bırakmasını isteyen muhaliflerine, hilafet makamını kastederek, '*bu gömleğin kendisine Allah tarafından giydirildiğini ve yine ancak Allah tarafından çıkarılabileceği*' cevabını vermiştir.²⁵⁶ Oysa bilindiği gibi ilk halife Ebubekir iktidarın kendisine ümmet tarafından verilen ağır bir yük olduğunu kamu önünde deklare etmiş ve Allah'ı bu işe karıştırmamıştı. İlk dört halifeden sonra, somut siyasal gücü iyice elde ettikten sonra hiçbir denetimi ve sınırlandırmayı tanımayan bu yüzden de her hangi bir aşkın/kutsal referansa atıfta bulunmaya ihtiyaç duymayan iktidar tipini anlatmak üzere de *melik* ve *sultan* kelimeleri kullanılmıştır.²⁵⁷

İslam geleneğinde siyasal yöneticiyi ifade etmek için kullanılan kelimelerdeki farklılık ve zenginlik bize, siyasal düşüncede yer alan farklı tipolojileri sunar. Şu halde İslam'da otoriteyi üstlenenleri betimleyen kelimelerin ve deyimlerin evrimi, İslam'daki siyasal düşüncenin değişimini de vermektedir.

İslam öncesi dönemde Araplar savaşmak için bölükler ve birlikler hazırlarlayarak başlarına getirdikleri komutana emir adını verirlerdi. *Emîr*, Arap dilinde *feîl* ölçüsünden olup memur edilmiş, emir altına alınmış kişi anlamına

256 Taberî Ebu Cafer Muhammed b.Cerîr, *Tarihü't-Taberî*, thk.Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire ts.,V, ss. 389-390.

257 İbni Haldun, Emevi yöneticileri için halife yerine mülk/melik kelimelerini kullanır. Bkz. *Mukaddime*,thk. Abdulvahid Vafî, Kahire tsz, II, s.637.

gelmekteydi. Cahiliye döneminden gelen adetlerini bırakmayan bazı Araplar, Hz. Muhammed'i Mekke emiri ya da Hicaz emiri adlarıyla anıyorlardı. *Emîr'ul-müminîn* teriminin ilk kez Hz.Ömer için kullanıldığı belirtilmektedir. Bu terim başkaları için örneğin Sa'd bin Ebu Vakkas için Kadisiye ordusuna komutanlık yapmasından dolayı kullanılmıştır.²⁵⁸ Emir kelimesinde öne çıkan anlam savaş komutanlığıdır. Bu anlam klasik kelimeler ve fıkıh kitaplarında anlatılan imam/halife anlayışında da kendini gösterir. Bilindiği gibi imamın ya da halifenin en önemli görevleri arasında, savaşlara komutanlık yapması, düşmanlara ve saldırganlara karşı koyması gelmektedir.

Bununla birlikte gerek Şîî ve gerek Sünnî kaynaklarda, yönetim konusu *imamet* meselesi, yönetici de *imam* olarak anıla gelmiştir. Şia'nın bu konuda isim babalığı yaptığı ve sorunun adını ilk kez koyduğu, diğer ekollerin de bu geleneğe uyarak aynı adı kullandıkları söylenebilir.

İslam kültür tarihi boyunca halife ve imam terimleri aynı anlamda ve aynı kişiyi ifade etmek üzere kullanılmışlardır. İbn-i Haldun (ö.1406), imam ya da halife kelimeleriyle anlatılan makamın, şeriat sahibinin yerine geçmek, dinin korunması ve dünya siyaseti/dünyayı yönetmek olduğunu söyler.²⁵⁹

Maverdî (ö.450) de imameti, nübüvvete hilâfet (*hilâfet'un-nübüvvett*) olarak anlar ve halifenin dini korumak ve dünya siyasetini yerine getirmek görevlerini üstlendiğini söyler.²⁶⁰ İbn-i Haldun, Ebubekir'in hilafetinin, namazdaki imametinin delil getirilerek sağlandığına değinir. Ona göre dinî bir emir olan namaz, siyasetten daha üstün ve değerlidir.²⁶¹ Böyle olunca, namazdaki imamet (*el-imamet'us-Suğrâ*), siyasetteki imamete (*el-İmamet'ul Uzmâ*) açık delil olarak alındı. Sakife toplantısında geçen tartışmaları ve öne sürülen iddiaları ele alan İbn

258 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 638.

259 İbn Haldun, *age.*, II, s. 578, 579.

260 Maverdî, *Ahkâmu's-Sultâniye*, thk.İsam Faris Herestanî ve Muhammed İbrahim Zağlî, Beyrut 1996, s. 13

261 İbn Haldun, *age.*, c. II, s. 626.

Kuteybe (276/889), Hz.Ömer'in, Ebubekir'in halife olmaya daha uygun olduğunu kanıtlamaya çalışırken şu delilleri saydığını belirtir:

-Ebubekir, peygamber ile daha çok birlikte olmuştur.

-Muhacirlerin en faziletlisidir.

-Ebubekir, ayette övülen kişidir.

-Namazda peygambere halife olmuş ve onun yerine namaz kıldırmıştır.

Namaz da İslam'ın en önemli rükunlarından²⁶².

Görüldüğü gibi Hz.Ömer, namaz imamlığı ile devlet başkanlığı arasında direk bir bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Oysa bu mantık zorlama bir akıl yürütmeye dayanmakta ve kendi döneminde kolaylıkla kabul edilmemektedir. Kıyas edilebilir nitelikteki nesnelere arasında kıyasın mümkün olabileceği ilkesinden hareketle, namaz imamlığının devlet başkanlığıyla kıyas edilmesinin yanlış olduğunu itiraf etmek durumundayız. Çünkü namaz imamlığı ile devlet başkanlığı nitelikçe birbirinden farklı konulardır. Nitekim zamanla bu fark net olarak görülmüş ve kelamcılar dindar halife ile güçlü sultan arasında bir tercih yapmak zorunda kaldıklarında kolaylıkla güçlü sultan lehinde oy kullanmışlardır.

Müslümanların siyasi liderliği ve toplumun yöneticisi olma anlamındaki imamet terimi ile namaz imamlığı arasında bir ilişki kurma girişimi ve ihtiyacının, sonraki dönemlerde ortaya çıktığını düşünüyoruz. Şia'nın, Ali'nin imametini nassa dayandırma yaklaşımına karşılık, Ehl-i Sünnet uleması da Ebubekir'in imametini benzer şekilde yani dinsel temelde savunmaya yönelmiştir. Onun Hz. Muhammet'in hastalığı sırasında mescitteki namaz imamlığını, emirlik için kıyas kabul edilmiştir.²⁶³ İbn-i Haldun (ö.808/1406) Sakife'de şu sözün öne sürüldüğünü kaydeder; "*Peygamberimiz ondan (Ebubekir'den) dinimiz için razı*

262 İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, s. 9.

263 Muhammet Mahmut Subhi, *Nazariyyetu'l-İmamet*, s. 22

oldu. Biz dünyamız için razı olmayacak mıyız? (radiyehu resûlullah lidîninâ efelâ nardâhu lidünyânâ)"²⁶⁴

Burada, iki farklı ekolün kendi siyasi tercihlerini, birbirlerine karşı aynı mantıktan hareketle fakat çatışan argümanlar biçiminde belirledikleri anlaşılmaktadır. İbn-i Haldun'un aktardığı sözün gerçekten de Sakife'deki tartışmalar sırasında söylenip söylenmediğini tespit etmek olanaksız görünüyor. Ancak Ebubekir'in imam seçilmesine karşı gösterilen tepki ve seçim gerçekleştikten sonra da süren muhalefet, adı geçen sözün o an için ikna edici bir argüman sayılmadığı izlenimini veriyor. Bu daha çok, Ehl-i Sünnet tarafından, siyasi rakibi olan Şia'nın adayına (Ali) karşı üstünlük sağlamak üzere sonradan geliştirilmiş olan bir delil olarak değerlendirilebilir.

İmamet, Ehl-i Sünnet Kelamcıları tarafından ictihadî bir mesele olarak değerlendirilmiştir. Bununla anlatılmak istenen; imamet konusunun inancın özüne ait itikadî bir sorun değil de, basit anlamda çözümlenmek üzere ümmete bırakılmış bir görev olduğudur. Klasik kelamın diliyle bu, imametın *usûl*un değil *furû*un içine girdiği şeklinde ifade edilir. Basit ve genel anlamda kaydını düşmüş olmamızın nedeni, ilerde de göstermeye çalışacağımız gibi imamet/hilafet kavramlarıyla anlatılan siyasal iktidar konusu, Müslüman tarihinde fiilen bir tür siyasal elitizmin ışığında şekillenmiştir. Yoksa konunun ümmete bırakılmış ictihadî bir mesele olduğu söylemi, ümmetin geniş katılımına açık bir şeffaflık taşıdığını anlatmaz.

İmam olarak seçilecek kişinin hangi yöntemle bu göreve getirileceği, görev ve yetkilerinin sınırları, ne gibi nitelikler taşıması gerektiğiyle ilgili temel konular kelamcıların yanı sıra fıkıhçıların da ilgisini çekmiştir. Fıkıh eserlerinin imamet ve hilâfet bölümlerinde bu konular uzunca ele alınıp tartışılmıştır. Ehl-i Sünnet kelamcılarının imameti ictihadî bir mesele olarak gördükten sonra tutup onu itikat konuları arasında tartışmalarının bir paradoks taşıdığı düşünülebilir.

264 İbn Haldun, *age.*, II, s. 625.

Gerçekten de eğer konu bir içtihat meselesi ise onu, uzmanı olan fukahâya bırakmak daha tutarlı olmaz mıydı?

Bunun nedeni olarak Şia'nın yaklaşımı ve konuyu ele alış biçimi gösterilmektedir.²⁶⁵ İmameti, bir itikadî/kelamî mesele değil de ictihadî/fikhî bir mesele şeklinde değerlendiren ve onu dinin usûlünden değil furûundan sayan diğer mezheplere karşıt olarak Şia, imamete bir akait konusu olarak el atmıştır. Şia'nın bu tutumuna paralel olarak ta Ehl-i Sünnet düşünürleri imamet sorununu, Şia ile aynı düzeyde ele almışlardır. Şia'nın iddialarına karşı Sünnî görüşü kelam alanında savunmuşlardır. Görüşlerin çatıştığı ve birbirleri üzerinde üstünlük kurmak için her ekolün, iddialarına dinsel bir hava vermeye çalıştığı bir düşünce ortamında, kelamcıların bu tutumunun bir zorunluluktan doğduğunu anlamak zor olmasa gerek.

Müslüman kelamında siyaset ile ilgili tartışmalar acaba neden imamet terimi üzerinde odaklanmıştır? Gerek siyasal düşüncelerin oluşumunda gerekse bu düşüncelerin ortaya konma biçiminde tarihi olayların büyük etkisi olmuştur. Aynı olgunun, imamet kelamındaki siyaset tartışmalarının odak kavramı oluşu için de geçerli olduğunu sanıyoruz. Zira İslam tarihinde siyasetle ilgili ilk tartışmalar ve görüş ayrılıkları imamın şahsiyeti çevresinde ortaya çıkmıştır. İmam kim olacak? İmam nasıl seçilecek? İmamda bulunması gerekli nitelikler neler olmalıdır? Bu sorular İslam siyasal düşüncesinin önündeki ilk pratik ve acil sorunlardı. Bu şekilde başlayan siyasal tartışmalar, imamın kişiliği etrafında dönen itikadî, düşünsel tartışmalar şeklinde gelişmiştir.²⁶⁶

Gerçekte *imamet* teriminin bizzat kendisi Şîî bir kökene sahiptir. Zira az önce de belirttiğimiz gibi imamet konusunu ilk kez sistematik biçimde ele alarak bu konuda yazı yazarlar Şîî düşünürler olmuştur. Onlar kendi görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymak üzere dinî ve aklî kanıtlamalara girişmişlerdir. Ve bunu bilinçli yapmamış olsalar dahi kendilerinden sonra gelecek ekollerin de

265 Ziyauddin Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1995, s. 35.

266 Subhi, *İslam Kurumları*, s. 26

imamet sorununu tartışacakları bir kelamî/teolojik zemin oluşturmuşlardır. Konuyla ilgili kavramları belirleme öncelik ve ayrıcalığı da onlara aittir.²⁶⁷ Örneğin imamet kelimesi bile Şîî düşünürlerin gündeme getirdikleri bir kavramdır Ehl-i Sünnet kaynaklarında da konu bu başlık altında tartışılmıştır. Bunun yanında Ehl-i Sünnet fıkıh ve kelam kitaplarında imamet teriminin yanı sıra *hilafet*, *sultanlık* ve *emirlik* kelimeleri de kullanılmıştır.²⁶⁸

Kelamcılardan sonra muhaddisler de imamet konusuna el atmışlardır. Buharî(ö.256/870) imamet ile ilgili hadislerle ve rivayetlere yer verdiği *Kitab'ul-Ahkâm* adını verdiği bir bölüm ayırmıştır. Müslim(ö.261/875) ise kitabında yönetimle ilgili bölüme *Kitâb'ul-İmâret* adını vermiştir.²⁶⁹ Hadis kitaplarında imamet konusuna ilişkin alt başlıklar şöyledir: Hilafet Kureyş'indir; İstihlâf ve onun terk edilmesi; Emirliği istemekten ve üzerinde direktmekten sakındırma; Adaletli yöneticinin üstünlükleri; Günahı emretmesi dışında devlet başkanına itaat etmenin gerekli olması.²⁷⁰

Müslüman siyaset düşüncesinin sistemli ve ilmî bir tarzda ele alınmasında fakihlerin büyük rolü olmuştur. Eğer fıkıh konusu olarak ele alınmış olmasaydı, imamet/hilafet düşüncesinin gelişmesinin pek mümkün olamayacağı söylenebilir. Şafî'nin(ö.204/819) bu konudaki çalışmasına dikkat çeken Rayyis, İbn'un-Nedim'i tanık tutarak, *el-Mebsût* adlı eserde yönetim sorunlarının tartışıldığı *Kitab'ul-İmâmet* adlı bir bölümün yer aldığını söylemektedir.²⁷¹

Kelamcıların da belirttiği gibi ictihadi bir mesele olmasının yanında çok önemli pratik bir sorun olması nedeniyle de imamet, fıkıhçıların ilgisini çekmiş ve bir fıkıh konusu olarak yerleşmiştir. Müslüman hukukçuların yaklaşımında göze çarpan belirgin nokta, imameti icmâya dayalı olarak kurumsallaştırmalarıdır. Bu,

267 Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 92-93

268 İbn Haldun, *age.*, c. II, s.573, 598.

269 İmâmet ve Hilâfet ile ilgili hadislerin değerlendirilmesi için bkz. İlyas Canikli, *Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki*, basılmamış doktora tezi, Ankara 2003.

270 Buharî, *Sahih*, c. IV, Lübnan 1992, s. 444; Müslim, *Sahih*, Lübnan 1991, 4. Baskı, c. III, s. 1451.

271 Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 97.

her ne kadar kelamcılar tarafından teolojik bir dille incelense de imamet konusunun, hukuksal bir sorun olduğunu söylemenin bir başka yoludur.

5. 2. Hilafet Kuramının Tarihi ve Teolojik Değeri

Hız. Muhammed'in ölümünden sonra hiç kimse, Allah'ın elçisi ve ilahî vahyin taşıyıcısı olan peygamberin yerine geçme iddiasında bulunmadı. Ancak iki önemli pratik sorun ortaya çıktı. Müslümanların lideri kim olacaktı? Bu kişi nasıl seçilip tanınacaktı? Bu sorunlar gerçekte teknik birer niteliğe sahip olup teolojik, bir zemine taşınmaları gerekmezdi. Ancak aradan on beş yüzyıl geçmiş olmasına karşın, yönetim sorunu kendi gerçek zemininde ve teknik bir yöntemle ele alınabilmiş değildir. Özerkliğine kavuşamamış olan yönetim problemi, halâ Müslüman kelamının temel konularından biri olmaya devam etmektedir. Bu teolojik karmaşık yapı içinden onu çekip almaya siyasetin gücü yetmemiştir. Görünen o ki, siyasete özgürlüğünü verecek olan da yine, geçmişte onu sahiplenip mülk edinmiş olan Kelam olacaktır. Kelam eğer bunu başarır, dinsel düşüncüyü de siyasetin vesayetinden alarak özgürleştirmiş olacaktır.

Hilafet, herkesi ilgilendiren bir yöneticilik konusu olduğuna göre, bunun dinsel konumu her zaman merak edilmiştir. Müslüman kelamcılar ve hukukçular, hilafet ile nübüvvet arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmışlar ve nübüvvetten hareketle hilafeti anlamlandırmayı amaçlamışlardır. Maverdî, *'İmamet, dini korumak ve dünyayı yönetmek üzere nübüvvetin yerine hilafet için konulmuştur.*¹²⁷² demektedir. Maverdî'nin bu tanımı, her üç anlamı birden içermektedir;

-İmamet, nübüvvetin hilafettir.

-İmamet'in görevi dini korumaktır,

-ve dünyayı yönetmektir.

272 Maverdî, *Ahkâmü's-Sultâniye*, s. 13.

Dünyanın yönetilmesi, nübüvvetin görev alanı içinde düşünülmüştür. Buna bağlı olarak imamet de aynı görevle donatılmıştır.²⁷³ Hz. Muhammed'in dünyayı yönetirken hangi yetki ve sıfatla bu işi yerine getirdiğinin saptanması odak konulardan birini teşkil eder. O, dünyevî konularda kararlar alırken ilahî bir yetkiye mi yoksa kendi ictihadî yetkisine mi dayanıyordu?

Hz.Muhammed'in nasıl algılandığına ilişkin sorun temel bir sorun olup ilerleyen dönemlerde, hilafet makamını elinde tutacak olan kişinin de değerlendirilmesinde ölçüt rolü oynamıştır. Soruyu şu şekilde formüle etmek mümkündür: Hilafete seçilmiş olan kişi Allah'ın kudretine ve otoritesine mi yoksa müminlerin bütününe kamusal gücüne ve otoritesine mi sahiptir. Temsil sorunu olarak ta temellendirebileceğimiz bu sorun, halifenin hangi gücü temsil ettiği noktasında düğümlenmektedir. Halifenin otoritesini Allah'ın giydirdiği bir gömlek şeklinde algılayan paradigma, siyasal iktidarı dikey kutsal bir ilişkiye çevirmekte ve onu sosyal zemininden koparmaktadır. Bu iktidar anlayışındaki bir yöneticinin tasarruflarında halka değil, yalnızca Allah'a hesap vermekle yükümlü olduğuna inanması tutarlıdır. Ve bu tutarlılık, yöneticileri birer kutsal monarka dönüştürme imkanını içermektedir. Buna karşılık hilafetin halktan alınan bir görev ve sorumluluk olduğuna işaret ederek, onun yatay sosyal bağına vurgu yapan anlayış, halka hesap vermeyi zorunluluk kabul eden bir iktidar algısını içermektedir.

İslam siyasi düşünce geleneğinde yerleşen ilk yönetim anlayışlarının doğruluklarının tespit edilmesinde, Hz.Muhammed'in algılanma biçiminin belirleyici bir etkisi bulunmaktadır. Bu nedenle, Hz.Muhammed'in kişiliğinin ve eylemlerinin, ekoller ve eğilimler tarafından ne şekilde değerlendirildiği konusu, derinden ve etkin olarak Müslümanların zihninde belirli bir iktidar vizyonu oluşturmuştur. Hz. Peygamberin, tasarruflarında ictihadda bulunduğu görüşü, Ehl-i Sünnetin demokratik yaklaşımı ile Şia'nın teokratik yaklaşımının temel bir ayırıcı ölçüsü sayılabilir. Şia, Hz. Muhammed'in tüm davranışlarının ilahî

273 Geleneksel İslamî söylemde devlet başlanının var oluş nedeni iki gerekçeye bağlanmaktadır. Bunlar, *sıhhatu'l-akîde ve selâmetu'd-dîn* şeklinde ifade edilir. Ebu Ceyb Sa'dî, *Dirâsa fi Menheci'l-İslâmî's-Siyâsî*, Beyrut 1985, s. 183.

olduğunu ileri sürerken, genel anlamda Ehli Sünnet Kelamcıları onun, vahiy dışındaki karar ve davranışlarında kendi rey ve içtihadına göre hareket ettiğini savunmaktadır.²⁷⁴

İçtihad, Hz.Muhammed'in insanlık görüntülerinden biridir. Çünkü içtihadda bir hedefe ulaşmak için harcanan insanî çabaya işaret vardır. Yine içtihad, Allah'ın peygamber olarak seçtiği kimsenin bir insan olduğunu haber verir. Peygamber olarak seçilmesi Hz.Muhammed'i insan olmaktan çıkarmaz ve onu, bir insanın taşıdığı niteliklerden de soyutlamaz.²⁷⁵

İmamet, Hz. Peygambere hilafet etmek olduğu belirtilmektedir. Peki Hz. Peygambere halife olmanın anlamı nedir? Bu yalnızca siyasal işleri kapsayan bir liderlik miydi? Yoksa hem dinî hem de siyasal liderliği aynı anda içeren karizmatik bir liderlik miydi? Şia'nın yaklaşımı açısından imamet, Hz. Muhammed'in dinsel kişiliğiyle derinden ilgilidir. Oysa Ehl-i Sünnet'in anlayışına göre imamet, nübüvvetten farklı bir makamdır. Sünnî kelamcılar ve usûlcüler, nübüvvetle imamet, Hz. Muhammed'in ölümüyle birlikte nübüvvetin uğradığı kesintiye dikkat çekmiştir. Maverdî'nin imamet tanımında da fark edileceği gibi Ehl-i Sünnet, imamet ile nübüvvet arasında bir işlevsel ilişki kurmaya çalışmıştır.²⁷⁶ Ehl-i Sünnetle Şia arasındaki bu metodik tartışmanın kökenleri siyasî olup yine siyasî sonuçlara varmaktadır.

Yukarıda izlenen mantıkta bir yanlışlık göze çarpmaktadır. Halifenin dinsel değil de siyasal bir liderlik tipi oluşu temellendirilirken ortaya konan ayırmada hataya düşülmüştür. Bu hata teolojik nitelikli bir hata olup, Kelam açısından değerlendirilmek durumundadır. Halifenin, şeriat koyma hakkına sahip olmadığı bu nedenle, hilafet makamının ilâhî sayılamayacağı anlatılmak

274 Subhi, *a.g.e.*, s. 61.

275 Abdulcelil İsa, *Peygamberimizin İctihadları*, çev. M.Hilmi Merttürkmen ve Abdulvehhab Öztürk, Ankara 1976, s. 23.

276 Maverdî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 13.

istenmektedir. Oysa ki, bir tür dinsel/manevi liderlik olan peygamberlik ile siyasi liderlik olan hilafet arasındaki ayrım olarak gösterilen ölçüt, halifenin şeriat koyma hakkına sahip olmayışı değildir. Sanki peygamberin böyle bir hakkı bulunduğu izlenimi verilmektedir. Burada iç içe geçmiş ikili bir yanlıgı vardır: İlki, peygamberin, haramı ve helali belirleme hakkı yoktur. Konu yanlış bir peygamberlik anlayışı üzerinde oturmaktadır. Kur'an açısından bu hak yalnızca Allah'a aittir.²⁷⁷ Şu hâlde dinî hükümleri sadece Allah belirlemekte ve onlar karşısında peygamber, halife ve sade bir Müslüman da sorumluluk açısından aynı konumda bulunmaktadır.

Ancak şeriat koyma sözünde bir kapalılık bulunmaktadır. Eğer bu sözle genel anlamda teşriî yani kanun koyma ve yasal düzenlemelere başvurma anlatılmak isteniyorsa, konuya yaklaşımımız değişir. Teşriî, değişen hayat şartları karşısında yöneticinin ve yetki sahiplerinin, uygun ve doğru çözümler aramalarıdır. Bu ise, yönetici için bir hak değil, daha ileri düzeyde bir görev ve sorumluluktur. Zira bir topluma yönetici olan bir kişinin, kamu yararına uygun çözümler üretmesi onlardan beklenen en temel zorunluluk olsa gerek. Aynı görev, peygamberi de bir yönetici olması bakımından ilgilendirir. Siyasal liderlik peygamberin asli görevleri arasında yer almaz. Kelamcıların nübüvvetin işleri arasında saymış oldukları dünyayı yönetme (*tertibu'd-dünya, siyâsetu'd-dünya*) işlevi, peygamberlik görevlerini yerine getirirken sağlanan başarılar ve elde edilen siyasal konuma işaret eder. Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in durumları buna net birer örnektirler. Her iki peygamberin izleyicileri de, peygamberin deneyimini çözümleyememiş ve siyasi liderliği dinsel liderlik olan risaletin bir parçası şeklinde algılamışlardır. Buna bağlı olarak, yasa koymayı ilahi bir görev saymışlardır. Oysa teşriîyi kutsal ve ilahi bir ayrıcalık değil, iktidarın üzerinde bulunan bir sorumluluk olarak anlamak daha doğru olacaktır.

277 Akbulut, haramı ve helali tayin etme yetkisinin yalnızca Allah'a ait olduğunu, peygamberin böyle bir görevi ya da yetkisinin bulunmadığını belirtmektedir. Bununla beraber peygamber, yöneticilik yetkisini kullanarak yasaklar koyabilir. Peygamberlik kurumunun Kur'an açısından belirlenmesi hususu için bkz Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, s. 96, 97.

Halifenin konumlandırılmasıyla ilgili tarihi ve dogmatik bir yanılgıya dikkati çekmek gerekmektedir. Halifenin toplumun değil de, Hz. Muhammed'in vekili sayılması anlayışı, dinî ve siyasî açılardan önemli sorunlar doğurdu. Vekâlet ilişkisi, yönetim makamı açısından siyasî ve hukukî olarak yanlıştır. Bu yanlılık temelinde, Hz. Muhammed'i, Müslümanların siyasî iktidarı ile özdeşleştirmek yanılgısı üzerinde durmaktadır.²⁷⁸ Oysa siyasî liderlik, bir kurum olarak Hz. Muhammed'in kişisel varlığını da aşan ve ondan fazla olan bir şeydir.

Diğer bir temel yanılgı da yine, siyasî vekâlet dogmatizminden beslenen *vesâyet* inancıdır. Vesâyet inancındaki mantık kısaca şöyle işlemektedir: Madem ki halife, Peygamberin vekilidir, o halde vekilin kim olacağını belirleme yetkisi de, yine aynı asıla yani Peygambere ait özel bir haktır.²⁷⁹ Burada yönetim makamı sanki Hz. Muhammed'in özel malı gibi algılanmakta ve kendi malı üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkını kullandığı düşünülmektedir. Şia'nın, yönetimin Hz. Muhammed'den sonra Ali ve soyuna ait olduğu inancını temellendirirken yürüttüğü mantık işte bu vesayet dogması temeline dayanmaktadır. Ancak Ehl-i Sünnet alimleri de kendilerini vesayet düşüncesinden tümüyle uzak tutabilmiş değillerdi.²⁸⁰ Onların, imametin Kureyş'ten oluşu şartını ileri sürerken takındıkları teorik tavır vesayet inancının etkilerini hissettirmektedir.

Müslüman Kelamında, peygamberliğin doğru bir temelde algılanamayışına bağlı olan sorunlar, günümüzde hâlâ etkilerini hissettirmektedir. Bu sorunların bir yönü peygamberin metafizik konumu ile, diğer yönü ise din-siyaset ilişkisi ile ilgilidir. İşte Müslüman dünyada, kanun yapma konusuna olan yaklaşımlar da bu konuyla ilgili çarpıcı bir sorunu oluşturmaktadır. Modern iktidar biçiminin devlet olarak yapılanması ve iktidarın teknik bir örgüte doğru evrilmesi sürecinde teşriî görevi, kurumlara aktarılmıştır. Parlamentolar, kanun yapma işlevini yerine

278 Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 78.

279 Akbulut, *age.*, s. 79.

280 İbn Haldun'un asabiyet kuramı yönetimde vesayet inancının sosyolojik doğrulanması olarak görülebilir. Bkz. İbn Haldun, *age.*, II, s. 568.

getirmektedirler. Yasama olarak nitelenen bu işlev, modern toplumlarda iktidarın erklere ayrılmasının sonucunda bir kuruma verilmiştir.²⁸¹

Günümüz selefi ve entegrist hareketlerin yanılığlarından birini bu noktada aydınlatmak mümkün olabilir. Anılan entegrist bakış açısı, peygamberliğin temelde dinî bir liderlik olduğunu göz ardı ederek, ona saf siyasi işlevler yüklemektedirler. Buna bağlı olarak kanun yapmayı, ilahi/kutsal bir hak olarak algılamakta ve demokrasilerin en temel özelliği olan, meclisin kanun yapma işlevini, Allah'ın hakkının gasbedilmesi şeklinde değerlendirmektedirler. Hüküm kelimesine siyasi egemenlik anlamını uygun gören bu yaklaşımlar, hükümün yani egemenliğin yalnızca Allah'a ait olduğu sloganıyla görüşlerini ortaya koymuşlardır.²⁸²

Oysa, değişen hayat koşulları karşısında ortaya çıkan sorunların çözümü, toplumu yönetenlere, kararlar alma ve onları uygulama sorumluluğu yüklemektedir. Bu, çok temel ve zorunlu toplumsal bir ihtiyaçtır. Dinsel ya da seküler olsun her hangi bir iktidarla yönetilen hiçbir toplum, bu ihtiyaçtan uzak kalamamıştır. Nitekim dinsel kuralları literal ve formel bir bakış açısıyla uygulamaya çalışan toplumlarda bile anılan bu en temel toplumsal ihtiyaç kendini hissettirmiştir. Buna bağlı olarak da teologlar, kutsal metinlerin sınırlı oluşu karşısında insani bilgeliğe ve akla daha geniş bir hareket alanı açma çabası sergilemişlerdir. Hiç kuşkusuz bunun nedeni, hareket halinde olan ve sürekli değişen dinamik sosyal yapının arkasında kalmama düşüncesidir.

Geleneksel toplumlardaki iktidarın oldukça basit ve farklılaşmamış bir yapısı vardı. Yönetici kişi ya da kişiler, hem kanunu koyuyor hem de onu uyguluyordu. Belki kanun koyma konusunda geleneksel yöneticilerin sanıldığı kadar özgür olmadıkları söylenebilir. Çünkü gelenekler büyük oranda uygulanması gereken yasaları içeriyorlardı. Ancak şunu kesin bir dille

281 Son dönem Osmanlı aydınları ve İslamcılarının, hilafetin dinsel ve kurumsal değeri üzerine yürüttükleri tartışmalar ile meclis ve hükümet kavramları üzerindeki değerlendirmeleri için bkz. İsmail Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, İz Yay., İstanbul 1994, s. 158-172

282 Egemenlik konusunun teolojik açıdan değerlendirilmesi için bkz. Ahmet Akbulut, 'Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi', *İslami Araştırmalar*, VIII, Sayı: 3-4 ve ss. 145-159.

söyleyebiliriz: Tüm geleneksel toplumlarda iktidar ayrılmamış ve bu nedenle de hem siyasal hem de dinsel işlevler üstlenmiş bulunuyordu. Hz. Muhammed'den sonra, halife seçilen Ebu Bekir'in gerçekte neye ve hangi değerlere hilafet ettiğinin anlaşılmasında anılan geleneksel iktidar yapılanmasının büyük etkisi olmuştur.

Her ne kadar hilafet kurumuna sonradan dinî ve kutsal bir anlam yüklenmiş ise de, ilk Müslüman nesil açısından durum son derece açıktı. Onlar bizzat kendi gayretleriyle oluşturdukları hilâfet kurumunun kutsal bir veri değil, aksine sınırlı sosyal bir içtihadın ürünü olduklarının farkındaydılar. İlk halife Ebu Bekir'e birisi, Allah'ın halifesi (*Haîfetullah*) şeklinde seslenince buna karşı çıkmış ve “*Ben Allah'ın halifesi değil, Rasûlullah'ın halifesiyim*”²⁸³ demişti. Ancak zamanla, Müslüman toplumun yöneticileri için kutsal nitelermeler kullanılmaya başlanmıştır.

Yönetici için “Allah'ın Halifesi” nitelemesini kullanıldığına işaret eden İbn Haldun, aslında bu konuda ihtilaf edildiğini belirtir. Halifetullah teriminin kullanılabilceğini savunanlar, Bakara suresi 3. ayete ve En'am suresi 165. Ayete dayanarak, insanlar arasında Allah'ın buyruklarını uyguladıkları için yönetici ve hükümdarların, Allah'ın halifesi olduklarını söylemektedir. Ancak Müslüman alimlerin çoğunluğu bu kullanıma karşı çıkmakta ve anılan ayetlerin de konuyla ilgili olmadıklarını düşünmektedirler. İbn Haldun ayrıca halifetullah ifadesiyle ilgili olmak üzere Kelamî bir argüman geliştirmektedir. Ona göre *istihlâf*, gaib olanla ilgili bir meseledir, hâzır olanla ilgili değil.²⁸⁴ Yani peygambere hilafet söz konusu olabilirken, Allah'a hilafetin tasavvur edilmesi imkansızdır. Şu halde, Allah'ın halifesi ifadesi hem dilsel kullanım açısından hem de Kelamî açıdan mümkün görünmemektedir.

Bu tartıştığımız düzey, İslam'da iktidar sorununun spekülâtif boyutuna ilişkindir. Ve siyaset algısını belirleyen şey elbette büyük oranda realitedir.

283 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 579.

284 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, ss. 579-580.

Dolayısıyla siyaset geleneğinin mantığını teolojik metinlerden elde etmek biraz safça bir beklenti olacaktır. Bu metinler, doğaları gereği belirli bir paradigmayı dile getirmek, onu savunmak ve yaygınlaştırmak üzere üretilmişlerdir. Yaşanan gerçekleri tümüyle ve yansız olarak bize resmetmelerini onlardan bekleyemeyiz. Hatta belirli bir ölçüde bu metinlerin gerçekliği çarpıttıklarını bile düşünebiliriz. İktidarın tarih içindeki somut ilerleyişi somut güç ilişkileri çerçevesinde olmuştur. Bu bakımdan tarih kitapları, geleneksel Kelam ve fırka kitaplarından daha net olarak yaşanan süreci ortaya koyabilmektedirler.²⁸⁵

İslam dünyasında ortaya çıkan iktidarların konumlarını sağlamlaştırmak için ellerinin altındaki kültürel ve dinsel imkanları kullandıkları bilinen bir gerçektir. Ancak iktidarların hepsini, dini ve Allah'ın otoritesini kendilerine dayanak yaptıkları şeklinde niteleyerek konuyu geçiştirmek uygun olmamaktadır. İktidar aklı, İslam dünyasında da aşamalar geçirmiş ve her bir aşamada kültürel bellek üzerinde farklı bir iz bırakmıştır. Örneğin Emevîlerin, iktidarı öncelikle ve her şeyden çok cebre ve kaba kuvvete dayanıyordu. Ancak hem Emevî sultanları hem de valiler sık sık kader motifine başvurmuşlardır.²⁸⁶ Abbasîlerle birlikte yönetimde gayri Arap eğilimler ağırlık kazandı. İktidar güç politikasından vazgeçmedi ancak bu kez kendine felsefî/ideolojik bir temel aradı.

Ortaçağ Avrupa'sında yöneten ile yönetilen arasında kurulan, kutsal/kutsal olmayan karşıtlığına benzer ilişki burada da kendini göstermektedir. Halife ya da

285 Müslüman iktidarın genel karakteristiğini, geleneksel fıhih söyleminde de görmek mümkündür. Sünnî ulemâ, halifeye itaat görevini teyid etmiş, ancak aynı zamanda, halifenin sorumluluklarını vurgulamada başarısız olmuşlardır. Muhibbul Hasan Han, 'Ortaçağ İslam Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri', İslam'da Siyaset Dütüncesi içinde, s. 156.

286 Muaviye öldüğünde, oğlu ve halefi Yezid, halka çıkarak '*Dilediğini yapan, dilediğine veren, dilediğinden geri alan, dilediğini alçaltan, dilediğini yükselten Allah'a hamdolsun*' şeklinde konuşmuştu. Bkz. İbn Abdırabbih, *İkdu'l-Ferid*, IV, s. 88. Yine Yezid, bir konuşmasında, Emevîlerin yönetimini eleştirenlere şöyle konuşmuştu: '*Boşuna çaba harcamayın. Allah bizi istiyor. Eğer Allah bir işi beğenmezse onu değiştirir.*' Bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, II, s. 239. Ziyad b. Ebihi, Basra halkına yaptığı meşhur *Betrâ* adlı konuşmasında şöyle demişti: '*Ey halk! Sizin yöneticiniz ve koruyucunuz olduk. Allah'ın bize verdiği otoriteyle sizleri yönetiyoruz. Yine Allah'ın bize ihsan ettiği ganimetle sizi koruyoruz.*' Bkz. İbn Abdırabbih, *İkdu'l-Ferid*, IV, s.107. Ayrıca Emevî saltanatının iyice pekişmesinde oldukça büyük katkısı olan meşhur vali Haccac'ın Müslüman halka ve muhalefete bakış açısını ortaya koyan konuşmaları ve uygulamaları için bkz. İbn Abdırabbih, *age.*, IV, ss. 112-115.

imam, insanlar arasında, Allah adına iş görmek üzere bulunmaktadır. Tüm gücünü ve ayrıcalığını da bu işlevinden almaktadır. Söylem düzeyinde, Sünnî yöneticiler şeriatın uygulanmasının güvencesi sayılmışlardır. Ve bu, zamanla onlara, insanların ulaşabileceklerinin ötesinde ve üzerinde sanal bir mukaddes konum sağlamıştır.

Burada, Sünnî siyasal söylemin aynı zamanda, toplumsal bir pratiğin dile getirilişi olduğundan bahisle, güç unsuruna da tanıklık ettiğini hatırlamalıyız. Ehl-i Sünnetin siyasal söylemi salt bir kutsallıktan değil, cebrî siyasal koşullardan da beslenmiştir. Belki ikincisinin daha belirgin ve etkin olduğu iddia edilebilir. Zira Ehl-i Sünnet siyasal düşüncesinin ilk sorunları, asla yöneticinin kutsallığına ilişkin olmamıştır. Aksine daha somut konular, imamın seçilme biçimi, imamda aranan şartlar, imamın soyu (Kureyş'ten olması) gibi sorunlar tartışılmıştır. Zamanla çevre kültürlerin siyasal/dinsel düşünce biçimlerinin de etkisiyle siyasal iktidarın, kutsal bir tema niteliğiyle okunması söz konusu olmuş olmalıdır.

5. 3. Hilafet ile İmamet Terimlerinin Siyasî Nüansı

Ehl-i Sünnet kelimelerinde ve fıkıh literatüründe, devlet başkanı makamını ifade etmek üzere hilafet ve imamet kelimeleri kullanılmaktadır. Ancak bu iki kelime arasında anlam farkı bulunmaktadır. Zira ortada iki farklı kavram varsa, yine iki farklı anlam alanı bulunmaktadır. Müslüman geleneğinin siyasal sürecine bakıldığında bu farkı tespit etmek mümkün olmaktadır. Öncelikle her iki kelimenin terim anlamlarına bakalım. Sözlükte hilâfet, birisinin ardından onun yerine geçmek, başkasına vekalet etmek olarak tanımlanır.²⁸⁷ İmamet ise, önder olmak, öne geçmek anlamlarına gelmektedir.²⁸⁸

Bu kavramlardan hilafet, daha pratik bir anlam içerir. Önceden gerçekleştirilmiş bir tecrübeyi izlemeyi ve bir otoritenin görevlerini üstlenmeyi anlatır. İmamet ise, daha ideal ve zorlu bir görevi ifade etmektedir. Burada, birisinin izlediği somut yolu izlemek yerine bir ilke karşısında sorumluluk ön

287 İbn Manzur, *Lisânu 'l-Arâb*, V, s. 430.

plandadır. Hilafette, başarı daha önce yaşanmış bir geleneği izleyebilme oranıyla eittîâ yeteneğiyle ölçülürken, imametteki başarı her zaman bir belirsizlik taşır. Zira ideal olan şey, hep yapılanlardan bir aşama daha ileridedir. Kelimeler arasındaki bu ayrım, siyasi liderlik için kullanım biçimlerinde de görülür. İmamet, İslam açısından arzu edilen ideal yönetici vizyonunu işaret ederken, hilafet de reel alanı ve formaliteyi ifade ede gelmiştir.

Burada, Mustafa Sabri'nin farklı bir yaklaşımı göze çarpmaktadır. O, hilafeti sonraki yöneticiler nezdinde de Hz. Muhammed'e halife olduklarını söylemek mümkün iken sonraki yöneticilerin bunu gereği gibi yerine getiremediklerini belirtir. Mustafa Sabri'ye göre Hz. Peygamberi, uygun bir şekilde temsil edecek ve onun yerini dolduracak insanların bulunamaması nedeniyle hilafetten çok imamet kelimesi kullanılmıştır.²⁸⁹

Aslında sorun, gerçekte toplumun siyasi liderliği sorunudur. Bu nedenle hilafeti de aynı bağlamda ele almak gerekir. Halifenin, Hz. Muhammed'i temsil etmek ya da onun yerini doldurmak gibi bir misyon taşıdığını söylemek gereksiz hatta yanlışır. Müslüman gelenek zamanla Hz. Muhammed'i gerçek insanî kimliğinden çıkararak onu mitoloji kahramanına dönüştürdü. Ona insan üstü ilahi nitelikler yükledi. Dolayısıyla kendisinden sonra gelen hiçbir kimsenin, *efsanevi* Hz. Muhammed'in yerini dolduramayacağı açıktır.

Şu halde hilafeti, Hz. Muhammed'in doldurduğu siyasi liderlik makamını üstlenmek şeklinde değerlendirmek gerekir. Halife, karşılaştığı sorunlar karşısında tıpkı Hz. Muhammed'in yaptığı gibi, kendi yetkisini kullanmak suretiyle çözümler üretmek durumundadır.²⁹⁰ Kelamcıların, halife olacak kişide ilim niteliğini aramalarının altında yatan düşünce de bu olsa gerek. Sahip olduğu ilim, öncelikle halifeyi şeriat karşısında sorumlu kılar. Ardından da karşılaştığı

288 İbn Manzur, *age.*, XIV, s. 287.

289 Mustafa Sabri, *Hilafet-i Muazzama-ı İslamiyye*, Nşr. Sadık Albayrak, s. 68.

290 Şehristanî, benzer bir yaklaşımı sergiler. Ona göre hilafet, halifeye verilen görevlerin yerine getirilmesi için bir araçtır, amaç değil. Şehristanî, *Nihayetu'l-Akdâm*, s. 480. Ayrıca bkz. Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 271.

sorunlar karşısında, uygun çözümler geliştirebilecek düzeyde bir akletme gücünü taşımasının zorunluluğuna işaret eder.

Ehl-i Sünnet kelimcileri, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra meşru bir şekilde yöneticiliği Hz. Ebu Bekir'in aldığını düşünürler. Bu nedenle hilafet kelimesinin içinde, yönetimin Ebu Bekir'e geçişinin onaylanmasına yönelik güçlü bir ima bulunmaktadır. Ancak Şia'nın tutumunda incelenmeye değer bir durum bulunmaktadır. Şia, imameti hilafetten daha farklı ve özel bir anlamda kullanmaktadır.²⁹¹ Şia'nın bu duyarlılığı, kendine özgü nedenlerden kaynaklanmaktadır. İmamet, yönetimde ideal olanı simgelemesine karşın, hilafet ise reel olanı, siyasette ve tarihte gerçekleşmiş olanı anlatmaktadır. Halife fiilen yönetimde olandır. Oysa imam yönetime daha layık olanı ve gerçek hak sahibini belirtir. Bu noktada, Hz. Ali'yi tüm zamanların en yetkin imamı olarak niteleyen Şia'nın, diğer halifelere, örneğin Hz. Osman'a imam değil de sadece halife demesinin ardında yatan gerekçe de aydınlanmış olmaktadır.

İmam ile halife arasında Şia'nın gözettiği anlamdaki ayrım, modern hukuk dilinde *de jure* ve *de facto* şeklinde belirtilmiştir. Buna göre haklı olsun olmasın iktidarı elinde bulunduranın konumu *de facto* terimi ile anlatılır. Kimi zaman iktidarın gerçek ideal ilkesi ile fiilen iktidar mekanizması özdeşleşir. Bu durumda, imam ile halife aynı anlamı taşıyabilirler.

Aslında bu ayrım ilk olarak Şia tarafından gözetilmiş ve tartışılmış ise de Sünnî Kelamcılar ve Fakihler de bu konuyu ele almışlardır. *Efdal-Mefdûl* terimleriyle anlatılmak istenen de budur.²⁹² Bu teoriye göre, bazen imamete daha layık biri varken başka birisi imam seçilmiş olabilir. Burada güç, kadro ve asabiyet gibi faktörler devreye girmiş oldukları için, gerçek imamete layık olan seçilmemiş ve fiilî bir durum oluşmuş olabilir. Sünnî siyasetçiler işte bu noktada

291 Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, thk.Salih Musa Şeref, Beyrut 1989, V., s. 248.

292 Nesefî Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salame, Dımaşk 1993, II, s. 834. Nesefî, zamanının en erdemlisi bulunuyorken daha az erdemli olan birinin imamete seçilebileceği görüşünü, Hz. Ömer'in uygulamasıyla temellendirmeye çalışır. Bilindiği gibi Ömer, kendisinden sonra halife olacak kişinin tayin

pratiğin teorisyenleri gibi davranmışlar ve anılan böyle durumlar için de bir tür meşruiyet formülleri gerçekleştirmişlerdir. Ancak burada belirleyici olan ilkedен çok, toplumsal ve siyasal konjonktür yani fiilî durum olmuştur. Toplumdaki siyasal gerilimleri azaltmak, bir uzlaşma havası yaratmak ve hoşgörüyü güçlendirmek gibi amaçlar, Mevdûl'un imametini kabul eden yaklaşımın beraberinde getirdiği önemli değerlerdi.²⁹³

Şia'nın geliştirdiği imamet teorisi, Şia'nın yaşadığı siyasi süreçlerin yoğun izlerini taşımaktadır. Onlar, yönetimin merkezinden uzaklaştırılmalarını, ideal bir yönetim teorisi geliştirerek telafi etmeye çalıştılar. Uygulanması güç bir teori için siyasi ve teolojik bir savaşım içine girdiler. Bu süreç, siyasi nitelikli pek çok ögeyi dinselileştirmelerine yol açtı. Şia karizmatik lider anlayışına yönelerek, sürekli değişen dünyada kendilerine bir güvenlik aradılar. Takiyye, intizar kavramları bu amacı sağlamaya yönelik siyasi tutumları anlatırlar.²⁹⁴

Buna karşılık Ehl-i Sünnet'in geliştirdiği imamet/hilafet anlayışı, bir lidere kavuşma arzusunu tam olarak tatmin etmekten uzak kalmıştır. Yaşanan olumsuz gerçekler ve adaletten uzak bir dünyada, adaleti sağlayacak olan bir bilge/lider tasavvuru bir teselli sunmaktadır. Ehl-i Sünnet'in teorisi varolan durumu teorize edip onu kaçınılmaz kılarken, Şia *futurist** bir yaklaşım geliştirerek, beklentileri hep geleceğe atmış ve protestoyu kuramsallaştırmıştır. Sünnîliğin Şia karşısındaki

edilmesi görevini altı kişiden oluşan bir şurâ heyetine bırakmıştı. Oysa o, heyeti oluşturandan bazılarının diğerlerinden üstün olduğunu bilmekteydi. Bkz. Neseî, *Tabsıra*, II, s. 834.

293 İmamette efdal-mefdûl tartışmalarını, Mutezile ve Zeydiyye ekoleri bağlamında değerlendiren bir yaklaşım için bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2003, ss. 155-158

294 Takiyye hakkında çarpıcı bir rivayet şöyledir: '*Dinin onda dokuzu takiyye içindir. Takiyyesi olmayanın dini yoktur. Şarap içmek ve mest üzerine mest etmek hariç, her şey için takiyye vardır.*' Ayrıca benzer içerikteki rivayet ve görüşler için bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, II, ss. 307-314.

* Futurist yaklaşımın siyasal alandaki en belirgin anlamı, adalet ve erdemın gerçekleşmesi ile ilgili özlmlerin ve beklentilerin, gelecek olan bir zamana bırakılmasıdır. Buna göre yaşanan tüm *şimdiki zamanlar*, kötülük ve haksızlıklarla doludur. Bu biraz da, yarısı kayıp bir madalyonu aramaya benzemektedir. Diğer yarısı bulunduğu zaman, bütünü anlamı anlaşılacaktır. Futurizmi, salt Estetik bir kavram değil de, aynı zamanda Ahlakî ve Siyasal bir anlam olarak tanımlayan bir deneme için bkz. Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1997, s. 296.

dezavantajlı noktalarından birini de işte onun liderlik arzusunu tatmin edemeyişi oluşturmaktadır.²⁹⁵

5. 4. Cebrî Koşulların Söylemi Şekillendirmesi

Ehl-i Sünnet açısından Hilafet kurumunun tarihteki üstünlüğü ve vazgeçilmezliği teması müslüman topluluğun ilahi koruma ve yönlendirme altında kurulduğu ve yaşadığı kabulünden beslenmektedir. Ümmetin, yanlış ve siyasi yapıyı dolaylı yoldan kutsamaya yaramıştır. Buna bağlı olarak da, Ehl-i Sünnet doktrini açısından hilafet kurumu, şeriatın üstünlüğünün somut bir simgesi sayılmıştır.

Ehl-i Sünnet nezdinde bu yaklaşımın oluşması ve onun doktrinsel bir ilkeye dönüşmesinde, diğer ekollerden aldığı eleştirilerin de etkisi olmuştur. Özellikle Hariciler ve Şîî gruplar tarafından, zalim ve haksız halifelere bağlılık sunarak, İslam'ı gerçek çizgisinden ayrılmakla suçlanan Sünnî ulema, bu saldırıları karşılamak amacıyla güncel siyasi konumu aklamaya yöneldiler. Tüm Sünnî ulema için genelleştirilmesi hatalı olan bu gözlem, Ehl-i Sünnet'in siyasal söylemi hakkında genel anlamda doğrudur. Sünnî ulema ve fukaha arasında dönemin iktidarlarına karşı çıkarak boyun eğmeyi reddedenler çıkmış ise de onların bu siyasal deneyimlerinin ve muhalif girişimlerinin Sünnî siyasal söyleme yansıdığını iddia etmek doğru olmayacaktır.

Maverdî, Sünnî hilafet doktrinini kodifiye eden ve ona son şeklini veren isim olarak belirtilmektedir. Maverdî'nin, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* adlı eseri Sünnî dünyada en iyi bilinen ve tanınan metinlerden biridir. Metin, İmamet ve Hilafet konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşünün tam ve yetkin bir açıklaması olarak değerlendirilir. Ancak Gibb'in de haklı olarak eleştirdiği gibi Maverdî'nin

295 W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1989, s. 65.

çalışmasının kendi çerçevesi içinde konumunu belirlemeye yönelik bir girişimde bulunulmamıştır.²⁹⁶

Sünnî siyaset düşüncesinin doktriner ve düşünsel açıdan yapısal bir analizine girişmenin yanında, siyasi içerikli metinlerin de ayrıca üretildikleri sosyo-politik koşullar çerçevesinde değerlendirilmeleri gerekir. Burada Sünnî siyaset geleneğinin önemli belgelerinden ve tanıklarından birisi olması bakımından, Maverdî ve eseri üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Amacımız bir düşünürün, siyasal fikirler ve çözümler üretirken, kendini çevreleyen ortamdan, içinde yer aldığı koşullar ve ilişkilerden doğrudan ya da dolaylı olarak esinlenmek durumunda kaldığını örneklemektir.

334/946 yılından sonra Bağdat'taki halifeler, Büveyhî sultanlarının denetimi altına girdiler. Zamanla iç karışıklıklar ve askeri ayaklanmalar nedeniyle Büveyhî iktidarı sarsılmaya başladı. Aynı yıllarda, Gazneli Mahmud, Abbasî yanlısı unsurları arkasına alarak İran merkezli bir imparatorluk oluşturdu. Bunun üzerine Halifeler Abbasi iktidarın yeniden güçlendirmek konusunda cesaretlendiler. İşte Maverdî böylesi bir ortamda yaşadı. Kendisine, *kâdiyu'l-kudât* ünvanı verildi ve Büveyhî sultanlarıyla anlaşmalar yapmak üzere Halife adına görevler üstlendi.²⁹⁷

Maverdî'nin eserinin kendi siyasi ve bürokratik deneyimlerinin bir ürünü olduğundan kuşku duymaya gerek yoktur. Eserinin halifenin ricasıyla mı yoksa kendi entelektüel sorumluluğundan hareketle mi yazdığı önemini yitirmektedir. Çünkü zaten Maverdî'nin duruş noktası, onun düşünsel yönelimlerini önceden belirlemişe benzemektedir.

Maverdî'nin yaklaşımında en belirgin unsur siyasî merkezîyetçiliktir. O, iktidarın görevlerini ve fonksiyonlarını Halife üzerinde toplamaya çalışmıştır. Büveyhî iktidarı ile ona meydan okuyan Gazneli Mahmud'un iktidarı arasında boşluk bularak kendilerini yeniden konumlandırmaya çalışan halifelerin durumu

296 Hamilton A.R Gibb, *Studies on The Civilization Of Islam*, Ed. Stanford J. Shaw&William R. Polk, London 1962, s. 151.

ile Maverdî'nin söylemi tam bir paradoks teşkil eder. Siyasi güçten yoksun hatta gölge bir formalite güç konumundaki halifenin zayıflığı bir realite, buna karşın Maverdî'nin söyleminde yer alan güçlü ve fonksiyonel halife vizyonu ise sanaldır.

Halifelerin en zayıf döneminde, Halifenin kişiliğine vurgu yapan bir siyasal söylem üretmesi, Maverdî'nin yanlış yönlendirilmiş yeteneğinin çarpıcı bir örneği olarak değerlendirilmektedir. Yanı sıra hilafet realitesinin tam aksini yansıtan bir söylem üretmesi de bir ironi sayılabilir.²⁹⁸

Ancak Sünnî gelenek içinde konuşan ve Eş'arî bir paradigmaya bağlı kalan Maverdî gerçeklik karşısında ilk söz söyleyen kişi değildir. O bir gelenek içinde yaşamış, algılamış ve yine aynı geleneğin kodlarına uygun biçimde konuşmuştur. Dolayısıyla onun yeteneğini değerlendirmeyi konu dışında bırakarak, söz konusu ironinin aslında tüm Sünnî düşünürlerinin ironisi olduğu söylenebilir.

İki örnek, bu ironik düşünme iddiasına biraz açıklık kazandırabilir. İlki Sünnî ulemanın gerekli olduğu durumlarda imamın azledilebileceğini kabul etmiş olmalarıdır. Ancak bunun nasıl gerçekleşeceğine ilişkin yasal-meşru bir yöntem üzerinde durulmamıştır. Gerçekten de tarihte görevinden uzaklaştırılmış imam ve halifeler olmuştur. Ancak hemen hemen tamamı ya cebr yoluyla azledilmiş ya da öldürülmüştür. Bunda, hilafet makamını elinde tutan kişinin, azledilmeyi asla kabul etmemesi, en büyük nedendir. Bunun yanında, Müslüman geleneğinde, Hz. Hasan'ın iktidarı Muaviye'ye anlaşma yoluyla devretmesi dışarıda tutulacak olursa, yönetimden kendi isteğiyle ayrılma anlamına gelen *azl* gibi bir siyasî gelenek bulunmamaktadır.²⁹⁹

297 Gibb, a.g.e., s. 155,156.

298 Gibb, *age.*, s. 162.

299 Bu konuda, halife Hz. Osman'ın, kendine azledilmeyi kabul etmesini teklif eden isyancıların bu isteğini Abdullah b. Ömer'e sorduğunda geçen konuşma çarpıcı bir örnek oluşturur. İbn Ömer, halifeye şu cevabı vermişti: '*İslam'da böyle bir adetin çıkmasını doğru görmüyorum. Çünkü ondan sonra ne zaman bir topluluk başlarındaki halifeyle anlaşmazlığa düşecek olursa, halifelerini düşürürler. Allah'ın sana giydirmiş olduğu gömleği asla çıkarma!*' İbn Sa'd, *Tabakât*, II, s. 87, İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, s.137.

Diğer örnek ise, '*Cebr Yoluyla Emirlik*' meselesidir. Geç dönem Sünnî eserlerde böyle bir konu ayrı başlık altında incelenmiştir. Sık sık ayaklanmaların olduğu ve askeri güç kullanarak iktidarın el değiştirdiği dönemlere özgü bir sorundur bu. Ve iktidara gelme biçimlerinden biri olarak literatürde yerini almıştır.³⁰⁰ Ancak Sünnî hukukçuların ve ulemanın bu konuyu ele alışları, olup-biteni yasalaştırma gayretinden ibaret kalmıştır. Konu önceden öngörülen bir konu olmayıp, *post eventum*³⁰¹ yani olay gerçekleşikten sonra ele alınıp, haklı çıkarılmaya çalışılmıştır.

Maverdî'nin çalışması, Sünnî dünyada yönetim anlayışı ve siyaset düşüncesi teorisi olarak genel kabul ve destek gördü. Bu kabulün ardında yatan nedenlerin başında, siyasal ve dinsel düşünce üzerindeki etkinliği azalmaksızın devam eden sabit bir baskı gelir. Bu olguyu, *cebrî koşullar* olarak da nitelemek uygun olabilir. Karşımıza çıkan manzara şudur: Muhalif mezhepler kendilerine ağır kısıtlamalarla ideali daraltırlarken, Sünnî hukukçular da, diğer bir tefrite kaçarak aşırı tavizlerle idealin gerçek kapsamını boşaltmışlardır.

Bir düşünce yapısının kitlelerin zihinsel yapısında yer etmesinin salt cebrî ve dışsal elemanlarla sağlanamayacağı açık bir gerçektir. Buna paralel olarak kitlelerin düşünme ve inanma biçimlerini belirleyen algılama tarzlarında da bir hazır olma/uygun olma kodunun bulunması gerekir. Böylece dış gerçeklik, siyasal realite kendini dayatarak bir sahte rasyonalite zemini yaratır. Siyasal baskının ya da gerçekliğin kendisi irrasyoneldir, ancak onun söyleme dökülmesi ve dile getirilmesi rasyonel görünümlü olmaktadır. Sonuçta ise, başlangıcında reddedilen gerçeklik rasyonalize edilmeye ve benimsenmeye başlanır. İşte Sünnî siyaset

300 Sünnî düşünürler, imamet akdinin üç yoldan birisiyle gerçekleşebileceğini belirtirler: 1. Ehl-i hall ve'l-akdin biatıyla, 2. İstihlâf yöntemiyle (halife ya da imam kendisinden sonra iktidara gelecek olan kişiyi atar. Eğer bir imam atanmamış ise, konu şuraya bırakılır.), 3. Kahr ve istilâ. Biat ve istihlaf olmaksızın biri güç kullanarak iktidarı ele geçirir. Eğer bu yolla imameti ele geçiren kişi açıkca şeriata muhalefet etmiyorsa, adil olsun zalim olsun ona boyun eğilip itaat edilmelidir. Sünnî düşünürler bunun, imametle kast edilen amaca ve genel maslahata daha uygun olduğunu ve bu konuda icmânın bulunduğunu söylemektedirler. Bkz. Taftazânî, Ömer b. Abdullah Sa'duddin, *Terh'ul-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989, V, ss. 233-235.

301 Gibb, *age.*, s. 162.

düşüncesinin oluşumunda etkin olan dış siyasal cebrî koşulların yanında anılması gereken diğer bir asıl eleman vardır ki o da *Sünnî Müslüman psikolojisi*dir. Sünnî paradigma, Sünnî zihniyet ve Sünnî akıl terimleriyle anlatılmaya çalışılan nesne de yine bu adı geçen mantalite ve kendine özgü nitelikleri bulunan algılama biçimidir.

5. 5. Güç Merkezli Yönetimin Kuramsallaşması: Mülk ve Saltanat

İslam'ın ilk dönemlerinde Müslüman toplumlarında görülen cebrî değişiklikler yeni bir yönetici tipinin doğmasına yol açtı. İktidarı zorla ve güç kullanarak ele geçiren yöneticinin durumunu, *el-İmâmetu'l-İstîlâ* şeklinde kavramsallaştırıldı. Bu konu daha çok fıkıhçılar tarafından ele alınmıştır.

Aslında kaba güç kullanarak iktidarı ele geçiren bir sultan karşısında yapılacak fazla bir şey de yoktu.³⁰² Başta Gazali olmak üzere aralarında Maverdî, Bakillânî gibi bir dizi Eş'arî Kelamcı ve Hukukçuları, askeri güç karşısında içine düşülen çaresizliği eserlerinde oldukça net bir biçimde yansıttılar. Sünnî siyaset anlayışı üzerinde, Eş'arî Kelamcılarının açık bir etkisi göze çarpmaktadır.³⁰³ Bundaki en büyük payın, Eş'arî Kelam anlayışının sahip olduğu aşırı merkeziyetçi ve otoriter yapılanmaya ait olduğu görülmektedir. Bu durum, zamanla hilafet ile sultanlık/mülk arasında oluşan fiilî ayrışmayı Sünnî siyasal söyleme de taşımıştır. Başlangıcında hilafet tam olarak ve bire bir anlamda yönetimi karşılıyordu. Ancak iktidarı güç kullanarak ele geçiren sultanlar, hilafetin yerine geçmek yerine, iktidarı paylaşmayı tercih ettiler. Buna bağlı olarak da Müslüman toplumda

302 Anılan bu durumun yansıtması bakımından Ali El-Kârî'nin, '*İnsanlara karşı duyulan korku*' ile ilgili olarak rivayet ettiği bir hadis yorumunda söylediği şu sözle oldukça çarpıcı niteliktedir: '*Sahabenin büyükleri din, yakın ve marifette bu kadar hassas olmalarına rağmen, Yezîd ve Haccâc gibi zâli ve fâsık kimselerin önünde gerçeği söyleyemediler. İsale iyice geriledi. Hilâfet ve imâmete layık olmayan sultanlar herkesi hükümleri altına aldılar. Zaman sabır zamanıdır. Şükretmek ve kazâya rızâ göstermek lâzımdır. Yapılması gereken susmak, evlere kapanmak, karın doyuracak kadar olanla yetinip, ömrün dolmasını beklemektir.*' Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtiḥ Terhu Miḥkâti'l-Mesâbih*, Beyrut ts., s. 59.

303 Gibb, Maverdî'nin, Eş'arî teorisini en talihsiz şartlarda uzlaştırmak zorunda kaldığını belirtir. Ona göre Maverdî'nin eseri temel olarak, Eşariliğin iki karakteristik özelliğini yansıtmaktadır: Argümanın fazlasıyla ileri götürülmesi ve varılan sonuçların katı bir şekilde formüle edilmesi. Bkz. Gibb, *Studies*, s.142.

iktidarın dinî ve askerî boyutları iki farklı makam tarafından temsil edilmeye başlandı. Ve gerçekte hilafetin bir kurum olarak zayıflaması ve formaliteye dönüşmesi bu aşamadan sonra hızlandı. Bunu, iktidarda görülen *fiili laiklik* şeklinde de nitelemek mümkündür.

Başta Gazali olmak üzere aralarında Maverdî, Bakıllânî ve Bağdâdî gibi bir dizi Eşarî düşünürünün geliştirdikleri söylem, somut ve askeri güç karşısında içine düşülen çaresizliği belgelemektedir. Örneğin Gazalî, bu işi yani imameti üstlenmiş olan Abbasî hanedanı üyesinin, hilafet görevini üzerine aldığını, çeşitli konulardaki diğer idari işlerin de halifeye bağlılığını sunmuş olan sultanlar eliyle yerine getirildiğini düşünür. O sonuçta, yönetimin yalnızca askeri ve cebri gücün işi olduğunu ve askeri güç sahibi olan kişinin kime bağlılık sunarsa artık onun halife olduğunu belirtir.³⁰⁴

Burada yatan temel endişe, Müslümanların birliği ve maslahatını korumak şeklinde dile getirilmektedir. Cebrî güç kullanarak sağlanan fiili durum karşısında, birlik ve beraberliğe dikkati çekmek konu dışına çıkmak sayılır. Ancak fiilen yapılabilecek pek bir şey yoktu. Haricilerin gösterdikleri tepkinin yarattığı sosyal terörün anıları da hâlâ canlıydı. Bu nedenle Sünnî kelamcı ve fıkıhçılar, cebre dayalı iktidarı gayr-ı meşrû ilan etmekten kaçınmışlar ve onu da kuramsal bir temele kavuşturmuşlardır.³⁰⁵

Sünnî siyasal anlayış, Hz. Ali'nin, 40/661 yılında öldürülmesini, hilafet sisteminin tabii ömrünün tamamlanması şeklinde değerlendirmektedir. Bu olaydan sonra yönetim *mülk* adı verilen saltanatla devam etmiştir. Suriye'de üstlenen Muaviye ile Irak'ta üstlenen Hz. Ali arasındaki kavga aslında, bir açıdan iki şehzade arasındaki taht kavgasına benzemektedir. Kazanan taraf mülk

304 Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, II, Kahire 1352, s. 24.

305 Bu konu, en çok da iktidarla ilgili yeni hukuksal kavramların üretilmesinde ortaya çıkmaktadır. Emiru'l-Umerâ unvanının ihdası ile halifenin görev ve yetki alanının daraltılması arasında yakın bir ilgi vardır. Askeri gücün başındaki kişiyi anlatmak için kullanılan bu terimin günümüzdeki karşılığı Genelkurmay başkanlığı makamıdır. Basra ve Vâsıt bölgesinin hakimiyetini elinde tutan İbn Râik, halifenin, her türlü ihtiyacının karşılanması şartına karşılık, Bağdat ordu komutanlığının kendine verilmesini teklif etti. Uzun süren tartışma ve

sistemini zamanla bütün kurumlarıyla ve protokolleriyle yerleştirdi. Kaybeden taraf ise, hilafete de mülke de benzemeyen ve adına imamet denilen bir siyasi teoriyle ortaya çıktı. Ancak başarılı olamadı.³⁰⁶

Muaviye kendisinden sonra hükümdar olmak üzere oğlu Yezid'i belirledi. Bu girişim, genel olarak şer'î hilafetin kaldırılarak onun yerine mülk ve saltanatın yerleştirilmesi olarak değerlendirildi. Gerçekten de Muaviye, kendisini açıkça İslam'daki ilk kral ilan etmiştir.³⁰⁷ Ancak benzer bir durum daha önce de yaşanmış olmasına rağmen, bizce duygusal ve tarihsel nedenlerden dolayı adı net olarak koyulmamıştır. Bu olay Hz. Ali'nin şehid edilmesinden sonra yerine oğlu Hasan'ın getirilmesidir. Gerçi Hasan'ı imamet makamına getiren babası Hz. Ali değil, onun Kûfe'deki dostları olmuştur. Ancak oldukça kısa süren Hasan'ın imametinde baba-oğul, selef-halef ilişkisine duyulan arzu göze çarpmaktadır. Muaviye ile Yezid'in halef-selef olmalarından önce Müslümanların tarihinde ilk kez Hz. Ali ve Hasan halef-selef olmuşlar ve bir mülk/saltanat sistemi kurulmuştur. Hz. Ali şehid edildiğinde, oğlu Hasan'dan daha tecrübeli ve daha ehliyetli Müslümanlar bulunmaktaydı. Buna rağmen imamete Hasan getirilmiştir.³⁰⁸

Kimi düşünürler ve bilim adamları, Hz. Hüseyin'i bir avuç samimiyetsiz Iraklıya güvenerek hilafet ve imamet iddiasıyla sonu dramatik maceraya sürükleyen güdünün de yine aynı mülk ve saltanat arzusu olduğunu belirtmektedirler.³⁰⁹

Muaviye'nin saltanatı kurarak oğlu Yezid'i kendisinden sonra halife ilan etmesi olayını hadis rivayetleri açısından inceleyen Hatipoğlu, oluşan tepkinin geleneksel literatüre de yansıdığını tespit etmektedir. Muaviye'nin böylece henüz

görüşmelerden sonra bu teklif kabul edildi. Böylece, 'emîru'l-umerâ' makamı ihdas edilmiş oldu. Subhî Salih, *İslam Kurumları Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, Ankara 1999, s. 168.

306 Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, s. 62.

307 Malik bin Enes, *Muvatta*, II, s. 106; İbn Arabî, Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr, *el-Avâsim mine'l-Kavâsim*, s.153.

308 Uludağ, *age.*, s. 61.

309 Uludağ, *age.*, s. 61.

sağlığındaiken oğlunun iktidarını hazırlamış olması, siyasetle bilfiil ilgili olmayan müttaki Müslümanları bile Emevîler aleyhine döndürmeye yetmiş ve bu andan itibaren İslam devletinin siyasî hüviyeti üzerinde Peygamberin dilinden değerlendirmelerde bulunulmaya başlanmıştır. Bu sınıftan olan rivayetlerde, her vesile ile Ümeyye Oğullarının yüzlerine haykırılacak olan husus, onların '*halife*' değil '*melik*' oldukları keyfiyeti olacaktır.³¹⁰

İbn Haldun, ilk dönem siyasi olaylarını anlatırken bir gözlemci üslubuyla olup-bitenleri anlatmaktadır. Ona göre, Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra Hz. Ali kendisine biat edildiği görüşünü taşıyordu. Ancak, Muaviye, Hz. Ayşe, Amr b. el-As gibi önde gelen ve etkin isimler hall ve akd ehlinin tam onayını almadığı için Hz. Ali'ye biat etmediler ve onun imametini reddettiler.³¹¹

Hilafetin, Muaviye'nin eliyle saltanata dönüşmesini asabiyet kuramıyla açıklayan İbn Haldun, bunu yaparken Muaviye'nin, 'birliği korumada, ayrılıkları önlemek adına' davrandığını belirtir. Ona göre, ne Muaviye'nin ve ne de çevresindeki yakınlarının bundan kaçınması mümkün değildi.³¹²

İbn Haldun, hilafetin mülke/saltanata dönüşmesini eserinde ayrı bir başlık altında inceler(*Fasl fî inqilâbî'l-hilâfe ile'l-mülk*). Onun yaklaşımında ve üslubunda belirgin bir soğukkanlılık göze çarpmaktadır. İbn Haldun saltanat konusunu, kendi biyolojik evrimci kuramına uygun olarak, devletin bir halden başka bir hale geçmesini resmeden bir tutum içinde betimler. Sık sık yaptığı gibi, asabiyetin önemi ve rolüne dikkat çekerek sözüne başlayan İbn Haldun, din ve

310 Rivayetler ortaya bir siyasi tarih şeması koymaktadır. Buna göre, İslam'ın geçireceği devrelerin ana hatlarıyla çerçevesi gidildiğini görüyoruz. Hz. Peygambere çizdirilen grafikte, bu ümmetin idarî hayatı şu kısımlara ayrılmaktadır: 1.Nübüvvet ve rahmet, 2.Hilafet ve rahmet, 3. Isırıcı hükümdarlık, 4. Tecavüz, zulüm ve fesad devirleri. Mehmet Sait Hatipoğlu, *Siyasi-İçtimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara, ss. 42-43.

311 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 616.

312 İbn Haldun, *age.*, II, s. 613. Muaviye'nin cemaati sağladığı ile ilgili rivayet ve görüşler için bkz. Mesudî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, s. 4.

dünya ile ilgili amaçların pek çoğuna ulaşmak için, öncelikle asabiyetin teşkil edilmesinin altını çizer.³¹³

Kur'an'dan ve hadislerden asabiyetle övünmeyi yeren pasajları hatırlatan İbn Haldun, asabiyetin kötü amaçlar doğrultusunda kullanılmasının yasaklandığını düşünür. Ona göre, asabiyet doğal bir duygu olup mutlak anlamda yerilmiş ve haram kılınmış değildir. Cahiliye çağında asabiyet kötü amaçlar doğrultusunda kullanılıyordu. Ahirete yarar sağlamayacak olan ve dünyada da düşmanlıkları artıracak olan bu tür bir asabiyet, Allah tarafından yasaklanmıştır. Yoksa dinî emirleri yerine getirmeye yönelmiş olan asabiyet kınanmak bir yana övülmüştür bile. Çünkü bunsuz şeriatı ve dinî hükümleri korumak ve onları uygulamak mümkün olmazdı.³¹⁴

İbn Haldun asabiyetten hareketle saltanata analogik bir sıçrama yapar. Saltanat ta asabiyet gibi olup, din onu bir gerekçe belirtmeksizin yemiştir. Oysa saltanatın iyisi yerilmiş değildir. Hakkı üstün tutmak, insanları dine çağırarak, maslahatı sağlamak için çalışan saltanat çok önemli bir görevi yerine getirmektedir.³¹⁵ Bu görüşünü kuvvetlendirmek için, Hz.Süleyman'ın dua ederek Allah'tan, kendisinden sonra hiçbir insana verilmeyecek bir hükümdarlık istemesini hatırlatmaktadır. Ardından tarihten örnekler veren İbn Haldun, Hz.Ömer ile Muaviye arasında geçen bir diyalogu aktarır. Hz.Ömer halife olarak Şam'a gelir. O zaman Şam valiliği yapmakta olan Muaviye'yi süslü ve ihtişamlı giysiler içinde ve gösterişli bir durumda görür. Bunun üzerine onu Kisra'ya özenmekle suçlar. Muaviye ise kendini savunur ve düşmanla karşı karşıya bulunduğunu, bu nedenle de onlara karşı gösterişli ve onurlu bir görüntü içinde olmak zorunda olduğu cevabını verir. Hz.Ömer ise Muaviye'yi haklı bularak susar ve onun delillerini reddetmez.³¹⁶

313 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 598.

314 İbn Haldun, *age.*, II, s. 613, 614.

315 İbn Haldun, *age.*, II, s. 600.

316 İbn Haldun, *age.*, II, s. 600, 601.

Aslında teolojik bir dil kullanmayan bu tür açıklamaların taşıdığı bir etkiye değinmek gerekir. Kelamcılar bir taraftan Kureyş'in üstünlüğünü kuramsallaştırırken ve onu teolojik bir söylem çerçevesinde bir ilkeye dönüştürürken, asabiyet kuramı çerçevesinde yapılan açıklamalar da diğer taraftan konuya sosyal bir kaçınılmazlık vurgusu katmaktadır. Bu açıdan İbn Haldun'un gözlemi, realitenin bir gözlemi mi yoksa, Sünnî siyaset geleneğinin yapısal bir gözlemi mi olduğu konusunda durmak gerekir. Yaptığı bazı açıklamalar İbn Haldun'un geçmişe bakarken, kendi döneminin sosyal değerlerinin ve hakim anlayışının etkisinde kaldığı izlenimi vermektedir.

İbnu'l-Esir, saltanata giden süreçte yapılan tartışmalara ve ortaya konan bazı itirazlara yer vermektedir. Medine mescidinde, Mervan b. el-Hakem, Muaviye'nin uygulamalarını övmektedir. Dinleyicilerin arasında bulunan Abdurrahman b. Ebubekir onun sözünü keserek şöyle der: *“Yemin olsun ki, senin sözün de Muaviye'ninki de yalandır. Sizin arzu ettiğiniz şey Muhammed ümmetinin birlik ve beraberliği değil, Herakliyus yönetimidir. Biri ölürse yerine diğer Herakliyus geçecek.”*³¹⁷

Ortaçağ Müslüman toplumların sosyolojik yapısı, içerdiği çok unsurlu kozmopolit gruplar, inanç, düşünce ve siyaset sorunları göz önünde bulundurulduğunda, saltanatın yerleşik bir yönetim tarzı olarak kabul edilmesini değer yargıları açısından olmasa bile sosyolojik bağlamı açısından alternatifsiz bir uygulama olduğunu söylemeliyiz. Zira bir aile ya da soy tarafından üstlenilen saltanatla yönetim, yalnızca Müslüman dünyasında değil, o dönemin tüm kültür ve toplumlarında görülen yegane yönetim biçimi olduğu görülür.

İnsanların saltanatın dışında daha gelişmiş ve farklılaşmış bir yönetim biçimine ulaşmaları için öncelikle onu tahayyül edebilmeleri gerekir. Bu tahayyül ise kültürel ve düşünsel olgunluğun getirdiği siyasal bilinçlenmeye bağlı bir konudur. Ortaçağın kendine özgü kozmolojik ve epistemik anlam evreninde Müslüman ya da öteki dünyanın, hükümdarlarla yönetilen saltanat sisteminin

317 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, III, s. 351.

dışında daha farklı bir yönetime hazır olmalarını beklemek, sosyolojik anlamda ve zihin felsefesi açısından gerçekçi olmayacaktır.

Her hükümdarın ölümünden sonra evrenin de öldüğü anlayışının hakim olduğu bir sosyal yapıda, ontolojik güveni siyasal anlamda sağlamak için belirsizlikten kurtaracak bir formül bulunmuştur. Bu formül, bir hükümdar henüz hayattayken yerine geçecek olan halefinin bilinmesini ve belirlenmesini mümkün kılan saltanat rejimiydi. Saltanata geçiş sürecini işaretleyen erken tanıklardan birisi, başkentini yerinin değiştirilmesi girişimidir. Bu gelişme salt teknik ve stratejik gerekçelere bağlanabilecek bir gösterge sayılmamalıdır. Aksine siyasal ve bürokratik tercihte görülen tam bir kırılma noktasıdır.³¹⁸

Saltanat modelinin, İslam Siyasal geleneğinde bu kadar erken denebilecek bir dönemde egemen olmasında, birbirini destekleyen iki sürecin ve iki olgunun rol oynadığı gözlemlenebilir. İlki, Müslüman toplumun içsel ve tarihsel yapısından gelen kabile taassubu ve kabileci siyaset anlayışıdır. Bu etkeni, Emevî elitleri ustaca ve pragmatik bir biçimde, siyasal hedefleri doğrultusunda kullanmışlardır. Diğerisi ise, Şam valisi iken Muaviye'nin orada oluşturduğu otoritedir. Muaviye, hem kendi iktidarını sağlama almak ve hem de hilafeti ele geçirmeyi hedefleyen daha kapsamlı politikalar geliştirebilmek için, Suriye halkıyla güçlü bir siyasal iletişim kurmuştur. Suriye, o dönemde başta Hicaz olmak üzere diğer İslam coğrafyalarından, siyasal gelenekleri ve kültürel yapısı bakımından oldukça farklı özellikler taşıyan bir bölgedir. Çöl yaşamından ibaret olan ve kültürel gelişmişlik bakımından tek düze bir yapı taşıyan bu bölgeler karşısında Suriye, daha deneyimli bir ruha sahipti. Bölgenin Bizans'a komşu oluşu nedeniyle halk, İmparatorluk modelinin bazı siyasal /bürokratik değerlerini ve kurumlarını içselleştirmişlerdi. Özellikle askerî ve idarî bürokrasi altında yaşamak, Suriye halkının yadırgamayacağı bir durumdu. Böylece insanlar, ortak toplumsal menfaatler çevresinde kendiliklerinden ve kolayca bir araya

318 Devletin başkentini Şam olarak ilan eden Muaviye, yönetim merkezini Medine'den oraya taşıdı. Şam'da gösterişli bir desaray yağtıran Muaviye bu yapıya *el-Hadrâ* adını verdi. Mesudî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 302.

gelebiliyorlardı. Bu, itaat kültürünün ve disiplinin site halkı üzerindeki gücünün bir göstergesi sayılmalıdır. İşte Muaviye, halife diğer bölgelerle ilgili sorunlarla boğuşurken, böylesi bir zeminde siyasal güç toplamıştı. Yine buna bağlı olarak, onun, Suriye'de elde ettiği otoritenin bu kadar güçlü olmasının temelinde, dayandığı tabanın anılan siyasal özellikleri yatmaktadır. Buna karşılık diğer bölgelerde, Suriye'dekine benzer bir disiplin ve kentlilik ruhu görmek epeyce zordur. Hz. Ali'nin ordusunu oluşturan askerlerin ve dayandığı politik tabanın gösterdiği kuşkulu bağlılık da, siyasî rakibi olan Muaviye'nin işini kolaylaştıran en önemli etkenlerdendir. Gerçekten de Muaviye, Hz. Ali ile kendisi arasında yaptığı bir karşılaştırmada Iraklıların Hz. Ali'ye karşı olan gevşek ve kuşkulu bağlılıkları karşısında, Suriye halkının kendisine göstermiş oldukları pürüzsüz itaatin altını çizmiştir.³¹⁹

Burada altı çizilmesi gereken temel sorun, söz konusu saltanat rejiminin ve ona ilişkin yan düzenlemelerin, Kelamcılarca kuramsallaştırılarak ilkelere dönüştürülmüş olduğunun kavranamamasıdır. Pratiğin teorisi olarak Sünnî siyaset literatürünün içerdiği bazı değer ve duyarlıkların saltanat/hükümdarlık yönetiminin ihtiyaç ve taleplerini yansıttığı fark edilmeksizin, sorunun bir inanç sorunu şeklinde belirlenmesi yanıltıcı olmaktadır. Ve sürekli eleştirel bir çabayla yenilenmesi gereken siyasal alanın, entellektüel destek ya da düzenlemeden yoksun kalması sonucunu doğuracaktır.

Siyaset sosyolojisi bize, belirli bir coğrafyada nüfusun bir sınırı aşması durumunda yalnız bürokratikleşme zorunluluğunun olmadığını aynı zamanda

319 İbn Abdırabbih, *İkdu'l-Ferîd*, I, s. 25. Hakem olayının politik analizi, o dönemdeki karışıklığın bakış açılarına ve alınan kararlara da yansıdığını ortaya koymaktadır. Ali, bizzat kendi ordusu tarafından tahkîme zorlanmıştı. Kerhen aldığı bu karar, olayların kontrolünü kesin olarak onun elinden çıkardı. Hayal kırıklığıyla sonuçlanan tahkim olayından da, trajikomik bir şekilde yine Ali sorumlu tutulmuştu. Ancak buna karşılık bu gelişmeler, Muaviye'ye büyük avantajlar sağlamıştır. Şöyle ki; Halife Ali'nin hakemleşmeyi kabul etmesini izah etmek mümkün değildi. Müslümanların en büyük meşrû lideri, nasıl olur da, kendi emri altında bulunan ve âsî konumundaki birisinin hakemiğini kabul ediyordu? Acaba kendi gücünden ve meşruiyetinden kuşku mu duyuyordu? Ashında Müslüman zihniyetindeki ilk kırılma noktalarından birini bu olay oluşturuyordu. Dinsel ve yasal meşrûluk mefhumu; pragmatizme, hırsla ve hileye dayalı siyaset önünde yenilgiye uğramıştı. Paul Santi, 'İslam'ın Başlangıcında Belli Siyâsî ve Felsefî Akımlar', çev. M. Sait Yazıcıoğlu, İİED, sayı V, s. 323.

merkezden yönetimin de giderek olanaksızlaşmaya başladığını söyler.³²⁰ Merkezde aşırı güçlü bir iktidar ve geniş topraklar üzerine yayılmış teba arasındaki ilişkinin taşıdığı güçlükler ortadadır. Geniş bir bölgeye yayılmış bulunan ve kültürel-ideolojik çeşitlilik gösteren kitleler üzerindeki denetimi sağlayacak bir mekanizmanın olmayışının doğurduğu bir otorite boşluğu söz konusudur. Bu boşluk iktidarın Ortaçağa özgü yapılanmasından ileri geliyordu. Sorun, bu yönüyle teknik ve yapısal bir nitelik taşımaktadır. Ancak onun yol açtığı sorunlar ideolojik ve politik görünümlü olmuştur.

Geleneksel iktidarlar, bu sorunu çözüme kavuşturabilecek teknik ve yapısal önlemler almak yerine -ki zaten bunu başarabilecek yapısal ve bilinçsel imkanlardan yoksundular- söylemde ve davranışlarında katılaşmaya yöneldiler. Dine ve kutsal referanslara duyulan ihtiyaç da bu dogmatizm ve merkezileşmeden kaynaklanıyordu.

Sonuç olarak saltanata giden yolda Muaviye'nin şahsında Emevî iktidarının yaşadığı sorunları, salt kabile anlaşmazlığı temasıyla açıklamak yetersiz olur. Emeviler bir şekilde ve ısrarlı politikaları sonucu elde ettikleri iktidarla ne yapacaklarına dair bir evveliyata ve tecrübeye sahip değillerdi. Genişleyen topraklar, merkeze akan ganimet ve vergilerle daha önce bilinmeyen düzeyde gerçekleşen zenginleşme, muhalefetin denetlemekten çok silahlı devrim ve ayaklanmayı seçmesinden dolayı oluşan denetimsizlik ve yetki alanının genişlemesi fiili bir durum yarattı. Ancak bu fiili durumu açıklayan bir teori elde yoktu. İktidarın keyfileşmesi, bu teori yoksunluğu, siyasal kültürün yetersizliği ve muhalefet denetiminden uzak kalınmasının dolaylı bir sonucu olarak görülebilir.

Güçlü ordularla ve şişkin bir hazineyle elde edilmiş olan eşsiz bir iktidarla ne yapılacağı sorusunun pek fazla alternatif cevabı ya da çözümü yoktu.

320 Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, s. 40.

Ortaçağların zihniyeti ve sosyo-politik tablosu göz önünde bulundurulduğunda böyle bir iktidarla ancak sultanlık, meliklik/krallık yapılacağı anlaşılabilir.³²¹

Eski uygarlık ve saltanatların bir zamanlar yaşamış olduğu coğrafyalara doğru genişleyen Müslüman iktidarı bekleyen en önemli sorunlardan biri olarak, devletin süreklilik niteliğinin sağlanması ihtiyacına dikkat çeken bilim adamlarından biri de Bernard Lewis'tir. Klasik İslamî dönemlerin başlangıç aşamalarında görülen belirsizlik, gevşeklik, tecrübe edinme, orijinalite ve kararsızlık öğeleri sona ermiş ve artık sağlamlık, otorite sağlama, otorite ve hukuka dayanan imparatorluk süreci başlamış oldu. Lewis'e göre, Müslüman dünyada devletin beka ve sürekliliği, güçlü organize olmuş devlet kurumları, ordu, bürokrasi, adlî organlar, din adamları örgütlenmesi, sosyal düzenlerde rastlanan haklar ve görevler, devşirme yöntemleri ve sosyal/siyasal hiyerarşi ile sağlanmıştır.³²²

İslam siyaset geleneğinde, hilafetten saltanata geçiş sürecinin teknik, sosyal ve bürokratik gerekçelerinin de bulunduğunu kavramak zor alması gerektir. Saltanat rejimini, lanetleyici ya da yüceltici argümanların dışında değerlendirmenin zorunluluğu da ortaya çıkmaktadır. Muaviye'nin, hilafeti saltanata dönüştürme çabalarının temelinde kabilecilik güdüsünün yer aldığı bilinmektedir.³²³ Ancak tablonun tamamına yani, sosyo-politik ve kültürel gelişmelerin seyrine bakıldığında, saltanata geçiş sorununun sadece bir ahlakî sapma sorunu olmadığı anlaşılır.

Toprakları yöneten devletten, milletleri yöneten devlete geçilirken, iktidar biçiminin de gelişmelere ayak uyduracak bir yapılanmaya gitmesi kaçınılmazdı.

321 Bazı tarihçiler, Muaviye'nin bilinçli olarak saltanatu yerleştirmeyi hedeflediğini ve oğlu Yezid'i bir veliaht olarak yetiştirdiğini belirtmektedirler. Nitekim o, iktidar koltuğuna otduğunda kendisini '*İslam'da ilk kral*' ilan etmişti. Ayrıca, geniş hoşnutsuzluğa aldırılmaksızın, saltanat oğlu Yezid'e için bağlılık yemini almıştır. Yakubî, *Tarih*, II, s. 276, İbn Kuteybe, *el-İlmâme ve's-Siyâse*, s.263, İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III, ss. 377-380. Muaviye, Yezid'e siyasî rakiplerini nasıl altedeceği konusunda da eğitiyordu. Onun, siyasî ve stratejik öğütleri için bkz. İbn Abdірabbih, *İkdu'l-Ferid*, IV, ss. 86-87.

322 Bernard Lewis, "*İslam Devlet Müessesesi ve Telakkileri Üzerinde Bozkır Ahalisinin Tesiri*", çev. Salih Tuğ, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1960, s. 229.

323 İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebi Süfyan*, Ankara 1990 s. 44.

Saltanata geçişi ahlakî ve dinî bir sapma olarak görüp onu lanetleyen klasik bakış açısının da, neyi alternatif olarak getirdiği ortadadır. Şia'nın imamet teorisi de bir tür kutsal/mitolojik saltanatı öngörüyordu. Şu halde saltanat rejimini zorunlu kılan teknik ve bürokratik sorunların varlığı açık bir gerçektir.

İKİNCİ BÖLÜM

EHL-İ SÜNNET SİYASET DÜŞÜNCESİNİN YAPISI

Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesi, Teolojik/Kelamî bir temelden, bu da onun tarih anlayışından beslenmektedir. Bu elemanlar arasındaki bağı ve birinin diğerine nasıl etki ettiğini ortaya koymak, siyasal-teolojik bir okul olan Ehl-i Sünnetin iç mantığını gözler önüne serebilecektir.

İslam tarihinin ilk dönemi geleneksel Müslüman bilinçte ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Özellikle Sünnî düşünce sistemi anılan bu dönemi İslam'ın teşekkül ettiği ve ideal bir şekilde uygulandığı bir '*asl*' olarak görür. Bu bölümde, Ehl-i Sünnet siyasal düşüncesinin tarihsel ve kuramsal alt yapısı olduğunu düşündüğümüz temel alanlar üzerinde tartışacağız.

1. SİYASETİN TEMELLENDİRİLMESİ: VUCÛBU'L-İMÂMET

Geleneksel Ehl-i Sünnet kelam literatüründe, yöneticinin bir topluluk için gerekliliği konusu, vucûbu'l-imamet başlığı altında incelenmiştir. Kelamcıların siyaset sorununu nasıl algıladıklarını ortaya koyabilmek için, anahtar kavramlardan biri olan vucûb terimini öncelikle ele almak gerekir. Zira imametın yani siyaset kurumunun zorunlu oluşunun nasıl olup da bilinebildiği ya da hangi bilgiyle bilindiği sorusu bizi, vucûb kavramına götürmektedir. Bu sorunun cevaplanması, kelamcıların zihnindeki siyaset algısının ortaya konması açısından ilk adımı teşkil eder.

Şu halde *vucûbu'l-imamet* ifadesindeki düğüm noktası *vucûb* sözcüğüdür. Kelam alimleri bilgi sorununu ele aldıklarında *vâcib* sözcüğünü özel bir anlamı kastederek kullanırlar. Onların sorusu bilginin ne şekilde zorunluluk/*vucûb* ifade ettiği biçiminde kurgulanmıştır. Allah'ın varolduğunun bilinmesi, akıl yürütmeye dayanan bir aklî istidlâl yoluyla mı yoksa Şer'î bir nassı duymak yoluyla mı vâcib olduğu meselesi üzerinde tartışmalar

yapılmıştır.³²⁴ Kelamcıların buradaki temel amaçları, insanı din karşısında sorumlu ve yükümlü yapan bilgiyi ortaya koymak olmuştur.

Genel anlamda İslâm Kelamı ve İslam Felsefesi literatüründe *vâcib* ve *vucûb* kelimeleri, aynı anda iki anlamı birden karşılamak üzere kullanıla gelmiştir. İlki mantıkî zorunluluk diğeri ise dinî ve ahlâkî açıdan yerine getirilmesi gereken zorunlu görev ve davranıştır.³²⁵ Bu son anlam, fıkıhçıların kelimeye yükledikleri teknik anlamın da aynıdır.³²⁶

İslam geleneğinde, aklî/mantıkî zorunluluk ile dinî/ahlakî zorunluluk nosyonlarının, ortak bir temel zemin olan *vâcib* kelimesinde buluşmaları anlamlıdır. İnsan, aklî istidlâl yoluyla bir şeyin bilgisine ulaştığında bu sonuç aynı zamanda dinî/ahlakî açıdan da bir sorumluluğa dönüşmektedir. Başta Allah'ın varlığı ve birliği olmak üzere dinî hükümlerin akılla bilinip-bilinemeyeceği kelamcılarını meşgul eden kadîm sorunlardan olmuştur. Kelamcılar, Allah'ın varlığı konusunu *Vâcibu'l-Vucûd* terimiyle teknik bir forma bağlamışlardır.³²⁷ Aslında konu, dinin temel *nassları* karşısında aklın işlev ve alanının tespit edilmesiyle ilgili olup, insanın salt aklın yetilerini kullanarak iyinin ve kötünün bilgisini elde edip edemeyeceği sorunu ile de bağlantılı bulunmaktadır.³²⁸

İslam Kelamının ilk kurucusu sayılan ve felsefî konulara derin ilgi duyan Mutezile kelamcılarının, aklın işlev ve alanını geniş tuttukları bilinmektedir. Nassın yanında aklı da başlı başına bir otorite olarak kabul eden

324 Bağdâdî, *Usûl*, s. 256; İcî, *Mevâkıf*, s. 88; Beyâdî, *İşâret'ul-Merâm*, s. 84.

325 Fadla Hourani, *Islamic Rationalism the Ethics of Abdal-Jabbar*, Oxford 1971, s. 115. *Vucûb* teriminin bazı İslam kelamcıları tarafından nasıl kullanıldığı konusunda karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalın Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2001, ss. 69-77.

326 Fıkıh Usûlünde vacib, Şari'in mükelleften kesinlikle yapılmasını istediği iş olarak tarif edilmiştir. Bu isteğin kesin olduğunu gösteren bir delil bulunur. Bkz. Abdulvahhab Hallâf, *İlmu Usuli'l-Fıkh*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1985, s. 293-298.

327 Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, ss. 141-156.

328 Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Ankara 2001, ss. 28-35.

Mutezile kelamı açısından, aklın kendi imkanlarıyla edindiği bilgiler de vucûb ifade etmektedir. Dinden gelen bir emir ya da bilgi olmadan da Allah'ın bilinmesi, iyi-kötü davranışların seçilebilmesi gibi konularda insanın sorumlu tutulması, Mutezile açısından mümkün olabilmektedir. Hiç kuşkusuz ki Mutezile'nin yaklaşımının temelinde aklın, her zaman, sonuçta dinî bilgiyi doğrulayacağına olan oldukça geniş bir güven duygusu yatmaktadır.³²⁹

Kelamcıların konuyu tartışma biçimleri ve vâcib kelimesine yükledikleri anlam, nassın otoritesini öne çıkarıcı bir nitelik taşımaktadır. Özellikle Ehl-i Sünnet uleması, aklın otoritesini nass karşısında sınırlama adına, vucûb sözcüğüne dinî bir vurgu katmışlardır. Bu görüş açısından, örneğin Şehristânî'ye göre tüm bilgilerimizi akıl yoluyla elde ederiz. Fakat onları gerekli kılan otorite, sonuçta *vahiy/sem*'idir.³³⁰ Şu hâlde bir bilginin dinî zorunluluk/*vucûb* ifade edebilmesi için, onun hakkında dinî bir hükmün bulunması gerekmektedir. Sünnî Kelamcılar aklın belirli bir alan içerisindeki rolünü kabul etmekle beraber, dinî sorumluluk konusunda onun yerini tespit ederken daha ihtiyatlı davranmışlardır.

Bilgiye ulaşmak, ayrıca bir zihinsel etkinliğe ihtiyaç gösterir. Ancak bilginin zorunluluk ifade etmesi ve kişiyi sorumluluk altına sokması daha farklı bir konu olarak algılanmıştır. Buna bağlı olarak, dinsel anlamda herhangi bir vacibin bilgisine akılla ulaşamayacağı, bize neyin vacib olduğunu bildiren otoritenin, din olduğu kabul edilmiştir.³³¹

Şehristânî, bilgi ile zorunluluk arasındaki ilişki hakkındaki Ehl-i Sünnet'in görüşünü daha belirgin bir dille formüle etmiştir: "*Bilgi ile onun gerekliliği arasındaki fark şudur; bütün bilgiler akıl ile elde edilir. Ancak onları gerekli kılan şey sem'idir.*"³³²

329 Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 55.

330 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 88.

331 Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 103-104; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 115; Cüveynî, *İrşâd*, s. 29.

332 Şehristânî, *age.*, I, s. 88.

Şehristânî'nin formüle ettiği yukarıdaki yaklaşım, Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından benimsenen genel görüş haline gelmiştir. Eşarî Kelamının iki meşhur ismi olan Gazalî ve Cüveynî, birbirlerini doğrulayarak, akıl yoluyla vacibe ulaşılamayacağını söylemişlerdir. Zira aklın vâcib kılma gibi bir yetkisi ve yeteneği bulunmamaktadır. Vucûb dinî bir emirle olur.³³³

Kelamcıların imametin vucûbiyeti konusuyla ilgili tartışmaları, onların siyasî otorite olgusunu nasıl değerlendirdiklerini ortaya koyan teorik birer çaba niteliği taşımaktadır. Zira yapılan tartışmalar ve varılan sonuçlar ne olursa olsun³³⁴, siyasî bir otorite fiilî bir gerçeklik olarak bu tartışmalardan ayrı özerk biçimde her zaman var olagelmiştir.

Yapılan tartışmaların temelde iktidarın meşruiyetini ilgilendiren önemli bir yönü bulunmaktadır. Zira imameti dinen caiz görenler ya da onu aklen vacib kabul edenler, iktidarın dinsel kökeniyle olan bağını zayıflatmış oluyorlardı. Bu durumda iktidar, her iktidarın yaptığı gibi, kendine mutlaka bir başka geçerli meşruiyet zemini bulmak zorunda kalacaktı. Ehl-i Sünnet imamet teorisinin teşekkül ettiği dönemler boyunca geçerli olan hakim paradigmanın, İslamiyet olduğu düşünülecek olursa, dinin dışında bir zeminde meşrulaşmanın herhangi bir siyasî iktidar için imkansızlığı fark edilebilecektir.

Diğer yandan imameti dolaylı yoldan da olsa dine bağlayan Sünnî görüş, iktidara hem köken olarak tartışmasız bir meşruiyet sağlamış hem de izlediği reel siyasetle ona rakipsiz bir güç ve üstünlük sunmuştur. Zira imamet, dinin korunması ve hükümlerin uygulanması için vazgeçilmez bir güç sayılmıştır. Bu açıdan bakıldığında kelamcıların imamet konusunda ele aldıkları konulardan birinin de, imameti caiz gören görüşün dinî açıdan geçerliliği olması tutarlı sayılır.

333 Gazalî, *age.*, s. 103, Cüveynî, *İrşâd*, s. 25.

334 İmamet gerekliliği ve ona niçin ihtiyaç duyulduğu konusunda Mutezilî bakış açısını yansıtan bir yaklaşım için bkz. Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî, *Şeru'l-Usûli'l-Hamse*, thk. ve tkd. Abdulkerim Osman, Kahire 1988, ss. 759-766.

İslam siyasî geleneğinde imameti caiz gören bir grubun varlığından söz edilmektedir. Ehl-i Sünnet kaynakları, Müslümanların hemen tamamının imametın vacib olduğuna inandığını ancak Haricîlerden Necedât adlı grubun bu genel görüşe muhalefet ettiğini kaydederler. Necedât grubunun imametın gerekliliği konusundaki görüşünün özeti kısaca şu şekildedir: İnsanlar, gerçekte bir imama yani devlet başkanına ihtiyaç duymazlar. Çünkü Allah'ın kitabını bilmektedirler. Bu nedenle nasihat etmek yeterlidir. Gerekli görürlerse insanlar aralarından bir imam seçerler. Ancak böyle yapmaları zorunlu değildir. Şer'an imameti vacib kılmaksızın, aralarında birbirlerine doğruluğu ve adaleti hatırlatmaları yeterli olur. Her bir insan diğeri gibi takva ve ihlas sahibidir. O halde bir insanı imam seçmek, eşit oldukları halde aralarından birini yüceltmek neden gerekli olsun ki? İnsanın fitratı, dinler ve şeriatlar, imamın varlığına ihtiyaç duymazlar. Bedevîlerin yaşamı, bir sultan olmadan düzenli olarak nasıl devam ediyor?!³³⁵

Necedât'ın, imameti caiz kabul eden görüşü, yöneticiyi akıl ya da din açısından zorunlu sayan genel görüşten birkaç açıdan ayrılmaktadır. İlk olarak, onlara göre imamet mutlaka olması gereken verili bir kurum değildir. Sanıldığı gibi ne akıl ve ne de din onun gerekliliğine hükmetmez ve ona ihtiyaç da duymaz.³³⁶ Diğer yandan dinin amaçlarının kaçınılmaz olarak imametle gerçekleşeceğini ileri sürmek de yanlış olacaktır. Zira dinin de aklın da asıl gayesi adaleti ve iyiyi yerleştirmektir. İnsanlar bunu yapabilecek güce sahip bulunmaktadırlar. Bunu yaptıkları sürece herhangi bir imama ihtiyaç duymayacakları açıktır.

Necedât'ın imamet yaklaşımında göze çarpan önemli nokta, dinin değerleriyle, imamet arasında koyduğu ayrımıdır. Öyle görülüyor ki Necedât,

335 Eşârî, *Makalâtu'l-İslamiyyîn*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Beyrut 1990, I, s. 189-190; Şehristânî, *age.*, II, s. 37; İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut ts., ss. 396-398.

336 Haricilerin imametın gerekliliği hakkındaki görüşleri ve değerlendirilmesi için bkz. Abdurrâzık Ahmed Senhûrî, *Fıkh'ul-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, Arapçaya çev. Nâdiye Abdurrâzık Senhûrî, el-Hey'et'ul-Mısriyye, 1989, ss. 93-101.

değerler ile sosyal-siyasal bir kurum olan imamet arasında zorunlu bir bağ görmemiştir. İmameti, dinin amaçlarını gerçekleştiren en önemli bir araç sayan yaklaşıma bile ihtiyatla bakmış olmaktadır. Onların en büyük çekincesi fitne ve karışıklık çıkması halidir. Böylesi dönemlerde insanların kendi aralarından birini imam seçmelerini, kötülüğün ancak bu şekilde kovulabileceği gerekçesiyle caiz görmüşlerdir. Nitekim Necedât'ın, adaletin ve huzurun imam olmadan tahakkuk etmeyeceği durumlarda, imametın caiz olduğu görüşünü taşıdığı bildirilmiştir.³³⁷

Necedât'ın geliştirdiği ve imametın vucûbu hakkındaki görüşünün sosyo-politik realiteye uygun düşmediği açıktır. Adalet ve huzurun, bir toplumda kendiliğinden ve rastgele süreçler boyunca gerçekleşmeyeceği bilinmektedir. Zira adalet ve huzur denilen kavramlar salt dinî ve içsel birer mahiyete sahip manevî değerler değildirler. Aksine sosyal ve siyasî düzeylerde toplumun hayatında somut olarak temsil edilen/edilmesi gereken pratik ilişkilerle korunurlar. Şu hâlde adalet, huzur ve düzen kavramlarını, toplumun en somut ve güçlü kurumu olan siyasal iktidar ve yönetim kurumundan uzakta bir yerlere yerleştirmeye çalışmak doğru olmayacaktır. Gerçekten de Ehl-i Sünnet Kelamcılarının, imametın araçsallığını vurgularlarken, kurumlarla değerleri birbirinden ayrı düşünen yukarıdaki ütöpik görüşe cevap vermeye çalıştıkları düşünülebilir. Onlar, dinin amaçlarının ancak imametle yani siyasî otoritenin sayesinde gerçekleşebileceğini söylerlerken³³⁸ değerlerle insanî kurumlar arasında bir bağ bulunduğunu fark etmiş olduklarını ortaya koymuşlardır. Bu, sosyo-politik realitenin ve sosyal yapı ve ihtiyaçlarının okunmasına yönelik realist/gerçekçi bir bakışı temsil eder. Şehristânî, *“imamet şeriat açısından vâcib değildir. Ancak ümmet ondan yüz çevirirse kınamayı ve cezayı hak eder. O, insanlar arasındaki ilişkilere ait bir iştir. Eğer*

337 Râzî, *el-Erbâin*, II, s.256.

338 Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, s. 176; Şehristânî, *Nihayetu'l-Akdâm*, s. 482; Mâverdî, *Ahkâmu's-Sultaniye*, s. 3; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 191.

insanlar adaletli olsalar, iyilik ve takvada yardımlaşsalar, herkes kendi işiyle ve göreviyle meşgul olsa, imama gerek kalmazdı.”³³⁹ demektedir.

Görüldüğü gibi Şehristânî, imameti caiz gören görüş tarafından kullanılan argümanın ilk yarısını aynen alıp kullanmakta, ancak onunla açıkça çelişen başka bir görüşe ulaşmaktadır. İmameti caiz görenlerin akıl yürütmesi şöyleydi: “İnsanlar adaletli *oldukları sürece* bir imama ihtiyaç duymazlar.”

Oysa Şehristânî tarafından dile getirilen Ehl-i Sünnet görüşü; “Eğer insanlar adaletli *olsalardı*, imama ihtiyaç kalmazdı” biçiminde kurgulanmıştır. Sünî akıl yürütme, kolaylıkla fark edileceği üzere, tarihsel tecrübenin somut gözleminden hareket etmektedir. Gerçekten de adalet denilen kavram, her ne kadar insanın içsel olarak hissedebileceği bir duygu ve özlem olsa da, onun sosyal yaşamda uygulanabilmesi mutlaka bir politik güce ve örgütlenmeye ihtiyaç duymaktadır.

İbn Haldun’un bu konudaki görüşleri daha sistematik ve tutarlı bir yapıya sahip görünmektedir. O, eserinde imameti vacib görmeyenlerle bir polemige girmekte ve imametın gerekliliğini ortaya koyan bir akıl yürütme geliştirmektedir.

İmam belirlemenin vacib olmadığını söyleyerek yönetimden kaçmak hiç kimseye yarar sağlamaz. Çünkü siz, dini ayakta tutmanın gerekli oluşuna inanmaktasınız. Bu durumda onu ayakta tutacak olan bir yönetim ve otoriteye ihtiyaç söz konusu olacaktır. Yönetim de, bir yöneticinin varlığıyla gerçekleşecektir. Sonuçta herhangi bir yönetici (imam) belirlenmemiş olsa bile, yönetimin oluşması nedeniyle, uzak durmaya çalıştığınız şey yine de gerçekleşmiş olmaktadır.³⁴⁰

İbn Haldun, dinin imameti açıkça emretmediğinin farkındadır. Ancak dinin, insanların içinde yaşadığı ve iktidar ilişkilerinin hüküm sürdüğü somut bir dünyaya seslendiğini de görmektedir. Bu yüzden o, din ile imamet arasında kaba ve dogmatik değil, ancak pratik ve kaçınılmaz bir ilişki bulunduğunun

339 Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 482.

340 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 576.

altını çizmektedir. Din salt yönetme işini kötülemediği gibi, yönetici olmayı da yasaklamış değildir.³⁴¹ Onun kötilediği, yönetimden doğan kötü davranışlardır. Buna karşın din, yine yönetimin yerine getireceği adalet, insaf ve dinin savunulması gibi iyilikleri de övmüştür.

Ehl-i Sünnet Kelamcıları ve hukukçuları, imametın gerekliliği konusunu ele alırlarken kendi dönemlerine özgü, popüler kavramsallaştırmalara başvurmuşlardır. Örneğin İbn Teymiyye, imametın gerekliliği konusunu '*vucûb ittihâz el-imâret*' başlığı altında inceler. İnsanların işlerini üstlenmek ve onları yönetmek anlamındaki velâyetin, en büyük dinî farzlardan olduğunu belirten İbn Teymiyye, dinin ancak onunla ayakta durabileceğini söyler. Ardından dinî olmayan bir delille velâyetin lüzûmunu temellendirmeye çalışır. Bu delil, insan tecrübesine dayalı bir gözlemdir: İnsanlar ihtiyaçları ve çıkarları gereği bir araya gelirler ve bir topluluk oluştururlar. Topluluk yaşantısı ise mutlaka düzenleyici ve emredici kudrete sahip bir başkanın bulunmasını gerektirmektedir. Tecrübeye dayanan aklî delili, üç kişi yolculuğa çıktığında, aralarından birinin onlara başkanlık yapması gerektiğini belirten hadisle desteklemektedir.³⁴²

İyiliği emredip kötülükten sakındırmanın, Kur'an'ın en önde gelen emirlerinden biri olduğu bilinmektedir.³⁴³ Bu yükümlülüğün yerine getirilmesi ise kuvvet ve imâretle (siyasî otorite) mümkündür. Cihad, hacc, Cuma ve bayram namazları, cezaların uygulanması, adaletin sağlanması v.b. gibi dinî emirler ancak imâretle uygulanabilecek işlerdir.³⁴⁴ İmâretin içerdiği kuvvet kullanma hakkı ve cebr uygulama yetkisinden dolayı, sultan tanrısal bir güç şeklinde algılanmıştır. Nitekim İbn Teymiyye, imâretin din için gerekli bir

341 İbn Haldun, *age.*, s. 161.

342 İbn Teymiyye , *es-Siyâset eş-Şer'iyye fî Islâh'ir-Râi ve'r-Raiyye*, Nşr. Muhammed Hilmi Minyevî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır 1955, s. 161.

343 Lokman 31; A'râf 164; Al-i İmran 104, 110; Nisâ 114; Tevbe 71.

344 Mutezile Kelamcıları da, imamete niçin ihtiyaç duyulduğunu temellendirirlerken, benzer bir mantık kullanmaktadırlar. Abdalcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 750.

kuvvet olduğunu söyledikten sonra, '*Sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi*' olduğunu belirten bir hadisi aktarmaktadır.³⁴⁵

Cüveynî (ö. 478) de, imamet hakkındaki sözlerin itikadın asıllarından olmadığını tekrar ederken Sünnî geleneğine uyar. Ancak imamet konusuna uzak durmanın beraberinde iki mahzuru ve zararı getireceğini de vurgular.

-İlki taassuba saplanarak, hak sınırını aşmak,

-Diğeri ise ictihad konusu olan ihtimalli meseleleri, kat'î ve kesin ilkelerle karıştırmak.³⁴⁶

Nitekim Cüveynî, imamet meselesine girmekteki amacının, kesin ilkeleri, ictihâdî olanlardan ayırmak olduğunu söylemektedir.³⁴⁷

Ehl-i Sünnet Kelamcılarının imametın vucûbiyetiyle ilgili görüşlerinin en olgun ve net ifadesini Gazâlî'de görüyoruz. Gazali bir şeyin vacib oluşunun ancak dinle bilinebileceğini öncelikle belirttikten sonra imam tayin etmenin yararlarını ve imam olmayışının zararlarının akıl yoluyla bilinebildiğini söyler. Dinin maksatlarının gerçekleşmesi bir imamın varlığına bağılıken, imamın olmaması durumunda din de zarar görecektir. Dinin maksatlarıyla, imamet arasında zorunlu bir amaç-araç bağıntısı kuran Gazalî'nin, imametın dolaylı olarak da olsa dinen vacib olduğu sonucuna ulaştığı görülmektedir. Ona göre hem akıl ve hem de din, imametın vacib oluşunu ortaya koymaktadır.

Din işlerinin düzeni ancak dünyanın düzeniyle, dünyanın düzeni de ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığıyla gerçekleşir.³⁴⁸

Bu nokta üzerinde biraz durup imameti vacib ve caiz sayan karşıt görüşlerin kelami değerlerini sorgulamaya çalışalım. Öncelikle imameti caiz sayan görüş ne demek istiyordu?

345 İbn Teymiyye, *es-Siyâset eş-Şer'iyye*, s. 162.

346 Cüveynî şöyle der: "*el-kavlu fi'l-imamet el-keâm fi haza'l-bâb leyse min usûli'l-i'tikad.*" Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. Esad Temîm, Beyrut 1985, s. 345.

347 Cüveynî, *age.*, s. 345-346.

348 Gazalî, *el-İktisâd*, s. 176.

İmametın vacib oluşunu reddeden gruplar, onun hakkında açık bir nassın olmadığından hareket ediyor olmalıydılar. Zira eğer *imamet vacibtir*, deniyorsa bu iddianın dayandığı iki argüman vardı: İmamet ya aklın ve insanî sosyal deneyimin gereği vacipti; ya da din açısından vacipti. Din açısından vacib olmasının anlamı, imameti emreden açık bir nassın bulunmasıydı. Oysa nass bu konuda açıkça ve doğrudan, onu kastederek imameti vacib kılmıyordu. Dolayısıyla imametın vacib olduğunu söylemenin, buradaki vucûbu da, terk edilmesi durumunda günaha düşülen bir gereklilik olarak anlamının imkanı ortadan kalkmaktadır.³⁴⁹

Buna karşın imametın caiz oluşunun anlamıysa, Şârî tarafından onun farz olduğunu belirten kesin bir nassın buyurulmamış olmasıdır. Bu durumda, insan ya da toplum kendi görüş ve tecrübesine göre davranmakta özgür bırakılmış olmaktadır. Bu noktadan sonra imametın gerekliliğine inanıp ona göre davrananların ya da aksi görüşe bağlanıp ona göre yaşayanların durumları, nass karşısında dinî bir sorumluluk olmaktan çıkıyordu.

Kelamcıların imamet terimiyle ele aldıkları siyasî iktidar konusu, teorik olmaktan daha çok olgusal bir konudur. Değer yargıları ve ideolojiler kadar yaşanan sosyal gerçeklikle de ilgisi olan bir konudur. Bu nedenle iktidarın bir insan topluluğu için gerekliliği sorunu, varsayımlara dayalı düşüncelerden ziyade, pratik ve pragmatik bir düzeyde ele alınmak durumundadır.

İlk Müslüman toplumdaki özgürlüğün sınırlarını göstermesi bakımından, Kur'an nassının açıkça haram kıldığı şeylerin dışında kalan her şeyin İslam olarak kabul edildiğini belirtmek yeterlidir. Bunun siyasal anlamı da, yönetim işlerini düzenleyen hazır bir düzenlemenin nasslarda yer almadığı şeklindedir. Gerçekten de, Müslümanları belirli bir yönetim biçimiyle

349. Abdalcabbâr, imamet konusunda açık ya da gizli her hangi bir nassın bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre bu konuda bir nassın bulunması, farklı düşüncelerinden dolayı kişilerin küfürle ithamını getirmektedir. Mutezile Kelamında imamet, *emr-i bi'l-marîf ve'n-neh-y-i an'il-münker* ilkesi kapsamında ele alınmıştır. Bu iki konu, birbirini tamamlayan

bağlayacak bir nassın olmadığı gibi, Müslümanları herhangi bir yönetim biçiminden men eden bir nass da yoktur. İşte bu durum, İslamî fırkalara mensup bazı kimselerin mutlak surette halifeye, dolayısıyla devlete ihtiyaç olmadığını söylemelerine neden olmuştur. Herkes dinî açıdan kendi üzerine düşeni yaparsa, bir yöneticiye ihtiyaç kalmaz.³⁵⁰

İslam'ın Arap yarımadasında ortaya çıkması olgusunu, sadece yeni bir dinin doğuşu olarak nitelemek eksik olacaktır. İslam'ın özüne ilişkin kanaatler her ne olursa olsun, İslam'ın ilk dönemlerine olgusal bir açıdan bakan bir araştırmacının göreceği tablo bellidir. Kendini öncelikle bir inanç olarak sunan İslamiyet, Arap yarımadasında inkarı mümkün olmayan bir sosyo-politik değişimi başardı. Eski kabilevî düzenlemelerin zayıflayarak daha geniş kapsamlı bir otoriteye boyun eğmeleri süreci, kurumsallaşma sorununu da beraberinde getirdi. Yeni ihtiyaçlar karşısında eski çözümlerin ve yapılanmaların söyleyecek bir şeyleri kalmamıştı. Burada yeni zihinsel ve siyasal gelişmeler karşısında, eski düzenin sosyal anlamdaki yetersizliği ve tekabül edemezliği söz konusudur.

Hz. Muhammed'in fiilen üstlendiği yöneticilik tecrübesi, Arap yarımadasında yeni bir siyasî iktidar modelini temsil ediyordu. Ancak risaleti bir *kurum* olarak nitelemek, en azından Ehl-i Sünnet Kelamı açısından uygun olmayacaktır. Çünkü kurumlarda görülen devamlılık risalette görülmez.³⁵¹

Hz. Muhammed'den sonra ortaya çıkan sorun, pratik anlamda siyasî iktidarı bir kurum olarak yapılandırma sorunuydu, denebilir. Siyasî iktidar bir kez tecrübe edildikten ve yararları görüldükten sonra, geriye adım atılması düşünülemezdi. Dinin bu konuda açıkça bir nass içermeyişi, siyasî iktidara

ayrılmaz birer bütün olarak değerlendirilmiştir. Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 741-749.

350 Muhammed Âbid el-Cabirî, *İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 84.

351 Ali Abdurrâzık, "*Müslümanların peygambere olan itaatlerinin, itikâd ve iman itaati olduğunu; hükümet ve saltanat itaati olmadığını*" söylemektedir. Ali Abdurrâzık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1995, s. 102.

duyulan ihtiyacı ortadan kaldıramazdı. Çünkü sorun acil, pratik ve hemen çözümlenmesi gerek bir sorundu.

Nitekim genel olarak Ehl-i Sünnet kelamcıları, imametın temel bir inanç konusu olmadığını ve bu konuda açık ve kesin bir kanaata varmanın gerekmediğini ancak bu konuyu bilmeyenin, bilenden daha fazla tehlikelere maruz kalacağını söylemişlerdir.³⁵² Şu hâlde, imametın bir toplum için gerekliliği ne dinsel ve ne de teorik/aklî bir gereklilik değil, belki her ikisinden de öncelikli olarak, sosyal ve beşerî bir gereklilik olduğu iddia edilebilir.

Hiç kuşkusuz din gelmeden önce de insan toplumları iktidar ilişkilerini biliyorlar ve ona göre yaşıyorlardı. Basit ya da karmaşık, bir iktidar mekanizması üretmemiş insan topluluğu hemen hemen yok gibidir. Din, getirdiği inanç ve düşünce ilkeleriyle hem varlığa hem de sosyal yaşama yönelik bakış açılarını kökten değiştirdi. Bu arada iktidar kurum ve kavramına bakışta da yeni bir değerlendirmenin imkanlarını zorladığı söylenebilir. Dinler, hiç kuşkusuz bu etkiyi bazen direkt bazen de dolaylı olarak ortaya koymuşlardır. Çünkü değerler sistemi değişen, kendini ve varlığı artık farklı bir açıdan algılamaya başlayan bir toplumda er ya da geç bir iktidar sorununun yaşanacağı beklenebilir. Zira köklü değişimden tüm kurumlar gibi iktidar kurumunun da etkileneceği açık bir sosyolojik gerçektir. Bu değerlendirmemizi kanıtlamak üzere, her üç büyük dinin doğuşunda yaşanan sosyo-politik çalkantıyı tanık tutuyoruz.

İslam dininin hem bir inanç sistemi hem de bir yaşam biçimi olarak kökleşmesi sürecinde, iktidar sorununun da imamet adı altında tartışılması anlaşılabilir bir gelişme olsa gerektir. Ancak önemle fark edilmesi gereken gerçek şu ki, imamet tartışmasına katılan ve görüş belirten taraflar, kendi yaşam biçimlerini geçerli kılmaya çalışmışlardır ya da en azından söyledikleri

352 Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s. 278; Cüveynî, *İrşâd*, s. 345; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 271.

sözlerin gerisinde, belirli bir yaşam biçiminin ve siyasî tercihin, kendini teolojik/kelamî dille sunması söz konusudur.

Çöl yaşamının koşullarını içselleştirmiş olan bedevîlerin kendi sade, eşitlikçi ve farklılaşmamış yaşam biçimlerinden hareketle, imamın bir toplum için aklen ya da dinen zorunlu oluşunu savunan görüşe karşı çıkmaları yine kendi deneyimlerinden kaynaklanmaktadır. Çöl yaşamının sadeliği, durgunluğu ve doğal istikrarı, bir iktidarın varlığını gereksiz kılabilirdi. Zira çöl yaşamı, kendi basit fakat katı kurallarıyla akıp gidiyordu. Yaşanan ve yaşanması muhtemel sorunlar ve bunlara karşı ne yapılması gerektiği az çok belirli olduğundan, uzunca düşünmeye ve dikkatli kararlar almaya gerek ve ihtiyaç yoktu. Çöl yaşamı kendi bilgeliğini de üretmişti. Onların, kabilenin ortak iradesine ve karizmasına duydukları aşırı güven de bundandı. Oysa kent yaşamında görülen siyasî, kabilevî ve ekonomik farklılaşma, nüfusun hareketliliği, ticarî ve kültürel hayattaki canlılık ve tüm bunların getirdiği sorunlar, iktidarın gerekliliğinden, onun yapılanmasına değin pek çok yeni ve köklü sorunu da beraberinde getirdi. Eski bir çözüm olan ve artık sosyal-pratik geçerliğini yitirmiş olan çöl yaşamı merkezli iktidar yaklaşımının tepkiyle karşılanması doğaldır.

İmameti vâcib sayan görüşün Ehl-i Sünnet Kelamında yer bulmasının altında yukarıda belirttiğimiz sosyal gelişmenin yattığını sanıyoruz. Bu, sosyal ve siyasî kurumların kendi meşruiyet zeminlerini teşkil etme sürecidir aynı zamanda. Ancak bu süreç, Kelamî tartışmalar boyunca dinî/teolojik formda ilerlemiştir. Neticede imametin vucûbu bir ilke olarak Ehl-i Sünnet kelam sisteminde yerini almıştır. Ehl-i Sünnet Kelamcıları, imameti vâcib sayan tüm görüşlere kapılarını açmışlardır. Bu nedenle imametin vâcib oluşunu ortaya koyan hem aklî hem de şer'î deliller kabul görmüştür.³⁵³ İmametinin vucûbu ve kökeniyle ilgili tartışmaların oldukça pratik bir zeminde yapılmasına ve iktidar

353 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, s. 96; Gazalî, *el-İktisâd*, s. 197; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 142; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 177.

merkezli sonuçlanmasına bağılı olarak, Müslüman dünyada siyaset hep iktidar odaklı bir mesele biçiminde algılana gelmiştir. Müslümanlar ve Araplar, devlet/iktidar konusunu sürekli olarak merkezîyetçi açıdan düşündüler.³⁵⁴ Bu nedenle, toplum merkezli bir siyaset anlayışının önündeki engelleri ve Müslüman toplumlardaki direnç odaklarını tanımaya çalışan bir düşünürün, sorunun tarihsel ve kelamî kökenlerine kadar inmesi gerekecektir. Çünkü sorun, basit anlamda bir kurumsallaşma ve şekil değıştirme sorunu değıil, köklü bir zihniyet ve algılama sorunudur.

Klasik Kelam literatüründe, imameti bir lütuf olarak değıerlendiren farklı bir görüş daha vardır. Lütuf, sözlükte ıstılah anlamı açısından fiilde başarıya ulaşmak (*et-tevfik fi'l-fi'l*) olarak verilir.³⁵⁵ Lütuf doktrinini ortaya atan Şia ve Mutezile Kelamcılarına göre imam tayin etmek bir lütuftur. Her lütuf gibi imam tayin etme lütfu da Allah'ın üzerine vâcibdir.³⁵⁶

İlahî lütuf teması, Şiî ve Mutezilî düşüncede önemli bir yere sahiptir. İmameti, nübüvvetin bir devamı gibi gören Şia ile Mutezile'den bazı kelamcılara göre, peygamberler nasıl Allah tarafından seçiliyorlarsa, imamlar da aynı şekilde yine Allah tarafından seçilmektedirler. Onların adalet kuramı, yeryüzünün ilahî rehberlikten yoksun kalamayacağını öngörmektedir. Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'den sonra da ilahî rehberlik görevini imamlar üstlenmiş oldular. Bu nedenle imamet, özellikle Şia kelamında salt bir akaid konusu olarak anlaşıldı.³⁵⁷

Şiî Kelamcılar, imameti tümüyle Allah'ın iradesine bağılı bir konu olarak gördüler. Onlara göre konu, ilahî adalet ve ilahî lütufla³⁵⁸ ilgili çok temel bir itikad konusuydu. Bu yüzden insanların içtihadlarına bırakılamazdı.

354 Muhammed Arkoun, *Tarih Felsefe Siyaset Üzerine Konuşmalar*, s. 96.

355 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI., s. 228.

356 Ahmed Mahmud Subhî, *Nazariyyetu'l-İmamet*, Beyrut 1991, s. 72.

357 Kuleynî, Ebu Ca'fer, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Beyrut 1401, I, s. 168.

358 Kadî Abdalcabbâr da, imametın, bir yönüyle ilâhî lütufla ilgili bir konu olduğunu düşünenlerdendir. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.751.

Şia'nın, imameti Allah'ın üzerine vâcib sayan görüşüne karşı Ehl-i Sünnet Kelamcıları, Sakîfe toplantısında öne sürülen farklı görüşleri de hatırlatarak karşı çıkmışlardır. Örneği Râzî; “*İmam tayin etmek Allah üzerine gerekli (vâcib) olsaydı, onu yapardı. Halbuki böyle yapmamıştır.*”³⁵⁹ demektedir.

İmametin, Allah'ın üzerine vâcib olduğu argümanı, yönetim sorununa karşı belirli bir yaklaşımı getirir. Bu yaklaşım yönetim sorununu dogmatik bir söylem çerçevesinde nübüvvete eklemeyerek, onun beşerî yönlerini ve boyutların görmezden gelmeye çalışmaktadır. Eğer yönetim/imamet meselesi insanî yönlerinden soyutlanmış, ilahî alana ait ve kutsala özel bir konu oluyorsa, zorunlu olarak konu insan aklının da sınırlarının dışına çıkarılmış demektir. İmametin bu denli idealize edilmesi yaşanan gerçeklerle bağdaşmamıştır. Nitekim bu nedenle olsa gerek Şia, imamet doktrinini imamın masumiyeti ve imamın gaybı bilmesi gibi ek mitoslarla takviye etme ihtiyacı hissetmiştir. Zira siyasî yönetim gibi sosyal ve beşerî etkileşimlere olabildiğine açık bir konuyu, idealize ederek, gerçek güç ilişkilerini gözlerden uzak tutmak, kapsamlı ve zorlamalı, otoriter bir öğreti inşa etmekle mümkündür.

Buna karşın Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı, daha gerçekçi bir temele oturmaktadır. Ehl-i Sünnet Kelamcıları imametın teorik yönünün yanı sıra pratik yönüne de ilgi duymuşlardır. Ancak Ehl-i Sünnet'in bu tutumunun aşırı bir uca doğru zorlandığı da görülmektedir. Bu aşırı uç, realiteye teslim olmak ve siyasal söylemi gerçekliğe uyacak şekilde düzenlemektir. Örneğin, kahr ve istilâ yoluyla da imametın mümkün olduğunu söylerlerken nerede durdukları pek belli değildir. Onlar bu iddialarında bir Kelamcıdan daha çok, bir hukukçu, tarihçi ya da vakanüvis gibi konuşmaktadırlar.³⁶⁰

359 Râzî, *el-Erbâîn*, s. 428.

360 İbn Kayyim el-Cevziyye, imâret ve hükm konularını ele aldığı müstakil eserinde, siyaseti zalim ve adil olarak ikiye ayırarak giriş yapmaktadır. Öyle görülüyor ki fukahâ, imâmetın gerekliliğini pek tartışmamaktadır. Aksine imâmetın gerekliliğini bir veri olarak ele alıp, daha pratik meseleleri tartışmaktadırlar. Örneğin el-Cevziyye, eserinin bir bölümünde, saltanatla yönetmenin câiz oluşunu değerlendirmektedir. Şemsuddîn Muhammed b. Kayyim el-

2. HZ. MUHAMMED'İN SİYASAL DENEYİMİ

İslam'da din ve siyaset arasındaki ilişkilerin incelenmesinde en önemli tarihsel eylem alanı, kurucu tecrübe adı verilen dönemdir. Bu dönem hem bir tecrübe zenginliği içermesi bakımından hem de ekollerin göndermede buldukları bir *asl* olması bakımından önem taşımaktadır.³⁶¹

İslam'da din ile devletin ayrılmazlığı iddiasının eski ve yeni savunucularının göndermede buldukları en başta gelen referans, Hz. Muhammed'in özellikle Medine'deki tasarruflarıdır.³⁶² İddia, Hz. Muhammed'in siyasî iktidar deneyimini, din ile siyaset birlikteliğinin açık bir kanıtı saymaktadır. Gerçekten de objektif bir gözle bakıldığında hicretten sonra Hz. Muhammed'in Medine'de siyasal bir otoriteye kavuştuğu görülmektedir. Ancak burada sorulması gereken temel soru şudur: Şartların Hz. Muhammed'e yüklediği siyasî liderlik sorumluluğu, İslam'ın özünden gelen bir yükümlülük müydü? Siyasî bir iktidar kurmak acaba ta başından beri Hz. Muhammed'in davetinde içkin bulunan gizli bir hedef miydi?

Bu noktayı aydınlatmaya yönelik temelde iki açıklama biçimi belirlenebilir: İlki Hz. Muhammed'in başından beri siyasî güdülerle davrandığı ve nihayet siyasî hedeflerine Medine'de somut olarak ulaştığı tezidir. Buna göre Hz. Muhammed'in Medine'deki davranışları, daha önceden kendi davetinde dile getirilen siyasal teorinin uygulanmasına denk düşmektedir. Diğer açıklama ise Hz. Muhammed'in, Medine'ye hicret ettikten sonra şartların sağladığı imkanlara dayanarak politize olmak zorunluluğuyla karşı

Cevziyye, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Matbaatu'l-Âdâb, Mısır 1317, ss. 12-15.

361 Hz. Muhammed'e ilk vahyin gelmesi ve peygamberliğin başlamasıyla, dördüncü halife Hz. Ali'nin öldürülmesi olayı arasındaki süreyi (610-661) kurucu tecrübe olarak niteleyen Arkoun, bir İslamî aklın ve bir de devlet aklının ortaya çıkmasının bu dönemin ayırıcı niteliği olduğunu düşünür. Bu aklın en önemli niteliği, sosyo-tarihel bir düzeni meşrulaştırmak için başta Kur'an olmak üzere nassla ve diğer dinsel argümanlarla ilişki kurmasıydı. Muhammed Arkoun, *Tarih Felsefe Siyaset Üzerine Konuşmalar*, s. 273.

362 Gazali, *el-İktisâd*, s. 196-198.; Hamid İnyet, *Çağdaş İslamî Siyasî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988, s. 15.

karşıya kaldığı yolundadır. Bu açıklamada, Hicret'in çok önemli ve dönüştürücü bir rolü bulunmaktadır. Medine'ye yapılan hicret, Hz. Muhammed'in çağrısını özsel olarak ve niteliksel bir dönüşüme uğratmıştır. Daha önce dinsel ve ahlakî bir boyutta gelişen İslamiyet, Hicretle birlikte politik bir aşamaya sıçramış oldu.³⁶³

İlk açıklama, İslam'ın ta başından bu yana, aynı anda hem din hem de devlet olduğu yolundaki iddialara farklı bir düzeyde haklılık sunarken; ikinci açıklama İslam'da siyaseti özün dışında yer alan ve *sürpriz* gelişmelerle ortaya çıkan bir eklemlenme sorunu olarak değerlendirmektedir.

Görüldüğü gibi, Hz. Muhammed'in siyasî deneyimi dolayısıyla yapılan, İslam'da siyasetin kurumsal ve kuramsal yeri ile ilgili tartışmalar neticede bizi daha köklü bir konuya götürmektedir. İslam nedir? Saf haliyle İslam nasıl tanımlanabilir? İslam'ın özünün ne olduğuyla ilgili bu sorular direk olarak din ve siyaset ilişkisini gündeme getirmektedir. Bu konuyla ilgili yaklaşımların sergiledikleri belirsizlik, Hz. Muhammed'in deneyiminde içkin bulunan siyasî rolün *özsel* mi yoksa *arızî* mi olduğu sorunuyla yakından bağlantılı görünmektedir.

Siyasî edimleri, şartların Hz. Peygamber'e yüklediği görelî bir durum sayan yaklaşıma göre, imamet risaletten özce farklı bir kurumdur. Hz. Muhammed, insanları yalnızca Allah'a tapınmaya çağırıyor ve kendisinin yalnızca Allah'ın bir elçisi olduğunu söylüyordu.³⁶⁴ Buraya kadar bir dinî ve ahlakî hareketle karşı karşıyayız. Ancak, duygusal ve ahlâkî bağlılıkların siyasî sonuçları bulunduğu unutulmamalıdır. Siyasî amaçların açıkça dile getirilmemiş olması ya da onların bilincinde olunmayışı, reel siyasal olgu ve işleyiş açısından pek önemli olmamaktadır. Çünkü bugün artık net biçimde

363 Hicret, başlı başına Hz. Muhammed'in bir '*mücedele yöntemi*' olarak da okunabilir. Hicret, İslam'ın gerek dinsel ve gerekse de sosyal gelişimi açısından tam bir dönüm noktasıdır. Bu olay, aynı zamanda Medine kentinin de köklü bir dönüşümünü ifade etmektedir. Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul 1981, ss. 21-24.

364 Zümer suresi 30. ve 31. ayetler, Enbiya suresi 34.

biliyoruz ki, gerekçesi her ne olursa olsun, toplumsal zeminde görülen her tür bir araya geliş, bir siyasal potansiyel içermektedir.

Hız. Muhammed'in tebliğinde de benzer bir durum görülmektedir. Ne Hız. Muhammed'in kendisi ve ne de onun doğruluğuna inanıp ona destek verenler, siyasî bir etkinliğe katıldıklarını düşünüyorlardı. Din ile siyaset ayrımı, o dönem için söz konusu olamadığına göre, siyasetten bağımsız bir dindarlık içinde oldukları da söylenemez. Onların, dünyevî arzu ve hesaplardan arınmış olarak, yalnızca Allah'ın yolundan yürüdüklerine inandıklarını tahmin etmek, tarihsel veriler açısından zor olmasa gerek. Ancak günümüz siyaset bilim kriterleriyle baktığımızda, ilk inanan cemaatin izledikleri yolun bazı temel siyasî davranışları içerdiği iddia edilebilir.³⁶⁵

İslam ümmeti ifadesinin başlangıcındaki dinsel çağrışımlarının yanı sıra siyasal çağrışımlara da sonradan kavuştuğu sorunu merkezî bir problemdir. İslam ümmetinin başlangıç devirlerinde Hız. Peygamberin etrafında toplananların, bir müminler cemaati olarak teşekkül ettiğini belirten Mardin, cemaatin günlük kaygılarında politikanın önemli bir yer tuttuğunu söylemektedir. Ayrıca, peygamberin söyleminde, dinî konular kadar siyasî konular da yer alıyordu. Emr-i bi'l-maruf ilkesinin bir tür siyasî felsefeyi ifade ettiği varsayılacak olursa, İslam'ın ilk yıllarında doğrudan demokrasi pratiğinin uygulandığı ileri sürülebilir.³⁶⁶

Sorunumuz, yükselmekte olan yeni bir dinî kültürün, oluşma sürecinde paradigmatik olarak kendini ne şekilde ifade edip-kurduğunu kavramaktır. Hiç şüphesiz bu konunun en merkezî noktalarından birisi de, Hız. Muhammed'in etkinliğinin ve kişiliğinin değerlendirilmesi sorunudur. İslam'ın paradigması tarihsel olarak teşekkül ederken, siyasî/teolojik alt okuma biçimleri olan

365 Nitekim, İslam'ın ilk dönemini inceleyen bazı sosyal bilimciler, siyasal ve dinsel hedeflerin, Hız. Muhammed'in çağdaşlarının zihninde birbirinden ayrı şeyler olmadığı analizini yapmaktadırlar. Bu, o dönemin yapısal özelliğini oluşturan zaman ve mekan boyutlarında 'önlenebilecek bir algılayış biçimi' değildi. Bernad Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 63.

366 Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s.21-22.

Şiiilik, Sünnîlik, Haricîlik vs.nin de Hz. Muhammed ile ilgili olarak kendilerine özgü bir değerlendirme ve algılama biçimi geliştirdikleri de bilinen bir gerçektir. Kültürel ve sosyal değişmelerde hiçbir kültürün bir diğerini tümüyle ortadan kaldırıp ilga etmesi mümkün değildir. Hz. Muhammed'in otoritesi eski Arap düzenini gölgede bırakmıştı. Ancak kurumsallaşma aşamasında tekrar geleneksel Arap düzeniyle ilişkiye geçildiği de bir realitedir. Öyle ki Sünnî, Şii ve Haricî fırkalaşmalarını, bu ilişkinin sentetik sonuçları olarak değerlendirmek mümkündür.³⁶⁷

Bu farklılaşmanın analizi, İslam uygarlığının akışını nihaî olarak belirleyecek olan temel otorite kalıplarının oluşumunu da aydınlayabilecektir. Hz. Muhammed'in bileşik ve birbiriyle ilişkili otoritesi, onun ölümünden sonra kaçınılmaz olarak bir çözülme sürecine girdi. İşte bizim ilgilendiğimiz, siyasal ve dinsel iktidar motiflerinin Hz. Muhammed'in tecrübesindeki bir aradılığı konusu da bu sürecin aşmaya çalıştığı temel sorundu. Bileşik olmayan çözülemez. Kapsamı olmayan da daraltılmaz. Hz. Muhammed'in liderliğinin izdüşümlerinde bu sorunun etkileri farkedilebilir. Zira karizmatik otorite motifi, Hz. Muhammed'in kişiliğinde dinsel ve politik alanları kapsayan bir içerik elde etmişti.

Şu halde Hz. Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan karmaşa, salt iktidarın kimin eline teslim edileceğiyle sınırlı idarî/teknik bir karmaşa değil aynı zamanda karizmanın ortadan kaybolmasının yol açtığı zihinsel ve algısal bir karmaşaydı.³⁶⁸

367 İslam'ın, Hz. Muhammed sonrası pekişmesinde otoriteyi merkez alan bir paradigma geliştirdi. Bu paradigma, gerek İslam öncesi ve gerekse Muhammedî kültürel paradigmalardaki süreklilik ve değişimlerin farkına varılması açısından dikkatle incelenmek durmumdadır. İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan siyasal ve teolojik üç kolun, yani Şia, Sünnîlik, Haricîlik ekollerinin oluşumunu, İslam-öncesi otorite motifleri ile Muhammedî karizmatik hareketlerin otorite motifleri arasındaki karşılıklı ilişkilerin diyalektik sonuçları olarak mülâhaza etmek gerekmektedir. Hamid Dabaşî, *İslam'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul 1995, s. 10-11.

368 İslam'ın mesajının, Hz. Muhammed'in eylemlerinde ve sözlerinde kendini gösterdiğini belirten Sayyid, işlevsel anlamda İslam'ın temel göstereninin peygamber olduğunu düşünmektedir. ona göre sorunun temellerinden bir ayağını, 'söylemi dile getiren ve yaratan

Allah tarafından gönderilen son peygamber olarak tanındığından, kendisi benzer bir otorite şahsiyeti tarafından takip edilecek değildi. Peygamberin şahsî karizmatik otoritesinin değişik alanlara dağılması kaçınılmaz biçimde önceki gelişmeye eklendi. Ne dereceye kadar gerçekleşirse gerçekleşsin, bu dağılma süreci İslam toplumunun kurucu şahsiyetinin vefatıyla birlikte miras olarak aldığı otoritenin karmaşıklığını ortaya koyuyordu. Kolektif Arap zihni böylesi şümüllü şahsî otoriteye yabancıydı. Bu can alıcı soruya verilen cevaplar ve Müslümanların Muhammedî otoriteye ilişkin toptan koruma ya da dağılma gibi farklı görüşleri benimsemeleri bu otoritenin üstlendiği mirasın kurumlaşma sürecini daha da karmaşıktırdı.³⁶⁹

Kur'an tarafından öngörülen dünya görüşünde, mutlak otorite yalnızca Allah'a aittir. O, her şeye gücü yetendir, her şeyi bilendir, her yerde hazır ve nâzırdır. Tüm varlığı çepeçevre kuşatmıştır. Tüm diğer beşerî otoriteler de varlığını ve meşruiyetini Allah'tan almaktadır. Bu husus, özellikle peygamberler söz konusu edildiğinde oldukça belirgin bir nitelik kazanır. Zira tüm peygamberler, insanlığa rehberlik yapmaları amacıyla Allah tarafından seçilmişlerdir.

Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik. De ki: Bana sadece, sizin ilâhınızın ancak bir tek Allah olduğu vahyedildi. Hala Müslüman olmayacak mısınız? Eğer yüz çevirirlerse de ki: Bana emrolunanı hepimize açıkladım. Artık size vadolunan şey yakın mı uzak mı, bilmiyorum.³⁷⁰

Karizma kavramı da, anlamını söz konusu Tanrı vergisi niteliğinden almaktadır. Zira karizmada, halkın tam olarak içine nüfuz edemediği, aşkın bir

*kişi ile bu kişinin kurduğu söylem arasındaki ilişki' oluşturmaktadır. Kurucu söylemi formüle eden kişiye ya da kişiler grubuna yasa koyucu denmektedir. Çünkü siyasal toplumun sınırlarını, dolayısıyla da kimliğini kuran kişi odur. Yasa koyucu, hukuku ifade eden öznedir. Bu nedenle, bir kez yasa koyucu ortadan kalkarsa, toplumdaki siyasal otorite sorunu şiddetli hale gelir. Buradan hareketle, peygamberini vefatının, İslam'ı kurumsallaşmaya doğru zorladığı söylenebilir. S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu-Avrupa Merkezilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Vadi Yay., Ankara 2000, s. 79-80*

369 Dabaşî, *İslam'da Otorite*, s.18.

370 Enbiya suresi 21/107-109. ayetler.

bölge yer alır. Karizmatik liderler de sanatlarını, Tanrı fikrinin canlı bir şekilde idrak edildiği bir dünyada icrâ etmişlerdi.

Hz. Muhammed'in otoritesinin kimliğini tespit ederken belirtilmesi zorunlu ilk özellik, onun otoritesinin en yüksek meşruiyet kaynağının Allah ile arasındaki özel ilişki olmasıdır. İkincisi de onun karizmasının oldukça geniş kapsamlı olduğudur. İşte Hz. Muhammed'in kişilik ve tecrübesinde birbirine karışmış olarak bulunan dinsel ve politik liderlik nosyonlarının gerçek boyutları karizmadan ileri gelmekteydi. Bizce Hz. Muhammed'in, hayatında sınırlı bir otoriteye sahipken, sonraları mitleştirildiği tezinin gözden kaçırdığı nokta burasıdır. Müslüman kültürünün Hz. Muhammed'i olduğundan farklı bir şekilde bir efsane olarak yeniden ürettiği doğrudur. Ancak O'nun, yaşarken temsil ettiği ve Tanrı'dan aldığı vahiyle takviye edilen otoritesi, Arap toplumu için benzersiz bir otorite motifiydi. Öyle ki Mekkeli müşrikler kadar, ona inananlar da onun karizmasının altında ezilmişlerdir. Bunun en kesin ve inandırıcı tarihî kanıtları, ölümünden sonra doğan otorite boşluğunun doldurulması sorununda Müslümanların çektiği sıkıntılardır.³⁷¹

Hz. Muhammed'in liderliğinin dinsel ve politik etkileri ve bunların yol açtığı sonuçlar incelendiğinde konunun, biri sosyo-politik dışsal diğeri ise psikolojik-manevî ve içsel olmak üzere kabaca iki boyuta sahip olduğu görülebilir. Hz. Muhammed'in çağrısının içerdiği ilişki biçimini ve söyleminin dayandığı ilkeleri tespit etmek, konunun dışsal boyutunu teşkil etmektedir. Onun söylediği sözler, verdiği kararlar ve kurduğu ilişkiler bu gruba girer. Ancak Hz. Muhammed'in liderliğini ve gerçekleştirdiği başarıları yalnızca onun dehası, sabrı, kararlarının isabetli oluşuna odaklanarak açıklamak yetersiz bir bakış açısı sunar. Aynı şekilde, Hz. Muhammed'in kişiselliğini paranteze alarak olayı bizatihi vahyin bir başarısı ve ilahî olanın beşerî olan üzerindeki kaçınılmaz ontolojik üstünlüğüyle temellendirmek de uygun olmamaktadır.

371 Akbulut, *Sahabe Devri İktidar Kavgası*, ss. 57-67.

Zira bu sonuncusu, fenomenolojik olguyu, ontolojiyle çözmeye çalışmakta, insansal ve tarihsel boyutun rolünü belirsizleştirmektedir.

Oysa konu, karşılıklı olarak etkileşimsel bir niteliğe sahiptir. Ortada Hz. Muhammed'in somut bir liderliği varsa, bu liderliği tanıyıp ona saygı duyan ve onu kuşaklar boyunca zihninde koruyup-taşıyan insanların da varlığı bir realitedir. Hz. Muhammed'in tebliğinin çekiciliğinden söz ediliyorsa bu, zorunlu olarak, söz konusu tebliği çekici bulan bir kitlenin varlığına da işaret eder. Şayet Hz. Muhammed, tebliğinin içerdiği tüm güzellik ve doğruluğa rağmen, kavmi tarafından tümüyle reddedilmiş olsaydı, bugün Müslümanlıktan, büyük ihtimalle daha farklı bir din olarak konuşuyor olacaktık.

Hz. Muhammed'e ve ona indirilen ilahî kitaba inananların, özellikle vahyin ilk muhataplarının yaşadığı değişim ve vahyi algılayış biçimleri, çok boyutlu bir sorun olarak önümüzde durmaktadır. Bu, vahye muhatap olmuş olan kişide oluşan psikolojik tepki ve eğilimlerin incelenmesini kapsar. Aynı anda hem ihtidâ ve hem de inkâr psikolojisi, konunun öz olarak bir, ancak yapı olarak karşıt iki kutbunu oluşturmaktadır.

Buraya kadar yapılan açıklamalarda vurgulanmak istenen nokta, Hz. Muhammed'in ve onun çağrısının, öncelikle kavmi tarafından algılanış biçiminin bir olgu olarak taşıdığı önemdir. Zira onun ilk dönemde nasıl algılandığı sorunu, sonraki dönemlerde açığa çıkan kelimelerin geliştirdiği nübüvvet doktrinin sıhhatini tespit etmek için görece de olsa bir ölçü teşkil eder. Diğer yandan Hz. Muhammed'in algılanmasının, salt dinsel bir temele dayanmadığını, kabilevî, siyasal ya da ekonomik diğer ögelerin de şu ya da bu düzeyde rol oynamış olabileceğini de düşünmek gerekir. Bu ihtimale yani İslam'ın çağrısına muhatap kabilelerin davranışlarının kökeninde yatan siyasî, ekonomik, kabilevî gibi beşerî ögelere dikkat çekmek, özellikle Müslümanlığı seçenlerin ihlâsını ve samimiyetini ortaya çıkarmak ya da test etmek anlamına gelmez. Aksine belirli bir kitle hareketini başlatan, sürdüren ve dönüştüren saikleri anlamaya çalışmak, dinsel fenomenin hangi beşerî

değerlerle birleşerek yoğrulduğunu kavramak demektir. Üstelik ortada pür dinsel olarak niteleyebileceğimiz ve her tür beşerî eğilim ve etkinlikten uzak, kendi başına bir nesnenin varlığı da su götürür bir gerçektir.³⁷²

Dinselliğin ve kutsalın temel referans olarak kabul edildiği bir çağda, pek çok insanî sorunun, talebin ve ihtiyacın, kendisini dinsel bir form içinde dile getirmesi olgusu doğal olsa gerektir. Bugün, bilginin alabildiğine bölümlere ayrıldığı ve ihtiyaçlarımızın da teknikleşen sektörler tarafından görüldüğü bir dünyada yaşıyoruz. Bu nedenle toplumsal hayatın farklılaşmadığı, din, siyaset, ekonomi, hukuk vs.nin birbirine sıkı bir şekilde sentezlendiği dünyada, din ve siyaset ilişkisini çözümlmek, yoğun bir kültürel empati gerektirmektedir. Çünkü incelediğimiz dünya, din ve siyasetin birbirinden ayrı düşünülmediği bir dünyadır. O dönem için, geçerli olan paradigmaya göre, dinin dışında yer alan bir insanî etkinlik düşünülemezdi.

Hız. Muhammed'in içinde yaşadığı sosyal çevre, bir ölçüde onun liderliğiyle dönüşüme uğrayan bir çevreydi. Ancak diğer yandan onu ve söylemini kuşatan, yön veren de yine aynı çevreydi. Dolayısıyla Hız. Muhammed'in çağrısının tarihî seyrini izlemek, o dönemin kültürel yapısının dinamiklerine de bakmayı zorunlu kılar. Bu kültürel yapı, belirli bazı zorunluluklar içerdiği gibi, düşünülmesi imkansız olanları da içeriyordu.³⁷³

Dinin tüm insanî etkinliklere yön ve anlam verdiği Ortaçağda, dinden bağımsız bir siyaset fikri, düşünülmesi dahi olanaksız bir konuydu. Oysa biz

372 Elizabeth Özdalga, *Din Din midir? Yoksa Başka Bir Şey Midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi, İslamî Araştırmalar*, III, Sayı 2, Ankara 1989, ss. 29-39.

373 Tıpkı Ortega Y. Gasset'in söylediği gibi; '*Bir çağı tanımlamak istediğimizde o çağda nelerin yapılmış olduğunu bilmemiz yetmez; nelerin yapılmamış olduğunu, neyin olanaksız sayıldığını da bilmemiz gerekir.*' Ortega Y. Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, çev. Neyire Gül Işık, 2.Baskı, İstanbul 1998, s. 64.

başta siyaset olmak üzere ekonomi, hukuk, eğitim vs.nin kurumlaşarak dinden bağımsızlaştığı bir dünyada yaşıyoruz.³⁷⁴

Burada anlaşılması zorunlu, ince bir ayırım noktası vardır ki o da, Hz. Muhammed'in ne dediği ve ne yaptığından çok, onun nasıl anlaşıldığı ve ona nasıl bir vizyon yüklendiğiyle ilgilidir. Hz. Muhammed'in çağrısının ve kişiliğinin giderek artan oranda siyasî bir algılamaya maruz kaldığı görülmektedir. Onun çağrısının, temelde ve hedefte dinî bir çağrı olduğu gerçeğini unutulmuştur. Zira sorun, onun nasıl algılandığıyla ilgili bir zihniyet sorunudur.³⁷⁵

VII. yüzyılın başlarında Hz. Muhammed'in, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkması Arap toplumu açısından bir sürprizdi. Kendince bir geleneğe sahip olan Mekke halkının, sosyal/kabilevî bilinci ve değerler sistemi bakımından sert ve ani bir kırılmayı temsil etmekteydi. Araplar kültürel ve ticarî ilişkiler aracılığıyla diğer kavimlerden peygamberlerin olağanüstü hikayelerini duymuşlardı. Ancak Hz. Muhammed'in deneyimiyle birlikte başkalarından duydukları *hikayeler* bizzat kendi gerçekleri haline geldi.

374 Hz. Muhammed'in çağrısına karşılık veren kişilerin davranışlarının nedenlerini inceleyen bazı araştırmacılar, entelektüel, siyasî ve ekonomik pek çok gelişmenin kendisini İslam'ın bünyesinde ifade ettiği görüşündedir. Bu analize, göre İslam, doğuş halinde olan belli belirsiz eğilimler için bir bütünleştirme merkezi olarak rol oynamıştır. Halid bin Saîd, Hamza ve Ömer gibi kişiler ile zayıf kabul edilenler ve iyi ailelerin genç çocuklarının Müslüman oluşlarını değerlendiren Watt, ihtidâ davranışı ile siyasî ve iktisadî etkenler arasındaki ilişkinin, tam bir bilinci olmadığını söyler. Yine zayıf bırakılmışların davranışının kökeninde belki siyasî ve iktisadî çıkar arayışı yoktu. Ancak onların da temel arayışı, güvenlik ihtiyaçlarını gidermekti. Sayıları çok olmamasına karşın bazı kimseler de, Hz. Muhammed'in tebliğinin siyasî ve ekonomik içeriğini çekici bulmuş olabilirler. W. Montgomery Watt, *H. Muhammed Mekke'de*, çev. Rami Ayas, Azmi Yüksel, Ankara 1986, ss. 103-105.

375 Nitekim Watt da aynı çekince hareketle, tezini daha ihtiyatlı bir ifadeyle şu şekilde sunmaktadır: Mekke dönemi boyunca, özellikle karşıtlarla çekişme daha da şiddetlenince ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği temel mesele yapınca, başlıca siyasete ilgi duyan bir kişi onların arasında rahatsız olurdu. Onların düşünüşü öncelikle dinî alanda olmalıydı, dinî alanda idi ki insanlar İslam'a çağrılmaktaydı; iktisad ve siyasetle ilgili düşünceler Müslüman oluşta hemen hemen hiçbir rol oynayamazdı, ancak böyle denildiğinde, giderek Hz. Muhammed ve taraftarları arasında daha akıllı kimselerin bu tebliğin toplumsal ve siyasî içeriğinin bilincinde olduklarını ve Müslümanların işlerini yönetirken bu gibi düşüncelerin şüphesiz ağırlık taşıdığını kabul etmemiz gerekir. Watt, *age.*, s. 106.

Araplar Hz. Muhammed'in iddialarını ve konumunu değerlendirebilecek bir zihinsel arka plâna sahip değillerdi. Bu yüzden karşı karşıya kaldıkları bu benzersiz gelişmeyi kategorize etmeye yöneldiler. Ve çoğunlukla da kültürel ve siyasal önyargılarına başvurdular. Fakat bizzat Kur'an'ın kendisi, Mekkeli ileri gelenlerin Hz. Muhammed'i nasıl değerlendirecekleri konusunda düşükleri çaresizliğe işaret eder.³⁷⁶

Hz. Muhammed'in deneyiminin yarattığı şaşkınlık, kanaatimizce yalnızca Mekkeli putperestler nezdinde lokalize olmuş değildir. Aksine onun çağrısına uyarak Müslüman olanlar da, onun gerçek işlevini ve rolünü kavramakta zorluk çekmişlerdir. Bunun en çarpıcı örneğini Hz. Muhammed'in liderliğinin niteliğini tespit etme konusunda ulemanın sergilediği yaklaşım teşkil eder. Hz. Muhammed öldükten sonra onun yerine geçecek olan halifenin, Hz. Muhammed'e hilafet ettiği kabul edilmiştir. Bununla beraber, halifenin manevî, dinî bir liderlik mi, yoksa yalnızca siyasî liderlik görevini mi üstlendiği netleşmemiştir. Zira Hz. Muhammed, sağlığında her iki liderlik türünü, yani risalet görevinden gelen dinî liderlik ile toplumsal ve siyasî liderliği aynı anda yürütmüştü.

İslam alimlerinin neden Hz. Peygamber'in davranışlarını tasnif etme ihtiyacı duydukları sorusunun cevabını da bu noktada aramak gerekir. Hz. Muhammed'in tecrübesinde ve tebliğinde başta din, ahlak ve siyaset olmak üzere, pek çok unsur birbiriyle iç içe geçmiş ve ayrışmamış olarak bulunuyordu. Hadis ve sünnet alanında Hz. Peygamber'in davranışlarının yaptırım açısından belirlenmesi çalışmaları önemli bir yer tutmuştur. Bu çalışmaların temelinde yatan amaç bizce, Hz. Peygamber'in davranışlarının hangi alanlara tekabül ettiklerini belirlemektir. Kuşku yok ki bu yalnızca ilmî amaçlar doğrultusunda yapılan teknik bir ayırım değildi. Aksine yaşanan

376 Enbiya Suresi,21/3 ve 5, Sâd Suresi 38/1 ve 2, Furkan Suresi 25/4 ve 5. ayetler.

dinamik sosyal hayat karşısında duyulan ihtiyaçların zorlamasıyla girişilen bir çabaydı.³⁷⁷

Müslüman toplum gerek nüfus, coğrafya ve gerekse ekonomik ve siyasal bakımlardan gelişip, değiştikçe yeni sosyal farklılaşmalar oluştu. Özellikle siyasal alanda baş döndürücü gelişmeler yaşandı. Müslümanlar kendilerinden daha köklü ve uygar toplumlarla, kurumsallaşma geleneği güçlü olan yapılanmalarla karşılaştılar. Bu hızlı değişimi hazmetmede ve anlamlandırmada Müslüman toplumun yetersiz kaldığını ve bocaladığını tahmin etmek zor değildir. Siyasal ve kültürel alanda yaşanan süreçler, Müslüman toplumda, dinin temel kaynaklarına yönelik yeni bir bakış açısını zorlamıştır. Hz. Muhammed'in ve ilk halifelerin tecrübelerine benzemeyen yönetim şekilleri, kendi meşruiyetlerini sürekli olarak adı geçen dönemlerde aradılar. Bu arayışın usûl üzerinde de yansımaları oldu. İşte siyasal alanı ictihad alanı olarak kodlamak ve Hz. Peygamber'in siyasetle ilgili söz ve davranışlarını ictihadî bir nitelikte görmek, bu süreç çerçevesinde belirginlik kazanan bir perspektif olmalıdır. Böylece sultanlar ve onların şeriat nezdindeki kuşkulu siyasetleri, dinsel kesinlik alanıyla bağları gevşetilmek suretiyle görece özerk bir özgürlük elde etmiş oluyorlardı. Hukuk diliyle söylemeye çalışırsak, artık sultanın tasarruflarının şeriata aykırılığı iddia edilemeyecekti.

Hz. Muhammed'in dinsel ve siyasal liderliği, aynı anda ve birbiriyle mündemiç olarak kişiliğinde birleştirmesi olayı önemli bir gerçek olmasının yanı sıra, aynı zamanda ciddi bir sorundur da. Hilafet tartışmalarıyla başlayan ve zamanla ekolleşen bakış açıları, beraberlerinde Hz. Muhammed'in algılanmasına ilişkin temel bir sorunu da gündeme getirdiler. Su yüzüne

377 Anılan çabanın çok önemli iki gerekçesi olduğunu düşünüyoruz. İlki, yeni durumlar karşısında acil ve uygun çözümler üretme zorunluluğu. Buna göre Hz. Peygamber kendisine getirilen ve ibadet konuları dışında yer alan meseleleri, kendi ictihad yetkisini kullanarak bir sonuca bağlıyordu. Hz. Peygamber'in, insan ilişkileri ve sosyal alanla ilgili söz ve davranışlarının ictihad olarak nitelenmesi, bu alanın diğer ictihad biçimlerine de açık olduğunu ortaya koymaktaydı. Abdullcelil İsa, *Peygamberimizin İctihatları*, Çev. M.Hilmi Merttürkmen, Abdulvehhab Öztürk, Ankara 1976. İsa, ictihadı Hz. Muhammed'in insanlık görüntülerinden biri olarak değerlendirmektedir. Bkz. *age.*, ss.23-32.

çıkmamış ancak birbirine karşıt iki algılama biçimi, Hz. Muhammed'in siyasî ve dinî rolünü tanımlamaya yönelikti. Biri siyasî ve dinî boyutları ayırmaksızın, Hz. Peygamber'in tecrübesini modelleyen yaklaşım. Diğerisi ise Peygamberin tasarruflarından, risaletle ilgili olanları ile siyasî/ictihadî olanları birbirlerinden ayıran yaklaşımdı. İlki daha sonra açıkça Şîi imamet anlayışında formüle edildi. Şia, risalet görevinin içerdiği dinî/ilahî liderlik misyonunun, imamlar için de geçerli olduğunu düşündü. Siyasî liderlik yoluyla dinî liderliğin devam etmesini, Allah'ın adalet ve lütfunun zorunlu bir gereği şeklinde gördü.³⁷⁸

Buna karşın siyasî ve dinî liderliği birbirinden ayırma girişimi, Ehl-i Sünnet tarafından ifade edilmeye çalışılmıştır. Ehl-i Sünnet'in yaklaşımına göre Hz. Muhammed'in ölümüyle birlikte risalet, hem kurum olarak hem de işlevsel açıdan sona ermiş olmaktadır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'den sonra halife olan bir kişi, Peygamberin dinsel değil de siyasî liderlik misyonunu üstlenmiş olmaktadır. Gerçekten de Sünnî hilafet kuramında, siyasal iktidarı dinsel iktidardan farklı bir düzleme yerleştirme çabası hissedilmektedir. Ancak Sünnî yaklaşımın, seküler bir yaklaşımla karıştırılmaması gerekir. Çünkü Sünnî siyasetçilerin yapmaya çalıştığı şey, dini siyasetten tümüyle ayırmak değil, din siyaset özdeşliği tezini yumuşatmaktır. Siyasetin/imametinin usûl konusu olmayıp, ictihadî bir mesele olduğunun belirtilmesi bu amaca yöneliktir. Nitekim yine Sünnî düşünürler, siyasetin dinin amaçlarını gerçekleştiren vazgeçilmez bir araç olduğu görüşündedirler.³⁷⁹

İslam geleneğinde siyaset kurumuna yönelik değerlendirmelerin, İslam öncesi siyasî gelenek ile gizli bir ilişkisi vardır. Bu ilişki hem çatışmayı hem de bir tür karşılıklı etkileşimi içeriyordu. Bu nedenle, İslam'ın siyasî alanda

378 El-Kummî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali (ö. 381/991), *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye (Şîi İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, s. 1978. Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye (Şia İnançları)*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978, s.51.

379 Bakıllanî, Ebu Bekir Muhammed b. Et-Tayyib, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut 1987, s.477; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 349, Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, s. 236.

yarattığı değişimi doğru anlamak için İslam öncesi Arap siyasî yapılanmasını kavramak zorunludur.

İslam öncesi Arap toplumunu niteleyen en temel özellik kabilevî toplum yapısıydı. Kabilevî toplumsal yapılanma, Arap toplumunun sosyo-politik anlamda en belirgin gerçeğiydi. Dolayısıyla eski Arap toplumunun karakteristik değer ve kurumları da bu gerçeğin birer yansıması olma niteliği taşımaktaydılar. Kısacası, kabilevî sosyal gerçeklik, kendine uygun değer yargıları ve güçlü bir gelenek oluşturdu. Siyasî, dinsel ve kültürel boyutlara uzanan bu gelenek, düşünsel ve dogmatik yönleri sahip bir dünya görüşünü yüceltti. Bu gelenek içinde yaşayan Arap insanı, kendini ve çevresinde olup bitenleri anılan dünya görüşüyle değerlendiriyordu. Başkası da olamazdı zaten. Zira hangi türden olursa olsun bir dünya görüşünün temel işlevi, varlığa, tarihe ve topluma bir anlam kazandırmaktır.

Hz. Muhammed'in tebliğine karşı, Mekkeli ileri gelenlerin gösterdiği tepkiyi, sosyal nedenlere dayalı olarak açıklamak ihmal edilmiş bir çabadır.³⁸⁰ Oysa ki her tür sosyal hareketin mutlaka siyasî ilişkiler üzerinde de bir etkisi bulunmaktadır. Bu itibarla Hz. Muhammed'in tecrübesinin sosyo-politik bir analizi yapılmalıdır. Gerek imamet/hilafet tartışmalarına bir açıklık kazandırmak ve gerekse İslamî gelenekte yerleşen din-siyaset özdeşliği iddiasının kökenlerine inmek, Hz. Peygamber'in deneyiminde içkin bulunan politik yönün aydınlatılmasına bağlı görünmektedir.

Her ne kadar Hz. Muhammed davetinin ilk döneminde açıkça siyasî bir otorite oluşturma iddiasında bulunmamış ise de, onun çabasının çok önemli siyasî sonuçlara yol açtığı inkâr edilemez. Mekke'deki sosyal yapı, kabileler arasında kurulan çok hassas dengeler üzerinde yerleşmişti. Oysa Hz. Muhammed bu sosyal yapının temel referansını oluşturan kabilecilik olgusuna dinsel ve ahlakî bir dille saldırıyordu. Sosyo-politik yapının kökenine

380 İslam'ın ilk dönemlerinin, sosyo-politik ve ekonomik açıdan analizi için bkz. Câbirî, *el-Aklu'l-Arabiyyu's-Siyasî*, Beyrut 1991, ss. 43-53.

yöneltiren bu saldırı açıkça, siyasî bir söylemle yapılmıyordu. Dinsel görünümlü ve dolaylı bir saldırıdan söz etmek belki daha doğru olacaktır.

Hız. Muhammed'in dile getirdiği mesaj yepyeni bir bakış açısı ve farklı bir değerler sistemi getiriyordu. Ve yerleşik sosyal ilişki biçiminin dışında bir ilişki biçimi öneriyordu. Dile getirilen mesaj dinsel ve ahlâkî bir görünüme sahip olsa da, onun toplum içinde uygulanması sosyal davranışlarla ifade edileceği için, siyasî bir tepkiyle karşı karşıya kalmıştır. İktidar sahipleri, Hız. Muhammed'in davetindeki siyasî özü fark etmekte gecikmediler. Onlar, geleneksel iktidar biçimlerinin zaafa uğrayacağını, kenti ve halkı yönetme güçlerinin ortadan kalkacağını anladılar. Tepkilerini öncelikle onlar da dinsel bir üslupla ortaya koydular. Atalarının yolundan ayrılmayacaklarını belirttiler.³⁸¹ Ancak bu tepkinin altında siyasî kaygılar bulunmaktaydı. Zira, ataların dini onların ellerinde tuttıkları iktidara meşruiyet kazandıran ve kentteki sosyal düzene anlam veren temel referanstı. Dinsel görüntüler altında birbirleriyle savaşan, siyasal tercihlerin bulunduğu gerçeğini iddia etmek aslında yeni bir metodik bakışla mümkün olabilmektedir. Direkt olarak ve açıktan iktidar talebinde bulunmuş olmasa bile, bireyleri bir üst ilke ve onu savunan kişi etrafında örgütleyen, onların davranışlarını belirleyen, aralarındaki ilişkilerini yönlendiren her hareket neticede siyasal bir hareket, sayılmayı hak eder. Açık siyasal hedefleri olmasa bile bağlularının ve liderlerinin bilinç ve söylem düzeylerini aşan bir nesnel/olgusal düzeyde, bu hareketlerin siyasal açıdan okunmaları mümkündür.

Bu noktada durup Mekke ileri gelenlerinin, Hız. Muhammed'in risaletine karşı gösterdikleri tepkiyi yeniden gözden geçirdiğimizde, bilinç yapısı ile ilgili algılama sorunlarıyla karşılaşmaktayız. Burada bilinç ve dünya görüşü, dinsel bir kisveyle kendini ifade etmiştir.

381 'Onlara, Allah'ın indirdiğine ve resûle gelin, denildiğinde, atalarımızdan gördüklerimiz bvice yeter, derler. Ya ataları şaşkın ve doğruyu bilmeyenler iseler n'olacak!' Maide suresi 5/104.

Kabilevî toplumsallaşma modelinin canlı olduğu ve gelenekselleştiği bir yapı için peygamberlik daha farklı bir model getiriyordu. Buradaki çatışma, iktidar biçimleri arasındaki bir çatışmadır. Kur'an Allah'a itaati, Hz. Muhammed'e itaat etmeye bağlamıştı.³⁸² Hz. Muhammed'in bir resul sıfatıyla talep ettiği itaat, kabile dışı bir referansa kaymayı işaret ediyordu. Oysa Mekke'de sağlanan düzen, otoriteyi ve itaat etmeyi kabilevî referanslara dayalı olarak tanımlamıştı. Buna karşılık Hz. Muhammed, kendine itaat etmeyi, kurulu kabilevî yapının anlayabileceği herhangi bir somut kaynağa ya da gerekçeye dayandırmıyordu. Kabile üstü aşkın bir kaynağa dayalı manevî ve ahlakî bir misyonun savaşını veriyordu. Gösterilebilir ya da kabul edilebilir somut bir çıkara ya da gerekçeye bağlı olmayan yeni bir sosyal yapılanma söz konusuydu. Ve böyle bir yapılanmanın da klasik Arap zihniyetinde tekabül edebileceği herhangi bir karşılığı yoktu. Dolayısıyla Hz. Muhammed'e karşı gösterilen tepkinin kökeninde böylesi bir sosyal nedenin bulunduğu görülmektedir. Mekke'nin tepkisinin, kabaca putperestlik temelli dinsel bir tepkinin yanı sıra, temelde algılamaya dayalı sosyolojik/kabilevî nitelikli bir tepki olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Hz. Muhammed'in, toplumu içinde üstlendiği ve uyguladığı önderlik misyonunun bir ölçüye kadar karizma kavramıyla açıklanabileceği düşünülebilir. O'nun, kendi kişisel güven, erdem ve taleplerinden ziyade Allah ile olan ilişkisinden kaynaklanan bir liderlik etkisine sahip olduğu bilinmektedir. Esasen peygamberlik kavramının özünde, meşruiyetini Tanrı'dan alan ve her türlü sosyal yapı ve değerlerin üzerinde kalan bir motif bulunmaktadır.

Bu bağlamda karizma kavramına başvurmamızdaki nedeni şimdi daha net ortaya koyabiliriz.³⁸³ Karizma, öncelikle Hz. Muhammed'in üstlendiği ve

382 'De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun! Böylece Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. 'Al-i İmrân suresi 3/31. Ayrıca bkz. Nûr suresi 24/54, Nisâ suresi 4/60-61.

383 Geleneksel toplumlarda insanlar, yasallaştırılmış kurallara göre değil, bir otoriteli makamı, yasal olarak miras aldığı için dolduran bir kişinin buyruklarına uymaktaydılar. Karizmanın

Arapların daha önce bilmedikleri peygamberlik olgusuna işaret eder. Karizmanın, sonradan Hz. Muhammed'e olağanüstü ve mitolojik ölçülerde yüklenilmesinden önce zaten peygamberlik deneyimi içinde öz olarak içkinleşmiştir. Müslüman kültürün yaptığı şey, karizmanın uygunluğunu zemin kılarak, bir mitoloji tesis etmekten ibaret olmalıdır. Bu da sonraki dönemlerin iktidarlarının ihtiyaçlarına uygun olarak, sultanlara ve hükümdarlara üstün nitelikler vermek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Hiç şüphesiz bu süreçte Hz. Muhammed'in kutsanmış imajı, hükümdarların makamlarını ve kişiliklerini yüceltmek üzere istihdam edilmiştir. Zira risalet ile imamet/hilafet arasındaki açık kapı, birinden diğerine sıçrama yapmak için uygun bir mukayese fırsatını taşıya gelmiştir.

İktidar sorunu açısından, karizma ve Hz. Muhammed arasında bir ilişki kuran düşünürlerden biri de İbn Haldun'dur. İbn Haldun'a göre karizmanın taşıdığı gerçek önem, asabiyete son vererek yeni bir siyasal güç yaratmasında yatmaktadır. Arap kavmini devlet kurması bir peygamber ya da benzeri bir güçlü kişinin eliyle mümkün olabilmiştir. Çöllerde dolaşarak yaşayan Arap kabilileleri, asabiyet sahibi ve süreli olarak birbirleriyle savaşan insanlardı. Çeşitli ve birbirine zıt arzu ve hedefleri vardı. Kibir ve asabiyetleri yüzünden asla biraraya gelemiyorlardı. Bir devlet kurmak ise isteklerin ve hedeflerin bir noktaya toplanmasıyla mümkün olabilirdi. İşte peygamberin gelişi bunu sağladı. Peygamber yüce bir çağrıyla geldi ve onları birleştirdi. Onları bir bayrak altında topladı, aralarındaki düşmanlık yarışını ortadan kaldırdı. Ancak asabiyet duygusu öyle bir duygudur ki asla yok olmamaktadır. O, peygamberden sonra da tekrar ortaya çıkarak kendini gösterdi.³⁸⁴

psşik ve toplumsal kaynakları bulunmaktadır. Bu bakımdan karizmatik liderlerin ortaya çıkması ve onlarda aranan nitelikler ile toplumun içinde bulunduğu zaman, karşılaştığı sorunlar, ortam ve kişilerin inançları, eğilimleri ve beklentileri arasında sıkı bağlantılar bulunmaktadır. Toplumsal bunalım dönemleriyle, karizmatik lidere duyulan ihtiyaç arasında paralellik bulunduğu ileri sürülmektedir. Bkz. A. Vahap Kaya, *Toplumsal Değişme Açısından Karizmanın Şiddeti*, Sis Yay., Ankara 1998, s. 33, 34.

384 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, ss. 516-518.

Karizmayla ilgili önemli bir sorun, kendisinden sonra toplumda neler yapılacağına ilişkin belirsizliktir. Karizmanın o kendine özgü birleştiriciliği, sosyal ve ahlakî kapsamı, sağladığı siyasal/mistik güven ve yarattığı sinerji ortadan kalktığında doğan çözülme ciddi bir sorundur. Toplum karizmanın yerini alabilecek kapsamda bir tercih geliştiremeyeceğine göre, doğan boşluğu dolduracak bir çözüm üretmek zorunda kalacaktır. Bu da çok boyutlu karizmanın her bir elemanını temsil edecek rasyonel bir kurumsallaşmadır. İşte gerçek anlamda kırılma ve *teşekkül* süreçleri burada devreye girmektedir. Çünkü, toplumda doğan istikrarsızlığı gidermek için, o ana kadar baskı altında tutulan, ancak bilinçlenen eski değerler birer siyasal güç halinde gün yüzüne çıkarlar. Bilinçlenme süreci, bu aşamada çok önemli bir yer işgal etmektedir. Yeni öğretinin şekillendirdiği yeni düzende eski muhalif değerlerin *oldukları gibi* kendilerini ifade etmeleri mümkün değildir. Karizmanın yarattığı heyecan ve dönüşüm dalgası tüm değerleri zorlamaktadır. Bu arada eski düzenin pek çok değeri yok olup-giderken bazıları da kendilerini yeni bir kimlikle güncelleştirmektedir.

Hız. Muhammed'in peygamberlik süreci boyunca baskı altında tutulan kabilecilik asabiyetinin, zaman zaman kendini gösterdiği bilinmektedir.³⁸⁵ Hız. Muhammed'in vefatından sonra ise kabilecilik anlayışı ve değerlerinin eski ilkel ve kaba formlarıyla olmasa bile daha ince, rafine ve kılık değiştirmiş olarak etkinleştiği görülmektedir. Özellikle iktidarın Emevîlerin eline geçmesi sürecinde izlenen politikalarda, kabile asabiyetinin ne kadar etkin olduğu ortaya konmuş bir gerçektir.³⁸⁶

Bir toplumun hayatında ortaya çıkan büyük değişimlerden sonra duyulan kurumsallaşma ihtiyacını, ilk Müslüman toplumu imamet/hilafet meselesi düzeyinde yaşamıştır. Kurumsallaşma sürecinde etkin olan sosyal

385 Ganimetlerin dağıtılmasında yaşanan tartışmalar buna örnektir. Bkz. İbn Hişam, *Sîret*, II, s. 204; Buharî, IV, s. 160.

386 Bkz. İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*, Ankara 1990; Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul 1996.

güçler arasındaki çatışma, yerini bir istikrara ve dengeye bırakmak durumundadır. Bunu sağlayacak ve koruyacak en önemli değer de o toplumsal güçlerin ürettiği rasyonel disiplindir. Bu, karizma sonrası duyulan birincil ihtiyaçtır. Çünkü karizmanın özünde, kurumsallık karşıtı bir öz daima vardır.³⁸⁷

Rasyonel disiplin kavramını, her toplum ve tüm zamanlar için geçerli bir evrensel motif olarak ele almak mümkün değildir. Bilakis her toplumun kendi sosyal ve düşünsel sistemi çerçevesinde geliştirdiği sınırlı ve o ana özgü bir akleliş formundan söz etmek gerekecektir.

İslam'ın ilk dönemlerinde oluşan ve kendi disiplin kurgusunu da getiren akleliş biçiminin öncelikli hedefi, siyasal ve teolojik istikrarı yakalamaktı. Bu nedenle Kelamcı bilginler hilafetin sahabenin icmâsıyla doğan bir kurum olduğunu özellikle vurgulamışlardır.³⁸⁸ Onların bu yaklaşımlarında, disiplin ve dengeyi sağlamada ilk neslin itaatini, rasyonel bir örnek olarak sunma çabası gizlidir.

Hilafet/imamet konusundaki çatışmalar, Müslüman toplumda istikrar, güven ve disipline duyulan ihtiyacı artırmıştı. Bu ihtiyaç, dinsel ve siyasal hakikati arayan ve onu gerçekleştirmek için verilen mücadelenin yanında gelişen oldukça güçlü bir eğilime dönüşmüş olmalıdır. Muaviye'nin saltanata ulaşmak için izlediği stratejinin avantajı bu nedenle daha büyük ve işlevsel olmuştur. Çünkü karışıklık dönemlerine özgü ve dengeyi arzulayan bir üst ilke olarak, disiplin, hizmetini talep eden ve kendisini güçlendirmesini bilen her gücün emrine tam bir yansızlıkla girer. Bu, bürokrasinin karizmaya ve özellikle

387 Karizma böyle davranabilir. Çünkü doğası gereği kurumsal ve kalıcı bir yapı değil, kurumsal kalıcılığın tam tersidir. Özellikle saf tipinin bulunduğu yerlerde. Kurumsallık karşıtı yapılanmasından dolayı, karizmanın yazgısı, ne zaman bir topluluğun kalıcı kurumları arasına girse, sonunda ya geleneğin ya da rasyonel sosyalizasyonun gücüne boyun eğmektir. Karizmanın bu zayıflayışı, genellikle bireysel eylemin öneminin azaldığını gösterir. Bireysel eylemin, önemini azaltan güçler arasında en karşı konulmazı da *rasyonel disiplindir*. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, 3. Baskı, İstanbul 1996, s. 221.

388 Bkz. İcî, *Mevâkıf*, s.399. Bâkillânî, *Temhîd*, s.467. Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s.13.

de feodal biçimindeki onura karşı temelde yabancı ve aykırı olmasını engelleyemez.³⁸⁹

Aslında iktidarın en temel niteliği toplumda sağladığı disiplindir. Disiplin, iktidarın gücünün ve otoritesinin temelidir. Bir iktidarın başarısı ve gücü de, oluşturduğu disiplinle ölçülebilir. Hz. Muhammed'in sağlığında, toplumsal disiplin İslam'ın öğretisinin paylaşılmasından kaynaklanıyor ve Hz. Peygamber de disiplini pratize ediyor ve yönlendiriyordu. İlk Müslüman cemaati, vahyin verileriyle dinsel ve manevî olarak bilinçlenirken, bu sürece paralel olarak disiplini de içselleştiriyordu. Ne ki onların içselleştirdiği disiplin, bir ilkedен yoksun amaçsız bir disiplin değil, öğretisel ve anlamlı bir disiplin idi.

Hz. Muhammed'den sonra ise ilk iki halifeyle birlikte süren disiplin ve istikrarın 3. Halife Osman döneminde zayıfladığı görülmektedir. Büyük çatışmalardan sonra ihtiyaç duyulan disiplin, saltanat rejimiyle sağlanmış oldu. Muaviye'nin kurduğu yeni iktidar biçimini genel olarak onaylamamış olsalar da kaynaklar, '*cemaat yılı*'ndan övgüyle söz ederler.³⁹⁰ Cemaat yılı ifadesinde dinsel bir yüceltmeden çok, sosyolojik bir betimleme göze çarpmaktadır.³⁹¹

Müslüman düşünce geleneğinde dinsel olan, aynı zamanda diğer pek çok sosyo-kültürel değer ve talepleri de barındırmaktadır. Özellikle din ile siyaset ilişkisi konusunda ilgilenilmesi gereken ilk görev, dinsellik içinde gömülü bulunan siyasî yapılanmayı belirleyip açığa çıkarmak olacaktır. İslam kültüründe siyasal görüntünün, İslam'ın doğuşuyla birlikte başladığı ve konunun, Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin algılanması sorunuyla ilişkili görülmektedir. Muhammedî davetin rakipleri, onu siyasî bir açıdan

389 Weber, *age.*, s. 222.

390 İbn Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, s.204 vd.

391 Din, siyaset, kültürel bilinç konularında önemli analizleri bulunan günümüz düşünürlerinden Cabirî'ye göre kültür, özünde siyasî bir olgudur. Ve eğer bu gerçek gözden kaçırılacak olursa, yapılacak olan analizin temelini oluşturan sosyolojik ve tarihsel perspektif baştan yitirilmiş olacaktır. Cabirî, *el-Aklu'l-Arabiyyi's-Siyâsî*, s. 42.

değerlendirdiler ve onda kendi nüfuzlarını, çıkarlarını tehdit eden bir tasarı gördüler.³⁹²

İslam davetinin ilk muarızları, bu hareketi siyasal nitelikli bir hareket olarak algıladılar ve bu davetin gerçekleştirmeyi amaçladığı ilkelerin kendi iktidarlarının aleyhine olduğunu fark ettiler. Göstermiş oldukları tepkilerin şiddeti de hissettikleri tehdit oranında güçlü olmuştu. İslam'ın Mekke dönemini bir 'iman-küfür' mücadelesi olarak görmekte, öğretisel açıdan bir anlam vardır. Ancak olaya bir de farklı bir açıdan ve eğer mümkünse *müşrikler* gözünden bakılacak olursa şunu söylemek mümkündür: Mekke'de, Kureyş eksenli bir otorite ve onun kurduğu düzen, değişime karşı direnmiştir. Kureyşi şaşkına çeviren, kanaatimizce Kur'an'ın içerdiği ve Hz. Muhammed'in izlediği strateji olmuştur. Kur'an, açıkça bir iktidar kavgasına yönlendirmek yerine, değerler ve zihniyet düzeyinde bir dönüşüm başlattı. Kafalarda gerçekleşen dönüşümün, ilişkilere ve gündelik hayata yansımaları gecikmedi. Kureyş, nasıl bir sorunla karşı karşıya olduğunu anlayıncaya kadar, çoktan iş işten geçmişti.

Görüldüğü gibi tek olan Allah'a tapmak ilkesiyle başlayan Muhammedî davet, kısa zaman içinde Arap yarımadasında daha önce görülmemeyen bir sosyal hareketlilik başlatmış ve tüm Arap yarımadasına hükmeden bir otoriteyle temsil edilme noktasına ulaşmıştı. Aslında siyasal olan ile dinsel olan arasındaki ayrımı ortaya koymak kolay olmamaktadır. Teorik olarak din ve siyasetin tanımları, işlevleri ve sınırları kolaylıkla belirlenebilir. Ancak gerçek hayatta ve tarihsel sürecin kompleks yapısında birbirleriyle yer ve görev değiştirebilen bu iki elemanı seçmek, çok dikkatli bir değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Dinsel olanın nerede bitip, siyasal olanın da nerede başladığı sorunu bir yandan kelamın diğer yandan da siyaset ile ilgili bilimlerin katılımıyla aydınlatılabilir. Dinsel yapı ve değerler, içlerinde insan ilişkileri ve toplumla

392 Cabirî, *el-Aklu'l-Arabî*, s. 100.

ilgili tasarılar barındıkları sürece, potansiyel olarak sosyal ve siyasal gelişmelere yön verebilirler demektir.

İlk aşamalarında İslamî davetin edindiği siyasal görüntünün iki boyutu bulunmaktadır:

Bunlardan ilki, ilk Müslüman toplumun siyasî ve sosyal muhayyilesinin oluşumunda oynadığı roldür. Bu rol daha çok onun referans ve *asl* olarak gördüğü işlevden kaynaklanmaktadır.

Diğeri ise, İslamî davetin Kureyş ileri gelenlerinde uyandırdığı tepkilerdir. Ki bu tepkiler ağırlıkla siyasal nitelikte olmuştur.

Siyasal görüntünün birinci boyutu, İslam'ın çağrısını kabul edenler tarafından temsil edilmektedir. İkincisi ise ona karşı olanların sergilemiş oldukları siyasal tutumla ilgilidir. Karşı olanların durdukları yer ve duruş biçimleri bakımından, kişilere ve olaylara siyasî bir açıdan baktıkları kolaylıkla tahmin edilebilir. Zira ortada canlı ve işlemekte olan bir kurulu düzen vardır. Bu düzenin kurucularının ve sahiplerinin düzeni korumak adına, iktidar merkezli bir bakış açısı taşıdıkları doğal olsa gerek. Her düzen kendi mantığını üretmekte ve bu mantık yönetici kesimlerce temsil edilmektedir. Bu husus, düzenin kendini geliştirip güçlendirmesi ya da hiç olmazsa korunması ve varlığını sürdürmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla, Mekkeli putperestlerin atalarının dininde ısrar etmeleri, atalar dini³⁹³ ifadesinin temsil ettiği ve Kureyş ileri gelenleri tarafından korunan siyasî-sosyal yapının savunmasını içerir. Onların Hz. Muhammed'i, kurulu düzeni yıkmayı düşleyen bir muhalif ve bir bozguncu olarak algılamaları bundandır.

Ancak acaba Hz. Muhammed'in çağrısına uyanlar açısından benzer bir siyasal bilinçten söz edilebilir mi? Onlar İslam'ın çağrısına katılırlarken, siyasal amaçlar taşıyan bir gruba katıldıklarını mı düşünüyorlardı? Mekke'deki düzenin değişmesine karşı olan şiddetli istekleri, onların ihtidâlarında gizlice

393 Maide suresi 5/104.

rol oynamış olabilir mi? Çünkü ne de olsa Hz. Muhammed'in yanında yer almak, çok farklı ve alternatif anlamsal bir evrene katılmakla eş değerdi.

Her nasıl olduysa, anılan bu etkenlerin araştırılması tek tek bilinç altı okumak gibi sonu gelmez bir çabayla bizleri karşı karşıya getirmektedir. Bu, aynı zamanda İslam geleneğinde hoş karşılanmayan ve kalplerin içini okumak şeklinde nitelenen bir girişimdir. İlk İslam toplumunu bilinçli bir siyasal grup ve Hz. Muhammed'i de siyasî lider olarak anlamak, aşırı bir yorum örneği olur. Böylesi bir yorum da, ancak tarihin sondan başa doğru okunmasıyla mümkündür.

Hz. Muhammed'i, ileride kurulacak büyük bir imparatorluğun lideri gibi resmeden rivayetleri inceleyen bazı araştırmacılar, tarihî kaynakların Muhammedî davete örtük bir siyasal işlev yüklediklerini söylerler. Buna göre İran ve Bizans devletlerini ortadan kaldırmak, bu ülkelerin topraklarını ve zenginliklerini ele geçirmek davetin bir hedefi olarak ima edilmektedir. Bu rivayetlerin oluşma biçimlerini, İslam'ın büyük bir toplumsal güç olarak gelişip yükselişe geçtiği süreçlerle birlikte düşünmek lazımdır. Rivayetler, Hz. Muhammed'i adeta dinsel temelli bir imparatorluk kurmayı düşleyen biri olarak tasvir ederler. Oysa Muhammedî davet, her şeyden önce dinî/akidevî bir hareketti. Dahası sosyolojik anlamda o, başlangıçta bir akım, bir hareket bile değildi. Ancak bu çekincelerin net bir şekilde ortaya konması, Muhammedî davetin, bir sosyal ve tarihsel olgu olarak, siyasal okunuşuna engel olmazlar. Çünkü her şeyden evvel Kureyş, onu siyasal olarak okumuştur.

Bu noktada günümüz araştırmacılarının zorlandığı oldukça hassas bir nokta var. O da bugüne ilişkin dengelerin araştırmacıyı, 'belirlenmiş' bir kanaati, doğru ve haklı göstermeye manipüle etmesidir. Günümüz dünyasında din ile politika kurumu birbirlerinden ayrı düşünüldükleri için, İslam'ın ilk dönemlerinde de benzer bir laik uygulamayı görmeye ve göstermeye yönelmektedirler. Oysa buna gerek yoktur. İlk olarak İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan sentezlenmiş ve bütünleşmiş bir dinsellik ve siyasallık eğilimlerinin varlığı, bir realitedir. Gereksiz zorlamalarla bu tarihsel

gerçeği doğru bir Şekilde okumaktan çekinmemek gerekir. Bu gerçeği teslim, bugün din ve devlet ilişkilerinin ve işlerinin ayrılmasını savunmaya engel teşkil etmez. Üstelik eğer din ve siyaseti doğru ve sağlıklı bir Şekilde temellendirmek istiyorsak, öncelikle tarihsel gerçekleri oldukları gibi görmekten ekinmemeliyiz. Zira bugnmzle mantıklı ve üretken bir ilişki kurmamızı önleyen zihniyet yapısının tarihî kökenlerine inmek ve onunla hesaplaşmak ancak bu Şekilde mümkündür.

İslam'ın çağrısı akidevî bir çağrıydı ancak onun sonuçları akidevî olduğu kadar siyasî, ekonomik, kültürel olmuştur. Şu halde sorun dinî olan Őeyde mündemiç bulunan siyasal nesneyi ortaya çıkarmaktır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Muhammed'i geleceğin imparatoru gibi gösteren rivayetlerin, siyasal-kültürel bilinç tarafından gerçekleşmiş olandan hareketle üretildikleri söylenebilir. İslam devleti kurulduktan, Bizans ve İnan toprakları fethedildikten sonra bu rivayetler, İslamî çağrıya siyasal bir işlev yüklemiş olmalıdır.³⁹⁴

3. SİYASAL KÜLTÜRÜN ŞİFRESİ: TANRI TASAVVURU

Bilgi, tarihsel ve kültürel bir üründür. Ya da somut tarihsel bir eylemin ürünüdür. Ehl-i Sünnet siyaset geleneği de yaşanmış tarihsel bir sürecin ifadesi olma niteliği taşımaktadır. Tüm çeŐitliliđine ve içerdiği çeliŐkilere rağmen, Ehl-i Sünnet siyaset geleneğini bir yapı olarak görmeye çalışacağız. Söz konusu bu yapının açıkça atıfta bulunduğu bir tarihsel malzeme ve bir söylem biçimi vardır. Ancak bunlardan daha önemlisi bu yapının beslendiği Epistemik kaynakları bulunmaktadır.

Her siyasal yapının olduğu gibi Ehl-i Sünnet siyaset geleneğinin de bir görünen yönü bir de derinde yer alan felsefi, teorik boyutu vardır. Siyasal yapının zengin ve gerçekçi analizi de işte bu iki boyut arasındaki ilişkinin kavranmasına dayanmaktadır.

394 Cabirî, *el-Aklu'l-Arabî*, s. 109.

Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinin görünen, ilmî, literal yönünün yanı sıra belki daha da öncelikli olarak onun içsel mantığını incelemek gerekir. Bu içsel mantık, büyük oranda epistemolojik işleyiş yön vermektedir. Sünnî siyasal perspektif ile onun nasıl çalıştığı, nasıl bilgiler, ilişkiler ve kurumlar ürettiği konusu, temelde yatan bu içsel mantıkta gizli olsa gerektir. Kelamcıların siyaset hakkındaki düşünceleri, belirli bir perspektife dayanmaktadır. Perspektif, bir insanın ya da kültürün nesneye bakış biçimini, nesnede kavradığı anlamı ve bu anlamı değerlendirme tarzını belirleyen mekanizmadır. Perspektif, düşüncenin formel çalışmasından daha fazla bir şeyi ifade eder.³⁹⁵

Herhangi bir perspektif gibi, Kelamcıların teolojik ve siyasal perspektifinin de bir bağlamı, coğrafyası ve zamanı bulunmaktadır. Zira hem bakış açılarının hem de onlara bağlı olarak üretilen bilgilerin bir ortamı vardır. Bu noktada toplumsallık ve sosyal süreçler gerçeği ile karşı karşıya kalmaktayız. *'Nihaî noktada bilgiyi belirleyen şey toplumdur ve bilgi toplumsal bir olgudur. Toplum en temel noktada bilgiyi düşünce kategorileri yoluyla belirler. Kategoriler, entelektüel hayatın bütün ayrıntılarını hakimiyeti altında tutan toplumsal varoluşlardır.'*³⁹⁶

Bu noktada toplumun, bir varlık olarak ikili bir epistemolojik rol üstlendiğini görüyoruz. Öncelikle bilgi oluşurken toplum bu oluşum sürecine yataklık eder. Toplum, en geniş anlamıyla ve tüm zengin içeriğiyle her türden bilginin geliştiği, dönüştüğü ve kırılmalara uğradığı zemindir. Toplumun, bilginin oluşum sürecindeki rolü sadece ve pasif anlamda, olup-bitenlere ortam teşkil etmek değildir. Aksine toplumsal yapı ve kurumlar, bilgiyi biçimlendirir ve belirler. Bilgi, bir anlamda toplumun bir ürünü olarak doğar ve gelişir.

Diğer yandan toplumun bilgiyi sonraki kuşaklara aktarmak gibi temel bir işlevi daha vardır. Toplum, bilgiyi aktarırken onu değişime ya da dönüşüme

395 Karl Manheim, *Ideology and Utopia*, New York 1936, s. 240.

396 Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, İstanbul 2002, s. 18.

uğratar. Onu denetler ve iktidarın ihtiyaçları doğrultusunda bilgiye müdahale etmek ister. Burada aktarılan yalnızca bilgi olmayıp aynı zamanda derinde yer alan perspektif ve kavrayış biçimidir. Devraldığımız miras her ne kadar fizyolojik yollardan gelmekte ise de, bu yolları ortaya çıkaran olgu, atalarımızın zihinsel etkinlikleri olmuştur. Hayatı, insanlığın geçmiş deneyimleri tarafından koşullanmış bir biçimde kavramak ve yaşamak, kendisinden kaçamayacağımız bir ihtiyaçtır.³⁹⁷ Gerçekten de her toplum kendine özgü bir ya da birkaç kavrayış tarzını, otoriter ya da daha rafine bir yöntemle korur ve onu sonraki kuşaklara aktarır. Böylece bir düşünce ve inanç geleneği oluşur. Bu geleneğin kurumsal ve formel anlamda yapılaşmasına bağlı olarak da o toplumun kültüründen söz etmemiz mümkün olmaktadır.

İnançların ve toplumsal davranış biçimlerinin temelinde indiğimizde manevî bir öze rastlarız. Temelde yer alan bu manevî öz, basitçe bir dini benimseme ya da din değiştirme, inanma ve kanaat sorunu değildir, dünyada var olma tarzıdır. En belirsiz ve en basit hareketlerimizde bile onun yansıması görülür. Yürüme ve yemek yeme tarzımızda, diğer insanlara açık oluşumuzda; zaman, iktidar, kader ve sessizlik karşısındaki düşünme tarzımızda kendini gösterir.³⁹⁸

Ehl-i Sünnet kelimcilerinin siyaset algılarını aydınlatabilecek temel bazı noktalar bulunmaktadır. Ontoloji³⁹⁹ ve epistemoloji alanlarına giren bu noktalar, Ehl-i Sünnet'in bakış açısının anatomisini ve iç ilişkilerini gösterirler. Allah tasavvuru ve bu tasavvurla kurulan teorik ve zihinsel ilişki biçimi, Sünnî

397 Fordham soruna açıklayıcı bir çözüm getirmek için Jung'un arketip kavramına başvurur: Arketipler *önceden* varolan kavrayış biçimleri (yani, bilincin ortaya çıkmasından önce) ya da sezginin doğuştan gelme koşullarıdır. İçgüdülerin insanı kendine özgü belirli bir yaşam sürdürmeye zorlamaları gibi, arketipler de sezgi ve kavrayışı insana özgü biçimlere zorlarlar. Frieda Fordham, *Jung Psikolojisi*, çev. Aslan Yalçiner, İstanbul 1994, s. 27.

398 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul 1991, s. 84.

399 Ontoloji; varolan tikel şeyleri değil de varlığın kendisini, varlığın temel özelliklerini konu alan, somut varlığı araştırmak yerine, varlığı soyut biçimde araştıran ve 'varlığın varlık olmak bakımından doğasının ne olduğu', 'varlığın kendi başına ne olduğu' sorularını soran felsefe dalı. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 393.

kültürün doğasını ve kimliğini belirlemede ele alınması gereken merkezî konulardan birini oluşturmaktadır.

Sünnî siyaset geleneği, büyük oranda bir ontolojik temele dayanmaktadır. Varlık anlayışı, bilgi teorisinin kuruluşunu belirleyen değerlerden oluşmaktadır. Epistemoloji de ontolojik düzen hakkındaki bilgi kategorileri üzerinde ilerlemektedir. Dolayısıyla her epistemolojinin, kendine özgü bir ontolojik görüşe sahip olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Ontolojinin temel konusu varlık kategorileri ve bu kategoriler arasındaki ilişkilerin niteliğidir. Bu anlamda ontoloji daima metafizik ile ilişkili bir alan olarak görülmüştür. Zira varlığı bir bütün olarak görmek ve bilgiyi de varlık kategorileri arasındaki Ontolojik bir sorun şeklinde ele almak, klasik Felsefenin Metafizikle iç içe çalıştığı dönemlere özgü bir düşünce geleneğiydi.

Ontolojinin merkezî kavramı, mutlak varlıktır. Mutlak varlık olan Tanrı ile onun evren ve insan ile olan ilişkisi, Epistemolojik sistemlerde yansımaları ve kuramsal ifadesini bulmaktadır. Ve ortaya birbirinden farklı Tanrı algıları çıkmıştır. Her farklı Ontolojik görüş, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi diğerinden farklı bir biçimde düşünmüştür.⁴⁰⁰ Ontolojik bakış açılarındaki farklılıklar, sonuçta çeşitli insan algılarına yol açmıştır. İnsanın nasıl algılandığı sorunu ise, insana ilişkin kavramların, toplumsal ilişkilerin ve sosyal kurumların üzerine oturduğu paradigma sorunuyla bağlantılıdır. İşte

400 Bu konuyu temellendirmek için, bir Analojiye başvurulmaktadır. Güneş tutulması olayı, güneşte olan biten bir değişiklik değildir. Aksine güneşle bizim gözlerimiz arasında gerçekleşen bir algılama olayıdır. Güneş tutulması metoforu, Tanrı'nın bizatihi kendisinin değil de, ona ilişkin düşünce, değerlendirme ve tasavvurlarımızın ele alınmasını öneren uygun bir analogidir. Gerçekten de Tanrı'yı araştırmak, bir başka açıdan bakıldığında insanın kendisini araştırması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Tanrı tasavvurunun her zenginleştirilmesi, boyutlandırılması, teolojinin ve buna bağlı olarak da toplumsal dindarlığın zenginleştirilmesi ve yeni boyutlar kazanmasına yol açmaktadır. Din ve metafizik sosyolojisi, tanrı idelerinin toplumsal yapı ile bağlantısını ortaya koymuştur. Dinsel ideler dünyası, doğrudan doğruya tarih yapılarından çıkmaz. Ancak her ikisi içten bir bağla birbirlerine bağlıdır. Bu birlik bağı bulunmadığı zaman, insan yaşamının tümü artık canlı olarak din duygusuyla coşamaz. Böylece din, artık ölü bir gelenek haline gelir. O zaman din, artık insanları birleştiremez, tam tersine onları birbirinden ayırır. Bedia Akarsu, *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İstanbul 1998, s. 182.

Ontolojinin, Epistemoloji aracılığıyla toplumsal yapı, değer ve kurumları etkilediği iddiasına haklılık kazandıran da, bu ilişkiselliklerdir. Sünnî kelamcılarının yalnızca siyaset konusunda değil, hemen tüm alanlarda söyledikleri sözlerin anlaşılabilmesi için, onlara egemen olan varlık anlayışı ve Tanrı algısının ortaya konulmasındaki ısrarımız da bundandır.⁴⁰¹

Kelamcı düşünürler Allah'ın varlığını ispat etmek için metafizik tartışmalara dalmışlar ve pek çok delil geliştirmişlerdir. Bu, sorunun geleneksel Kelam'ın görünen literal yönüyle ilgili bir konudur. Bir teolojik sistemde Allah'ın varlığı kabul edildikten sonra nitelik açısından tümüyle farklı ve girift yeni bir sorun gündeme gelmektedir. Bu sorunu, Tanrı tasavvuru ya da Tanrı düşüncesi başlığıyla incelemenin uygun olacağını düşünüyoruz.⁴⁰² Tanrı, dışarda yer alan ve kendisine ulaşabileceğimiz bir obje değildir. Bu yüzden biz insanların Tanrıyla ilgili bilgilerimizin, nesnesine ulaşarak doğrulanması imkanı bulunmamaktadır. Bu konudaki birincil kaynak kutsal kitapların onun hakkında içerdiği teolojik argümanlardır. Ancak insan zihni, diğer aşkın ve soyut varlıklarda olduğu gibi Tanrı hakkında da bilgi ve bakış açısı geliştirirken kendi toplumsal bilgi kalıplarını kullanmak gibi bir kaçınılmazlıkla karşı karşıyadır.

Tanrı ile ilgili tasavvurlar, doğal olarak insan tecrübesinden hareketle hazırlanmaktadır. Bu nedenle insan tecrübesinin, Tanrı tasavvuru için bir ham madde olduğu söylenebilir. İnsanların Tanrı karşısında geliştirdikleri tutumlar, onların dünyaya ve topluma dönük tutumlarının da anahtarını verir.

401 Bazı bilimadamları, vahyin bizzat kendisinin, doğaya ve tarihe müdahale edebilen bir Tanrı'nın varlığına işaret ettiğini ifade etmektedirler. Buna bağlı olarak, vahiy anlayışı din anlayışını belirleyen en önemli konulardan biridir. Bu sorunu, önerme merkezli vahiy ile kişi merkezli vahiy anlayışlarının herbirinin yol açtığı teolojik yapıların karşılaştırmalı bir analizi için bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara 2002, ss.167-173.

402 Günümüz teolojik yaklaşımları, Tanrı-insan ilişkisini ontolojik temelli bir sorun olmaktan çok, pratik ve kültürel bir sorun olarak görme eğilimindedirler. Bu önemli bir sıçramadır ve felsefi düşüncedeki gelişmelerin bunda büyük katkısı bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi, özneler arası bir ilişki ya da bilinçler arası bir ilişki olarak temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bkz. Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği- Bilinçler Arası İlişki*, Ankara 2002, ss. 129-140.

Sosyo-kültürel süreçlerle düşünsel ve itikadî yapılanmalar arasındaki etkileşime dikkat çeken bazı düşünürler, imam ile ümmet arasındaki ilişkinin mantığının, Allah ile insan arasında kurgulanan mantıkta yattığı görüşündedirler. Bir tarafta kahr, üstünlük ve mutlak (Allah), diğer tarafta ise korku, saygı ve itaat (insan) unsurlarının bulunduğu bir ilişki biçimidir bu.⁴⁰³ Hilmi Ziya Ülken de, İslam geleneği içerisinde doğan ve kabile zihniyetinin katkısıyla gelişen ilahî ya da dünyevî otoriteye itaat fikrinin, Tanrı hakkında geliştirilen fikirlerden kaynaklandığı görüşündedir.⁴⁰⁴

Metafizik sosyolojisi açısından düşündüğümüzde her teolojik sistemin, gerçeği düşünmenin yanında ona duygusal olarak sıkıca bağlı olduğunu, dağınık da olsa realiteyi yansıttığını⁴⁰⁵ öne sürmek mümkündür. İnsanın Tanrı'yla kurduğu ilişki, temelde Tanrı'nın bir tasavvuru aracılığıyla gerçekleşir. Ve insan olarak hiçbirimizin, kendi zamanımızın dili, kurumları, gelenekleri ve teolojileri dışında Tanrı'ya yönelme şansı ve imkanı bulunmamaktadır. Dolayısıyla değişmez, sabit, zaman üstü ve mutlak bir teoloji/kelamdan söz edilemez. Bu çerçevede, “*Tanrı'nın yüzünde daima tarihin yansıması*”⁴⁰⁶ bulunmaktadır. Zamanın ve mekanın hakikate iştirak etmesi olarak da değerlendirilebilecek olan bu kültürel etki, daha sonra vahyin anlaşılmasında ve teolojik sistemlerin oluşmasında da rol oynayacaktır.

Tanrı'nın gerçek mahiyeti ne olursa olsun, insanın ona inanmasının ve onu bilmesinin zamanla teolojik sistemler üzerinden sağlanmasını ifade eden

403 Hasan Hanefî, *Mine'l-Akide ile's- Sevra*, s. 185.

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

405 Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul 2000, s. 34.

406 Gusdorf, *age.*, s. 85.

bir diğerk kavramsallaştırma da din/tedeyyün kavramsallaştırmasıdır.⁴⁰⁷ Din, temel olarak varlığını vahye dayandırır. Oysa tedeyyün, insanın vahiyle girdiğı ilişkinin kültürel formlarını anlatır. Salt ve saf anlamıyla *din*, ilahî bir veri yani vahiy ise, *tedeyyün* de kültürdür.

Bir teolojik sistemin odağında yer alan Tanrı imajı, aynı zamanda insanlar arası ilişkilerin özünü oluşturan değerler odağıdır. Bu nedenle Tanrı fikrinin, kültürün bir şifresi olduğu söylenmiştir: *'Tanrı fikri kültürün şifresidir, fakat aynı zamanda o, insanın temel isteklerini karşılar. Kutsal, sempatinin ve bir arada yaşamının güçlerini olduğu kadar, kavuşma ve düşmanlığın karanlık güçlerini harekete geçirir. Bilinçli ve aklıleştirilmiş anlamlar, akla uygun derin amaçları devam ettirir.'*⁴⁰⁸

Geleneksel Hıristiyanlığı, bir ölçüde teolojik revizyona tâbi tutmayı amaçlayan Wells, Tanrı sorununu temel almakta ve kendine özgü bir Tanrı tasavvuru önermektedir.⁴⁰⁹ Pozitif nitelikler taşıyan içkin bir Tanrı anlayışını savunan Wells, Tanrı'nın *Görünmez bir Kral* olduğunu düşünmekte ve sistemini bu tema üzerine kurmaktadır. Ona göre Tanrı fikri, zaten öz olarak politik ve dünyaya yönelik bir iradeyi içermektedir. Ancak Tanrı'nın bu görünmez krallığı, daha derinden ve ona iman edenlerin ruhlarında doğal olarak, kendiliğinden gelişecektir. *'Tanrı'nın Görünmez Kral olduğu inancı, neredeyse zorunlu olarak beraberinde, bu Tanrı krallığının yeryüzüne gelişini düşüncesini taşır. Her bir inanç sahibi yaşamına girmiş olan inancın bu doğal ve ani sonucunu kavradığında, aynı anda Tanrı'nın ereğı doğrultusunda değişen bu dünyaya ilişkin ütopyik bir düşünce oluşturmaya başlayacaktır.'*⁴¹⁰

407 Allah tasavvurunun biçimlenmesi bakımından din/tedeyyün kavramsallaştırmasının önemi için bkz. Abdülkerim el-Hatîb, *Allah, Zâten ve Mevdüan, Kadîyyetu'l-Ulûhiyyet Beyne'l-Felsefe ve'd-Dîn*, Beyrut 1975, ss. 21-30.

408 Gusdorf, *age.*, s. 33.

409 Herbert George Wells, *Görünmez Kral Tanrı*, çev. Hatice Çoban, İstanbul 2000, ss. 49-60.

410 Wells, *age.*, s. 100.

Çizilen tablo, adeta kutsalın kendi yasasını tezahür ettireceği teolojik bir determinizm ortaya koymaktadır. Öyle ki bu determinizm, iman edenlerin bile belirli bir bilinç aşamasından sonra fark edebilecekleri genel bir dönüşümdür. Gerçi iman edenlerin ya da inkarcıların bu gerçeği idrak edip-etmemeleri sahici anlamda bir öneme sahip değildir. Buradaki determinizm, ilahî olanın belirli bir süreçte kendini, insanın bireysel ve toplumsal hayatında ifşâ etmesi yasasına dayanmamaktadır. Ve tüm beşerî güçler, sahip oldukları sanılan görece iradelerine rağmen, ilahî iradenin gerçekleşmesine bir şekilde hizmet ederler. Ancak bu, mevcut, fakat geçici şeylerin istilasından zihnini biraz olsun temizleme arzusu duyan biri için, salt bir öneri olmaktan çıkıp, giderek daha somut biçimde, insanlığın geleceği halini alır. Zihin, ‘*olaylar böyle olmalı*’ aşamasından, ‘*olayların böyle olacağını*’ idrak etme aşamasına çok çabuk geçecektir.⁴¹¹

Buraya kadar yaptığımız değerlendirmeleri toparlayacak olursak kısaca şu noktaların altını çizebiliriz. Geleneksel anlamı ve yapısıyla Kelam, Tanrı merkezli bir düşünüş ve aklediş biçimidir. İnsan bu düşünüş ve aklediş sistemlerinde daha çok, iman eden, ibadet eden, Tanrı karşısında sorumluluk sahibi olan ve dinsel/etik görevleri bulunan bir varlık olarak değerlendirilmiştir. İnsan ve toplumsal eylemle ilgili tüm değerlendirmelerin, ontolojik zeminde yapıldığı bu sistemde, doğal olarak ontoloji hakim paradigmadır.⁴¹² Bu yapılanma biçimiyle Kelam, insanın ontolojik değerini, toplumsal süreçlerin Kelam üzerindeki etkisini göz ardı etmiştir. Oysa Kelamın bir de insana bakan bir yüzü bulunmaktadır. Üstelik Kelamın bu beşerî boyutu onun gerçek kaynağıdır. Kelam kavramlarının ve ekollerinin oluşmasında ve

411 Wells, *age.*, s. 101.

412 Geleneksel Kelâmî söylemde, insanın eylemleri ve özgürlüğü konusu genel olarak Allah'ın yaratması ve kudreti bağlamında, ancak bir karşıtlık ilişkisi temelinde ele alınmıştır. Bilgi ve varlık kuramları ise, bu konuların temellendirildiği teorik bir çerçeveyi oluşturmuştur. Geleneksel Kelâm'ın bilgi, varlık anlayışı ile bunların insan eylemleri ve toplumsal değişim ile olan ilişkisi hakkında bkz. Nadim Macit, *Eylem Değişim İlişkisininin Teolojik Yorumu*, Etüv Yay., Samsun 2000, ss. 66-93.

içerik kazanmasında bu beşerî faktörün –ki bununla tarihsel, kültürel ve sosyal yapıları anlıyoruz- etkisi büyüktür.

Tanrı tasavvuru elbette Tanrı'nın bizatihi kendisi değildir. Tanrı tasavvuru vahiyden öğrenilen bir şey olduğu kadar aynı zamanda insan tarafından da kurgulanan bir şeydir. İnsan kendi özlemlerini, sorunlarını, amaçlarını ve korkularını belki de bilincinde olamadığı bir yolla Tanrı tasavvuruna yansıtmaktadır. Kelam sistemleri de Tanrı tasavvurunu bir akaid ilkesi olarak tekrar insana sunmaktadırlar. Böylece Tanrı tasavvuru ile kültürler arasında diyalojik bir ilişki biçimi doğmaktadır. Kültür, belli bir oranda Tanrı tasavvuruna biçim vermekte ve ardında din bilginleri ve teolojik sistem kurucuları Tanrı tasavvurunu bir iman konusu şeklinde ortaya koymaktadırlar.

3. 1. Yorumlanan Tevhîd: Tenzîh Ve Teşbîh Teolojileri

Bilindiği gibi klasik Kelam literatüründe, Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri konusunu öncelikle ele almak köklü bir gelenektir. Kelam düşünürleri naklî ve aklî verileri kullanarak yüce Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili düşünceler geliştirmişlerdir. Ancak şu bir gerçektir ki, Kelamcılar her ne kadar Kur'an ve hadisi delil olarak almış olsalar da ortaya koydukları Allah tasavvuru, ilk Müslüman toplumda daha önce düşünülmemiş bir tasavvurdu.

İlk dönemde Allah, kendisine iman edilen ve tapınılan en yüce bir değerdi. Ve çoğunlukla imanın konusuydu.⁴¹³ Oysa Kelamcıların, konuyu ele alış biçimleri bile temelden farklıydı. Onlar, Allah'ın varlığını, sıfatlarını tartışırken aslında imanı bir akletme sorunu olarak ortaya koymuş oldular. Böylece iman sorunu yer değiştirmiş oluyordu. Kalbin bir başarısı olarak görülen iman eylemi, zamanla aklın bir başarısı olarak değerlendirilmeye başlandı. Kelamcılar arasında böyle bir anlayışın gelişmesinde anlaşılabilir

413 İbrahimî dinlerin ortaya koyduğu Tanrı kavramı, öncelikle İbadetin objesidir. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 121.

sosyo-kültürel nedenler bulunmaktadır. Fetihler yoluyla diğer uygarlıklarla ve kültürlerle karşılaşan Müslümanlar, büyük, sistematik ve güçlü teolojilerle hesaplaşmak zorunda kalmışlardır. Tanrı'yı parçalara ayırmış üç boyutla algılayan Hıristiyan teslis inancı, iyilik ve kötülük ilkelerini birbiriyle mücadele eden ayrı iki Tanrı olarak gören dualistler yani *Seneviye*, Tanrı'ya insanî nitelikler atfeden müşebbihe, mücessime yani Antropomorfist anlayış, Tanrı'nın insan bedenine hulûl edeceğine inananlar, yani *Hulûliyye* gibi pek çok akide, ilk Kelamcılarının önünde bekleyen ciddi sorunlardı. Mutezile'yi de tarih önünde en başarılı akım yapan etken, onların bu sorunları ciddiyetle ele alan ilk Kelam ekolü olmasıydı.⁴¹⁴

Diğer din ve inanç gruplarına ait Tanrı tasavvurlarının Müslüman kitleler arasına sızma girişimleri, Müslümanların bilincinde zaten var olan tevhid ilkesine yönelik bir bilinçlenmeye yol açtı. Tevhid inancı, Kur'an tarafından vurgulanan en temel ilkeydi. Bu nedenle Kelamcılar da Allah'ın varlığı ve sıfatları ile ilgili görüşlerini tevhid ilkesi ekseninde temellendirmeye çalıştılar. Mutezilî düşünürler tevhid ilkesini, tenzih düşüncesi üzerine kurarak geliştirmişlerdir. Onların tenzih üzerinde ısrar etmeleri ve bu ilke çerçevesinde kavramlar geliştirmelerindeki en büyük etken, teolojik rakipleri olarak gördükleri müşebbihenin öne sürdüğü teşbih doktrini olmuştur. Bu yüzden öncelikle İslam düşünce geleneğindeki teşbih düşüncesinin kökenine ve yapısına değinmek gerekir.

Teşbih, Allah'ı herhangi bir varlığa ya da nesneye benzeterek, onun hakkında somut bir tasvir ortaya koyma girişimidir. İslam düşünce geleneğinde teşbih eğilimlerinin, hicrî birinci asrın sonları ve ikinci asrın başlarında ortaya çıktığı kabul edilmektedir.⁴¹⁵ İslam tarihinde ortaya çıkan ve kötülük olarak

414 Mutezile'nin kurucusu sayılan Vâsıl B. Atâ'nın (131/749), özellikle İslam dışı ekollere karşı kaleme aldığı eserler hakkında bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 203. Abdulcabbâr, Vâsıl'ın, Mürcie, Maneviyye (Maniheizm), Dehriyye, Zenâdika, Haricîler ve Şia'nın aşırı gruplarına karşı reddiyeler yazdığını belirtir. Kadı Abdulcabbâr, *Tabakâtu'l-Mutezile*, s. 234, 241. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, ss. 105-107.

415 İrfan Abdulhamit, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, ss. 207-208.

nitelenen her gelişmeyi, gayr-i Müslim unsurlara ait dışsal etkilere bağlayan bir düşünce alışkanlığı vardır. teşbih doktrini konusunda da benzer bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Ehl-i Sünnet tarihçileri ve kelamcılar arasındaki yerleşik kanaate göre, Kelamcılar arasında teşbih fikrini ilk ortaya atanlar Şîîler olmuştur. Onlar da bu fikri Yahudilerden almışlardır.⁴¹⁶ Bu yaklaşım pek çok açıdan eleştirilmiş ve onun tarihsel ve kültürel gerçeklerle bağdaşmadığı ortaya konulmuştur.⁴¹⁷

Tanrı'yı, insana ya da daha başka bir nesneye benzeterek algılamak demek olan teşbih düşüncesinin, insan doğasından ve kültürden gelen antropolojik bir temeli bulunmaktadır.⁴¹⁸ Öncelikle, insan zihninin, mutlak ve aşkın bir varlık olan Tanrı'yı kavramasının zorlukları ortadadır. Metafiziğin ve tüm teolojilerin en kadîm ve en merkezî teması olan Tanrı'nın varlığının nasıl kavranabileceği konusunda bizdeki tenzih ve teşbih ayrımına benzer akımlar gelişmiştir. Aklın kategorileriyle, soyut olarak kavranan Tanrı imajı ile insan tecrübesinden hareketle somut olarak tasvir edilen Tanrı imajı yan yana süregelmişlerdir. Ancak kabul etmek gerekir ki teşbih doktrinin beslendiği en temel kaynak, kutsal kitaplarda anlatılan Tanrı'yla ilgili nitelemeler, eylemler ve durumlardır.

Öyle anlaşılıyor ki İslam'ın ilk döneminde, Allah'ı anlatan ifadelerin anlaşılmasında herhangi bir sorun yoktu. Zira Kur'an'ın ilk muhatapları, Allah'a fiil, nitelik ya da mekan atfeden ifadelerdeki metafor, benzetme ve temsil gibi nüansların farkındaydılar. Ancak Arap olmayan kitlelerin Müslüman olmalarıyla birlikte, bazı ilkel ya da mistik dinlerin Antropomorfik etkileri kendini göstermeye başladı. Arap dilinin nüanslarına da yabancı olan

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

417 Abdulhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler*, s. 220-221.

418 Vahiy dilinin antropomorfik bir söylem taşımasının teolojik açıdan yorumlanması için bkz. Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul 1996, s.73 vd.

birinin, Allah'a bir fiili ya da organı izafe eden herhangi bir ayeti mecaz değil de hakikat olarak okumasının onu *teşbihe* ya da *tecsîme* götüreceği ortadadır.⁴¹⁹

İbn Haldun ayrıca selef döneminde müteşâbih ayetlere sarılan ve teşbihe düşen bazı bid'atçıların varlığından da söz eder.⁴²⁰ Onlardan bir kısmı 'yed', 'kadem', 'vech' gibi haberî nitelemelerin zâhir (dışsal) anlamlarıyla amel ederek Allah'ın zâtı konusunda tenzihten saparak, teşbihe saplanmışlardır. Bir gurup da, Allah'a 'cihet', 'istivâ', 'nüzü'l', 'savt' ve 'harf' izafe ederek sıfatlar konusunda teşbihe düşmüşler ve sonuçta tecsîme gitmişlerdir.⁴²¹ Buna karşın Ehl-i Sünnet kelmacıları Mutezile ile Müşebbihe arasında belirsiz kalan bir tutum sergilemektedirler. Onlarda, tenzih ile teşbih arasında gidip gelen bir yaklaşım görülmektedir.⁴²²

Bu noktada teolojik sistem açısından te'vilin taşıdığı önem belirginlik kazanmaktadır. Çünkü te'vil bir taraftan, kutsal kitaplarda yer alan ve Tanrı'ya somut nitelikler yükleyen pasajların literal okunmasından doğabilecek antropomorfizme karşı koymakta, diğer taraftan da Tanrı'yı işlevsiz, fiilsiz ve etkisiz kılabilecek olan negatif teolojiye bir sınır koymaktır. İşte Mutezile'nin de yaptığı şey, tevhid doktrinine yönelik, tenzih odaklı bir okuma biçimi (te'vîl) olsa gerektir. Bilindiği gibi tevhid, Mutezile Kelam sisteminin en temel prensibidir. Ve aslında onları Mutezile şeklinde anmak, gıyablarında konuşmak olur. Çünkü bu adı onlara rakipleri vermiştir. Onların, kendilerin tanıtmak ve

419 Zamanla bazı Arapça okuyan Müslümanlar, Kur'an'ın öğretisiyle daha içli dışlı bir ünsiyet peydâ etmeye teşebbüs ettiklerinde insanbiçimcilik (Antropomorfizm) hatasına düşmüşlerdi. Allah'ın insana benzer biçimde temsil edilmesinin yaygın olduğu dinlerden gelen bu yeni Müslümanlar için zihinlerindeki insan-biçimsel alışkanlığı silip atmak zordu. Mutezile aşkınlığı savunmak amacıyla ayaklandı ve ilahî sıfatların gerçek olarak değil de mecazî olarak anlaşılması gerektiğini öne sürdü. İsmail Raci Farukî., *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım, İstanbul 1987, s. 40.

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

421 İbn Haldun, *age.*, s. 413.

tanımlamak için seçmiş oldukları ad, *Ehlu't-Tevhid ve'l-Adl*'dir. Bu, onların Tevhid ilkesine ve buna bağlı olarak adalet fikrine tanıdıkları önceliği göstermektedir.⁴²³ Mutezile'nin Tevhid ilkesinden anladığı şey biraz farklıdır. Onlar Kur'an'ın tevhid inancından hareketle daha felsefî ve metafizik nitelikli sonuçlar üretmişlerdir. Mutezile, tevhid konusunu işlerken, Allah'ın sıfatları, Kur'an'ın yaratılmışlığı, cevher-i ferd ve araz ve husn-kubh yani kötülüğün Allah'a izafe edilip-edilmeyeceği gibi konuları da tartışmıştır.⁴²⁴

Mutezile, Tevhid ilkesinden Kur'an'ın açıkça anlattığından daha fazla bir anlamı kastetmektedir. Mutezilî düşünürler, tevhid ilkesinden, Allah'ın hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini çıkarmışlardır. Buna göre, eğer Allah'ın herhangi bir sıfatı bulunduğu kabul edilecek olursa, bu '*teaddüdü'l-kudemâ*' şeklinde ifade edilen , birden fazla kadîm varlık olduğu tezini benimsemeye yol açacaktır. Bu da Allah'ın tek olduğunu anlatan tevhid ilkesiyle çelişen bir hükümdür. Bu yüzden Allah'ın zâtından ayrı sıfat olamayacağını öne sürmüşlerdir.⁴²⁵

Mutezile, Kur'an'da yer alan ve Allah'ı niteleyen pek çok sıfat ve eylemi de kendi tevhid anlayışı doğrultusunda yorumlamış ve nefy-i sıfat tutumunda ısrarlı davranmıştır.⁴²⁶ Kur'an'da Allah'ın, alîm, kadîr, semî, basîr, muhîr vs. olduğu belirten açık ifadeler yer almaktadır. Mutezilî düşünürlere göre bunlar yüce Allah'ın zatında içkin ve ondan ayrı birer nitelik taşıyamaz özsel niteliklerdir. Yani Allah ilmiyle alîm, kudretiyle kadîr, hayatla *hayy*'dir. O, yaratılmışlara ve sonradan olanlara özgü olan ve zaman, mekan, duygu,

422 Abdulhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler*, ss. 215-220.

423 Kadı Abdullcabbâr, Mutezile Kelamcılarının *nefy-i sıfât* hakkındaki görüşlerini, *mutlak tevhid* olarak nitelemektedir. Abdullcabbâr, *el-Munye ve'l-Emel*, thk. ve tkd. İsmâuddîn Muhammed Ali, ts., s. 109-113.

424 Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci, Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf*, Ankara 2001, s. 76.

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

426 Râzî, *İ'tikâdât Fırakî'l-Muslimin ve'l-Müşrikin*, s. 33.

boyut, hareket, parçalara ayrılma anlamına gelen *tecezzîyi* çağrıştıracak hiçbir sıfatla nitelenemez.⁴²⁷

Tevhid ilkesinden, *nefy-i sıfat* doktrinini çıkarsamaları ve bu noktadaki ısrarlarındaki temel motivasyon, Mutezilî düşünürlerin Seneviye ve Müşebbihe taraftarlarına karşı vermiş oldukları mücadeleydi. Bununla kâmil tevhidi ortaya koymayı amaçladıkları görülmektedir.⁴²⁸

İlahî zâta layık olmayan sıfatları ondan nefyetmeleri Mutezile'ye özgü bir hassasiyetin gelişmesine yol açtı. Tevhidi bir soyutlama işlemi⁴²⁹ olarak kullanan Mutezilî düşünürler, Allah'tan söz ederken selbî ve olumsuzlayıcı bir söylem geliştirdiler. Örneğin meşhur Mutezilî kelimcilerden Ebü'l-Huzeyl Allâf (227/841)'ın tevhid konusunda geliştirdiği düşünceleri tipolojik bir nitelik taşır.⁴³⁰

Mutezile'nin, Tanrı hakkında geliştirdiği bu selbî metoda, negatif teoloji de denmektedir. Ancak Tanrı'nın 'ne olmadığı' üzerine bir şeyler söylemek, gerçekte anlamlı bir şey söylemek midir? Tanrı'ya olumlu olarak atfedilen bir şeyin, kesin dillerle O'ndan soyutlandığı (*selb*) her durumda, O'na bir basamak daha yaklaşıldığı, buna karşılık O'na bir nitelik yüklemenin de kişiyi din ve kavrayış açısından tehlikeli bir duruma sürüklediği öne sürülmüştür.⁴³¹ Ancak Tanrı hakkında konuşmanın tek mümkün yolunun, tenzihî dil olduğu gerekçesiyle negatif bir teolojik sistemde ısrar etmek kabul

427 Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 40.

428 Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 151. İlk Mutezilî düşünürlerin entelektüel düzeyleri ve düalistlere karşı verdikleri teolojik mücadele için bkz. İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, ss. 121-126.

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

430 Ebu'l-Huzeyl'in bu metodundaki yani Allah'ı *icâbî* ve olumsal vasıflarla nitelenemesindeki amacı, Allah'ın zâtında terkibe neden olma ihtimalinden kaçmak, mutlak tenzihe ulaşmak ve birden fazla ezeli varlığın bulunmasını ve zâta bileşimin imkânsızlığını vurgulamaktır. Aydınlı, *age.*, s. 149.

431 Koç, *Din Dili.*, s. 58.

etmek gerekir ki, İbrahimî dinlerin benimseyip içselleştirebileceği bir şey değildir.

İbrahimî dinler yaşayan, aktif, insan ve alemle ilgilenen bir Tanrı tasavvuru getirmişlerdir. Buna karşın Tanrı'nın münezzehe oluşu öğretisini uç bir noktaya çekerek O'nun hakkında olumsuzlayıcı hiçbir yüklem kullanmayan tutum, daha çok filozofların kullandığı bir yaklaşıma dayanmaktadır. Filozofların kabul ettiği bu olumsuzlayıcı dil, Tanrı'yı bir yerde bilinmezlik alanına itmekte ve dini dilsiz bırakmaktadır.⁴³² Aslında tek Tanrı inancına dayalı herhangi bir din ve teolojik sistem Tanrı'nın bilinebileceğini ve hakkında olumlu yüklem kullanabileceğimizi kabul etmek durumundadır. Antropomorfizme yol açacağı düşüncesiyle suçlanan teşbihî dil, dini açıdan mutlaka Tanrı'nın sonradan olanlara benzediğini iddia etmediği gibi; mantık açısından da eğer Tanrı hakkındaki düşüncelerimiz muhtevastan boşaltılmak istenmiyorsa bir yerde kaçınılmaz olmaktadır.⁴³³

Mutezile'nin, Allah hakkında daha çok selbî bir yöntem geliştirmesi ve sıfatlardan arındırılmış bir zât fikrine ulaşması onun kendi epistemolojisi bakımından tutarlı sayılır. Kelam ekolleri arasında akla daha ağırlıklı bir rol yükleyen Mutezilî düşünürler Allah'la insan arasında daha aklî bir ilişki kurmayı denemişlerdir.⁴³⁴ Oysa akılla bulunan ve aklî kanıtlarla temellendirilen bir Tanrı, artık bir şahıs-Tanrı olmayacaktır. Daha çok soyut, çehresiz, formüle edilmeyen, ve nitelenemeyen bir ilke olarak kalacaktır. Böyle bir Tanrı'ya tek yaklaşım tarzı da, negatif yöntem olabilecektir. Bundan dolayı aklın Tanrısı bir tür '*negatif metafizik*'in⁴³⁵ konusu sayılmıştır.

432 Koç, *Din Dili*, s. 62.

433 Koç, *age.*, s. 63.

434 Mutezilî düşünürlerin, sıfatlar konusunda iki yaklaşımı göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki selbî metod diğeri ise, özellikle Allâf ve Nazzâm'a ait olan *ahvâl* teorisidir. Buna göre Allah, her hangi bir sıfatla değil zâtıyla bilir, görür, işitir, yaratır. Tüm sıfatlar, Allah'tan bir noksanlığın nefyedilmesi anlamına gelmektedir. Bkz. Aydınli, *age.*, s. 159.

435 Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, s. 19.

Oysa bir de kitabî dinler tarafından ortaya konulan ve kendini vahiyle insanoğluna tanıtan, ifşa eden bir Tanrı tasavvuru vardır. Bu Tanrı, İbrahim'in Tanrı'sı olup, filozofun Tanrı'sından oldukça farklı bir vizyona sahiptir. İbrahim'in Tanrı'sı ile filozofların Tanrısı metaforları, klasik felsefenin geliştirdiği ve daha çok felsefî, metafizik ihtiyaçları karşılayan Tanrı algısı ile vahye dayalı dinlerin anlattığı yaratan ve kendine tapılan Tanrı algısı arasındaki farklılığı belirgin kılmak adına kullanılmaktadır. Buna göre; İbrahim'in Tanrı'sı, filozofların Tanrı'sından daha ayrıntılı bir eşkale sahiptir. Onun kendine özgü somut nitelikleri vardır. Bu nitelikler inanan kişilerin kaderini doğrudan doğruya belirler, inananlar Tanrı'ya aklın otoritesiyle değil, fakat tanrısal çağrı ve vahiyle bağlanırlar.⁴³⁶

Filozoflar ve onlara yakın düşünen kelamcılar açısından, Tanrı fikrinin öne sürülmesindeki asıl gerekçe, evrenin düzenin korunması ve onun aşkın bir ilkeye dayandırılarak açıklanması sorunuydu. Onlara göre evren, her bir nesnenin kendi cinsinden bir nedenden doğarak geliştiği ve yasaların egemen olduğu bir kozmostu. Bu bakış açısından temel problem, Batı felsefe literatüründe *ex nihilo* olarak bilinen, yoktan yaratmak değil, düzene koyup yasaları yerleştirmektir. Bu nedenle felsefî bakış açısı Tanrı'ya, varlığı kaostan kurtararak kosmosa kavuşturan bir ilke gözüyle bakmışlardır. Buna karşı Kelamcılar, filozofların resmettiği bu âtıl Tanrı (*deus otiosus*) tasavvurunun, Kur'an'ın öğretisiyle örtüşmediğini fark etmekte gecikmediler.⁴³⁷

Allah tasavvuru, Kur'an üzerine derin çalışmaları bulunan düşünürlerin bile hassasiyetle dikkat çektikleri bir konudur. Aslında tartışmaların bu kadar zengin içerikli oluşunun en önemli nedeni, Allah'ın Kur'an'da anlatılma biçimi ve bağlamıdır. Kur'an Allah'ı, İbrahimî geleneğe uygun olarak, benzetmelere

436 Gusdorf, *age.*, s. 20.

437 Farukî'ye göre, haklıydılar çünkü her şeyin doğal bir nedene göre olduğu bir dünya, ister istemez her şeyin olduğu ve böylece Tanrı'ya gerek duyulmayan bir dünyaydı. Böyle bir Tanrı, dinî duyguları asla tatmin edemezdi. Farukî, *age.*, s. 14.

de başvurarak yaşamla ve insanla yakından ilgilenen bir yaratıcı⁴³⁸ güç olarak tanıtmaktadır.

Felsefî ve teolojik gelişmeler sonucunda, insana ve somut yaşama daha mesafeli duran bir Tanrı anlayışı çerçevesinden bakan bazı Batılı düşünürler, Kur'an'da anlatılan Allah'ı, yoğunlaşmış saf bir kuvvet hatta kaba kuvvet ve bazen kaprisli bir diktatör olarak tasvir etmişlerdir. Bu tür değerlendirmeleri eleştiren Fazlurrahman, Kur'an'ın Allah'ı anlatırken, birbirinden oldukça değişik bağlamlarda söz etmesinin, bazı Batılı düşünürlerde görülen söz konusu yanlış ve çarpık algılamaya yol açmış olabileceğini ima etmektedir. Ona göre çözüm, Allah'ı tanıtan farklı ifadeleri tek bir kavram dahilinde mütalaa etmekten geçmektedir.⁴³⁹

Kur'an'ın, Allah'ı, insanla ve onun sorunlarıyla ilgili etkin bir bağlamda tanıtmayı, onun ahlakî ve düşünsel amaçlarından dolayıdır. Zira Kur'an'ın temel amacı bilgilendirmek değil, insanda ahlakî bir zihniyet dönüşümü gerçekleştirmektedir. Filozofların geliştirdiği statik, dünyadan uzak, soyutlanmış bir Tanrı anlayışının bu ahlakî amaçla ne dereceye kadar örtüşeceği tartışılabilir bir konudur. Şu halde Kur'an'ın Allah tasavvurunu, metne sadık biçimde anlamak için, onun sadece tasvir edici olmayıp aslında tamir edici bir nitelik taşıdığı fark edilmesi zorunludur.⁴⁴⁰

Kur'an öncelikle Allah'ı, görme (*basar*), işitme (*semi'*), arş ve kürsü gibi sıfatlarla nitelenmişti. Böyle yapmaktaki amacı, putperestlerin taptıkları somut nesnelere böylesi sıfatlardan bile yoksun olduklarını göstermekti. Ardından Kur'an, daha soyut, manevî ve insanlarda da bulunan sıfatlarla

438 Kâf suresi 50/16 ayet.

439 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1993, s. 40.

440 Allah'ı anlatırken selbî yöntemi izlemenin bizzat Kur'an tarafından izlenen özel bir yöntem olduğunu düşünenler de vardır. Bu görüşe göre; Kur'an insanlara Allah'ı anlatırken müşahhasan mücerrede doğru bir seyir takip etmiştir. Çünkü içine indiği cemiyet müşahhas, elle tutulur, dokunulur tanrılara tapıyordu. Onların anlayacağı bir şekilde onlara hitap etmeye başlamış ve tedricen mücerret Allah kavramına yükselmiştir. Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1998, s. 169.

Allah'ı tanımlamaya başladı. Bu sıfatlar insanlarda ancak sınırlı olarak bulunan sıfatlardı. Böylece insanın dikkati, bu sıfatların kaynağı olan yüce ve mükemmel varlığa çekilmiş oldu. Son aşamada ise artık Allah'ı tanımada nihâî noktaya gelmiş ve onun her türlü tasavvur ve nitelemeden yüce ve münezzehten olduğunu vurgulamak sırası gelmişti. Bu nedenle Allah'ın, selbî sıfatlarla anlatılması ve O'nun ne olmadığına ortaya konması gerekmektedir. Ne olmadığını ortaya koymakla, âlemdeki varlıklara olan benzeyişini ortadan kaldırmak mümkün olacaktır⁴⁴¹

Eşarî kelamcılarının ısrarlı çalışmaları sonucunda, Ehl-i Sünnet Kelamında tevil metoduyla ilgili olarak birbirine yakın iki tutum belirginlik kazandı. İlki katı Selefî tutumdur ki bu tutum, tevilin her türüsüne radikal bir şekilde karşı çıkmaktadır. Nassları oldukları gibi, nasıl geldilerse öylece kabul etmeyi ve hiçbir tevil ve açıklama girişimine başvurmaksızın onlara iman etmeyi savunmaktadır. Diğer tutum ise Müteahhirûn olarak anılan ikinci dönem Sünnî Kelamcılarının sergiledikleri tutumdur. Buna göre tevil, şartlı olarak ve oldukça sınırlı bir alanda geçerlidir. Tevil metoduna ihtiyatla yaklaşan bu tutum, nassların açık anlamlarıyla örtüşmediğini düşündüğü her türlü tevil geçersiz ve gayr-ı meşrû saymıştır.⁴⁴² Tevil yöntemine karşı gelişen bu tepkinin temelinde, Şia'ya karşı geliştirilen siyasal tutum yatar. Bilindiği gibi tevil yöntemi yani, kutsal metinlerin mecazî olarak yorumlanması ve açık

441 Atay, *age.*, s. 171.

442 Gazâlî'nin, tevil konusu hakkında yazdığı özel bir risâlesi vardır. Gazâlî, şeytanın, insanın kanında dolaştığı gibi içimizde dolaşması, cinler ve şeytanlar hakkındaki rivayetlerin anlamı, berzahın keyfiyeti, meleklerin nasıl varlıklar olduğu, cennet ile ilgili haberler gibi çeşitli konularda kendisine sorulan sorulara tek tek değil de genel anlamda cevap vermek amacıyla, kendisinden yararlanılacak *küllî bir kanun* açıklamaya çalışır. Ona göre, ilk bakışta ve zâhirde, *ma'kûl* ile *menkûl* arasında bir çatışma olduğu sanılabilir. Bu konuyla ilgili olarak insanlar üç guruba ayrılmaktadır: 1. Dikkatlerini nakle verme konusunda ifrata kaçanlar, 2. Dikkatlerini akla vermede tefrite kaçanlar, 3. Bu ikisi arasında orta yolu tutarak, *cem'* ve *telfik* yolunu tutanlar. Bu gurupların tutumlarının, teolojik geçerliliğini tartışan Gazâlî, şu tavsiyede bulunur. Bu haberlerin tamamına muttali olma konusunda hırs beslememeli. Aklî delili (*burhân*) inkar etmemeli. İhtimaller çatıştığında, tevilî tayin etmekten uzak durmalı. Çünkü Allah'ın ve resulünün muradı hakkında zan ve tahmine dayalı hüküm vermek tehlikelidir. Gazâlî, Ebu Hâmid b. Muhammed, *Kanûnu't-Te'vîl*, (*Mecmuâtü Resâilil-İmâm el-Gazâlî* içinde, ss.579-585) ss. 579-581.

kabul edilen ayetlere göre anlamlandırılması, Şîî teolojik geleneğinde önemli bir yer tutar. Özellikle Şîî temaları savunan Batınîlik öğretisinde tevil, oldukça merkezî bir yere sahiptir.⁴⁴³

Batınî düşünürler tevil yöntemini, şeriatın görece doğru oluşunu ve onun gerçek anlamının daha derinlerde bir konuma sahip olduğunu, sıradan bir aklın ona rehbersiz ulaşamayacağı tezini haklılaştırmak üzere yüceltmişlerdir. Buna bağlı olarak ta kendi siyasal ve teolojik iddialarını doğrulamak için tevili bir üst akıl yürütme biçimi olarak kullanmışlardır. Onlara göre tevil hakikate ve doğru anlama ulaşmada tefsîrden daha üstün bir methodur. Aslında merkezîyetçi teolojilere karşı mücadele veren pek çok muhalif teolojinin, şu ya da bu derecede tevili yücelten benzeri Gnostik/Batınî yöntemlere başvurdukları bilinen bir gerçektir. Çünkü daha farklı bir dünya ve daha farklı bir toplum tasarımına ulaşabilmek için genel geçer bilgi yöntemlerine alternatif bir yöntem izlenmesi gerekmektedir. Zira bilgiye ulaşmada benimsenen her bir yöntemin kendine özgü belirli sonuçları bulunmaktadır. Bu, hem teolojik hem de siyasal bir tasarım içeren bir tercihtir. İktidar siyasal ve teolojik/entelektüel hakikati aynı anda elinin altında bulundurma adına bilgi üretme süreçlerini de denetlemek ister. Bilginin üretildiği süreçlerin denetlenebilir ve yönlendirilebilir olmasının sağlanması da bunun bir yansımasıdır. Buna karşın muhalefetin, hakikatin henüz elde edilemediği, kavranamadığı ve anlaşılamadığı tezine güç kazandırmak üzere, daha gizemli ve iktidar aklının kuşatamayacağı bir bilgi sistemi kurmaya çalışması, kendi tutumuyla uygunluk göstermektedir.

Ehl-i Sünnet Kelamcılarının teville sürekli olarak şüpheyile bakmalarının ve onu sınırlandırmaya çalışmalarının temelinde, Şia'ya karşı verilen kapsamlı mücadelenin güçlü ve derin izlerine rastlanmaktadır. Böylece Şia'nın epistemolojik kökenleriyle ilişki kurulmakta ve onun bilgisel temelleriyle olan

443 Fevzi Najjar, "*Farabî'nin Siyasî Felsefesi ve Şiilik*", çev. Mehmet Dağ, *AÜİF*, XX, Ankara 1975, s. 298-299.

bağlantısı koparılmaya çalışılmaktadır.⁴⁴⁴ Dolayısıyla İslam Kelamında yürütülen ve Allah'ın varlığı, sıfatları, insan ve evrenle olan ilişkisi üzerindeki tartışmalar aslında zamanın ve mekanın anlambilimsel olarak kodlanması hedeflerinden uzak değildir. Gerek itaat kültürünü önceleyen iktidar aklı ve gerekse itiraz kültürünü yücelten muhalefet aklı kendi sistematiklerine uygun birer teolojik-ontoloji kurgulamışlardır. Bu yüzden epistemik ve Kelamî tutumların gerisinde siyasal duruşlar ve eğilimler yatmaktadır. İslam tarihinde ortaya çıkma yolunda olan siyasal güçler, Allah'ın otoritesinde kendileri için birer dayanak aramışlardır. Bu siyasal arayışlar kendilerini Kelamî birer formda ifade ettikleri için, Müslüman zihniyetinde siyasal ve dinsel muhayyile birbirleriyle karışmış bulunmaktadır.

3. 2. Tevhid Doktrinin Politik Çağrışimleri

Mezheplerin ortaya çıkmasında, sosyo-kültürel ve politik etkenlerin rolüne abartılı bir ayrıcalık tanımak konusunda ihtiyatlı bir tutumu tercih ediyoruz. Çünkü bu yaklaşımın en sorunlu tarafı başta Kur'an'ın öğretisi olmak üzere bazı ideal fikirlerin etkisini göz ardı etmesidir.

Ehl-i Sünnet siyasal düşüncesinin en önemli teorik kaynaklarından biri hiç şüphe yok ki Kur'an'ın ortaya koyduğu tevhid doktrindir. Burada siyasal, sosyal ve ahlakî vaadlerden oluşan kompleks bir ideolojik etki söz konusudur. Bu bakımdan Tevhid doktrini Allah'ın var olduğundan daha fazla bir anlamı ifade etmektedir. Allah'ın tek, eşsiz, benzersiz ve en yüce varlık olduğu anlamına gelmektedir. Tevhid ilkesi Kur'an'da sık sık vurgulanan ana temadır.

444 Benzer bir duyarlılığa Müslüman filozoflarda da rastlanmaktadır. Örneğin İbn Rüşd, dinse ve felsefî meselelerin temellendirilmesinde tevil yönteminin nasıl kullanılacağıyla ilgili bazı temel ölçüler bulunduğunu belirtir. Ona göre bu konudaki en başta gelen iki ölçüt, nassın açık hükümleri ile Arap dilinin yapısıdır. Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992, ss. 94-100.

Kur'an ayrıca tüm bir peygamberler tarihi boyunca insanlara hatırlatılan en temel ve en yüce gerçeğin tevhid olduğunu bildirmektedir.⁴⁴⁵

Hiçbir düşünce ya da inanç ilkesi, tevhid kadar, Yahudi, Hıristiyan ve eski Arap inançlarında görülen çarpık Tanrı anlayışlarına darbe indirememiştir. Bu bakımdan Kur'an'da yer alan tevhid temasını, İslam dininin dünya kültürüne yaptığı özel bir katkı olarak değerlendirmek mümkündür.⁴⁴⁶ Kur'an'ın tevhid üzerindeki bu ısrarı Müslüman olmayan bir okuyucunun da derhal fark edebileceği bir tutumdur.⁴⁴⁷

Bilindiği gibi Kur'an tevhid ilkesini, soyut bir metafizik ilke olarak öne sürmedi. Aksine yürürlükte olan, canlı dinsel ve sosyal bir ortamda, somut bir şekilde gündeme getirdi. Kur'an'da tevhid, hem bir inanç ve hem de bir yaşama biçimi boyutlarıyla ele alındı. Putperest bir dinsel geleneğe bağlı Araplardan, özellikle Mekke'nin hakimiyetini elinde tutan elitlerden gelen tepkilere paralel olarak, Kur'an'ın tutumunun da sertleştiği görülmektedir. Gerçekten de Kur'an'ın güzel öğüt vermekten tutun da, atalar diniyle alay etmeye kadar, putları aşağılamaktan sakındırmaktan tutun, herkes kendi diniyle baş başa bırakmaya kadar farklı noktalarda gidip-gelen ince bir stratejinin varlığını fark etmek zor değildir. Kur'an, Mekke'li Arap kabilelerinin değer yargılarının kökenlerine saldırmıştır. Tek bir Allah'a tapınmaya çağrı zamanla sosyal ve siyasal boyutlar kazanarak bir iktidar kavgasına dönüşmüştür. En azından Mekke'li yönetici elitler açısından durum böyle algılanmıştı.

Tevhid doktrininin siyasal 'algılanabilirliği' ve 'yorumlanabilirliği' yüzünden, Müslüman toplumlarda Allah'ı birlemekle, iktidara karşı koymak öğelerinin zaman zaman bir formül olarak öne sürülebildiği realitesiyle karşı karşıyayız. Gerçekten de Kur'an'da, Allah'ın birliği ve eşsizliği teması oldukça

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

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

447 W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburg 1970, ss. 148-153.

köklü ve radikal bir tarzda sunulmaktadır. Öyle ki Allah'ın ilmi, kudreti, iradesi ve yaratması konularındaki vurgu, uygun bir politik yorum eşliğinde, her türlü otoriteyi geçersizleştiren bir itirazı haklı kılabilmektedir. Bunda tevhid doktrinini hareket noktası olarak bir düzeni yıkan ve onun yerine yeni bir topluluk inşa eden ilk Müslüman topluluğun tecrübesinin kalıcı etkileri bulunmaktadır. Kısaca bir eylem ahlakı olarak tevhid doktrininde, paradoksal biçimde hem inşa edip kurmanın ve hem de yıkıp ortadan kaldırmanın teolojik imkanları saklı bulunmaktadır. Tevhid öğretisi, içerdiği teolojik ve epistemolojik ilkeler dolayısıyla, her türlü insanî/toplumsal oluşumu görecelileştirme ve hatta mutlakten uzaklaşmış insan etkinliğini dışlama işlevi taşımaktadır.

Hz. Muhammed'in verdiği mücadele, bir tevhid mücadelesi idi. Onun vefatına yakın bir zamanda neredeyse tüm bir Arap yarımadasında yaşayan kabileler, putlarını terk ederek yalnızca tek olan Allah'a ibadet etmeye başladılar. Ancak Hz. Muhammed'in başarısı sadece dinsel alanda tevhidi sağlamakla sınırlı kalmamış, siyasal ve sosyal alanlarda da köklü bir gelişme yaşanmıştır. Tevhid kelimesinin sözlük anlamından giderek konuşacak olursak, daha önce bölük pörçük ve birbirleriyle kavgalı yaşayan kabileler, İslamı din olarak benimsemeleriyle birlikte siyasal bir tevhide de ulaşmış oldular. Birbirleriyle çatışan otoriteler kendilerinden daha üstün bir otorite altında birleştiler. Tek bir Allah'a inanan, tek bir dine bağlı, tek bir başkanları olan, insanlardan ayrı tek bir topluluk ortaya çıkmış oldu. Esasen Kur'an da bu gelişmeyi övücü bir dille anlamlandırmış ve ilk Müslüman topluluğu, misyon sahibi seçkin bir grup olarak tanımlamıştır.⁴⁴⁸

Kur'an'ın ısrarla onu vurgulaması ve ilk Müslüman topluluğun yaşadığı bütünleşme ve birleşme süreçleri nedeniyle, tarih boyunca, tevhid doktrininin metafizik anlamının yanı sıra sosyal çağrışımlar da kazandığını söylemek istiyoruz. Zira Allah'ın metafizik ve teolojik anlamda birleşmesi, onu

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

birleyenlerin tek bir otorite altında birleşerek, özgün bir örgütlenme gerçekleştirmelerine yol açtı. Dolayısıyla metafizik ve sosyo-politik süreçler birbirine eklenmiş olarak bir bütünsellik çerçevesinde algılanmış olmalıdır.

İşte gerek Ehl-i Sünnet ekolünün ve gerekse Mutezile, Şia gibi diğer ekollerin bir kült olarak Kur'an'dan aldıkları en temel algı tevhid doktrininin bu çok boyutlu ve etkin içeriğidir. Metafizik ve teolojik anlamda Allah'ın birliği/birleşmesi, sosyal anlamda inananların üniter birliği, siyasal anlamda ise yasayı uygulayan tek bir imam/sultanın otoritesi imgeleri tevhid doktrininin içeriğinde harmanlanmış ve çağrışımsal bir şekilde yerlerini almışlardır. Öyle ki iki ayrı imamın aynı anda varolabilmesi kesin olarak reddedilmiştir. Siyasî otorite ve yetkinin paylaşılması, onun dağılması ve parçalanması şeklinde algılanmıştır. Alemde nasıl Allah'ın bir eşi, benzeri ve ortağı yoksa anolojik biçimde sultanın da yeryüzünde herhangi bir ortağı olamayacağı düşünülmüştü. Ontolojik anlamda şirkin yasak ve çirkin oluşu teması, siyasette imamın da şeriki olamayacağı yaklaşımda karşılığını bulmuştur. Siyasal iktidarın parçalandığı ve birden fazla hükümdarın birbirleriyle mücadele ettikleri dönemler, Sünnî zihniyet açısından istenmeyen ve istisnaî bir olgudur. Buna karşın imamın tek oluşu anlayışı, her zaman için değişmez bir asıl olmuştur. Siyasal iktidarın tekliği ve gücün tek kişide toplanması konusu, kamu yararı açısından da kabul edilemeyecek bir şeydir. Ancak bu konu anlamını ve formülünü dinsel/Kelamî bir söylemde bulmuştur.

Metafizik kabullerin, siyasal doktrinlerle olan ilişkisinin kolayca gösterilebilir bir nitelik taşımadığı ortadadır. Dogmatik ve bire bir işleyen bir etkileşimden söz etmek de pek mümkün değildir. Belki daha derinlerde, epistemolojik kökenler arasında işleyen algısal bir etkileşim ve yansıma söz konusudur. Yalnızca Arap-Müslüman dünyası için değil tüm bir Ortaçağ dünyası için geçerli olan genel bir tinden, düşünsel paradigmadan ve onun işleyiş biçiminden söz ediyoruz. Bu paradigma ontolojik temelli hiyerarşik bir kurguya sahiptir. Topluma ve insana ait bilgi de bu hiyerarşik kurguya göre

biçimlenmiştir. Ontolojik varlıklar arasında kurulan ilişki dünyaya ve toplumsal süreçlere de büyük oranda uygulanmıştır. Bu süreçte teolojinin ve teologun rolü büyük olmuştur.⁴⁴⁹

Ehl-i Sünnet siyaset geleneği için konuşacak olursak, birbirini izleyen ve birbirine bağımlı iki zeminden hareket etmek gerekmektedir. Bu iki zemin de tevhid doktrininin algılanmasıyla ilgilidir. İlki verili olan ve Kur'an'da yer alan tevhid ilkesi, diğeri ise yorumlanan tevhid doktrininidir.

Sünnî siyaset düşüncesine damgasını vuran ve onu zihinsel düzeyde besleyen önemli ilke, İbrahimî tektanrıci dinlerin ortak mirası olan ve Kur'an tarafından ısrarla vurgulanan tevhid inancıdır. Tevhid öğretisi, İslamda dinî ve siyasî zihniyeti temellendiren en merkezî epistemolojik ilkedir. Buna göre Allah tektir, benzersizdir. Eşi yoktur, mutlak güç, irade ve bilgi sahibidir. O, aynı zamanda melik (hükümdar)dir.⁴⁵⁰

Tüm bu nitelikler, siyasal bir otoritenin ihtiyaç duyduğu tekçi otorite vizyonunu yeterince çağrıştırmaktadır. Kur'an'ın sunduğu anlatım çeşitliliğinden, yapılacak vurguya ve hareket noktasına göre, farklı Tanrı tasavvurlarına ulaşmak mümkündür. Bu İslam kültüründe verili olandır. Tüm çağrışımları ve düşünsel imkanlarıyla bilkuvve ortada olandır. Tarihsel süreç içinde, verili olandan hareketle neler yapıldığı ve hangi yorumun ya da yorumların yüceltiildiği ise, kelamcıyı 'iş başında' görmeye anlaşılabacaktır. Tek olan, diri olan, güç sahibi olan ve insanlara hükmeden Allah anlatımının Kur'an'daki vurgusu, Müslüman dünyasındaki siyasal iktidarlara güçlü bir teolojik meşruiyet sunmuştur. Bu nedenle Allah'ın otoritesi ile siyasal güç

449 Tüm gerçekliği metafizik olarak okuma, görünür olanı aşkın bir çerçeve içinde okuma, Ortaçağın kendini kaptırdığı tutumlardan yalnızca biridir. Yaratık bir imge olduğundan, insan asıl gerçekliği Tanrı eliyle okumak zorundadır. Ortaçağa özgü bu varlık anlayışı, dünyevî hayat karşısında uhrevî hayata, geçici hayat karşısında sonsuz hayata ağırlık veriyordu. Bu nedenle, dünyevî ilişkiler ve iktidar da Tanrısallıkla birleştiriliyordu. Siyasal iktidar sorunu, Tanrı'yla bağlantısı açısından ele alınıyor ve iktidarın Tanrı tarafından kime verildiği araştırılıyordu. Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 71.

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

arasında, klasik teoriler tarafından örülen ince ilişki dikkatle incelenmek durumundadır.

3. 3. Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi: Sultân

Haricîlerin ortaya çıkması ve büyük günah sahibinin kafir ilan edilmesi etrafındaki tartışmaları İslamiyette saf imanın sarsılması olarak değerlendiren Ülken'e göre bu süreç, din içerisine karışan ilmî spekülasyonlardan doğmuş değildir. Aksine sorunun kaynağı, salt dinsel/teolojik telakkilerde değil, dindarlık anlayışında yatmaktadır. Bu konuya bağlı olarak gelişen çok önemli bir konu da İslam'da Tanrı algısıdır.

Mutlak itaat fikri muhtelif İslam kavimleri ve zümreleri arasında Tanrı hakkında en karışık fikirlerin doğmasına sebep oldu. Allah'a dilediğini yapan, keyfi ve müstebit idareye sahip bir tiran gibi bakmaya başladılar. İslamiyetin kabile zihniyeti ve mutlak hükümdarlık yahut patriyarkal bünyedeki cemiyetler içerisinde almış olduğu bu tefsîr şekilleri onun temelinde esaslı ihtilafları meydana çıkarmaya başladı.⁴⁵¹

Aslında Ehl-i Sünnet düşünürleri ve hukukçularının oldukça farklı bir bağlamda kullanıp geliştirdikleri, '*Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir*' formülünü olduğu gibi alıp, eleştirel bir gözle değerlendirmemiz, Kelamcı açısından bir ironi sayılabilir. Ancak bir zamanların yaygın ve yerleşik bir düşünce kodunu, şimdinin analiz konusu yapmanın *gerekliliği* de bu ironinin içinde yer alıyor olsa gerek. Zira Kelam sahasında yapılan bir hata, yine ancak Kelamî bir çabayla düzeltilebilir.

Bir dönem boyunca dinsel hakikati ifade etmek için kullanılan biricik kavramların, diğer bir dönemde birer *sorun* olarak görülmelerindeki kültürel ironiye son vermek için atılacak ilk adım, ilâhiyatçının bilincinin zamanla değiştiği gerçeğini fark etmektir. Gerçekten de İlahiyatçı/Kelamcının, kendi döneminde hakim olan düşünsel sistemler ve belirli bir aklediş çerçevesinden münezzeh bir çalışma ortamı yakalaması herhalde mümkün değildir. Aslında

değişen şey, daha genel bir perspektiften konuşursak, düşünsel ve teolojik paradigmalardır. İman, hem geçmişte yaşanmış ve hem de günümüzde yaşanmakta olan⁴⁵² içsel ve dışsal, bireysel ve toplumsal boyutlara sahip çok yönlü bir deneyimdir. Ancak ortada tek bir iman ediş biçimi yoktur. Tarihte ve günümüzde Tanrı'ya iman, birbirinden farklı iman etme biçimleriyle gerçekleşmektedir.

İnsanın, Tanrı'ya iman etmesinin sosyal sonuçları ve yansımaları bulunduğundan, iman zorunlu olarak bir sistem içinde tanımlanmıştır. Tüm bir teoloji tarihi, Tanrı'nın ne'liği, O'nun eylemleri ve nitelikleri, insanın O'na nasıl iman etmesi gerektiği hakkındaki tartışmalarla doludur. İşte büyük akâid sistemlerinin ortaya çıkmasının ana nedeni de, bu iman yeteneğini somut bir tanıma bağlama gayretleri olsa gerektir. Akâid ve akîde kelimelerinin aslı olan *akd* sözcüğünün temel anlamının 'bağ, düğüm' olması yukarıdaki olguya ışık tutucu niteliktedir.⁴⁵³

Kitabî dinlerin hiçbiri, kutsal kitapların Tanrı'yla ilgili verileriyle yetinmemişler ve Tanrı konusunda derin felsefî/metafizik değerlendirmelere girişmişlerdir. Burada hiç kuşkusuz felsefî, kültürel ve metafizik gelişmelerin etkisi vardır. Bizim açımızdan en önemli etken ise reel sosyal ve siyasal etkenlerdir. Zira bizzat Tanrı kavramının kendisi dahi, düşünceye oldukça geniş bir kullanım alanı sağlamaktadır. Ancak toplum söz konusu olduğunda, bu kullanım derhal sınırlamalarla karşılaşmakta ve kültürel yönlendirmelere maruz kalmaktadır. Teolojinin, metafiziğin, felsefenin ve hatta bizzat Tanrı'nın hoş gördüğü/görebileceği özgürlükler ve farklılıklar, sosyal ve siyasal otoriteler tarafından hoş görülmemiştir. İktidar, doğası gereği tüm bir sosyal ve kültürel yaşama hükmetmek ister. Dindar toplumlarda iktidar bu amacını,

451 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi- Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, 2. Baskı, İstanbul 1995, s.30.

452 Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, s. 83.

453 Fâris b.Zekeriyya, *Mu'cemu'l-Mekâyis fi'l-Luga*, thk. Şehabuddin Ebu Amr, Beyrut 1994, s.679.

teolojik sistemi yönlendirmek suretiyle gerçek kılmaya çalışır. İşte İslam kelimeleri tarihi boyunca yapılan tartışmaların ve öne sürülen büyük akâid sistemlerinin arka plânında iktidarların, teolojinin gücünü yanlarına alarak topluma hükmetme arzularının yattığını düşünüyoruz. Şu halde Tanrı tasavvuru eğer bir imanla birleşirse yalnızca zihne değil, toplumsal düzene de bir güven ve meşruiyet sağlayan çok boyutlu bir ilke olarak işlev görmektedir. Bu yüzden ortaçağ boyunca siyasî iktidarların bu dinamik ve etkin gücün varlığına başvuramaları düşünülemezdi. Tarih boyunca iktidar için mücadele verenlerin ve iktidarı elinde tutan çevrelerin, başta Tanrı olmak üzere toplumun saygı duyduğu sembolik kavramların gücünden yararlanmamak lüksünü gösterdikleri pek görülmüş bir şey değildir.

İktidarın, dinden yararlanması, dinden destek elde etmesi, bir yönüyle bilgiyi üreten ve yorumlayan düşünürlerin aracılığıyla mümkün olur. Bu da bilgiyi üreten, yorumlayan ve aktaran bir entelektüel sınıfın varlığını akla getirir. Ortaçağlar boyunca İslam dünyasında bilgiyi üreten somut ve örgütlü bir kurum olmamıştır. İslam dünyasını, Hıristiyan ve Yahudi dinsel tecrübelerinden ayıran en temel özelliği de işte budur. İslam'da bilgiyi ve hakikati tekeline almış addedilen bir resmî kurum bulunmamaktadır. Belki daha çok ekollerden, ilim merkezlerinden ve akımlardan söz edilebilir.

Müslüman kültürün kendine özgü bu durumu, geleneğin gücünü gündeme getirir. Müslüman doğuda bizzat gelenek bir güç ve otoritedir. Geleneğin şekillenmesinde rol oynayan bazı ekoller ve sembol düşünürler vardır. Bu gerçek, gerek dinin anlaşılma biçiminde ve gerekse din-siyaset ilişkisinin yorumlanmasında kelamcının kurucu rolüne işaret etmektedir. Zira kelamcı, bir inanç sistemi kuran ve bu işinde, realiteyi de hesaba katan kişidir. Bu bakımdan İslam düşünce tarihinde, Kelamî düşünceyi ve Kelamcılığı izlemek, bize genel paradigmanın da sürecini vermektedir.

Kur'an'ın asıl amacı hatırlatma ve insanda ahlakî ve dinî bir bilinç uyandırmaktır. Dolayısıyla Kur'an, başta Allah olmak üzere metafizik varlık ve kavramlardan söz ederken pratik ve canlı bir söylem kullanmıştır. Onun

söylem biçiminde yaşanan sosyal süreçlerin izlerini hissetmek mümkündür. Kur'an, her şeyin mükemmel işlediği, sorunsuz, adalet ve mutluluk içinde yüzen bir dünyaya inmemiştir. Aksine herhangi bir insan topluluğunda görülebilecek her türlü çelişki, çatışma, özlem, tutuculuk, alt tabaka rahatsızlığı vb. gibi özelliklere sahip, canlı bir ortama inmiş ve böyle bir dünyaya seslenmiştir. Bu yüzden Kur'an'da, toplumsal çatışmalara tanıklık eden ve metafizik söylem ile sosyal gerçeklik arasında işleyen bir diyalektik göze çarpar. Bu gerilim şüphesiz Kur'an'ın ürettiği bir şey olmayıp sosyal yapıda zaten var olan bir realitedir.⁴⁵⁴

Allah ile insan arasındaki ilişkinin Kur'an'daki görünümünü tek yanlı ve basit bir nitelik taşımamaktadır. Aksine, Kur'an ilahî komedyası, Allah ile insan arasında gerçekleşen çok boyutlu bir ilişkinin sergilendiği bir sahnede oynanmaktadır.⁴⁵⁵ Öyle ki bu sahnede Allah'ın, hem merhametli ve hem de öfkeli/gazaplı yüzüne tanık olunabilmektedir.

Sünnî siyasal eylem mantığının şekillenmesinde, Kur'an'ın ortaya korduğu Tanrı-insan yaklaşımı daha fulû, daha bulanık ve belirsiz bir role sahiptir. Çünkü Sünnîlik, daha çok somut tarihsel ve kültürel bir eylemin ürünüdür. Kur'an tarafından içerilen ve bu nedenle de açığa çıkması zorunlu olan, dinsel bir öz değildir. Bunun yanında asıl belirleyici rol, tarihsel süreç boyunca Kelamcılar tarafından geliştirilen modele aittir. Daha çok Eşarî yorumunun egemen olduğu bu modele damgasını vuran temel unsur, Allah ile insan arasında kurgulanan dramatik gerilimdir. Bilindiği gibi Eşarî kelam

454. Kur'an'ı semantik açıdan analiz etmeye çalışan Izutsu, aynı durumu bir başka düzlemde gözlemlemiştir. Bir semantikçi olarak Kur'an'ı bu şekilde okurken anladım ki Kur'an düşüncesi her biri özel bir semantik alan teşkil eden birbirine zıt birçok fikirlerin üzerinde kurulu, büyük bir multi-strata sistemdir. Diyebilirim ki, kendimi büyük bir ruhî gerginlik havasının hakim olduğu bir dünya içinde hissettim... Bu sakin bir dünyanın tasviri değildir. Aksine gergin bir ruhî dramın devam ettiğini görürüz. Aktörleri arasında sürekli ziddiyet bulunan bir dram. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1975, s. 69.

455 Izutsu, *age.*, s. 70 ve 71, ss. 218-227.

sistemi, bizzat kendisinin ürettiği bu gerilimi, Allah'ı merkeze alan (*teosentrik*) bir anlayışla çözmeye çalışmıştır.⁴⁵⁶

Gerilim sözcüğünün içerdiği anlam büyük önem taşımaktadır. Kur'an söyleminde, Allah ve insan, birbiriyle karşıt iki güç olarak değil, aksine iki ayrı özne olarak anlatılmıştır. Evet mutlak güç Allah'ındır. Fakat insanın da kendine özgü bir eylem, etkinlik ve bundan doğan bir sorumluluk alanı vardır. Allah ile insan arasındaki ilişkinin gereği değerlendirilememesi sonucu çarpık bir teolojik kavrayışın ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Allah ile insan arasındaki ilişkinin gerilimsel niteliği de buradan ileri gelmektedir.

Geleneksel teolojik sistemlerin, siyasal eylem ve yaşama tekniği üzerindeki etkilerinin güç kaynağı ve merkezî noktası, genel olarak söylersek geliştirdikleri Tanrı tasavvurlarıdır. Daha özel konuşacak olursak teolojinin somut etkisi, onun Allah ile insan arasında kurduğu ilişkidir. Dindarlık biçimi, gündelik yaşam, sosyal ilişkiler ve iktidar mantığı da bu temelden hareketle üretilmektedir. Özgürlükler ve haklar sorunu, ahlâkî eylemin mantığı, sosyal davranış gibi temel toplumsal değerler de yine bu çerçevede anlam kazanmaktadırlar.

Tüm bu anılan süreçlerde, teolojinin üstlendiği rolü göz ardı edersek doğru bir kavrayışa ulaşmamız olası değildir. Teolojiler, dinin sistematize edilip belirli bir doktriner kalıba dökülmesinde ve insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin okunmasında rol oynayan temel kurucu unsurlardır. Ehl-i Sünnet Kalam sistemi büyük oranda Eşarî yorumuna dayandığı gibi kültürel düzeyde de Sünnî halk kitlelerine egemen olan Allah tasavvuru Eşarî yorumuna dayanmaktadır.⁴⁵⁷

456 Teosentrik Kalam anlayışının ve onun Müslüman toplumların anlama biçimleri üzerindeki etkilerinin bir analitik değerlendirmesi için bkz. Hasan Hanefî, *Teoloji mi Antropoloji mi?*, çev. M. Said Yazıcıoğlu, AÜİFD, Sayı XXIII, ss. 505-531.

457 İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 146-153. Ayrıca Türk toplumunda Eşariliğin etkin olmasındaki tarihsel ve kültürel etkenler konusunda bkz. İlhamî Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 25-28.

İnsanın fiilleri ve özgürlüğü konusunda Eşarî söylem, katı bir teosentrizmi yüceltmektedir. İnsanın fiilleri konusunu ontolojik düzeyde ve Allah açısından ele alan Eşarî bakış açısı, ilahî zâtı yüceltme adına, insanın ontolojisini çarpıttığı görülmektedir. Eşarî yaklaşımında vurgulanan asıl tema, Allah'ın gücünün, ilminin, iradesinin ve yaratmasının sınırsız oluşudur. Eşarî, 'Allah'tan başka hâlik (yaratıcı) yoktur' ifadesini '*Allah'tan başka fâil yoktur*' cümlesiyle birlikte eş anlamlı olarak okumaktadır. Ona göre '*hâlik*' ve '*fâil*' sözcükleri eş anlamlıdır.⁴⁵⁸

Eşarî elbette açıkça dogmatik bir cebrî görüş öne sürmüş değildir. Kalam tarihinde ilk defa kendisinin ortaya attığı '*kesb*' teorisi⁴⁵⁹ aslında bir açıdan insanın fiillerinden sorumlu olduğunu göstermeye yöneliktir. Ancak onun izlediği kalam mantığı ve ulaştığı sonuçlar, insan algısının, ilahî kudret karşısında alabildiğine sınırlandırıldığı bir anlayışı örnekler. Sünnî halklar üzerinde etkili olan diğer Eşarî kalamcılar da, insanı sürekli Allah'ın kudreti ve ilmiyle kıyaslayan ve onu ontolojik bir gerilim altında ezen, teosentrik kalam anlayışını sürdürmüşlerdir. Sünnî halk kitleleri nezdinde pratik düzeyde etkin olan anlayış Eşarîlik olmuştur. Denebilir ki, Eşarîlik Sünnî halkların genel popüler teolojisidir.

İslam düşüncesinin tarihi seyrinde Eşarî yorumunun en etkin olduğu alan Allah ile insan arasında kurulan teosentrik ilişki alanıdır. Bu ilişki, adalet ve sevgi yerine salt güç ve kudret üzerine kurulmuştur. Diğer yandan Eşarî, Allah'ı her türlü değer ve konumun üzerine yerleştirmiş ve ortaya, insana nasıl davranacağı konusunda hiçbir taahhüde bağlı kalmak zorunda olmayan, dilediğini dilediği gibi yapan bir Allah tasavvuru çıkmıştır.⁴⁶⁰

458 Eşarî, *Makalatu'l-İslamiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, II, ss. 218-222.

459 M. Sait Yazıcıoğlu, *Matüridi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, s.56-57.

460 Güler, *age.*, s. 12.

Kudret, azamet, kahr, cebr gibi nitelikler Kur'an'da açıkça Allah'a atfedilen niteliklerdir. Ve bunlar mutlak varlık imajının, sahip olması beklenen nitelikleridir. Ancak konu Allah ile insan arasındaki ilişkiye gelince farklı bir bağlam oluşmaktadır. Çünkü artık ortada iki farklı özne vardır. Biri mutlak özne (Allah) diğeri ise görece özne (insan).⁴⁶¹ Allah'ın insana seslendiği (vahiy) andan itibaren yeni ve farklı bir teolojik zemine oluşmaktadır. Bu ilişkiyi anlamlı kılan en önemli öge, Allah'ın insana olan sözü ve taahhüdüdür. Dolayısıyla Allah-insan ilişkisini bu taahhüt çerçevesinde ele almak gerekirdi.

Hikmet, adalet ve ahlak terimlerinin öne çıkarılmasını zorunlu kılan ve insana da etkin bir özne olduğunu hatırlatan teolojik bir yaklaşım oluşturma girişimine Mutezile'de rastlamaktayız. Ancak Eşari'nin teolojik hakimiyeti ile birlikte kudret, üstünlük temelinde yükselen bir teoloji gündeme gelmiştir. Eşari'nin en büyük darbesi, Allah ile insan arasındaki ilişkide, farklı kavramları kullanmasıdır. Onunla birlikte, güç, üstünlük, hakimiyet temaları; adalet, hikmet ve ahlak kavramlarının yerini almış ve teolojide merkezî bir yer işgal etmeye başlamışlardır. İslam tarihinde ortaya çıkan muhalefet akımları genelde cebr fikrine karşı çıkmışlardır. Zira cebr olup biten her şeyin teolojik doğrulanmasını getiriyordu. İktidarın yaptıklarını eleştirmek ve ona karşı çıkmak anlamını yitiriyordu. Bu nedenle muhalefet insanın yaptıklarından sorumlu olduğu tezini içeren fikirleri büyük bir istekle kabul etmiştir. Örneğin meşhur Şîf Kelamcısı Şeyh Müfid (ö.413/1022), cebre karşı tefvîz fikrini savunmuştur. Ona göre cebrde insanı bir fiili yapmaya zorlamak varken, *tefvîz* insana belirli bir fiilde bulunma hürriyeti sunmaktadır. Bu nedenle kişi yaptıkları karşısında sorumlu olmaktadır.⁴⁶²

Kur'an'da geçen kavram ya da ifadeleri alıp literal anlamda kullanması, teologun yaptığı işin haklılığını göstermeye yetmemektedir. Kur'an'da Allah-

461 İnsanı, yaratılmış yaratıcı olarak niteleyen yaklaşımlar için bkz., Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, Ankara 1999, ss. 79-86.

462 Şeyh Müfid, Ebu Abdullah b. Muhammed el-Bağdadî, *Şerhu Akâidu's-Sadûk ev Tashîhu'l-İtikâd*, thk. el-Hâc Abasaklı, Tebriz 1371, ss.14-15.

insan arasında ilişki kurabilmenin birbirinden farklı mümkün yolları vardır. Ancak teolog, bir sistem kuran kişidir. Sisteminde, Allah'ın Kur'an'da verili olan vizyonunun yanında, bir özne olan insanın da hak ve değerini savunmak durumundadır. Oysa Eşarî'nin izlediği yol, insanın ontolojik haklarının Tanrı merkezli ve otoriter bir bakışla belirsizleştiği bir noktaya ulaşmıştır.

Aslında Eşarîliğin güçlendiği bu süreç, dinsel düşüncenin de zayıflamaya başladığı bir süreçtir. İslam düşüncesinde alem anlayışı da bu süreç içinde değişime uğramıştır. Zirvesinde Allah'ın yer aldığı, hiyerarşik ve piramidsel bir kozmoloji öğretisi ortaya çıktı. Bu kozmolojik görüş, içerisinde sosyal yapıyı da içerecek ve eritecek bir güç ve iktidar yorumuyla birleşti. Öyle ki, Allah imgesiyle, iktidar imgesi birbirinden ayrılamayacak derecede birbirine karıştı. Bu kozmolojik algılama tarzı, korkuyu, itaati ve boyun eğmeyi yücelten bir kültürel dokunun beslendiği temel kaynak olagelmiştir. Toplumsal yapı da hiyerarşik biçimde merkezinde kutsanmış bir iktidarın vizyonunun yer aldığı bir sosyal tabakalaşma anlayışını haklı çıkarmıştır.⁴⁶³

Ehl-i Sünnet Kelam tarihinde yaşanan teolojik mücadeleler, Eşarî'nin de tutumuna destek olabilecek bir seyir izlemiştir. Oldukça canlı teolojik ve felsefi tartışmalar, iktidarların da izlediği politikalar sonunda, yerini bir tür suskunluk ve teslimiyet teolojisine bırakmıştır. Bizzat Ehl-i Sünnet geleneğinde, Ehl-i Hadis'in başını çektiği bir Kelam düşmanlığı⁴⁶⁴ hareketinin ortaya çıkmasının yanı sıra⁴⁶⁵ kelam düşüncesinde de, te'vili, akletmeyi değil de teslimiyeti ve taklidi yücelten bir eğilim güç kazandı.⁴⁶⁶ Başta Allah'ın zâtı ve sıfatları olmak üzere diğer metafizik ve Kelamî konularda akıl yürütmeyi ve söz söylemeyi kesin bir dille ve dogmatik bir tarzla reddeden bu yaklaşım,

463 Hasan Hanefî, *Kadâyâ Muâsıra fî Fikrine'l-Muâsır*, Beyrut 1983, I, s. 133-134.

464 Bu konu teknik adıyla, '*Zemmu'l-Kelâm*' olarak bilinir. Kelamın zemmedilmesi olayına, hicrî 2. asrın sonlarına doğru başlanmıştır. Bu dönem, rey tarftarlarıyla hadis tarafytlarları arasındaki çatışmanın yoğunlaştığı bir dönemdir. Muhit Mert, 'Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma', *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 14, Sayı 1, ss. 194-206, Ankara 2001, s. 194.

465 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâm el-Muvakkîin*, I, s. 55; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 821.

466 Eşarî, *Risale fî İstihsân el-Havd*, s. 3. Ayrıca bkz. Abdulhamid, *age.*, s. 145.

sürekli olarak selef otoritesine atıfta bulunarak dinî konular üzerinde konuşmamayı ve amele ağırlık vermeyi savunmuştur. Burada yüceltilen amel türü, iktidar konusunu ilgilendiren siyasal eylem olmayıp, bilinen ibadet çeşitleridir. İtikâdî konulardaki tutumundan dolayı selefi anlayışı bir tür *agnostizm* olarak nitelemek de mümkündür.⁴⁶⁷

Günümüzde yapılan kimi bilimsel araştırmalarda sefîlik, sanki kendine özgü ve özerk bir akım kategorisiyle ele alınmıştır. Selefî mantığın kendine özgü temel karakteristiği olduğu doğrudur. Ancak onu farklı bir bünye ve akım gibi görmenin uygun olacaktır. Aksine sefîlik her ekolde ve her kesimde kendini gösterebilen bir eğilimdir. Onun temel özelliği, sahabe ve tabiîn döneminde yaşandığı gibi dini yaşamak ve anlamaya çalışmaktır. Dinin, selef tarafından yaşatılan o ilk, katışıksız ve sade kaynağına dönme adına, sonradan yapılan tartışmalardan vazgeçme, kelim ve felsefeden yüz çevirme çağrısı yapan selefi eğilimin elindeki en büyük silah bid'atçılık ithamı olmuştur. Bu yüzden her türlü Kelam tartışması, bid'atçılıkla nitelenmiş ve sefînin bu tartışmalarla ilgilenmediği ve bunlardan menettiği vurgulanmıştır.⁴⁶⁸

Selefî söylemin ısrarla, “*Bugün dininizi tamamladım.*” anlamındaki Mâide suresi 5/3. ayeti gündeme getirdiği görülmektedir. Bununla anlatılmak istenen şey, kelam ve felsefenin tartıştığı tüm metafizik, ahlakî ve teolojik tartışma ve değerlendirmelerin dince asılsız olduklarıydı. İbn Teymiyye'nin, Said b Cübeyr (ö. 95/714)'den naklen aktardığı şu söz Selefîyenin asla dönüş hırsını ortaya koyması bakımından önemlidir:

Bedir savaşında bulunan sahabenin bilmediği şeyler dinden değildir.⁴⁶⁹

Hakikatin, zihinsel emek harcayarak, sorgulayarak aranması, entelektüel bir birikim, sabır ve fikrî bir gelenek ister. Böyle bir yapının kurulması her zaman olduğu gibi dün de bugün de zorlu bir iştir. Oysa,

467 Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1994, s. 86.

468 Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, ss. 28-31.

469 İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, Kahire 1951, s. 26.

hakikatin geçmiş kuşaklar tarafından elde edildiğine inanmak ve nakillere ittibâyı ve selefi taklidi önceleyen bir dindarlık uygulaması daha kolay ve güvenli bir yol olagelmıştır. Selefiyeci düşünürlerin, ‘*ittibâ, ibtidâdan daha hayırlıdır*’ sözleri de bunun bir ifadesi olsa gerek.⁴⁷⁰

Ehl-i Sünnet zihniyet yapısına egemen olan selefî bakışın, iktidarların hoşlandığı ve bu yüzden destekledikleri teslimiyetçi bir niteliği vardır. Dinde taklid ve ittibâ davranışları üzerine kurgulanan dindar kimlik, siyasal alanda ise boyun eğen, itaat eden ya da en azından siyasetten korkan apolitik bir zihniyetle örtüşmüştür. Bunun en net örneklerinden birini, Abbasî halifesi Mütevekkil döneminde görüyoruz. Me’mun, Mu’tasım ve Vâsık dönemleri Mutezile’nin iktidarla sıcak ilişkilere geçtiği ve Mutezilizm ideolojisinin,⁴⁷¹ devletin resmî ideolojisi ilan edildiği yıllardır. Bu dönem boyunca özellikle Ehl-i Hadis taraftarları halkul-Kur’an meselesi hakkındaki görüşleri yüzünden mihneye maruz kalmışlar ve sıkıntı çekmişlerdi.

Mütevekkil’in iktidarı ele geçirmesiyle birlikte siyasal dengelere paralel olarak, siyasî ve teolojik dengeler de alt üst oldu. Zira Mütevekkil, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Sünnet taraftarlarına destek verdi. Onunla birlikte mihne okları yön değiştirdi ve hedef olarak Mutezile’ye yöneldi. Halife Mütevekkil’in, iş başına geçer geçmez yaptığı ilk icraatlarından biri, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Hadis’in yolunu desteklediğini bildiren meşhur emrini çıkarmak oldu. Bu emre göre, din hakkındaki tüm aklî, felsefî tartışmalar terk edilecek, halk teslime ve taklid yoluna tâbi olacak, hadis alimleri hadis nakletmeye devam ederek Ehl-i Sünnet görüşünü ortaya koyacaklardı.⁴⁷² Mütevekkil, bu emriyle aslında devletin resmî ideolojisini değiştirmiş oldu. Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Hadis uleması halifenin bu

470 Uludağ, *age.*, s. 45.

471 Mahmut Ay, *Mutezile ve Siyaset*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000, s. 242.

472 Mesûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, II, s. 288; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, s. 43.

tarihî kararını oldukça beğenmiş ve ona olan memnuniyetlerini açıkça dile getirmişlerdir. Mütevekkil, sünneti dirilten örnek bir halife olarak anılmıştır.⁴⁷³

Buraya kadar yaptığımız tartışmadaki asıl amacımız, Kur'an'ın en temel ve merkezî konusu olan Allah-insan ilişkisinin, sultan-birey ilişkisine dönüştürülebilir bir tarzda yürütüldüğünü göstermekti. Klasik kelim literatürü, Allah'ın sıfatları konusunda bir tartışmaya girmiş, ancak tartışmalar neticede Eşarî görüşünü üstün çıkarmıştır. Eşarî'nin Sünnî paradigmayı belirleme konusundaki tarihsel başarısı, elbette onun görüşlerinin teolojik üstünlüğünü kanıtlamaz. Belki sosyal ve siyasal yapıda oluşan eğilimlerin, Eşarî yorumunu öne çıkardığı söylenebilir. Eşarî'nin getirdiği en belirgin tutum, dinde tevakkuf, taklid ve itaat etme öğelerinden oluşuyordu.⁴⁷⁴

Eşarî düşünce yapısının, Allah'ın sıfatları ve insanın fiilleri çerçevesinde tartışarak geliştirdiği söylem, insanı din, gelenek ve iktidar karşısında soran ve araştıran değil aksine boyun eğen ve teslim olan bir kalıba yerleştirmiştir. Dolayısıyla Sünnî düşünce geleneğinde, itaat kültürünün oluşmasında Eşarî yorumunun oldukça büyük bir payı olduğu görülmektedir.

4. SİYASAL TEKNİĞİN İNŞÂSI

4. 1. Ehl-i Sünnet Söyleminin Meşrûlaştırıcılığı Sorunu

Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinin, iktidarları meşrulaştırması sorunu, aslında Sünnîliğin bir ekol olarak yapılanması süreciyle doğrudan ilgilidir. Çünkü Ehl-i Sünnet'in teşekkülünde ve bir bilinç edinmesinde, siyasal ve

473 Subkî, *Tabakatu's-Şâfiyye*, I, s. 215.

474 Eşarî Kelam anlayışının, İslam geleneğindeki en güçlü temsilcilerinden biri olan Gazâlî, selef itikadını açıklarken, basiret erbabı yanında hakkın ve gerçeğin, selef mezhebi olduğunu söyler. Ona göre avamdan sayılan kişilerin, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında okudukları ve işittikleri haberler konusunda şu şekilde davranmaları gerekir: Bunlar, *takdîs*, *tasdîk*, *aczini itiraf*, *sukût*, *imsâk*, *keff* ve *ehline teslimdir*. Tüm bu kavramların özünde, sorgulamamak, düşünmemek ve teslimiyet unsuru yer almaktadır. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm (Halkın Kelâmî Tartışmalarından Korunması)*, çev. D. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir 1987, ss. 17-19.

sosyal merkezîleşme eğiliminin silinemeyecek denli derin izleri bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet düşünce sistemi dolaylı ve dolaysız olarak, siyasal iktidarlara meşruiyet sunagelmıştır. Bunları kabaca üç başlık altında değerlendirmek istiyoruz:

- Dinin İdeolojik İşlevi,
- Dinin Korunması Misyonu,
- Kader Doktrini.

4. 2. Dinsel Söylem'in İdeolojik İşlevi

Hiç şüphesiz ki dinin, ideoloji tanımını oldukça aşan bir anlam yükü ve bir de tarihsel yükü vardır. Yalnızca bu gerçek bile kendi başına, dinin bir ideoloji boyutlarına indirgenemeyeceğini kanıtlayabilir. Ancak bu, insanlık tarihinde henüz yeni denebilecek dönemlere özgü bir ufuktur. Bugünkü teknik ve gelişmiş anlamıyla ideoloji kelimesinin bilinmediği tarihsel dönemlerde ise, ideolojinin işlevi dinsel söylemin içinde mündemiç olarak görülüyordu. Burada din ve ideolojiyi benzeştiren ortak unsur, her ikisinin de değerler sorununun başını çekmeleridir. Din ve ideoloji arasındaki bu ortak işlevsellikten yani anlamlandırma ve değer kazandırma özelliklerinden dolayı, dini kapsamlı bir ideoloji olarak görenler vardır. Din, toplumun kültür yapısı içinde yaygın bir değer ve inanç sistemi olarak kaynaştırıcı ve eğitici rollerinin yanı sıra kişi davranışlarına ya da topluma, müphem ve mistik bir şekilde yaydığı inançlarla yön vermesi bakımından kapsamlı bir ideoloji olmaktadır.⁴⁷⁵

Dinin meşrulaştırıcı niteliği onun dünya-koruma (world-maintenance) niteliğiyle yakından ilgilidir. Dünya koruma, bir toplumun sosyal, düşünsel ve politik süreçler boyunca geliştirdiği, kültürel değerlerin korunması ve sonraki kuşaklara aktarılmasıyla ilgili bir kavramsallaştırmadır. Bu açıdan bakıldığında dinin meşrulaştırma niteliğini, siyasal iktidarın meşrulaştırılmasıyla sınırlı olan

475 Ahmet Yücekök, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 3. Baskı, İstanbul 1983, s. 8-9.

ve pragmatik bir çerçeve içinde değil de daha geniş bir çerçevede, sosyal yapı ve süreçlerin anlamlandırılması bağlamında değerlendirmek gerekecektir.

Bazı sosyolog ve düşünürler, sosyal düzenin yapısını etkilemede destek görevi gören merkezî öneme sahip bir sürece daha dikkat çekerler. Yasallaştırma olarak adlandırılan bu süreç, bilginin aktarıldığı bir alanla ilgili olup toplumsal olayların *nedeni* ve *niçini* hakkındaki sırf bireysel tasavvurlardan oldukça farklı bir nesnellik statüsü⁴⁷⁶ sunmaktadır.

Her ne kadar yasallaştırmanın alanı, dinin kapsadığı alandan geniş olsa da, tarihsel süreç boyunca din, en yaygın ve en etkin yasallaştırma aracı olagelmıştır. Bu onun, toplumsal olarak tanımlanan realiteyi muhafaza etme işlevinden ileri gelmektedir. Siyasal düşünceler tarihinde ortaya çıkan pek çok ideolojilerin de meşrulaştırıcı ya da yasallaştırıcı görevi vardır. Ancak din, o kadar etkin bir şekilde yasallaştırır ki, ampirik toplulukların istikrarsız gerçeklik yapılarını bile nihaî gerçekliğe bağlar. Böylece toplumsal dünyanın kaygan gerçekleri, ait oldukları insanî ve tarihsel anlam bağlarından sıyrılarak, kutsal ve tarih üstü bir anlama kavuşurlar.⁴⁷⁷

Din, toplumsal yapı ve kurumları meşrulaştırırken, mikrokozmos ile makro kozmos arasındaki varoluşsal ilişki mantığını içsel olarak kullanır. Buna göre evren ile toplum arasında bir ilişki vardır. Bu anlayış, evren gibi toplumun da Tanrı tarafından yaratılıp-yönetildiği argümanından beslenmektedir. Ontolojik kavrayış da, toplum hakkındaki görüşlerin temelini teşkil etmektedir. Bu iki alanı aynı zeminde ve aynı söylemsel yapı içinde birleştiren de teolojik söylem olmuştur.

Bu anlayışın egemen olduğu ortaçağlar boyunca toplumdan söz eden düşünürlerin en sık başvurduğu benzetme, insan bedeni olmuştur. Toplum, insan bedenine, toplumsal yapılar da bedenin organlarına benzetilerek

476 Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul 1993, s. 61-62.

477 Berger, *age.*, s. 65.

açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin, baş ile diğer organlar arasındaki ilişki, hükümdar ile halk arasındaki ilişkinin modeli olarak sunulmuştur. Baş, nasıl tüm bedeni düzenli bir biçimde yönetiyorsa, hükümdar da topluma egemen bir güç olarak düzenli olarak yönetmektedir.⁴⁷⁸ Siyasal iktidarı anlatmak üzere seçilen, baş ve diğer beden organları ya da çoban ve sürü arasındaki ilişki örnekleri, teolojik söylemin etkisinin pek hissedilmediği örneklerdir. Ancak dinsel söylemin etkisi ve gücü, onun genel kurgusunda ve yapısal niteliğinde gizlidir.

Dinsel kültürler, toplumsal alan ile metafizik alan arasında güçlü bir ontolojik bağ kurar. Burada, dünyada bulunan her bir şeyin, yukarıdaki metafizik alemde bir benzeri ve karşılığı bulunmaktadır. İnsanlar kurumsal düzene katılmak suretiyle aynı zamanda kutsal kozmik düzene de katılmış olmaktadır. Böylece toplumsal kurumlar, birer insan aktivitesi olma niteliklerinden sıyrılarak, insanı aşan metafizik bir üst noktadan ele alınmaktadır. Teolojik söylem, onları kozmik bir referans çerçevesine yerleştirmekte ve nihaî olarak geçerli ontolojik bir statü kazandırmak suretiyle, toplumsal kurumları meşrulaştırmaktadır.⁴⁷⁹

Toplum ile kozmos, siyasal yapı ile ilahî düzen arasındaki ilişkinin, mikrokozmos ile makrokozmos analogisi temelinde algılanışının egemen olduğu bir süreçte, kendine özgü bir izdüşüm ve kıyas mantığı gelişmiştir. Her iki alan arasında kurulan paralellikler, büyük toplumsal yapılardan, özel rollere kadar geniş bir alanda hüküm sürer. Sakîfe gölgeğinde yapılan konuşmalarda, Ensâr ve Muhâcir gruplarının, Ensârlık ve Muhâcirlik niteliklerinden hareketle, sosyo-politik konumlarının belirlenmeye çalışıldığı görülmektedir. Örneğin Ensâr kitesinin, dinde nasıl *yardımcılar* (ensâr) olarak önem ve itibar

478 Şerif Mardin, *İdeoloji*, İstanbul 1992, s. 97-98.

479 Berger, *age.*, s. 66-67.

kazandıysalar, siyasette de *yardımcılar* olarak kalmaları vurgulanırken, teolojik söylemin gücünü ve işlevini fark ediyoruz.⁴⁸⁰

İktidarın temellerinden birinin, tüm kudretin tek bir kişide toplanması (*el-infirâd bi'l-mecd*) olduğunu belirten İbn Haldun, bunun kabileler arasında gerçekleşen üstünlük mücadelesi sonucunda sağlanabildiğini anlatır. Asabiyet pek çok topluluk ve kabilelerden oluşmaktadır. Devletin başına geçmek için kabilelerden birisinin diğerlerinden daha kuvvetli olması ve onlara boyun eğdirmesi gerekmektedir. Neticede galip gelen devleti ve iktidarı ele geçirir. İktidarda çok başlılığın istenen ve mümkün bir şey olmadığına altını çizen İbn Haldun, ilginç bir şekilde konuyu, Allah'ın tek oluşuyla ilgili teolojik argümana dayandırmaktadır. Göklerle yeryüzü arasında, Allah'tan başka bir tanrı bulunsaydı göğün ve yerin düzeni bozulurdu.⁴⁸¹ Buna benzer olarak ta iktidar tek bir kişinin elinde toplandıktan sonra diğer asabiyet sahibi toplulukları kahr ve itaat altına alarak, onları küçük düşürür. Tek bir kişinin ve tek bir asabiyetin, diğerlerini el çektirerek iktidarı ve tüm kudreti kendi elinin altında toplamasını, kulları idare etmek için Allah'ın yerleştiği bir kanun olduğunu iddia eden İbn Haldun'un bu yaklaşımı, ilahî düzen ile sosyal düzen, ontoloji ile sosyoloji ve siyaset arasında bir tekabüliyet ilişkisi kuran geleneksel bakış açısına iyi bir örnek teşkil eder.⁴⁸²

Dinin meşrulaştırıcı işlevi farklı anlam düzeylerinde gerçekleşmektedir. İlk ve en kapsamlı meşrulaştırma işlevi; varlığa, dünyadaki yaşama, insana ve onun evrendeki görevine yönelik dinsel argümanlar tarafından sağlanır. İslamiyet açısından bu görev, vahyin tamamlanması ve Hz. Muhammed'in yeni bir insan modeli ve yeni ilişkiler dokusu ortaya koymasıyla gerçekleşti. Hz. Muhammed'in risaleti üzerinden gerçekleştirilen İslam'ın başarısı, kabilevî yaşam biçiminin ve ona ait tüm değerlerin ortadan kaldırılarak ya da

480 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 8

481 Bakara suresi, 2/252.

482 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, ss. 539-540.

dönüştürülerek tevhid eksenli bir dinsel, sosyal ve siyasal varoluş zemininin teşkil edilmesiydi.⁴⁸³

Ancak dinin meşrulaştırıcı işlevi, yalnızca bu kapsamlı ve total anlamlandırma süreciyle sınırlı değildir. Diğer yandan daha pratik, pragmatik ve ampirik düzeyde çalışan, tarihsel ve politik nitelikli bir dinsel meşrulaştırma tekniği daha vardır. Ehl-i Sünnet siyaset biçimi ve dinamikleri bağlamında, dinin bu ikinci ve amprik meşrulaştırma tekniklerinin daha etkin olduklarını söylemek mümkündür. Çünkü burada insan topluluklarının dünyayı, metafizik anlamda anlaşılır kılma amacından çok, içinde yaşamış oldukları somut politik dünyayı ve tarihsel süreçleri anlamlandırma ve/veya haklılaştırma gayretleri göze çarpmaktadır. Zira her toplumda olduğu gibi Müslüman toplumların da geleneksel yapılarında zorlukla meşrulaştırılabilecek sosyal yapı öğeleri ve sosyal kurumlar bulunmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinin meşrulaştırıcı niteliğinin, amprik düzeyde çalıştığını ileri sürüyoruz. Ancak bu sınırlandırma girişimi, meşrulaştırma ve anlamlandırma süreci boyunca, Ehl-i Sünnet düşünce sisteminin alt ve üst düzeyleri arasındaki dayanışmanın gerçekliğini yadsımaz. Nitekim, Sünnî siyaset paradigmasının temellerinden biri olarak Allah tasavvurunu incelerken fark ettiğimiz en önemli nokta, metafizik argümanların, siyasal dile çevrilebilir oluşlarıydı. Şu halde Sünnî siyaset tekniğinde, akaid ile siyaset, metafizik ile tarih, tahayyül ile söylem, tarih boyunca epistemolojik ve pratik olarak içsel bir ilişki ve dayanışma içinde olagelmıştır.

Sünnî toplumların, yapısal şeklinin devam etmesini sağlayan faktör, tarih boyunca bu toplumsal-kültürel yapı içinde yaşayan kitlelerin zihninde yer etmiş olan ve simgelerden oluşan dağarcıktır. Sünnî teolojik ve siyasal hafıza da varlığını işte bu dağarcık ile korumuş ve sürdürmüştür. Siyasal ve teolojik nitelikli simgeler, hafıza, dağarcık, zihniyet vb. birbiriyle bütünleşmiş kolektif

483 Araplar, İslam'dan önce siyasal egemenlik kavramından habersizdiler. İslam'la birlikte, bu kavramın yabancıları olan Araplar bu bilinci elde etmişler ve bir devlet yapısına

yapılar aracılığıyla, kuşaktan kuşağa aktararak, Sünnî toplumlarda aynı ya da benzer toplumsal davranışlarda bulunmayı sağlamıştır. Bu açıdan Sünnî siyasal geleneğinin davranış öğretici ve sosyalleştirici bir niteliği bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet Kelam sistemi, bir toplum teorisi olması bakımından Müslüman toplumların, yaşamış oldukları tarihsel süreçlerin bir özeti ya da hâsılası sayılır. Topluluğun, iktidar odaklı bir sosyalleşme biçiminin teolojik bir söylem çerçevesinde tekrar ve tekrar hatırlanmasıdır. Değer ve simgelerin bir araya geldiği bir odak noktasıdır.⁴⁸⁴

Tekrar dinsel söylemin meşrulaştırması sorununa dönecek olursak, meşrulaştırma görevi içinde yer alan iki farklı ancak birbirine paralel etkiye işaret etmek zorundayız. İlki, bir bütün olarak evrene, insana, yaşama ve kozmosa bir anlam ve amaç getirirken dinin, yabancılaşmaya, teknik terimiyle *anomiye* karşı insanı koruduğu gerçeğiyle ilgilidir. Bu onun, olumlu olarak nitelenebilecek işlevidir. Diğeri ise, dinin tarihsel/toplumsal yapılara ve süreçlere, dinsel bir nihaîlik görüntüsü vermesiyle ilgilidir. Burada, insanın bizzat kendi aktivitesinin ürünü olan, kültürel ve politik dünyaya yabancılaşması riski ve hatta realitesi söz konusudur.

Müslüman toplumlar açısından tarihsel yabancılaşma riski, gerçeğe dönüşmüştür. Bugün Müslüman toplumlar hem kendi dinî gerçekleriyle ve hem de içinde yaşamış oldukları dünyayla iletişim kurmakta zorlanmaktadırlar.⁴⁸⁵ Bunun en temel nedeni Sünnî ya da Şîî teolojik söylemlerin, tarihsel ve kültürel yapıları, siyasal ilişki ve kavramları güncellemekteki başarılarıdır. Ancak kendi bağlamında başarılı, kullanışlı ya da işlevsel olan bu dinsel söylem biçimleri, günümüz Müslüman toplumları açısından köklü bir algılama sorunu ifade edebilmektedirler. Buradaki sorun, bir dönemde dinsel söylem

kavuşmuşlardır. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 63.

484 Mardin, *age.*, s. 118.

485 Hasan Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 2000, s. 35-36; Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, ss. 76-80.

içinde kurgulanmış olan bir sosyal teorinin, o dine inanan sonraki kuşaklar açısından büyük zihniyet sorunları doğurmasından kaynaklanmaktadır.

4. 3. İmam/Yönetici Vizyonu

Sünnî siyasal algılayış çerçevesinde, siyasal meşruiyet sorununun ayaklarından birini de hiç kuşkusuz imamın kişiliği ile ilgili sorunlar oluşturmaktadır. Ehl-i Sünnet siyasal söyleminde yöneticinin kuramsal vizyonu, aslında onun meşruiyetinin hem tanımını hem de yanıtını içermektedir. Yani yönetici olacak bir insanda ne gibi nitelikleri aradığımızı ve ondan hangi görevleri yerine getirmesi gerektiğini belirttiğimizde, ortaya bir de siyasal meşruiyet çerçevesi koymuş olmaktadır. Bu nedenle Sünnî siyaset anlayışında siyasal meşruiyetin, imamla ilgili olarak iki bağlamı göze çarpmaktadır. Bunlardan ilk grup imamın nitelikleridir. Diğerisi ise imamın görevleridir.

4. 3. 1. İmamda Aranılan Nitelikler

Ehl-i Sünnet Kelamcıları, Müslüman toplumu yönetecek olan kişide bazı niteliklerin bulunmasını zorunlu saymışlardır. Bu nitelikleri şöylece belirtebiliriz:

Müslüman olmak,

özgür, akıllı ve buluş çağına ulaşmış olmak,

a. Erkek olmak,

b. Adalet sahibi olmak,

c. İlim sahibi olmak,

d. Dindar ve fazilet sahibi olmak,

e. Kureyş kabilesine mensup olmak.

Bu nitelikleri üzerinde taşıyan bir yöneticinin, Ehl-i Sünnet'in kriterlerine göre meşruiyet elde ettiği söylenebilir. Bu niteliklerin tespit

edilmesinde, fıkıh ilminin üslup özelliklerinin etkisi hissedilmektedir. Dinî mükellefiyetin sabit olması için gözetilen şartların, namazda imamete de kıyas edilerek aynen taşındığı görülmektedir. Gerçi imamet, karşılıklı olarak gerçekleşen bir akit olma niteliği de bulunmaktadır. Bu nedenle, imam olacak kişide akit gerçekleştirebilecek ehliyet ve liyakat gibi özellikler de aranmıştır.⁴⁸⁶

Halife/imamın, Müslüman olması, hür ve akli yerinde olması ve erkek olması gibi şartlar genel kabul görmüş objektif şartlardır. Buna karşın adalet, ilim, fazilet sahibi olmak gibi şartlar da içerdikleri anlamın belirsizliğinden dolayı, Sünnî düşünürler tarafından farklı nüanslarla temellendirilmişlerdir.

Mazlumun hakkını zalimden alması gereken ve adaleti koruması beklenen imamın adil olması zorunlu sayılmıştır. Ancak siyasî alandaki gelişmelere paralel olarak, adalet ilkesinin tam olarak sağlanamadığı görülmüş ve adalet şartı, imametın ‘*kâmil manada*’ gerçekleşmesi için gözetilmeye başlanmıştır. Yani adalet şartı zamanla imamet için zorunlu olmaktan çıkarak ideal bir şart halini almıştır. Örneğin Bağdadî, adalet konusuna değinirken, halifenin hiç olmazsa şehâdeti yani mahkemede tanıklığı kabul edilebilecek kadar adalet sahibi olması gerektiğini belirtmektedir.⁴⁸⁷ Adalet ilkesinden göreceli olarak vazgeçme süreci, siyasî gerçekliğin siyaset düşüncesi üzerindeki etkilerinin bir sonucudur. Başta hilafeti elde etme konusunda güç kullanmaya bağlı olarak yaratılan saltanat ve veliahtlık gibi fiilî durumlar olmak üzere, hilafet makamını işgal edenlerin tasarruflarında açıkça görülen keyfilik olgusu, adalet ilkesinin bilinçlerde ve söylemde geri plâna atılmasına yol açmış olsa gerektir.

İslam ülkesini yönetecek olan kişide aranan diğer bir nitelik de ilim sahibi olmasıdır. Ehl-i Sünnet düşünürleri bu şartın gerekliliği üzerinde

486 Bakıllânî, *Temhid*, s.471-473; Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, s. 277; Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 31.

487 Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 277.

birleşmişler ancak onun içeriği konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bazı kelimciler, imamın bir kâdıda bulunması gerektiği kadar bir ilme sahip olmasını şart koşarken⁴⁸⁸ bazıları da onun icihad edebilecek seviyede bir ilme sahip olması gerektiğini düşünmektedirler.⁴⁸⁹

İnsanlar arasında doğacak olan anlaşmazlıkları çözebilmesi için, imamın yeterli derecede dinî bilgiye sahip olması ve gerektiğinde başkasının görüşüne ihtiyaç duymayacak şekilde bağımsız karar verebilmesi gerekmektedir. Diğer yandan verilmiş kararları ve hükümleri denetleyebilmesi için de, iyi derecede bilgiye ve karar verebilme kudretine sahip olması zorunluydu. İlim kapsamına giren diğer önemli bir konu da savaş sanatıydı. Savaşların eksik olmadığı bir coğrafyada insanları yönetecek olan kişide aranan en belirgin vasıf, herhalde onun orduları iyi bir şekilde yönetebilme yeteneği olsa gerek.

İlim şartını inceleyen Mâturidî diğer kelimcilerde görülmeyen bir yol izleyerek, ilim şartıyla Kureyş'ten olma şartı arasında bir bağıntı kurmaktadır. Ona göre Kureyş, güç ve otorite sahibi olmasının yanında, savaş sanatını ve siyaseti iyi bildiği için imamete daha lâayık olmuştur. Aralarındaki nüanslara rağmen Sünnî düşünürler imamın ilminin sınırlı oluşu konusunda ısrarlı görünmektedirler. Bunda, imamın zâhir-bâtın tüm ilimleri bildiği yolundaki Şif iddiaya karşı çıkma eğilimi hissedilmektedir. Şia düşüncesinde imamın ilmi, onun masumiyeti bağlamında anlam kazanmaktadır.⁴⁹⁰

İmamın masum oluşu zorunlu olarak, onun ilim konusunda da en üst mertebeyi işgal ettiği tezini doğurmaktaydı. Buna karşın Sünnî görüş, daha reel ve gerçekçi bir bakışla, imamın dünya işlerini acze düşmeden idare edebilecek

488 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 471.

489 Bağdâdî, *age.*, s. 277; Cuveynî, *İrşâd*, s. 358; Mâverdî, *age.*, s. 132; Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille*, II, s. 832.

490 Şeyh Müfid imamların ismetinin peygamberlerden geldiğini göstermeye çalışmakta ve bunun için de bazı ayetlerden delil getirmektedir. Bkz. Şerh Akaidu's-Sadûk, s. 60-62, *Evâil'ul-Makalât*, s. 8-10, 34-35.

ve dini de bilen bir yönetici vizyonunda karar kılmıştır. Bu bakımdan Ehl-i Sünnete göre imamın/halifenin gaybın bilgisine sahip olması gerekmez. Devlet işlerini idare edecek ve dinde hataya düşmeyecek kadar ilim sahibi olması yeterlidir. Olaylar karşısında kendi aklını kullanabilecek düzeyde içtihad kudretine sahip olması da önemlidir. Bu imamın yöneticilik görevini görürken başkalarının etkisi ve yönlendirmesi altında kalmaması açısından gerekli görülmüştür.⁴⁹¹

Ehl-i Sünnet siyasal anlayışını en kritik tartışma konularından birini, yöneticinin erdem sahibi oluşu konusu oluşturmaktadır. İmam, fazilet sahibi olmalıdır. Zira kendisinden beklenen dinsel ve siyasal görevleri gereği gibi yerine getirebilmesi için imamın fazilet sahibi olması gerekmektedir. Ehl-i Sünnet düşünürleri genel olarak, ilk dört halife döneminde, fazilet şartının ideal biçimde ve fazilet sıralamasına da uygun olarak gerçekleştiğini düşünmektedirler. Buna göre Hz. Peygamber'den sonra, ümmetin ilim ve fazilet bakımından en üstün olan kişisi Ebubekr halife olmuştur. Ondan sonra sırasıyla Ömer, Osman ve Ali gelmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre bu tarihsel sıralama aynı zamanda fazilet ve üstünlük sıralamasıdır.⁴⁹² Aslında Ehl-i Sünnet'in bu sıralaması, Şia ve Haricilerin çatışmacı tarih anlayışlarına karşı, uzlaşmacı bir tarih anlayışını yerleştirme çabasının bir ürünüdür. Böylece tarihsel çatışmalar ve sahabe dönemine kadar uzanan radikal sorgulamaların önüne geçilmiş oluyordu. Ehl-i Sünnet bunu, tarihsel ve kronolojik olana, teolojik ve dinsel bir form kazandırarak gerçekleştirdi. Sahabenin dinsel otoritesinin ve teolojik dokunulmazlığının yanı sıra ayrıcalıklı ve kutsal dönem algılamalarının temelinde işte bu, Sünniliğin teolojik-tarihsel söylemi yatmaktadır.

491 Saiyid Athar Abbas Rizvî, *A Socio-Intellectual History of The Isnâ Ashari in India*, I, Australia 1986, s. 68-69.

492 Eşarî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, Thk. ve Thr. Beşir Muhammed Ayûn, Riyad 1993, s. 50-51 ve 178.

Dört halife döneminin hilafetin ideal dönemi olarak kodlanması, sonraki dönemleri daha baştan mazur göstermektedir. Bu noktada Sünnî görüşün sonradan ve gerçekleşenlere bakarak şekillendirdiğini göz ardı edemeyiz. İlk dönemi anlamlandırmaya ve haklılaştırmaya yönelik teolojik teknik, izleyen dönemlerde olup biten çarpıklıkları örtük olarak olağanlaştırmaya çalışmaktadır. Anılan tarihsel gelişmelerin fazilet tartışmalarını da belli bir yönde belirlediği anlaşılmaktadır. En faziletli olan yani *efdal* kişinin imam olması her ne kadar isteniyor idiyse de bu şartı gerçek kılmak artık mümkün olamıyordu. Bu nedenle şöyle bir argüman geliştirdi. Aslolan insanların en faziletlisinin imamete seçilmesidir. Ancak böyle bir kişinin seçilmesi fitneye yol açacak ya da insanların maslahatına zarar verecekse bu takdirde daha az faziletli olanın yani *mefdûlun* imameti caizdir.⁴⁹³

Ehl-i Sünnet düşünürlerini görüşlerinde böylesi ihtiyatlara iten iki önemli unsur göze çarpmaktadır. İlki tarihsel ve siyasal tecrübelerdir. Buna göre özellikle Emevîler dönemiyle birlikte görülen ve dinî duyarlılığı gözle görülür derecede zayıf hükümdar tipinin doğuşu baskın bir ögedir. Askerî gücü arkasına alan bu hükümdarların varlığı, Sünnî söylemin fazilet konusundaki yaklaşımında istisna notları şeklinde etki etmiş zamanla da bir kaideye dönüşmüştür. Sünnî düşünürler mefdûlün imametinin olabirliğini tartışırken en çok iç güvenlik, otorite ve cezaların uygulanabilmesi gibi kudretle ilgili motiflere göndermede bulunmuşlardır.⁴⁹⁴

Ehl-i Sünneti, görüşünde zorlayan diğer ikinci unsur ise teolojiktir. Bilindiği gibi Şia, kendi özel imamet anlayışı gereği, imamın masum olması gereğini ileri sürmüş ve fazilet niteliğini de Ali ve soyuna özgü kılmıştır. Şia'nın bu görüşü, açıkça yaşanan tarihsel tecrübeyi olumsuzlamak anlamına gelmekteydi. Oysa Ehl-i Sünnet söylemi, tarihin teolojik bir doğrulaması

493 Bakillânî, *Temhîd*, s. 475; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s.180.

494 es-Sâbûnî, Nureddin (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, yayına haz. ve çev. Bekir Topaloğlu, DİB. Yay., Ankara 1995, s. 57-58.

üzerinde kurulmuştu. Bu nedenle, imamette, en faziletli olanın dışındakilerin imametini meşru saymayan genel Şîf görüşe karşı Sünnî görüş, mefdülün imametini bazı çekinceler doğrultusunda meşru saymıştır. Hareket halinde tarihsel süreçte ilerleyen, kendi kurum ve kavramlarını oluşturmuş olan bir topluluğun, kendini yanlış ve sapkınlıklarla dolu bir tarihsel tecrübeye ait görmesi herhalde mümkün değildi. Ehl-i Sünnet siyasal söylemi yaşanan siyasal reel-tarihe meşruiyet kazandırarak belli ölçüde teolojik kötümserliğe karşı koyduğu söylenebilir. Sünnî söylem elbette ki 'her şey olması gerektiği gibi yolunda gidiyor' dememektedir. Ancak zamanın kötücüllüğü, Allah'ın hikmeti ve kaderi, teolojik öngörü⁴⁹⁵ gibi temaları da kullanarak şimdiki zamana kerhen de olsa göreceli bir meşruiyet sunmuştur. Burada bir tarih felsefesi anlayışı vardır ve bu anlayış, bir iktidar teorisine katkı sunmaktadır. Şimdiki zamanın meşrulaştırılması ile zamana hükmeden iktidarların meşrulaştırılması arasındaki bağ ise açıktır.

4. 3. 2. İmamın Görevleri

Ehl-i Sünnet düşünürleri, imametin niçin gerekli olduğunu anlatırlarken aslında imamın görevlerini de ortaya koymuş olmaktadır. Buna göre imamın görevlerini başlıklar altında şu şekilde sıralayabiliriz.

a) Dinin Korunması,

495 Teolojik öngörü ile, hilafetin saltanata dönüşeceğini bildiren rivayetleri kastediyoruz. Tirmizî, Fiten, 48, Ebu Davut, Sünnet, 8. Hilafetin 30 sene süreceği ve ondan sonra da yırtıcı krallık rejiminin geleceğini bildiren hadisin dışında ikinci tür bir hadis daha rivayet edilmektedir: 'Sizin dininiz nübüvvet ve rahmet ile başlar, sonra hilafet ve rahmet gelir, ondan sonra da kahr ve krallık gelir.' Bkz. Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tarîhu'l-Hulefâ*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır 1952, s.10; İbn Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, s.200; Bâkillânî, Ebu Bekir b. Et-Tayyib (ö. 403), *el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu'c-Cehlu bihi*, thk. ve tkd. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır 1993, s.69. subhî Salih, bu hadis için yaptığı kısa bir değerlendirmede, bunun bir hadis olmadığını, belki taîinden ya da tarihçilerden birinin sözü olabileceğini tahmin etmektedir. Yine de bu hadisin/sözün, Müslümanların çoğunluğunun görüşünü temsil ettiğini belirtir. Buna göre bu sözün, Kelâmî ve dinsel doğruluğundan çok, olgusal ve sosyolojik bir değeri bulunmaktadır. Subhî Salih, *İslam Kurumları*, çev. İbrahim Sarmış, Ankara 1999, s. 172.

- b) Siyasî yönetim,
- c) İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak.

Bilindiği gibi klasik Sünnî literatürde imamın görevleri, öz olarak dinin korunması ve dünyanın idare edilmesi şeklinde formüle edilmiştir.⁴⁹⁶

İmamın yerine getirmesi gereken ve dünyanın yönetilmesi ile ilgili işler kapsamına giren konular genelde objektif ve teknik birer niteliğe sahip bulunmaktadır. Bunlar, iç güvenliğin sağlanması, ordunun sevk ve idaresi, gelirlerin toplanması ve gereği gibi harcanması, cezaların uygulanması gibi işlerdir.⁴⁹⁷

İmamın salt siyasal nitelikli görevleri konusunda herhangi bir algılama sorunu görünmemektedir. Çünkü ortaçağlar boyunca tüm iktidarların yerine getirmekle yükümlü oldukları teknik sorunlarla ilgilidir. Buna karşın Ehl-i Sünnetin de yapısını ve tipolojisini ortaya koyması bakımından, imamın dinle ilgili görevleri tartışmaya değer bir alan teşkil etmektedir.

Dinin korunması ilkesi her zaman olduğu gibi tarihte ve günümüzde Müslüman kitlelerin vicdanlarında ve bilincinde hassasiyetini koruyan bir konudur. Dinin korunması görevi temelde, iki alt görevi aynı anda içermektedir. İlki, dinî hükümlerin uygulanması. Bunun içine aslında hukukî bir konu olan zina, hırsızlık ve isyan gibi suçlara verilen cezaların uygulanmasının yanında, Cuma ve bayram namazlarının kıldırılması ve zekâtın toplanması gibi konular girmektedir.⁴⁹⁸

Diğeri ve daha spesifik olanı ise dinin bid'atlardan ve bid'atçılardan korunması iddiasıdır. Esasen, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat teriminin ve bu terimin işaret ettiği genel eğilimin teşekkülünde, bid'at kavramı her zaman için bir

496 Bakıllânî, *Temhîd*, s. 477; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 271; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 181.

497 Mâverdî, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 51; Bakıllânî, *Temhîd*, s. 477; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 271-272; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 181.

498 Bakıllânî, *age.*, s. 477; Mâverdî, *age.*, s. 50; Taftazânî, *age.*, s. 181, Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 750.

öteki unsur olarak yerini almıştır. Sünnîlik kendi zihinsel ve sistematik yapılanmasını gerçekleştirirken, bir düşman referans noktası olarak bid'at, fitne vs. gibi kavramlara yoğun teolojik göndermelerde bulunmuştur. Dolayısıyla aynı hassasiyeti bir devamlılık süreci içinde, imamet konusunda yeniden kurgulamış olması, tutarlıdır.

Bidat kavramı ile fitne kavramı her ne kadar birbirlerini çağrıştırıyor iseler de aralarında önemli bir nüans vardır. Bidat, dinî açıdan bir sapıklığı ve ötekileşmeyi ifade etmektedir. Buna karşılık fitne ise daha ürkütücü bir içerik taşır. Fitne somut olarak kaos, karışıklık, iç savaş çağrışımları taşımaktadır. Buna göre imam, bid'atlere karşı saf İslam itikadını korumakla ve gerektiğinde şeriattan aldığı güç ve yetkiyle cezalandırmakla görevlidir.⁴⁹⁹

İslam'ın farklı yorumlarının egemen olduğu, farklı felsefî ve mistik düşüncelerin etkinleşebildiği ve bunların da hiç eksik olmayan iktidar kavgalarına eşlik ettiği hareketli bir coğrafyada, '*dinin korunması*' görevi çok somut siyasî bir tutuma dönüşebilmiştir. Örneğin, İslam geleneğinde mihne olarak bilinen uygulama, halifenin '*dinin korunması*' görevini yerine getirmekle ve bid'atçılarla mücadele etmekle birlikte okunması gereken bir olgudur. Yeri geldikçe her iktidar, farklı bir din anlayışının temsilcilerini tasfiye etmek üzere bu geleneksel görevin kendine sunduğu hakkı kullanmıştır. İslam dünyasında dinin farklı yorumları yani bid'atçılar hiç eksik olmadığına göre, yöneticilerin toplumsal hayat üzerindeki aşırı müdahaleci tutumları hep bir haklılık zemini bulabilmiştir. Buna ek olarak daha önemli bir başka konu ise, dini koruyan iktidarın, sonuçta dinin bir yorumunu resmîleştirdiği ve diğer

499 İmametın amaçlarından birinin dünya siyaseti olduğunu belirten Gazâlî, bundaki anlamın insanların can ve mal güvenliklerinin sağlanması olduğunu söyler. Bu da ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığı ile mümkündür. Gazâlî bunu anlamak için, sultanların ölümünden sonra yaşanan karışıklığı ve ortaya çıkan fitneyi kanıt olarak gösterir. Böyle durumlarda pek çok insanın canı ve malı elden çıkar. Yaşayanlar da, kılıçların gölgesi altında haya sürerler. Kendini ilme ve ibadete verecek pek kimse çıkmaz. Bundan dolayı Gazâlî, '*din ile sultanın ikiz kardeş olduğunu, dinin esas sultanın koruyucu olduğunu ve koruyucusu olmayan dinin yok olacağını*' söylemektedir. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1988, ss. 148-149.

anlayışlar üzerinde baskı kurduğu gerçeğidir. Yani dini koruyan güç aynı zamanda dini belirlemektedir.⁵⁰⁰ Buraya kadar yaptığımız değerlendirmelerin, dinin meşrulaştırıcı işleviyle olan ilişkisini kurmak adına, ‘dinin korunması’ ilkesinin, iktidarlara tarih boyunca kuramsal bir güç ve meşruiyet sunduğunu söylemeliyiz. Dinin korunması teması, dinin siyasetin hizmetinde olduğu iddiasıyla da kendini açığa vurmaktadır. Dini selefin anladığı şekliyle korumak, beraberinde iktidarların ihtiyaç duyduğu muhafazakârlık davranışını getirmektedir. Buna karşılık yeni ya da farklı görüşleri öne süren akımlar rahatlıkla, bid’atçı nitelmesine hak kazanmışlardır. Bu durum, iktidarlara, muhaliflerini tasfiye etmede son derece etkili ve kullanışlı bir yöntem sağlamıştır. Şu halde, imamın görevleri arasında anılan ‘dinin korunması’ ilkesi, tarih boyunca hükümdarların siyasal iktidarlarına meşruluk kazandıran en önemli unsurlardan biridir.

Bu nokta hangi teolojik temelde meşruluk elde ederse etsin tüm iktidarların niçin otoriter bir karaktere sahip olduklarının da bir açıklamasını getirmektedir. İslam topraklarında ortaya çıkan bütün siyasal güçler kendilerini Kur'an'ın ve Peygamberin öğretilerinin kutsal koruma görevini üstlendiler. Bu görevin sunduğu haktan hareketle de buyurucu ve otoriter bir yapı geliştirdiler.

4. 4. Kader Doktrini

İslam düşünce geleneğinde, kader sorununun siyasî meşruiyet sorununa paralel olarak ortaya çıkması rastlantı sayılmamalıdır. Pek çok Kelamî sorun gibi kader konusu da, somut, pratik, siyasal bir zeminde gelişti. Bu bakımdan da siyasî konumların ve görüşlerin etkilerini taşımaktadır. Kader konusunun, siyasal süreçlerden ve çalkantılardan bağımsız olarak ele alınabilecek felsefî ve teolojik spekülâtif bir yanı elbette ki vardır. Ve konuyu bu açıdan da ele almanın, düşünsel bir değeri bulunmaktadır. Ancak Müslüman dünyada, kader

500 Bidatçı olarak nitelediği kesimleri anlatırken kullandığı söylem açısından Eşari’ye bakılabilir. Bkz. *el-İbâne*, s. 38-40. Ayrıca Râzî, *İ'tikâdât Fırak'ıl-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s.95.

konusu etrafında gelişen tartışmaların kökeni, siyasî, iktidar kavgalarında yatmaktadır. Dolayısıyla kader sorununu, siyasal bir sorun niteliğiyle temellendirmek, en azından İslam Dünyası için düşünüldüğünde doğru bir zemin yakalamak anlamına gelmektedir.

İdealler ile realite arasındaki uyuşmazlık ne ölçüde derinleşmiş ise mitlere sığınma ihtiyacı da o ölçüde belirginlik kazanmaktadır. Müslüman iktidarlar, bu sorunu özellikle meşruiyet krizi bağlamında yaşamışlardır. Müslüman kitleler ise, bu krizi sivil barış ve dinsel kesinlik ihtiyacı bağlamında daha yoğun bir şekilde yaşamışlardır.⁵⁰¹ Muaviye ile birlikte temeli atılan Emevî saltanatı için, anılan meşruiyet krizi her zaman güncelliğini korumuştur. Çünkü Emevî saltanatı, Müslümanların genel hoşnutsuzluğuna, açık ya da gizli muhalefetlerine rağmen kurulmuştu. En azından temsil yeteneği yüksek, saygın ve karizma sahibi sahabe, Emevî saltanatını ne köken ve ne de uygulamaları bakımından asla benimsememişlerdi. Dolayısıyla, başta Muaviye olmak üzere Emevî yöneticileri, kuruluşlarındaki gayri meşruluğun sıkıntısını sürekli olarak çekmekteydiler. Bu yüzden iktidarlarına meşruiyet kazandıracak fikir ve yorumları desteklemişlerdi.⁵⁰²

Emevî yöneticilerin önem verdikleri ve gelişmesine göz yumdukları temel fikir, cebr doktriniydi. Bu doğal bir gelişme sayılabilir. Zira cebrî

501 Mitik söylemin ve mitlerin en başat özellikleri, tarihte çekilmiş olan ya da şimdiki zamanda çekiliyor olan sosyal ve tarihsel acılarla baş etme gerekçesinden beslenmiş olmalarıdır. Bu gerekçe, kendine, acıya yüksek bir anlam kazandırmak süretiyle tatmin sağlar. Mitolojik anlayışlarda, acının özellikle toplumsal acıların mutlaka bir anlamı bulunmaktadır. Mitin buradaki işlevi, acının niçin çekildiğini öğretmesinde yatmaktadır. O, ilk kez şu an yaşanan bir durum değildir. Aksine daha önce de döngüsel olarak defalarca yaşanmış olan, öngörülmüş ve bu nedenle de geri döndürülemez bir nitelik taşımaktadır. Acı, bir sisteme ve bir kozmik anlama gönderme yapılarak açıklanmaktadır. Böylece acı, boşu boşuna ve nedensiz olmaktan çıkmakta ve hissettirdiği dehşet ve kaygı hafifletilmektedir. Zira insan toplulukları, kutsal bir acıya, nedeni ve anlamı belirli olan bir acıya, ontolojik anlamlar vermek yoluyla, onlara katlanmayı tercih etmişlerdir. Ancak buna karşın, toplumlar rasyonalize olmaya ve kendi iradeleriyle sorunlarını çözme sürecine girmeye başladıklarında, mitlere duyulan ihtiyaçlar da ya ortadan kalkmakta ya da işlevleri farklı, yeni mitler üretmektedirler. Mitlerin, politik işlevleri ve Antropolojik temelleri konusunda bkz. Mehmet Evkuran, *Müslüman Kültürde Mitolojik Unsurlar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1997, s. 12-19.

düşünce, doğası gereği iktidarların kolaylıkla benimseyecekleri ya da destekleyebilecekleri bir düşünceydi.⁵⁰³ Bir iktidar açısından, kökeninin yanı sıra gündelik uygulamalarını da haklı ve anlamlı gösterecek bir doktrinin yerleşmesi ve onun da aşkın bir otoriteye göndermede bulunması kadar uygun, işlevsel ve kullanışlı bir ideolojinin değeri ve vazgeçilmezliği tartışılmaz olsa gerektir. Özellikle, hukuk, tarih ve din nazarında suç sayılan eylemler sergileyen ve otoritesini ideolojik haklılıktan çok sahip olduğu somut güçle temin eden bir iktidar şekli, cebr içeren tüm doktrinlere büyük bir istekle sarılacaktır.

Emevîlerin, cebr doktrinini kullandıkları ve kader kavramının teolojik içeriğini siyasal ve pragmatik çıkarları uğruna tükettikleri tarihsel bir gerçektir. Bizzat Emevî saltanatının kurucusu olan Muaviye'nin sözleri buna açık bir örnek teşkil etmektedir.⁵⁰⁴ Diğer Emevî yöneticileri de kurucularının bu söylemini yeri geldikçe kullanmışlar ve kendi günlük reel siyasî kararlarını dahi katı bir kader doktriniyle aklamaya çalışmışlardır. Örneğin Emevî sultanlarından Abdulmelik b. Mervan, siyasî muhaliflerinden Amr b. Said'in idam edilmesini emretmiş ve bu kararını da halka şu şekilde ilan etmişti:

Mü'minlerin emiri, dostunuzu ezeli kaza ve kaçınılması imkansız olan ilâhî hükümden dolayı katletmiştir.⁵⁰⁵

Bazı kaynaklar, Emevî yöneticilerinin bu uygulamalarının halk arasında da traji-komik yansımalarına işaret etmektedirler. Dinin açıkça yasakladığı eylemleri işleyip sonra da '*bu, Allah'ın ilminde böyleydi*' diyerek durumlarını izah edenlerin ortaya çıktığı hikaye edilir.⁵⁰⁶

502 Akbulut, *Sahabe Devri İktidar Kavgası*, s. 249.

503 Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 56.

504 İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 284.

505 İbn Kuteybe, Ebu Abdullah b. Müslim, *el-Maârif*, Thk. Servet Akkâşe, 6. Bsk., El-Heyetu'l-Mısıryye 1960, s. 269, 615; Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 218-219.

506 İbnu'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Mektebtu'l-Hayat, Yay. Susanna Divald Wilzer, Beyrut ts., ss. 10-12.

Bu tutum bugün nasıl temelsiz, saçma ve kabul edilemez karşılanıyorsa, o dönem de aynı şekilde reddedilmiştir. Ancak bir düşüncenin ya da doktrinin, düşünce tarihindeki algılanması her zaman yalın olmamaktadır. Bir fikrin teolojik, felsefî ya da düşünsel doğruluğu ne kadar zayıf olursa olsun, eğer onu destekleyen güçlü bir iktidar varsa, onun yanlışlığını ileri sürmek o kadar kolay olmamaktadır.

Cebr ve kader doktrini uzunca bir süre, Emevî saltanatının resmî ideolojisi olduğu için, bu doktrini eleştirmek aynı zamanda ve zorunlu olarak Emevî saltanatını karşısına almak anlamına gelmiştir. Teolojik konuların gerisinde her zaman siyasal konular bulunagelmiştir. Bu nedenle cebr ve kader doktrininin radikal bir reddinin, Emevîlerin siyasî muhaliflerince öne sürülmüş olması olguya uygunluk arz eder.

Şu bir gerçek ki, Emevîlerin temel sıkıntısı kendilerine karşı gelişen ve bitmek tükenmek bilmeyen siyasî muhalefeti susturmak ve halk arasında tam bir itaat kültürü oluşturmaktır. Siyasal varlığın korunup-kullanmasının birincil hedef haline geldiği bir zeminde, dinin bir enstrümana kendiliğinden dönüşeceği açıktır. Dolayısıyla Emevî iktidarının sahiplerinin kader ve cebr konusunda geliştirmiş oldukları tutumun, devlet otoritesini her şeyin üstünde tutan, dini de siyasal elverişliği oranında önemseyen bir nitelik taşıdığı söylenebilir.

Nitekim bu anlayışın oldukça somut bir ifadesi olması bakımından, ünlü Emevî valisi Haccâc'ın, Basra halkına yaptığı konuşma dikkat çekicidir. Haccac şöyle diyordu:

Vallahi, insanlara bir kapıyı tutmalarını emretsem, ancak onlar başka bir kapıyı tutsalar, onların kanı Allah tarafından helal olur.⁵⁰⁷

Ziyad b. Ebîhi, Basra halkına yönelik olarak yaptığı konuşmasında şöyle seslenmiştir:

507 İbn Abdurabbih, *İkdu'l-Ferîd*, tkd. Ömer Abdusselam Tedmurî, Beyrut, IV, s.366.

Ey insanlar! Sizin yöneticileriniz ve koruyucularınız olduk. Allah'ın bize verdiği otoriteyle sizleri yöneteceğiz. Yine Allah'ın bize ihsan ettiği ganimetle sizi koruyacağız.⁵⁰⁸

Muaviye öldüğü zaman oğlu Yezid, saltanatın da Allah'ın bilgisi, takdiri, rızası ve onayıyla süregideceğini vurgulamak üzere, siyasî kararlar ile ilâhî takdir arasında bir ilişki kurmuştu:

Dilediğini yapan, dilediğine veren, dilediğinden geri alan, dilediğini alçaltan, dilediğini de yükselten Allah'a hamdolsun.⁵⁰⁹

Görülmektedir ki, Emevî yöneticilerinin din ile siyaset arasında siyasal güç lehine bir ilişki kurdukları ve bunun da o dönemin zihinsel ve epistemolojik koşullarında bile bir ölçüde kutsal değerlerin istismar edilmesi anlamına geldiği tezi olguya aykırı olmasa gerektir.

Emevîlerin, cebr doktrinini resmî ideoloji olarak kullandıkları ve onu kendilerine teolojik dayanak yaptıklarının yegâne belgesi, Emevî yöneticilerinin yaptığı konuşmalarla sınırlı değildir. O dönemlerdeki şairler, kussâslar (=anlatıcılar) ve Cuma vaizleri, resmî ideolojik söylemi yaymada çok önemli işlevlere sahiptiler. Ve onlar Emevî yöneticilerinden övgüyle sözediyorlar, onlar için *halifetullah fi'l-ard, emînullah, el-imâmu'l-mustafâ** gibi, cebr ve kutsallık içeren teolojik nitelermeler kullanıyorlardı.⁵¹⁰

Emevîler çağında izlenen resmî cebr ideolojisinin somut siyasal sonuçlarından belki de en önemlisi, sabır tutumunun siyasal ve dinsel bir davranış modeli olarak yüceltilmesidir. Buna göre aslolan her ne kadar iktidarın uygulamalarını içten benimsemek ve desteklemek ise de, hiç olmazsa olup bitenleri tüm olumsuzluklarına rağmen kaderin bir tecellisi ya da zamanın kötülükleri sayıp, bunları olgunlukla karşılayıp sabretmek gerekiyordu. Sabrın

508 İbn Abdurabbih, *age.*, 173.

509 İbn Abdurabbih, *age.*, 173.

* Bu tabirler sırasıyla, Allah'ın yeryüzündeki halifesi, Allah'ın güvendiği kişi, Allah tarafından seçilen imâm anlamlarına gelimektedir.

510 Muhammed Abid Câbirî, *el-Aklu'l-Arabiyyu's-Siyâsî*, s. 305.

dinsel anlamının gücünden hareketle, politik alana taşındığı ve kitlelere depolitik bir anlayışın empoze edildiği görülmektedir. Kader doktrini aracılığıyla sabrın öne çıkarılması ve bunun da suskunluk ve tepkisizlik şeklinde kodlanmak sosyal kimliğe eklemlenmesi, hadislerin de devreye girdiği⁵¹¹ teolojik bir teknik dolayımında gerçekleşti. Esasen Sünnî bilincin büyük oranda, hadislere dayandığı ve hadisler konusunun Sünnîlikte oldukça hassas merkezî konulardan birini teşkil ettiği bilinen bir gerçektir.

Kelâm ve İslam Tarihinin klasik kaynaklarında yerleşik hale gelmiş olan geleneğe uygun olarak, kader konusundaki tartışmaları da bir kişiye endeksleme tutumu görülmektedir. Kaynaklarımız, kader konusunda ilk kez söz söyleyen kişinin, Ma'bed el-Cühenî (ö. 80) olduğunu belirtirler. Onun ardından da Gaylan ed-Dımeşkî kader ile ilgili farklı tezleri savunmuştur.⁵¹² Özellikle Eşarî kelamcıları ve fırka yazarlarının kader konusunda bilgi verirken, Ma'bed'i ve Gaylân'ı hedef gösterir nitelikteki yaklaşımları dikkat çekicidir. Örneğin Bağdâdî, *'Son sahâbler döneminde, Ma'bed el-Cühenî kader ve istitâat konularında, Kaderiye bid'atını çıkardı.'* demektedir ve adını verdiği bazı ünlü sahâblerin de ondan uzak durduklarını, halka da Kaderiye taraftarları ile selamlaşmamalarını, cenaze namazlarını kılmamalarını ve hastalarını da ziyaret etmemelerini tavsiye ettiklerini belirtmektedir.⁵¹³

Kader, cebr, istitâat konularını, Emevî döneminin genel siyasal manzarasını göz ardı ederek, yalnızca Sünnî kaynakların klasik indirgemeci söylemine güvenerek anlamaya çalışmak, bugün için kabul edilebilir bir yöntem olmasa gerek. Zira öncelikle fırak yazarlarının bir teolojik/siyasal aidiyetleri vardır. Onların sorunu, temel anlamda gerçeği ve doğruyu aramak değil, bulunmuş ve gelenek tarafından onaylanmış olan gerçek yolun

511 Kader sorununun, hadisler tarafından nasıl ele alındığı ve geleneksel Müslüman zihniyete nasıl etki ettiği konusunda bir değerlendirme için bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, ss. 278-284.

512 İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 441-448.

513 Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 20.

savunması yapmak ve buna bağılı olarak da yoldan uzak düşenleri deşifre etmekte. Bu bakımdan geleneksel fırak yazarlarının söylemi ideolojik ve kategorik bir söylemdir. Bunu bile bile aynı söylemi, bir hareket noktası kabul etmek mümkün değildir.

Fırka yazarları, Muaviye ile birlikte başlayan, cebr, tefvîz ve kader doktrininin hükümdarlar tarafından desteklenmesine değinmeksizin, Kaderiye fırkasına dikkat çekmeleri şöyle bir tarihsel izlenime yol açmış olmalıdır: Müslümanlar arasında siyasî huzur ve denge, dinî hamaset egemen iken Ma'bed el-Cühenî çıkmış ve kader konusunda aykırı fikirler öne sürerek fitne ve bid'at çıkarmıştır. Görüşlerinde ısrar etmekle kalmamış, çevreye de zarar vermeye başlamıştır. Nitekim Ma'bed'in yolundan giden Gaylan, görüş ve davranışlarının daha büyük fitneye yol açabileceği endişesiyle ya da gerekçesiyle Hişam b. Abdümelik tarafından trajik bir şekilde öldürülmüştür.⁵¹⁴

Kolayca fark edileceği üzere sorunun bu tip bir anlatımı, iktidara ait bir söylemin ürünüdür. Onda ayrıca, orta yolcu bir tercihin de izleri hissedilmektedir. Buz tezin önemli kanıtlarından biri Ma'bed ve Gaylan'a uygulanan entelektüel boykot ve onları ötekileştirmeye yönelik ambargodur. İbn Nedîm, Gaylan'a ait olduğu söylenen 2 bine yakın varaktan söz eder.⁵¹⁵ Ancak Gaylan'dan bugüne ulaşmayı başaran tek bir sayfa bile yoktur. Buna karşılık, kaynaklarda dolaylı olarak eleştiri amaçlı onun görüşlerine yer verilmiştir.

Toparlayacak olursak, ilk olarak kader inancının, Müslüman zihninin ve vicdanının en duyarlı noktalarından biri olması niteliği kazandığını söylemeliyiz. Siyasî meşruiyet arayışları çerçevesinde ortaya atılan cebr ve kader doktrinine karşı, muhalefet hür irade, istitâat ve sorumluluk temalarıyla

514 Hemedânî, Abdulcebbâr, *el-Munye ve'l-Emel*, cem. Ahmed b.Yahya el-Murtazâ, tkd. ve thk. Isamuddin Muhammed Ali, ts., s. 16-17.

515 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1994, s. 117.

çıktı. Aslında bir geçiş dönemi ideolojisi olarak işlev görebilecek olan kaderci/cebrî doktrin, bir yandan iktidarların ısrarı diğer yandan da orta yolcu eğilimin konuya dinsel/akîdevî bir görünüm vermesinden dolayı, sonraki kuşakların da bilincini belirlemeye başladı. Sonunda da bir akaid esası haline geldi.⁵¹⁶

Kaderin, bugün bile sıcak ve aktüel bir konu olması, onun kitlelerin gündelik yaşamlarını, yaşama ve dünyaya bakışlarını belirlemesi ve insan ilişkilerindeki etkisinden dolayıdır. Çağlar boyunca kader inancı, Müslümanların, toplumsal ve siyasal olayları değerlendirmelerinde belirleyici bir mitik düşünce işlevi görmüştür. Dolayısıyla bugün için kader sorunu siyasal kökeninden bağımsızlaşmış ve yaygın sivil ve toplumsal bir konu niteliği kazanmıştır. Kader sorununu değerlendirirken göz ardı edilemeyecek düzeyde önemli sembolik bir kişi vardır, Hasan el-Basrî (ö. 110). Onun Sünnî hafızada sembolik ve saygın bir yeri bulunmaktadır. Basra'da entelektüel ve dinî çevrelerde elde ettiği itibar Hasan el-Basrî'yi Emevî iktidar sahipleri gözünde de önemli bir referans haline getirmişti. Hem hayattayken hem de sonraki dönemde Hasan el-Basrî bir otorite olarak algılandı. Araştırmacılar onun Basra'daki konumunu, tek başına bir ümmet şeklinde nitelendirmektedirler.⁵¹⁷

Basra, Emevîler döneminde önde gelen önemli bir muhalif şehirdi. Hem bu açıdan hem de genel meşruiyet ihtiyacı açısından Emevî yöneticileri Hasan el-Basrî'yi etkilemeye, kazanmaya ve böylece iktidarlarını ona onaylatmaya çalışmışlardı. Ancak Hasan el-Basrî, eşit derecede, Emevî cebr doktrinine de Haricî tekfir ideolojisine de karşı çıktı.⁵¹⁸ Cebre karşı akılcı bir tutumu tercih ediyor, iktidara karşı silahlı muhalefet konusunda isı ılımlı bir siyaset sergiliyordu. Bu nedenle, yönetim sorununu, kendi özel imamet anlayışlarıyla

516 Kadere iman konusunun, bir akaid ilkesi sayılması imkanının değerlendirilmesi için bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1998, s. 142-143.

517 Câbirî, Muhammed Abid, *el-Aklu'l-Arabiyyu's-Siyasî*, s. 306.

518 Câbirî, *age.*, s. 310.

sınırlandıran ve bunun dışındaki görüşleri konu dışı sayan Şia da, ona karşı cephe almıştır.

Kelam ve siyaset düşüncesi açısından, Hasan el-Basrî'nin öne çıktığı en önemli konulardan biri, şüphesiz ki onun kader ve hür irade konusundaki görüşleri ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu siyasal davranış biçimidir. Onun Emevî hükümdarı Abdülmelik b. Mervan (65-68/684-688)'a hitaben yazdığı ve Kader risalesi olarak bilinen mektubu belgesel nitelik taşımaktadır.

Halife, kader hakkındaki farklı görüşlerinden kendisinin haberdar olduğunu ve sahabîlerden böyle bir görüşün aktarılmadığını belirterek, görüşünü delillendirmesini ve kendisine bildirmesini Hasan el-Basrî'den ister.⁵¹⁹ Halifenin mektubu tehdit ve meydan okuma içeriyordu. Zira, o dönemde Kaderî olarak bilinen ve isyanlara karışan bazı önemli kimselerin Hasan'ın öğrencisi olması ona yönelik bir şüpheyi oluşturmuş olabilir. Bu nedenle iktidar, kendi meşruiyetini önce kuramsal düzeyde reddeden ve ardından da eyleme dönüşen bu gelişmeyi kaynağında kurutmayı amaçladığı görülmektedir. Hasan el-Basrî'nin kader, cebr ve hür irade ile ilgili sorulara verdiği cevaplar ve özellikle halefe Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı mektup bu bakımdan büyük önem taşımaktadır. Bugün gerek Abdülmelik b. Mervan'ın ve gerekse Hasan el-Basrî'nin yazdığı mektuplar eksiksiz olarak elimizdedir.⁵²⁰ Dolayısıyla Hasan el-Basrî'nin görüşleriyle, sonraki dönemlerde olgunlaşan ve sistematik bir ifadeye kavuşan Sünnî görüşün ne derece birbiriyle uzlaştığını değerlendirmek mümkündür.

Kaynaklarda nakledildiğine göre, Hasan el-Basrî Basra'da camide halka konuşurken birkaç kişi ona gelerek o dönem için oldukça duyarlı ve taraf olmaya zorlayan kritik soruyu sordular. '*Ey Ebu Saîd! Hükümdarlar, insanların kanlarını döküyorlar, mallarına el koyuyorlar ve bu işler Allah'ın takdiriyle oluyor*' diyorlar." Hasan da bu sözlere karşılık olarak son derece kesin ve net

519 Fazlur Rahman, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 68.

520 Hasan el-Basrî, *Risâle*, *Der Islam*, (October 1932), Sayı: XXI, ss. 67-83.

cevabını verir: '*Allah'ın düşmanları yalan söylemiş.*'⁵²¹ Başka herhangi bir söze gereke kalmaksızın yalnızca bu söz bile, Emevîlerin iktidarını simgeleyen cebr doktrinine karşı radikal bir karşı çıkışı ifade etmekteydi. Buna rağmen Emevî yöneticileri Hasan el-Basrî'ye karşı şiddet uygulamaya yönelmediler. Bunun bir nedeni eğer onun saygın bir ilmî kişiliğe sahip olmasıysa diğer bir nedeni de onun silahlı muhalefete şiddetle karşı oluşuydu.⁵²²

Hasan el-Basrî'nin, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı mektubun asıl temasını, cebr fikrinin din açısından yanlışlığı konusu oluşturmaktadır. Mektupta ısrarla insanın fiillerinde özgür olduğu ve buna bağlı olarak da yaptıklarının tüm sorumluluğunu bizzat kendisi taşıdığı vurgulanmaktadır. İrade hürriyeti ve sorumluluk konusundaki, cebre kanıt olarak kullanan bazı Kur'an ayetleri ve argümanlar tek tek ele alınmış ve geçersiz oldukları sonucuna varılmıştır. Cebrî görüşü ve kaderci yaklaşımı açıkça kınayan Hasan el-Basrî, bu görüşte olanları, din işlerini kadere terk etmelerine karşın dünya işlerine farklı yaklaşımlarındaki çelişkiye de dikkat çeker. Ona göre bu durum, hakkın ağır, bâtılın ise hafif olmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre cebre inananlar, Allah'ın emrine, kitabına ve adaletine muhalefet etmekte ve dinde ifrata düşmektedirler. Ve onlar cehaletleri yüzünden her şeyi kadere yüklemiş olanlardır.⁵²³

Hasan el-Basrî'nin kader risalesi bağlamında altı çizilmesi zorunlu bir iki nokta bulunmaktadır. İlk olarak Emevîler çağında kader konusunun oldukça yüklü bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Onun yüklü oluşu, kendisine siyasal tutumların belirlenmek için başvurulduğu bir ölçüt olmasından dolayıdır. Öyle ki, cebr ve kader doktrininin Emevî çevrelerince benimsenen yorumu iktidarın yoğun bir sembolüydü. Buna karşın bu kavramların reddi ile Emevî iktidarının meşruluğunun tanınmaması arasında sıkı bir bağ vardı.

521 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve 's-Siyâse*, s. 441.

522 Cabirî, *age.*, s. 310.

523 Hasan el-Basrî, *Risâle, Der Islam*, s. 81.

İşte böylesi bir ortamda Hasan el-Basrî cebre açıkça karşı çıktı. Bu Emevî iktidarının tanınmaması anlamına geliyordu. Ancak Hasan el-Basrî'nin tutumu muhalefet açısından da benimsenmedi. Zira o, her türlü silahlı muhalefeti '*fitne*' saydı. Hasan el-Basrî şahsında somutlaşan bu tutum aslında yeni bir siyasal davranış sayılır.⁵²⁴

Diğer bir konu da Ehl-i Sünnet'in, Hasan el-Basrî'den neyi devraldığı sorunudur. Zühd, takvâ ve ilmiyle kendisine saygı duyulan bir insan olmasına rağmen, Sünnî kelamcılarının özellikle Eşarî fırka yazarlarının, Hasan el-Basrî'nin kişisel teolojisine aynıyla sahip çıkmadıkları görülmektedir. Hasan'ın özellikle kader ile ilgili görüşlerini büyük ölçüde hafifletmeyi başarmışlardır. Eşarîliğin etkisiyle Sünnî zihniyete egemen olan anlayış aslında, Hasan el-Basrî'nin açıkça reddettiği kadereci anlayış olmuştur.⁵²⁵

5. SİYASETİN YASAL KAYNAĞI: İCMÂ

Bu konu temel olarak, imametın vucûbiyeti ile ilgili bir konudur. Ve zaten geleneksel Sünnî literatürde '*vucûb el-imâmet*' başlığı altında ele alınmış ve ona eklemlenmiş bir konudur.

İcmânın⁵²⁶ İslam hukuk ilminin kaynaklarından biri olduğu bilinmektedir. Fukahâ icmânın tanımı, kapsamı, ne şekilde delil olabileceği gibi temel konularda oldukça teknik tartışmalara girmişlerdir. İslam kamu hukuku alanında icmâ, tarihî uygulamayı esas alan ve ona şer'îlik bakımından haklılık kazandıran bir rol oynamıştır. Buradaki işlevsellik icmânın

524 en-Nisâbü'rî, başta Hz. Ayşe olmak üzere önde gelen sahabenin gerçek amaçlarının, fitneyi önlemek olduğunu söylemektedir. Ardından, '*insanların en hayırlısının, Hz. Peygamberin zamanında yaşayanlar, daha sonra onları takip eden kuşak vd. olduğunu*' dile getiren hadisi aktaran Nisâbü'rî, sahabeye dil uzatmanın ve onlar hakkında kötü konuşmanın uygunsuzluğuna vurgu yapmaktadır. En-Nisâbü'rî, *el-Gunye fî Usûli'd-Dîn*, ss. 188-191, Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, s. 149.

525 İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, s. 78-80; Fazlur Rahman, *age.*, s. 69.

526 İcmânın tanımı, nasıl gerçekleştiği ve çeşitleri için bkz. Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu Istilahât el-Funûn*, I-III, Beyrut ts., s. 238-240.

kurgulanma biçimiyle gerçekleşmektedir. Zira icmâ, geriye dönük olarak yapılandırılan bir refleksiyon biçimi olarak düzenlenmiştir.

İslam düşünce geleneğinde ortak bir anlayışın oluşturulmasında ve toplumun standartizasyonunda icmânın büyük bir etkisi olmuştur. Oysa icmâ başlangıçta, daha farklı bir işleve ve anlama sahipti. O, bölgesel farklılıklara göre farklı kamuoylarının görüşlerinin bir ifadesiydi. Örneğin Medine halkının icmâsında ya da Irak halkının icmâsından söz edilebiliyordu. İcmâ ile içtihad arasında canlı ve organik bir bağ vardı. Ancak zamanla İslam coğrafyasında ayrılıklara bir son vermeyi ve bir denge ve birlik oluşturma adına ayrılıklara bir son vermeyi hedefleyen tektipleştirici bir hareket güç kazandı. Bu süreçte icmânın anlamı da değişti. İctihadla bağı koparılan icmâ, geriye dönük olarak işleyen statik, tutucu ve muhafazakar bir yapıya dönüştü. Bu yönüyle icmâ, cemaatin daha önce yaşanmış tarihî, siyasal ve dinsel tecrübenin üstünlüğü ve eşsizliği fikrini geliştirdi.⁵²⁷

Hukuksal bir teknik olarak kurgulanmış olan icmânın, Kelam alanındaki kullanılma biçimi de, fıkhıdaki kullanımıyla büyük oranda örtüşmektedir. Yani öğeleri ve edimleri teolojik/dinsel sistematiğe uygun hala getirme ve onları haklılaştırma işlevi, icmânın Kelamda gördüğü görevinde göze batan birincil niteliğidir. Bu doğaldır, süreçle ve yapıyla da uygunluk arz eder. Çünkü imamet/hilafet meselesi gibi Kelamî sorunlar, özleri ve kökenleri açısından aynı zamanda hukuksal birer sorundur. Kelam alimleri imamet ile ilgili sorunların çoğunu, icmâ yöntemiyle bir karara bağlamışlardır. Örneğin imametın vucûbu, imamete atanma usûlleri, imamın Kureyş kabilesinden olması, kaba güç ve cebr kullanarak imameti ele geçirilmesi durumu (*el-imâret'ul-istilâ*)* vb. gibi konuların yanı sıra Ebubekir'in hilafeti, Ömer'in

527 Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, Islamabad 1984, s.18-23.

* Bu tabir, kaba güç kullanarak elde edilen siyasal iktidarı tanımlamak için kullanılmaktadır.

imameti, Osman'ın durumu vb. gibi tikel konular da icmâ yöntemine başvurularak bir sonuca bağlanmıştır.⁵²⁸

İcmânın uygulanma biçimi ve tekniği aynı kalsa da onun fıkhıdaki görünümüyle Kelamdaki görünümü aynı olmamıştır. Fukahâ, icmânın şer'i bir delil olmasıyla sonuçlanan sürecin farkındaydılar. Bu nedenle onunla elde sonuçların bağlayıcı olduğuna inansalar da neticede icmânın beşerî karakterini biliyorlardı. Oysa icmânın geleneksel Kalam söyleminde daha büyüleyici ve otoriter bir havası vardır. Bu, teolojik ve siyasal bir bellek oluşturmada kilit noktalardan birine işaret eder. Üstün niteliklere sahip önceki Müslüman kuşakların herhangi bir konuda *öyle* düşündükleri hakkındaki bir vurgulamanın, sonraki kuşakların bilincinde teolojik bir baskı ve teslimiyet ruhu yaratması kaçınılmaz olsa gerektir. Dolayısıyla icmânın Kelamdaki işlev ve rolünün gerçek boyutları, onun hukuksal değil teolojik görünümünden kaynaklanmaktadır. Tarihsel uygulamalara yapılan göndermelerle yapılan ve süreklilik kazanan bir teolojik sistemin teşekkülünde icmânın rolünün oldukça büyük olduğu görülmektedir.⁵²⁹

Ehl-i Sünnet kelimcilerinin, imametin gerekliliği konusunda dayandıkları en belirgin ve güçlü delilleri icmâdır. İcmâ, Sünnî görüşe meşruiyet kazandıran en büyük epistemik kaynaktır. İcmâ bir yönüyle nassların Sünnî bakış açısından okunmasını, diğer yandan da tarihsel tecrübenin bizatihî doğrulayıcı bir kanıt olarak kullanılmasını içeren bir kurguya sahiptir. Genel

528 Bağdadî, *Usûl'ud-Din*, s.274; Mâverdî, *el-Ahkâm'us-Sultâniye*, s.10; Cuveynî, *Kitab'ul-İrşâd*, s. 359.

529 İcmaa'nın İslam'a ve Kur'an'a özgü önemli bir kurum olduğunu belirten Carullah, bu konunun aslının güç ve kuvvete duyulan ihtiyaçtan kaynaklandığını vurgulamaktadır. Ona göre, büyük ve önemli her iş, ancak belli sayıda insanın bir araya gelmesiyle gerçekleşmektedir. Bu şekilde varılan sonuç değer ve yaptırım kazanmaktadır. Carullah icmaa'nın delil oluşun görüşüne katılmakta ancak onu, farklı bir şekilde temellendirmektedir: '*Bana göre icmaa muteberdir. Ancak, nazari meselelerde delil olmak cihetiyle değil, ictimâî, amelî meselelerde tenfiz kuvveti(uygulamayı zorunlu kılan bir güç) olması cihetiyle muteberdir. İcmaa, her hangi bir hükmün sübutuna ve doğruluğuna delil olmaz. Olsa olsa bir hükmün uygulanması için tenfiz kuvveti olur.*' Musa Carullah Bigiyef, *Kitâbu'-Sünne-Kur'an Sünnet İlişisine Farklı Bir Yaklaşım*, Ankara 1998, s. 124-125.

anlamda Ehl-i Sünnet'in mezhebî yapısını ve politik çizgisini diğer ekollerden ayıran en belirgin ayırım, icmânın Sünnî düşünce sisteminde teşkil ettiği merkezî konudur. Bu nokta en çok, '*vucûb el-imamet*' konusu etrafındaki tartışmalarda belirleyici bir rol oynamıştır. Bu yüzden, Sünnî hilafet doktrininin gelişmesinde icmâyâ duyulan ihtiyaç, ardından da icmânın bir delillendirme/meşrulaştırma yöntemi olarak sistematize edilişi sürecini ayrıca ele almayı uygun gördük. Sünnî düşünürler, imamet/hilafet sorunu çerçevesinde diğer ekollerle mücadele ederken geliştirdikleri özel bir mantık biçimini, zamanla daha teknik ve genel bir esas olarak icmâ adıyla bir sisteme kavuşturmuşlardır.

Şimdi Ehl-i Sünnet Kelamcılarının, imamet/hilafet konusunda icmâyî nasıl kullandıklarına bakalım. Ehl-i Sünnet Kelamcıları, imamet gerekliliği konusunda sahabenin icmâsını, kanıt olarak gösterirler. İmamet gerekliliği konusunda öncelikle sahabe görüş birliği yapmış ve sonraki dönemlerde de diğer Müslümanlar bu icmâyâ saygı gösterip, onu devam ettirmişlerdir.⁵³⁰

İnsanları yönetecek, din ve dünya yararlarını gözetecek bir imamın seçilmesini salt akla ya da nassa dayandıran karşıt görüşlere⁵³¹ oranla Ehl-i Sünnet farklı bir delil olan sahabenin icmâsını örnek göstermiştir. gerçi Ehl-i Sünnet Kelamcıları imameti temellendirmede nasslara ya da akla dayanma konusunda açık ve mutedil bir tutum sergilemişler,⁵³² hem nasslardan ve hem de aklî delillerden yararlanmışlardır. Ancak Sünnî düşünürleri bunlarla yetinmeyerek daha farklı bir zemin teşkil etmeye iten daha özel nedenler bulunmaktadır. Çünkü sorun, sadece soyut ve ilkesel olarak, insanlar için bir imam/halifenin gerekliliğini ortaya koymakla sınırlı değildir. Dahası burası, sorunun yalnızca görünen ilk yarısıdır.

530 Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm*, s. 480; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s.474.

531 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 71.

532 Eşârî, *el-İbâne*, s. 165-169, Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, s. 852.

İlk halife Hz. Ebubekir'in hilafetinin, Sünnî görüş açısından haklılaştırılmasında,⁵³³ icmânın oynadığı rol açıkça görülmektedir. Diğer üç halifenin de, tayin edilmelerindeki yöntem farklılıklarına çağırarak, icmâ, ortak bölününde açıklandıkları da icmânın işlevsel değerini ortaya koymaktadır. İcmâyı, Ehl-i Sünnet açısından vazgeçilmez kılan da hilafet tartışmalarının kişiler üzerine odaklandığı diğer ikinci yarısı olmaktadır.

Yine Ehl-i Sünnet bağlamında düşündüğümüzde, icmânın işlevsel ve hatta keyfi bir kullanıma açık olduğunu iddia edersek herhalde abartmış olmayız. Burada bir sistem lehine çalışan bir akıl söz konusudur. Bu nedenle kişisel ve öznel bir keyfilikten değil daha çok kültürel ve siyasi bir keyfilikten söz ediyoruz. Keyfiliği zorunlu kılan bir siyasi deneyim çeşitliliği bulunmaktadır. Bu çeşitlilik içerisinde hilafet için aday göstermekten (Ebubekir'in Ömer'i aday göstermesi), kurula yetki vermeye (Ömer'in uygulaması), saltanattan (Muaviye'nin oğlu Yezid'e biat alması) imaret'ul-istilâya kadar birbirinden farklı uygulamalar yer almaktadır. Sünnî akıl tüm bu uygulamaları şu ya da bu düzeyde anlamlandıran bir zihniyete ve tarih algısına dayanmaktadır. Tarihin haklı çıkarılmasında, ümmetin çoğunluğunun gidişatının onaylanmasında, genel iradenin yüceltilmesinde icmânın oynadığı rol açıktır. İcmâ diğer herhangi bir nassa ya da aklî kanıta dayanma zorunluluğunu hafifleterek, tarihsel tecrübenin yanılmazlığına vurgu yapmakta ve kolektivizme dinî bir yaptırım kazandırmaktadır.

İcmânın dinî/şer'î bir delil olarak kurumsallaşmasında sıkça atıfta bulunan ve ümmetin yanılmazlığını/ismetini ifade eden hadis en meşhur kanıttır:

Benim ümmetim dalâlet üzerinde icmâ etmez.⁵³⁴

Hadiste, eylem formunda geçen icmâ (*yectemiu*) terimi, daha sonra sistematize edilen icmâ için güçlü bir çağrışım ortaya koyagelmiştir. Ehl-i

533 Eşarî, *age.*, s. 165, 166, Bakillânî, *Temhid*, s. 497, Nesefî, *age.*, 852.

Sünnet düşüncesinin klasik otoriteleri sayılan düşünürler de icmâyı hem şer'î/dinî nitelikli bir delil ve hem de tarihsel tecrübenin bir doğrulanması bakımından bir otorite saymışlardır.⁵³⁵ Böylece selefleriyle büyük oranda örtüşmüş ve icmânın yerleşmesinde rol oynamışlardır.

İcmâ, siyasal arzuların, ideolojik zorlamaların, toplumsal ve kültürel çatışmaların yaşandığı bir süreç çerçevesinde gelişmiştir. Toplumun bir arada tutacak siyasal, dinsel ve kültürel nitelikli bir ortak bilinç oluşturmada icmânın oynadığı rol eşsizdir. Aslında tarihte ortaya çıkmış tüm Müslüman ekollerin, kendilerine özgü bir bilinç oluşturmak için, icmânın inşa edici, birleştirici anlamlandırıcı ve ebedileştirici işlevinden yararlandıkları bir gerçektir. Ancak icmânın ekollere göre değişen bir biçimi vardır. örneğin Ehl-i Sünnet'in, icmâ yöntemine karşı eleştiriler getiren Şîî düşünürler, yine de icmânın işlevine denk kurumlar oluşturmuşlardır.

Ehl-i Sünnet geleneği açısından, icmânın taşıdığı işlevsellik oldukça belirgindir. Dinsel/siyasal bir merkezîlik oluşturmada, Ortodoks bir bilinç oluşturmada ve onu devam ettirmede, ahlakî ve hukukî bir sistem kurmada Sünnî düşünürler, icmânın teolojik ve kültürel gücünden yararlanmışlardır. Dünya, insan, Allah, tarih ve sosyal ilişkiler üzerinde kesinlikler ve normlar oluşturulmuş ve bu kuşaklar boyunca devam eden bir kolektif bilinç ortaya çıkarmıştır.

İcmânın Sünnî dünyada kazandığı itibar, onun bu kurucu ve koruyucu niteliğinden dolayıdır. Hatta denebilir ki, Sünnî bilinç ve Sünnî tarihsel kimlik büyük oranda icmâyı dayanmaktadır. Bu nedenle "*ictihadın yenilenmesi en*

534 Ebu Davud, "Fiten", s. 94; Tirmizî, "Fiten", s. 7; İbn Hanbel, *Müsned*, V, s.145.

535 Cürçânî, *age.*,464; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, s.236; İbn Haldun,*Mukaddime*,II,s.191; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 30; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s.149. Amidî, Seyfuddin, *Gâyetu'l-Merâm fî İlmi'l-Kelam*, s.364.

aşına doğrulukları sarsmaya, en köklü alışkanlıkları düzeltmeye, en eski inançları gözden geçirmeye yol açmaktadır."⁵³⁶

Şu bir gerçek ki İslam düşünce geleneğinde, ilk siyasal düşünceler ve tartışmalar, en iyi ve en üstün yönetim biçimini aramak gibi soyut bir hakikat arayışı biçiminde gelişmiş değildir. Ya da önceden belirlenmiş, öngörülmuş niteliklere sahip uygun bir adayın iktidara seçilmesi mücadelesi de söz konusu değildi. Aksine İslam düşüncesinde, siyasetle ilgili ilk tartışmalar kişiler üzerinde odaklanmıştı. Hem Şîî ve hem de Sünnî düşünürler kişiselleşmiş bir siyasal tartışma zemininde ilerlediler.

Ehl-i Sünnet ve Şia'nın siyasal kuramlarında, onların izledikleri kişilere odaklanmış bir siyaset tarzının etkileri görülebilir. Teolojik fikirlerin tartışıldığı yerlerde bile gündeme, tarihî kişiler hakkında geliştirilen kanaatlerin varlığı hissedilebilir. Ebubekir, Ömer ve Osman'ın hilafete geçişlerini biata bağlı olarak icmâyla gerçekleştiğini öne süren Sünnî siyaset kuramının en temel kavramları, hilafet, icmâ ve biattır. Buna karşın, tarihsel sürecin meşruiyetle özdeşleştirilmesine her zaman karşı çıkan Şia'ya göre ise siyasetin dayanakları, imamet, velâyet ve ismettir.⁵³⁷

Ehl-i Sünnet ve Şia'nın açıkça birbirlerine ters düştükleri konulardan biri icmâ sorunudur. İcmâ konusu, fıkıh biliminin kapsamına giren teknik bir konudur. Ancak gerek Şîî ve gereksiz Sünnî düşünürlerin ileri sürdükleri kanıtlar dikkatli bir şekilde incelendiğinde, siyasî etken derhal hissedilebilir.⁵³⁸

Bilindiği gibi icmâ, Sünnî fıkıh literatüründe, şer'î delil kaynaklarından dördüncüsü olarak kabul edilmiştir. Buna göre, Müslüman toplumun herhangi bir konuda görüş birliği yapması dinî bir delildir. İcmanın, geçerlilik alanı da Kur'an ve Sünnet'in belirlemediği konulardır. Ehl-i Sünnet düşünürleri,

536 Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. A. Zeki Ünal, İstanbul 1995, s. 353-354.

537 Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Hong Kong 1982, s. 22.

538 Ebu Saîd Abdurrahman en-Nisâbü'rî (ö. 478), *el-Gunye fî Usûli'd-Dîn*, s. 180, Nureddîn es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 58.

icmâyı, ‘*ümmeüm yanlış üzere birleşmez*’ hadisiyle temellendirmişlerdir.⁵³⁹ Topluma ve çoğunluğa güvenmeyi beraberinde getiren bu kolektivist yaklaşım, aslında Ehl-i Sünnet’in siyasal tutumunun da özünü teşkil eder. Dahası icmânın bir delillendirme yöntemi olarak meşruiyet kazanması, Sünñlięin diğer bir yapısal niteliği olan realizm ile dayanışma içindedir. Tarihte gerçekleşmiş olanı aynı zamanda dinsel/ahlakî doğru sayma ve gerçeklikten hareketle teoriyi kurmak, yani realizm ile toplum çoğunluğunun birleştiği noktayı doğrulamak demek olan kolektivist tutumlar, tarihsel birer tecrübeden beslenmektedir.

Hız. Ebubekir’in halife olmasının meşruiyetini, sahabe icmâsına dayandıran Ehl-i Sünnet düşünürleri aslında ileride teknik bir düzeyde fıkıhçılar tarafından icmâ şeklinde temellendirilecek olan bir yöntemin de temelini atmış oldular.

İcmâ’da, Sünñî kişilik yapısının, Sünñî dindarlık tipinin ve Sünñî siyasal anlayışın özlü ve yoğunlaşmış bir resmini okumak mümkündür. Zira icmâ, bir yönüyle tarihin onaylanmasıdır. Bir yönüyle toplumun çoğunluğunun kararına ve genel gidişata güvenmesem de anlamında kolektivizmdir. Diğer yanıyla da dinin, sosyal yapı içinde, görünür olarak yaşadığını kabul etmek anlamında açıklık olup gizemciliğin (Batınîliğin) karşıtı olan bir şeydir. Buna karşın Şia’nın izlediği yol ve geliştirdiği siyasal ve teolojik sisteme egemen olan unsurlar ise; gizemcilik, tarihe itiraz ve elitizmdir. İcmâ’yı, başka bir açıdan ümmet iradesinin yüceltilmesi olarak da görebiliriz. Burada kendini açığa vuran irade, elbette ki politik süreçlerin belirleyici etkisi altında şekillenen yarı siyasal ve resmî bir iradedir. Müslümanların güzel gördüğü bir şeyin, Allah katında da güzel olduğunu dile getiren hadiste, bu etkeni tespit etmek mümkündür.⁵⁴⁰

539 Sâbûnî, adı geçen hadisi, Şia’nın Ali’nin hilafetini nassla temellendirmeye çalışın iddilarına cevap verme ve onları çürütme sadedinde zikretmektedir. es-Sâbûnî, *age.*, s. 58-59.

540 Aclunî, *Keftu’l-Hafâ*, II, s. 188.

Şia genel olarak icmâ'ya kuşkuyla bakagelmiştir.⁵⁴¹ İcmâ, güvenilir bir bilgi kaynağı ya da dinî bir metot olamaz. Çünkü topluluğun her zaman bir doğruda buluşması zorunlu değildir. Ya da topluluğun içerisinde birleştiği her şeyin doğru olarak nitelenmesi de mümkün değildir. Topluluk pekala yanlış üzerinde de birleşebilir. Şîî düşünürler topluluğu/ümmetin yanlış üzerinde de birleşebileceğini kanıtlamak üzere aklî ya da Kur'an'dan aldıkları delillere dayandırmışlardır. Onları icmâya kuşkuyla bakan bu yaklaşımlarında, siyasî bir tecrübenin okunmasının etkisi duyulmaktadır. Şöyle ki, aslında Hz. Ali imameti hak etmişken bu hak ona verilmemiş ve çoğunluk doğru olmayan bir görüş ve kararda birleşmiştir. Şu halde icmâ gerçekleştirenlerin bir tanığı olması bakımından, güvenilir bir yöntem olamaz. Bu görüş, kolektivizmin karşıtı bir nitelik taşımaktadır ve topluma karşı duyulan güvensizliğin de altını çizmektedir.

Şia, Ehl-i Sünnet'in topluma yüklediği yanılmazlık (*ismet*) sıfatını imamlara yüklemektedir. Dinin gerçek anlamının çoğunluğun görüşünden gizlendiğini ve ancak onun esasının imamlar tarafından bilindiğini iddia etmesi Şîî düşünce sistemini elitist ve gizemci bir karaktere itmiştir. Yanı sıra tarihte gerçekleştirenlerin doğruluğuna inanan Ehl-i Sünnet'in aksine Şia adaletin ileride ve gelecek bir zamanda tecelli edeceğine inanması bakımından da ütöpik ve *futurist* bir tutum içindedir. Gâib imam temasının,şimdiki zamanın gözden düşürülmesini ve kurulu iktidarlara itirazı içeren ve buna karşılık siyasal/teolojik beklentileri geleceğe erteleyen ve onları sıcak tutan bir öz taşıdığını düşünebiliriz.

5. 1. İşin Ümmete Bırakılmasının Anlamı

İslam'ın siyasal iktidar ve yönetim konusunda çok açık ve somut belirlemeler getirmediği belki yöneticiye kılavuzluk yapacak genel ilkeler

541 Yunus Yehbi Yavuz, *Hakîkatu'l-İcmâ ve'l-İstihsân ve Devruhumâ fi't-Teşrî'il-İslâmî*, İstanbul 2000, ss.19-24.

sunduğu bunun dışında ise işi ümmete bıraktığı görüşü genel kabul gören bir görüştür.

Yönetim konusunu ümmete havale edilmesi ifadesinin teolojik anlamı, bu konuda aklın ve tecrübenin rol oynayacağı genişçe bir alanın bulunmasıdır. Bu kullanılması gereken bir *ictihad hakkı* sorununu gündeme getirir. Nitekim Peygamber sonrası dönem böylesi bir hakkın doğduğunu fark eden etkin Müslüman çevrelerin kendi haklarını geçerli ve üstün kılma adına sergiledikleri gayretlerle doludur. Gerek ilk halifelerin yönetime seçilme biçimlerinin farklılığının gerekse en genel anlamıyla hilafet kurumunun, *ictihad hakkının* kullanılması sonucuyla ortaya çıktığı söylenebilir.

Bu bakış açısının sonraki Müslüman kuşaklar için taşıdığı teolojik anlam ise daha çarpıcıdır. Bir kuşağa ya da döneme özgü siyasal deneyimlerin, dinî açıdan bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Yaşanmış bir deneyim olması bakımından, belki kültürel, tarihsel ve düşünsel bir değeri bulunmaktadır. Ki dinsel bağlayıcılığı dışlamamız, konunun bu boyutlarını küçümseyip-görmezden geldiğimiz anlamını taşımaktadır. Bizim vurgumuz konunun pratik yönüdedir. Yönetim işi, ümmete havale edilmiştir. Ancak tarih boyunca görülmektedir ki ümmetin tek bir siyasî deneyimi olmamıştır. Siyasî, sosyal, etnik gruplar çerçevesinde yürütülmüş bulunan, birbirlerinden farklı siyasî uygulamalar bulunmaktadır.

İcmâ'nın, geleneksel Müslüman dünyadaki uygulanma biçiminde görülen dinsel ve kültürel manipülasyon olgusu, onun bir uygarlaşma çabası olarak taşıdığı önemi azaltmaz. İcmânın, hicri ilk üç asırda entelektüel bir zeminin oluşmasındaki dinamik etkisi asla göz ardı edilemez. Zira bir sosyal yapılanmanın ihtiyaç duyduğu merkezîlik, yine o toplumun kendi içinden çıkartarak ürettiği bir çözümle somutluğa kavuşur.

Bu sorunun, pratik bir zemin üzerinde ve sahici bir şekilde tartışıldığı çok önemli kırılma noktalarından birini, Türkiye Büyük Millet Meclisi'de hilâfet hakkında yapılan tartışmalar oluşturmaktadır. Bilindiği gibi, son dönem

Osmanlı aydınlarının, hilâfet ekseninde tartıştıkları ilk konu, hilâfet ile saltanat arasındaki ilişki sorunuydu. İlk mecliste Afyonkarahisar Mebusu olarak bulunan ve Kurtuluş savaşında da büyük yararlılıklar gösteren Hoca Şükrü Bey, Osmanlı hanedanından seçilecek bir kişiyle hilâfet makamının devam etmesi gerektiğini savunan bir risâle yazmıştı. *Hilâfet-i İslâmiye ve Büyük Millet Meclisi* başlığını taşıyan ve 1912 yılında yayınlanan bu risaleye⁵⁴², başta Atatürk olmak üzere pek çok aydın tepki göstermiş ve karşı risâleler yazmışlardır. Hoca Şükü Bey'in risalesine karşı, Siirt Mebusu Hoca Halil, Muş Mebusu Hoca el-Hâc İlyas Sâmi ve Antalya Mebusu Hoca Râsih '*Hâkimiyet-i Milliye ve Hilâfet-i İslâmiye*' başlığını taşıyan ve 15 Kanûn-u Sâni 1339 tarihli, reddiye niteliğinde bir risale⁵⁴³ kaleme almışlardır. Risale, hoca Şükrü Bey'in risalesinde sergilediği '*irticâ fikrine karşı Kur'an-ı Mübîn ile kuşanmış olarak cevap verme*' iddiasıyla başlamaktadır. Risale, Kur'an'a ve özellikle Usûl-u Fıkıh'ta yer alan içtihad ilkesine göndermelerde bulunmaktadır. İddialar, ayrıca tarihsel örneklerle de pekiştirilmektedir. Hilafet kurumunun doğuşu ve saltanata geçiş sürecinde yaşanan olaylar ele alınmakta ve hilafetin o günkü durumu üzerinde durulmaktadır. Millet Meclisi'nin durumunu geçici bir durum olarak gören ve çok geçmeden, aslî ve tabiî hal olarak niteliği halifenin Meclisin başına geçeceğini iddia eden Şükrü Bey'in sözlerini kesin ve net bir dille reddeden risale, '*durum, geç,c, değildir. Tabiî ve aslî hal budur. Asıl tabiî olmayan hal bundan önceki idi. Geçen senelere kadar olan hilafet kurumunun dine hiçbir uygunluğu yok iken, siz asla ağzınızı açıp itiraz etmediniz. Şimdi ise İslam'ın ruhuna en uygun ve en yakın bir hükümet şeklini ihyâ ettiğimiz halde, buna itiraz ediyorsunuz*'⁵⁴⁴ denmektedir. Risaleye egemen olan hava ve verilen mesaj, hilafet ve siyasal egemenlik konusunda, ne Kur'an'a ve ne de Usûl-u

542 Hoca Şükrü Bey, *Hilâfet-i İslâmiye ve Büyük Millet Meclisi*, 'Osmanlıdan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları' içinde ss. 293-308. Editör Ferhat Koca, Rağbet Yay., İstanbul 2000.

543 Editör Ferhat Koca, 'Osmanlıdan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları' içinde ss. 309-335.

544 Koca, *a.ge.*, s. 331.

Fıkıh'a aykırı olan hiçbir iş yapılmadığı, Türk milletinin kendi özgür iradesiyle ve zotunlu olarak '*içtihad hakkını*' kullanmış olduğu yolundadır.

5. 2. Güven Arayışının Meyvesi: İstikrâr Teolojisi

Genel kabul gören görüşe göre, Sünnî siyaset kuramının nihaî anlamda formüle edilişi, Abbasî iktidarının parçalanması sürecinde gerçekleşmişti. Bu dönem, siyasî ve sosyal açılardan tam bir belirsizlik ve bölünmüşlüğü ifade etmektedir. Bağdat'taki resmî hilafet merkezinin yanında, Kahire ve Kurtuba (İspanya)'da rakip hilafet merkezleri ve alternatif siyasî güçler ortaya çıkmıştı. Bu siyasal kaos, hilafet kurumunun da yavaş yavaş itibarını yitirmeye başladığının sinyallerini veriyordu. Bu kritik gelişmelerin, Sünnî düşünürler, özellikle de fakihler tarafından hissedilmemiş olması düşünülemez. Sünnî siyasal söylemin ve bilincin, önceden de sahip olduğu pragmatik özün daha belirgin bir hale geldiği görülmektedir. Bu süreçte Sünnî düşünürlere egemen olan anlayış, siyasal teoriyi pratik duruma göre düzenleyen, siyasî realizm anlayışıydı.⁵⁴⁵

Sünnî siyaset kuramının formüle edilip-şekillendirildiği bu süreçte etkin rol oynayan iki önemli düşünür, Mâverdî (ö. 450/1058) ve Gazâlî (ö. 505/1111)'dir. Her ikisinin de söyleminde göze çarpan belirgin unsur, siyasî realizm olarak nitelenebilecek olan ve resmî iktidarı, teolojik anlamda doğrulamaya çalışan tutumdur. Şîf Büveyhî devletinin iktidarına son veren Sünnî Gazneli devletinin çatısı altında düşünce ve siyaset üreten Sünnî düşünürler, Hilafet gerekliliği başta olmak üzere yönetim sorununu, bu yeni bağlamda yeniden düşündüler. Bu kez konjonktürün etkisini, Sünnî söylem üzerinde açıkça görmek mümkündür. Güç (kahr) unsuru ve güvenlik arayışı bu dönemin altı çizilecek en öncelikli belirleyici olmuştur. Buna paralel olarak da Sünnî teorisyenler ve siyaset kuramcıları, güç unsurunu gözetmişler ve güvenlik ihtiyacına merkezî bir rol ayırmışlardır. Öyle ki, örneğin Mâverdî,

545 Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, s. 29.

halifenin iktidarı kendisinden sonra, halifenin bilinen niteliklerini taşımayan birisine dahi devredebileceğini savunmuştur.⁵⁴⁶

Siyasî ve sosyal şartların daha kötüleştiği Gazâlî döneminde ise artık halifenin hiçbir etkinliği ve gücü kalmadığı görülmektedir. Uzun yıllar ve zorlu dönemler boyunca, İslam otoritesinin sembolik bir ifadesi olarak hilafet kurumunu teolojik bakımdan korumaya çalışan ulema ve fukahanın çabaları, zayıf ve güçsüz halifeler nedeniyle boşa çıkıyordu. Çünkü, Müslüman coğrafyasında otorite çoktan yer değiştirmiş, halifelerin elinden çıkararak, güçlü ve tecrübeli sultanların eline geçmişti. Bu dönemde otorite ve güç sahibi olmak demek en kaba anlamıyla askerî güce sahip olmaktı demektir. Bu durum, Sünnî siyasal söylemde, *kahr ve istilâ* ile iktidarı ele geçirmenin meşrû kabul edilmesi şeklinde ifadesini bulmuştur.⁵⁴⁷

1258 yılında Abbasî iktidarının yıkılmasıyla birlikte, oldukça sarsıcı bir fiilî durum ortaya çıkmış oldu. Artık yönetime gelecek olan kişide aranan temel nitelik güç sahibi oluşuydu. Bu Sünnî talep, aynı zamanda dönemin ruhuna uygun bir nitelik taşımaktadır. Aşağı yukarı aynı nitelikleri taşıyan ve birbirine benzeyen sultanlar arasında bir tercihte bulunmak için en büyük kriter kudret sahibi olması, anlaşılır bir şeydir. Zira bu dönemde yönetim açısından merkezî sorun *iktidara gelmek* değil belki daha önemlisi *iktidarda kalmaktı*. Ve kudret sahibi olmanın dışında hiçbir nitelik; erdem, takvâ, dindarlık, ilim sahibi olmak dahil, ve ne de Kureyş'ten olmak iktidarda kalmanın garantisini veremezdi. Dolayısıyla olgun şeklini bu dönemde alan Sünnî siyaset kuramında, bu aşamadan sonra en yüksek değer adalet, ilim ya da erdem değil, güvenlik unsuru oldu. Güvenlik ihtiyacı, kitleler açısından asgarî olarak müktedir bir iktidarın varlığı şeklinde, yönetim açısından ise iktidarın sürekliliği şeklinde okunmaktadır. Zalim bir hükümdarla geçen altmış yılın, hükümdarsız geçen bir geceden daha üstün ve tercih edilir olduğuna dair bir

546 Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 35-36.

547 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, V, s. 233.

hadisi aktaran İbn Teymiye (ö. 728/1328), bu görüşün doğruluğunu, yolların güveninin sağlanması, cezaların uygulanması, düşmanla savaşılması ve vergilerin toplanmasının zorunluluğu gerekçelerine bağlar.⁵⁴⁸

İslâm ülkesi (*Dâru'l-İslâm*) içindeki parçalanmışlık olgusuna son vererek, siyasî ve sosyal bütünlüğü sağlamak ve dışardan gelen saldırılara karşı koyabilmek için, adalet ve dindarlıktan çok, kudretle donatılmış, kahr ve cebr sahibi bir imam/sultana duyulan acil ihtiyaç, Sünnî siyaset kuramı üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Bu etki, Sünnî siyasal anlayışın, bir istikrar teolojisine doğru evrilmesinde temel bir rol oynamıştır.⁵⁴⁹

İslam düşünce geleneğinde, Sünnî siyasal tutumu ortaya çıkarmakla kalmayan ona işlevsellik kazandıran ve besleyen iki önemli kırılma noktası saptanabilir. Bunlardan birincisi, İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan, Haricî tekfir ideolojisi karşısında oluşan tepkilerle bütünleşen Mürcie, bu ilk aşamasında bir genel eğilim olarak sağduyunun sesi olmuştur. İkincisi ise Abbasî iktidarının son dönemlerinde ortaya çıkan parçalanmışlık ve dağılma tehlikesinin yarattığı gerilimli dönemdir. Ehl-i Sünnet ilkinde, topluluğun birliğine yani *cemâat* olgusuna yaptığı vurguyla sorunu aşmıştır. İkincisinde ise, sultan/imama itaatı vurgulamakla, fiilî durumun ihtiyaç duyduğu teolojik açıklamayı ona sunmuştur.

Ehl-i Sünnet düşünürlerinin, dindar ancak zayıf yönetici karşısında, zalim ancak güçlü bir yönetici imajını tercih etmeleri, Sünnî siyasal eğilimin en belirgin yönünü teşkil eder. Hiç şüphesiz onları bu tercihe zorlayan, yaşanan siyasî gelişmelerdir. Halifelerin iç ya da dış muhalifleri önünde trajik durumlara düşmeleri, makamlarının onurunu koruyamamaları, tercih

548 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetu's-Şer'iyye fî Islâh'ir-Râî ve'r-Raiyye*, 3.baskı, Kahire 1955, s. 173.

549 Azledilmeyi kabul etmeyen bir imama karşı isyan etmenin doğuracağı zararları ele alan Gazâlî, bunu '*ev yapmak için şehri yıkmaya*' benzetmektedir. Ona göre, zarûret halinde, asilerin ele geçirdiği bir ülkede şer'î hükümler nasıl muteber kabul ediliyorsa, benzer şekilde zarûret halinde fâsik bir kişinin de imameti kabul edilmelidir. Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, s. 151.

sıralamasında güç unsurunu dinî ve ahlakî erdemlerin önüne geçirilmesine yol açmıştır. İbn Teymiyye'nin siyasal söyleminde yukarıda anılan çelişki çok açık bir şekilde okunabilmektedir.⁵⁵⁰ Din, kudretin ve malın Allah'ın yolunda sarf edilmesini emretmektedir. Güç ve mal sahibi olmanın gerçek anlamı, Allah'a yakınlaşmak ve onları güzel işlerde kullanmaktır. Din ve dünyanın düzeni ancak bu şekilde sağlanabilmektedir. Ancak bu amaçtan sapılırsa din ve dünya arasındaki denge bozulacak ve insanlar arasında fesat doğacaktır. İşte bu noktada Allah'a itaat eden ile isyan eden arasındaki farkın önemi ortaya çıkmaktadır. Aslolan iyi niyet sahibi olmaktır.⁵⁵¹

Emir ve güç sahiplerinin (*veliyyu'l-emr*) çoğunun, mal, şeref ve üstünlük arzusuna yenik düşerek imanın gereklerinden ve dinden uzaklaştıklarını söyleyen İbn Teymiyye, sultanların bazılarının görüşünde dinin aşağılık ve zillet görünümü kazandığını da açıkça dile getirir. Buna karşın dine bağlı olanların da, karşılaştıkları zorluklar karşısında zaafa düştükleri, acizliğe uğradıkları, sabırsızlık ve tahammülsüzlük nedeniyle de olan-bitene boyun eğdikleri görülmektedir.⁵⁵²

İbn Teymiyye '*iki bozuk yol*' olarak nitelediği yani hiçbir dinî gaye taşımayan güç ve makam düşkünleri ile inançlarını yerine getirmede zaaf ve acizlik içinde olan dindarları, üstü kapalı bir şekilde Hıristiyan ve Yahudilere benzetmektedir. Şu halde dünyada yaşamak bir tehlike üzerinde olmaktır. Ahiretteki nasibe öncelik vermek gerekir. Dünya düşüncesini yenmek ve rızık endişesini aşmak amaçlanmalıdır. Çünkü dünya, dine hizmet etmek durumundadır.⁵⁵³

550 İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetu's-Şer'iyye* kitabının Beyrut 1966 basımını hazırlamış olan Muhammed Mubarek yazdığı girişte, onun yaşadığı dönemin ağır koşullarını anlatır. Bir yandan Moğol istilası, diğer yandan da sultanların iç kavgaları nedeniyle derin bir siyasî ve toplumsal kriz hakimdir. Bkz. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetu's-Şer'iyye*, s. 19.

551 İbn Teymiyye, *age.*, s. 165.

552 İbn Teymiyye, *age.*, s. 167.

553 İbn Teymiyye, *age.*, ss. 168-169.

Mevcut durumdan, daha iyisini aramanın imkansızlığı, boşunallığı ve tehlikeli oluşu konusunda, Ehl-i Sünnet söylemi ısrarlı bir konsensüs sergiler. Burada, ortaçağlar boyunca gözlemlenen iktidar biçimini, kurulu düzen olarak değil de mevcut fiilî durum (*de facto*) şeklinde nitelemek daha doğru olacaktır. Çünkü ortada, siyasal düzen niteliği taşıyacak düzeyde girift ve kurumsallaşmış bir iktidar yapılanmasından daha çok hükümdarın kişisel yapı ve tasarruflarına sıkıca bağlı şahıs merkezli bir durum bulunmaktadır.

Ehl-i Sünnet söyleminin, mevcut durumun kaçınılmazlığını teolojik bir forma bağlaması, iki argüman üzerinden gerçekleşmektedir:

a) Selefin doğru ve sağlam yolundan ayrılmanın sakıncalı oluşu. Ehl-i Sünnet'in içinde bu görüşü dile getirme rolü büyük oranda Hanbelî ekolüne aittir. Bu selefi damar, teolojik tutuculuğun öncüsü olma niteliklerine uygun olarak, dinde ve siyasette selefin yolundan ayrılmamaya çağırıştır. Böylece bir tür siyasî muhafazakârlık güç kazanmıştır. Sultana ve hükümdarlara karşı isyan etmenin yasaklanması da bu eğilimin en belirgin görüntüsü haline gelmiştir. İsyanı kötüleme ve ondan men etme konusunda, Selefiye'nin referans ve atıf sorunu bulunmamaktadır. Zira Selefiye'nin örnek ve model olarak sunduğu selef arasında, iktidara isyan etme gibi bir eğilim bulunmamaktadır.

b) İsyanın fitneye yol açacağı korkusu. Sultanı düzeltmek ya da azletmek amacıyla, silahlı isyan başlatmanın daha kötü sonuçlara yol açtığı, Ehl-i Sünnet düşünürlerinin göndermede bulunduğu en belirgin gerekçe olagelmiştir.⁵⁵⁴

Mevcut durumu korumadaki Ehl-i Sünnet düşünürlerinin bu ısrarı, daha derinlerde yer alan başka bir teolojik tartışmanın kökenleriyle sıkı ilişki

554 Taftazânî, günahkarlığı nedeniyle devlet başkanının niçin azledilemeyeceğini açıklarken şöyle der; '*İmam fiskı nedeniyle azldilemez. İlk dört halife döneminden sonra, imamlar ve emîrler arasında fisk ve günah çıkmış ve zulüm yayılmıştı. Selef onlara itaat etmiş, onların izniyle Cuma ve bayram namazlarını kılmış ayaklanmaya girişmemişlerdir.*' Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 325-326.

içindedir. Bu, iyinin ve kötünün bilgisine, ilahî bilginin katkısı olmaksızın ulaşıp-ulaşılmayacağıyla ilgili olan klasik Kelam literatüründe, '*Husn ve Kubh*' meselesi olarak bilinen konudur. Ehl-i Sünnet genel olarak, dinî/şer'î bilgi olmadan iyinin ve kötünün bilgisine sahip olamayacağımız görüşündedir.⁵⁵⁵ Bu tutumun temelinde, akla karşı duyulan derin kuşku ve güvensizlik ile her türlü muhalefeti, teolojik düzeyde yanlışılama eğiliminin izleri farkedilebilir.

Husn ve Kubh, adalet ve zulm, hayr ve şer kavramlarının aklın kendi imkânlarıyla da anlamlandırılabilceği tezin kabulü, daha yüksek bir adalet ve doğruluk fikrinden hareketle, mevcut iktidarın meşruiyetinin ve tasarruflarının sorgulanabileceği ihtimaline işaret etmektedir. Mevcut durumu anlamlandırmaya yönelmiş bir uyum ve istikrar teolojisinin, aklın alanını daraltmak üzere şeriatın ve onun gerçek izleyicisi sayılan selefin otoritesini merkeze alması tutarlıdır. Zira selefin, sünnetin yüceltilmesi ve buna karşılık aklın alanının daraltılması girişiminin temelinde, muhalefetin beslendiği kuramsal ve teolojik kaynakları kurutmak çabası yatmaktadır.⁵⁵⁶

İmamet ve hilafet konusunda görüş belirtmiş ve eser vermiş olan Ehl-i Sünnet ulemasının genelde en belirgin tercihi, iktidar merkezli bir teoriden yana olmuştur. Onların arzusu iktidarın sürekliliği idi. Çünkü istikrarı, iktidarın ayakta kalmasında görüyorlardı. Buna bağlı olarak Sünnî siyasal yaklaşım, iktidardan (*imam, halife ve sultan*), birincil görev olarak, güvenliği sağlamasını talep edegelmiştir.⁵⁵⁷

Müslüman toplumun, iç savaşlar karşısında ve dış tehditler önünde boyun eğmeyen güçlü bir siyasal ve askerî bir otoriteye ihtiyacı vardır. Ardı

555 İcî, *Mevâkıf*, s. 396.

556 İbn Teymiyye, *es-Siyasetu's-Şer'iyye*, s. 10-11; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkiin*, III, s.3-6; İcî, *age.*, s. 396-397.

557 Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1998, s.147-148, İbn Teymiyye, *age.*, s. 23, İbn Haldun, *Mukaddime*, II, ss. 235-238, Mâverdî, *Edebu'd-Dünya*, s. 115.

arkası kesilmeyen ve teolojik iddialarla kendini ifade eden kalkışmalar, siyasal ve sosyal istikrarsızlığın en önemli nedeniydi. Ayrıca Bizans ve İran tehdidi ve sonradan gerçekleşen Moğol istilası, siyasal arayışta, adaletten çok güç ve güvenlik kavramlarının öne çıkmasına neden olmuştur. Bu nedenle andığımız sosyo-politik tablo göz önünde bulundurulduğunda, Sünnî söylemi salt, iktidara eklenmiş bir ideoloji olarak nitelenmenin kolaycılığı fark edilir. Sünnî söylemin, genel politik ve toplumsal sağduyunun beklentilerini dile getirdiğini iddia etmek herhalde abartı sayılmayacaktır.

İç güvenliğin sağlanması ve sınırların korunması, hiç şüphesiz güçlü ve otoriter bir halife ve sultanın varlığıyla mümkündür. Bu çok önemli, acil ve birincil siyasal konu olarak zihinlere yerleşti ve Sünnî ulema çekinceler koyarak da olsa halife ve sultanları destekledi. Zira geleneksel ifadesiyle, imamın zayıf bir durumda oluşunun zararı herkes içindir ve tüm Müslümanları ilgilendirir, buna karşın onun zulmü daha dardır, bazılarına yöneliktir. O halde, imamın zayıf oluşunu zalim oluşundan daha zararlıdır. Sünnî söylemin bu vurgusu, Müslümanları yöneten kişinin, sembolik kişiliğini öne çıkarmaktadır. Yönetici güçlü, otoriter, ihtişamlı ve azametli olmalıdır. Düşmanların ve hainlerin gözünü korkutmalıdır. Onun gücü tüm Müslümanların gücünü gösterir.⁵⁵⁸ Onun zayıflığı ise Müslümanların şerefini düşürür. Bu güç vurgusu, imama bulunması gereken adalet, dindarlık ve ahlak gibi nitelikleri geri plâna atmıştır.

Burada gerçek siyasî ve askerî tehditlerden kaynaklanan anlaşılabilir bir duyarlılık vardır. Sünnî siyaset teorisinde de net bir şekilde yer alan ve merkezîleşen güç odaklı yönetici vizyonudur bu. Ya güçlü ancak zalim bir sultana razı olunacaktır. Bu durumda sınırların güvenliği sağlanacak, iç isyanlar bastırılacak ve istikrar sağlanacaktır. Ya da fitne ve fesat doğacak, can

558 Bir örnek olması bakımından, Sünnî ulema tarafından en önde beğenilen halifelerden Harun er-Reşid'in Bizans'a karşı verdiği mücadele anılabilir. Onun bu kadar popüler ve sevilen bir yönetici olması ve efsaneleşmesinin en büyük nedeni, Bizans imparatorlarına karşı sergilediği güç, üstünlük ve iktidardır. Bkz. Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, ss. 289-291.

ve mal güvenliği kalmayacaktır. Üstelik en önemlisi cihad yapılamadığından Müslümanlar kâfirlerin ya da ehl-i kitabın önünde küçük düşecektir. Bu noktada akli başında hiç kimsenin ikinci tabloya rıza göstermesi beklenmeyecektir. Nitekim öyle de olmuştur.

Sorun, böylesi katı bir karşıtlık ilişkisi içinde algılanmış ve konulmuştur. Ortadoğu merkezli ve siyasal çatışmaların tarih boyunca hiç eksik olmadığı hareketli bir coğrafyada yaşayan Müslüman toplumlarda yukarıdaki gerekçe asla ortadan kalkmamıştır. Daha iyi ve gelişmiş bir siyasal model aramak yerine, egemen söylem, hep daha kötüsünün gelmesini önlemek adına, kurulu düzenlere razı olagelmiştir. Bu geleneğin artık siyasal ilişkilerin sosyal katılmalarla biçimlendiği ve geliştiiği günümüz siyasetiyle uyumsuzluğu ortadadır.

Tarihsel açıdan bakıldığında, Sünnî siyasal bilincin ideal ile realite, şeriat ile siyaset, değer ile olgu arasındaki fiilî çatışmanın farkında olduğu görülmektedir. Sünnî düşünürlerin bu çatışmayı, telif etmek ve rasyonalize etmek üzere sergilemiş oldukları yoğun mesai bilinmektedir. Özellikle güç ve güvenlik ilkelerinin, adalet ve dindarlık ilkesine tercih edilmesindeki gerekçeler ortadadır.

Bu tutum yönetimin, her türlü eleştirinin ve kendisine yöneltilecek muhalefetin ötesinde bir yere yerleştirilmesine yol açtı. Sultan/hükümdar sorgulanamıyordu. Bu hem pratik açıdan imkansızdı, hem de Sünnî siyasal söylem bunu teorik açıdan olumsuzluyordu. Bu noktada, imamın şeriatı uygulamakla görevli olduğu düşünülebilir. Ancak imamın şeriatı uygulamakla yükümlü oluşu nosyonu, onun iktidarını sınırlamak ve eleştiriye açmak yerine tam aksi bir işlev görmüş ve tarih boyunca hükümdarların ihtiyaç duydukları meşruiyeti onlara sunmuştur. Diğer yandan Ehl-i Sünnet siyasal geleneğinde, imamın şeriata ve adalete aykırı davranması halinde onu düzeltecek somut bir mekanizma ya da caydırıcı bir önleme rastlanmaz. Sünnî siyasal kültürde, yöneticinin haksızlıkları ve adaletsizliklerinin yol açacağı kötülükler yerine,

yöneticiye isyan etmenin yol açacağı kötülüklerin sunumu açık olarak yer almaktadır.⁵⁵⁹

İktidarın yanlışlıklarına karşı hoşnutsuzluğun dile getirilmesinin engellenmesi, Müslüman kültüründe daha başka alt sorunlara yol açmıştır. Kendini dikey düzeyde geliştirip ifade edemeyen dinsel düşünce, eleştirel, yıkıcı ve dışlayıcı bir karakter kazanarak, yatay düzeyde somutlaşmaya yöneldi. Sünnî teolojik sistem içinde yer alan ekollerin kendi aralarındaki fanatik ilişkileri, suçlayıcı yaklaşımları andığımız bu tıkanmanın bir sonucu olsa gerek. Bu tıkanmayı en çok yaşayan ekollerin, Müslüman kültürde de en olumsuz, entegrist ve yıkıcı tutumu geliştirdikleri görülmektedir. Örneğin günümüzde dahi en katı ve uzlaşmazcı tavır, bir zamanlar imama itaati en çok vurgulayan ve selefînin en ateşli savunucusu yasılan Ehl-i Hadis ve Hanbelî ekoller arasında yaşatılmaktadır.⁵⁶⁰

Aşırı idealizm ve asla gerçekleşemeyecek ütopyalar peşinde koşmanın uzun vadede dışlanmaya mahkum bir eğilim olduğu açıktır. Zira siyasal ve toplumsal denge, sosyal gerçeklik içinde kendine, sınırlı ve göreceli de olsa bir güvenlik talep eder. Bunu sağlayacağı hissedilen doktrinlere de kucak açar. Ancak bu noktada bir başka sorunla karşı karşıya kalıyoruz. Aşırı gerçekçilik. İdealizmden ve sonuç vermeyen teorilerin yol açtığı hayal kırıklığından uzaklaşan toplumsal sağduyu, gerçekliğe teslim olmak zorunda kalır.

Entelektüel ve felsefî düşüncenin varolan insanî durumun sınırlarını aşmak yerine, tümüyle ona teslim olması, özgürlük alanlarını büyük oranda daraltan otoriter rejimlerde sıkça görülen bir açmazdır. Bir düşünür ve entelektüel açısından buradaki asıl kriz, iktidarın meşrulaştırılmasına bile bile alet olmak değil, toplumsal ve tarihsel bir ortodoksi kurarak, sonraki kuşakları da içerecek daimî ve kalıcı bir itaat formu teşkil etmek olsa gerek. Sünnîlik,

559 İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîîn*, III, s.3-4; Taberî, *Tarih*, s. 342; Gazali, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s.201; Taftazânî, *Şerh'ul-Akâid*, s.186.

560 Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefî Söylem*, Ankara 2002, ss. 197-211.

Şiflik gibi büyük tarihsel ve dinsel yapılar bağlamında konuşacak olursak, bir ortodoksinin bazı kurum ve kavramları teolojik dilin sayesinde varlıklarını sosyal/tarihsel hafızada sürdürebilmektedir. İlgâ edilmesinin ardından uzun yıllar geçmesine ve ona alternatif kurumların gelişmesine rağmen, teolojik hafızada hilafetin sahip olduğu saygın görünüm bunu örnekler.

Düşüncenin, realiteye teslim oluş süreci öyle bir aşamaya ulaşır ki, artık ahlakî ve düşünsel değerler ve kavramlar bile, varolan somut gerçekliğin gölgesi altında tanımlanmaya başlanır. Mevcut iktidar, alternatifi düşülmemesi ve talep edilmemesi gereken tek gerçek iktidar olarak algılanır.

Dünya yüzünde görülen her iktidar gibi, Sünnîliğin görüp geçirdiği iktidarlar da gelip geçiciydiler. Ancak bu apaçık gerçeğin olduğu gibi görülmesini önleyen, teolojik bir refleksiyonla karşı karşıyayız. Şöyle ki, Sünnî söylemin iktidara yüklediği görev ve nitelikler, onun beşerîliğini belirsizleştiriyordu. Din nasıl ebedî idiyse, ebedî dinin savunucusu olan iktidar da böylece ebedîlik formu kazanmış oluyordu. Burada Sünnî iktidar tipinin Şif muadilinden ayrıldığı nokta, iktidarı kullananların bizzat kendilerinin değil de, yaptığı işlerin ve işgal ettikleri makamların kutsal sayılmasıdır.

Ehl-i Sünnet'in doğup-gelişmesine tanıklık eden iktidarlar, kendilerini ayakta tutacak bir siyaset tarzı oluştururlarken, Sünnîlikle bir iletişim içine girdiler. Bu noktada, çokca karıştırılan ve suçlamalar altında fark edilmeyen bir ayırım bulunmaktadır. Bu, Sünnî ulemanın, hükümdarın görevli bir memuru sıfatıyla çalışarak, Sünnîliği bir resmî ideoloji işlevi görmek üzere yapılandırdıkları tezidir. Sürecin, bu kadar basit ve düz bir mantıkla işlemiş olduğunu sanmıyoruz. Sünnî ulema ile hükümdarlar arasında, spekülasyona yol açabilecek nitelikte bazı somut ilişki ve yakınlaşma örneklerine bizzat Sünnî kaynaklarda bile rastlanabilir.⁵⁶¹ Ancak sorun, yalnızca iktidarın aklanması ile ilgili sınırlı bir sorun olmayıp, toplumsal yapının ve tarihsel gelişmelerin de

561 Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed (421-493/1027-1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1980, çev Şerafettin Gölcük, s. 275.

rasyonalize edilmesiyle ilgili kapsamlı bir sorundur. Bu itibarla, Sünnî siyaset düşüncesinin gerçek boyutlarını, siyasî realizm, merkezîlik, istikrar ve güven arayışı çerçevesinde belirlemek zorunludur. Böylesine çaplı ve toplumsal dokunun sivil yönüyle de ilintili bir görevin, salt anlamda iktidar ve ona bağlı ulema arasında kotarılmış olması, yeterli bir açıklama teşkil etmez. Fitne ve istikrarsızlığa düşme kaygısı yalnızca iktidarı rahatsız etmez. Aksine halk arasında da derinden hissedilir. Bunun en somut sonuçlarından biri de güçlü bir hükümdara sığınma ihtiyacıdır. Ehl-i Sünnet söyleminde, bu ihtiyacın teolojik bir formda ifade edildiğini görüyoruz. Kaos, belirsizlik ve anarşi ihtimallerini, kuvvetli birer gerekçe olarak kullanan iktidar, vazgeçilemezliği ve alternatifsizliği konusunda öylesine güçlü bir hava yaratır ki, düşünürler ve ilim adamları *kendiliklerinden* bir uyum teolojisi ve reel-politika geliştirirler. Fiilî durumdan vazife çıkarmak deyişi, Sünnî düşünürlerin durumunu ifade eden oldukça uygun bir tanımlamadır.

Müslüman düşünce geleneği boyunca, siyasal kaygılara bağlı olarak istikrarın dinsel bir söylemle yüceltildiği görülmektedir.⁵⁶² İstikrar bir kez kaba güçle sağlandıktan sonra, orada durulmamıştır. Temel bir dinsel davranış ilkesi olarak teslimiyet vurgulanmıştır. Siyasal istikrarın devamı, kitlelerin itaati kutsallaştırmalarında görülmüştür. Halife ve sultanlar kendileri için, dinsel itaate eş bir itaat ve teslimiyet talep etmişlerdir. Ve bir iktidarın kitleler üzerindeki gerçek gücü de, itaati dışsal mekanizmalardan çok içsel ve manevî mekanizmalara dayandırabilmesiyle ölçülebilir.

Ancak İslam geleneğinde iktidarlar kadar muhalefet de dinsel temaları yoğun bir şekilde kullana gelmiştir. İktidar itaati ve teslimiyeti aşılarken, muhalefet de zalimlere karşı isyan ve cihad temasını yüceltmıştır. İslam siyasî

562 Benzer bir duyarlılığı Mutezilî söylemde de görmek mümkündür. Örneğin ünlü Mutezilî Kelamcı Kadı Abdulcabbâr, imamın taşıması gereken sıfatları sıralarken, onun cesaret sahibi ve gözüpek biri olması gerektiğini özellikle vurgular. Aksi halde, orduların komuta edilmesi, zalimlerin cezalandırılması, düşman ülkelerle savat gibi önemli görevler yerine getirilemeyecektir. Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 753.

tarihi boyunca iktidarın ve muhalefetin özneleri değişse de kullanılan argümanlar öz olarak pek değişmemiştir.

İstikrarı sağlamak adına teslimiyetin bu kadar öne çıkarılmasının yarattığı psikolojik hava, düşünce ve ilim hayatını da etkilemiştir. Herkesin birbirine itaati ve uyumu telkin ettiği bir sosyo-kültürel vasatta, yeni ve farklı düşünceler ortaya çıkamamıştır. Her bir yeni düşüncenin kuşkuyla karşılandığı, yoğun şekilde politize olmuş bir bünyede, düşünsel üretim, eskilerin görüşlerini şerh etmekte kendini göstermiştir. Bu işe ilim ve bunu iyi yapana da alim denmiştir.

Bilginin özgür ortamları sevdiğini ve mutlaka saygın bir geleneğe dayandığı bilinen bir gerçektir. Eğer Müslüman geleneği boyunca bir donukluktan ve tekrardan söz ediliyorsa bunun gerçek nedeni, zihinleri belirli kalıplar içerisinde çalışan alimlerin yetersizliğine ve cesaretsizliğine bağlamak yanlış ve eksik olacaktır. Bunun yanı sıra alimi belirlenmiş, güvenli kalıplar içinde düşünmeye zorlayan bir düşünsel/itikadî geleneğin baskısından da söz etmek zorunludur. Ulemanın yeni ve özgün fikirler üretmediği doğrudur. Ancak burada, yeni ve farklı düşünceleri hazmedemeyen sosyo-kültürel yapının olumsuzluğunu ve direncini de unutmamak gerekir. Teoloğun/Kelamcının bu yapıyla olan ilişkisi ise diyalektik bir nitelik göstermektedir. Teolog, baskıcı ve buyurgan bir zihniyetin teşekkülünde baş rol oynamış ve ardından da onu mağduru olmuştur. Dolayısıyla Sünnî düşünce geleneği için konuşacak olursak, dinsel bir kurumun somut baskısından değil belki, bizzat geleneğin manevî ve kutsanmış bir baskısından söz etmek daha uygun olacaktır.

SONUÇ

Geleneksel Kalam literatüründe imâmet adı altında ele alınan Sünnî siyaset düşüncesi, hızla değişen ve sert koşulların egemen olduğu politik bir dünyada teşekkül etti. Farklı ekollerin birbirleriyle mücadele ettikleri bu dünya, dağılmaya ve ayrılmaya karşı istikrar ve merkezileşme eğilimlerine imkan tanıdı. Bu süreç içinde Sünnîlik, iktidarlara ihtiyaç duydukları meşrûiyeti sunan ve fiilî durumu onaylayan, bir uyum ve istikrar teolojisi niteliğiyle öne çıktı. Bu, Sünnî söylemin iktidara dönük yüzüdür. Ancak Sünnîliğin bir de geniş Müslüman kitlelere dönük bir yüzü daha vardır. Bu onun, birleştirici, barışı yüceltici ve Müslüman ekolleri kaynaştırıcı işlevinin altını çizer. Bu bakımdan Sünnî siyaset düşüncesini basitçe ve salt iktidar mezhebi olarak nitelemek kaba bir indirgemecilik sayılır. Zira o, aynı zamanda tarihsel ve teolojik/politik bir mutabakatın ürünüdür. Kendisini temsil eden tarihsel kurumların ortadan kalkmasına karşın, Müslüman kitlelerin belleğinde bu kadar etkin olması da bundandır.

Ehl-i Sünnet ekolünün, bugün yaşayan Müslüman nüfusunun büyük çoğunluğu tarafından, kendini tanımlayan bir kimlik olarak benimsenmesini, eğer bir başarı şeklinde niteleyecek olursak, bu başarının çok köklü politik ve dinsel nedenleri bulunmaktadır. Bu çeşitli nedenleri, ortak bir zeminde tanımlamak mümkündür. Bu zemin, siyasal ve dinsel ihtilafları çözmede en uygun araçları üretmesi ve en yararlı yani, maslahatla örtüşen bir yöntemi geliştirmesiyle bağlantılıdır. Bir görüşün ya da dinsel ve kültürel bir yapının genel kabul görmesi, onun akla ve hakikate en uygun bir seçeneği içerdiğini göstermemektedir. Hatta, teolojik bağlamda konuşacak olursak, bir dinsel ekolün merkezî konumu elde etmesi, nasslara en uygun çözümü geliştirdiği anlamına gelmemektedir. Konu tarihsel süreçler ve yapılar olduğunda, daha farklı ve başka ölçütler gündeme gelebilmektedir. Güvenlik ihtiyacı, toplumu bir arada tutma, bir gelenek oluşturma ve onu sürekli kılma ilkesi, Ehl-i Sünnet söyleminin dayandığı en güçlü temel olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sünnî düşünce geleneği, kendi içinde bir tutarlılık ve süreklilik izlemektedir. Öyle ki, Sünnî söylemle şu ya da bu düzeyde diyalog kuran birisi kendini, hemen bu anlam dünyasında ve sınırları çizilmiş zihniyet dünyasında bulmaktadır. Her gelen düşünür, Hukukçu ya da Kelamcı bu gelenek ve söylem çerçevesinde algılamış, düşünmüş, konuşmuş ve kendi entelektüel kapasitesi oranında Sünnî çizgiye katkıda bulunmuştur. Burada, Sünnî aklın izlediği yol, genel olarak yaratıcı bir düşünceye yönelmekten çok, eski fikirlere ve izlenmiş yola yeni kanıtlar geliştirmekle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla Sünnî algılayış biçimi, kişiler-üstü geleneksel, siyasal ve teolojik bir yapıya kavuşmuştur. Sünnî dünyada, somut anlamda dinsel bir kurumun tahakkümünden çok, geleneğin otoritesinden söz etmemizin nedeni de işte burada yatmaktadır.

Sünnî bilinç, temelde bir bellek yapısına dayanmaktadır. Bu bellek, ihtilafları sona erdirmenin araçlarından ve argümanlarından beslenmektedir. Yine onda, genel bir mutâbakâtın da izleri hissedilebilir. Ancak bu mutâbakât, tikel olarak bir Kelam düşünürünün bireysel aklında ya da söyleminde değil aksine, cemaatin izlediği tarihsel, kültürel ve politik süreçler sonucunda oluşturduğu, kolektif aklında ve söyleminde bir bütün olarak kendini açığa vurmaktadır.

Kelamcılarının siyaset ile ilgili görüşleri, büyük oranda onların ontoloji ve Epistemoloji anlayışlarına dayanmaktadır. Müslüman toplumların kendilerine özgü siyasal süreçleri bir an için paranteze alınacak olursa, Sünnî siyasal algılayışın, Ortaçağa egemen olan paradigmayla bir ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Göksel hayatı dünyevî alandan dışlanması sonucunda, kendi kaderine hakim olan, eskiden Tanrı'ya ait olan zamana sahip çıkan ve geçmişi yorumlayıp geleceği planlayan bir insan anlayışı çok sonraları Avrupa'da aydınlanmayla birlikte ortaya çıkabilmişti.

Toplumsal, doğal ve ilahî düzen özdeşliği çağlar boyunca hakim olan ve her türlü düşünsel yapıya damgasını vuran bir anlayıştı. Bu konuda söylenebilecek en genel ifade, ilahî düzenin, doğal ve toplumsal düzeni kendi içinde eritecek düzeyde onları içermiş olmasıdır. İlahî iradenin her türlü insanî edimi kuşatmış olduğu teması, bu anlayışın Kelam dilindeki karşılığıdır. Toplumsal her türlü düzenleme ve işleyiş ve dolayısıyla siyaset ilmi, bu ilahî ve kozmik düzenin bir

parçası, ontolojiye hizmet sunan bağımlı bir servis olarak algılanagelmiştir. Siyasetin, geleneksel konumlandırma çerçevesinde, kendine özgü bir anlam alanı olmaktan çok, şeriatın yüce amaçlarını gerçekleştirmek için gerekli olan araçsal bir değer taşıdığı görülmektedir.

Siyaseti, dinin pratiği ve onun yöntemi olarak değerlendiren geleneksel Sünnî görüş, bu yaklaşımı bir ontolojik argümana dayandırılır. Şöyle ki; her şeyi yaratan yüce Allah, yarattığı varlıkların tümünü kudret, ilim ve iradesiyle kuşatmıştır. Bu arada O, yarattığı insanın da özelliklerini ve neye, ne kadar ihtiyaç duyduğunu da bilmektedir. Din, yüce Allah tarafından insanın Dünya ve Ahiret mutluluğunu sağlamak üzere gönderilmiştir. Öyleyse dinin dünyadaki amaçlarının gerçekleştirilmesi en yüce hedef olmalıdır. İşte siyaset, dinin bu hedeflerini gerçekleştirmek için gerekli olan vazgeçilmez bir araçtır. Dinin korunması ve dünyanın yönetilmesi görevi siyasete düşmektedir. Bu bağlamda Allah, Şâri sıfatıyla şeriata bir tür kutsal saygınlık kazandırmaktadır.

Sünnî Kelamcılarının, Şia'nın yaklaşımına karşı koymak amacıyla, imameti itikadın aslından görmediklerinin vurgusunu yapmaları elbette önemlidir. Ancak pratik ve empirik düzeyde siyasete bakışları ve siyasete yükledikleri anlam, onların siyaseti dine bağımlı ve ona hizmet eden bir alan olarak gördükleri gerçeğini ortaya koymaktadır.

Yine işaret edilmesi zorunlu olan ve oldukça önemli bir başka nokta, söylem ile realite arasındaki karşıtlıktır. Söylemde, siyasetin dine hizmet etmesi öngörülmüştür, ancak realite bunun tersini söylemektedir. İslam siyasî ve dinî düşünce geleneği boyunca, düşünce yapıları, siyasal iktidarların etkisi altında biçimlenmiştir. Siyaset, dini koruma adına onu belirlemiştir. Bunu, dinin herhangi bir yorumunu diğerlerinin üzerine çıkararak yapmıştır.

Sosyal ya da siyasal bir çarpıklığı normal göstermek ve olağanlaştırmak adına geliştirilen her yaklaşım, bireysel ve sosyal bilinçte de sapmalara yol açmakta ve değer yargılarını zaafa uğratmaktadır. Başlangıçta, toplumsal barışı ve cemaatin birlikteliğini korumak amacıyla yapılan Ehl-i Sünnet öğretisi zamanla fiilî durumu onaylayan, katı teslimiyetçi bir zihniyete dönüşmüştür. Bu zihniyet, kendine özgü bir din anlayışı, bir siyasal/toplumsal ilişkiler modeli ve bir tarih

algısı içermektedir. Bu husus, onun empirik ve pratik bir süreç boyunca teşekkül etmesinin ve bir tarihsel tecrübeye dayanmasının zorunlu bir sonucudur. Ve bu zihniyeti bir dinsel yaşantı olarak yaşantılamaya çalışan her Müslüman birey ya da cemaat, onun meşrulaştırmaya çalıştığı kültürel dünyanın tüm gerilimlerini, çarpıklıklarını ve duyarlıklarını farkında olmadan güncellemektedir. Günümüz Müslüman toplumlarının, birbirleriyle ve içinde yaşadıkları dünyayla sağlıklı bir iletişim kurmalarının önündeki en büyük engel bu zihniyet yapısından gelmektedir.

Ehl-i Sünnet ekolünü karakterize eden temel siyasal tutumun, yöneticiye itaatteki aşırı vurgu olduğu görülmektedir. Ehl-i Sünnet bunu başlangıçta, toplumsal güvenliği, kamu düzenini ve siyasal istikrarı sağlamak amacıyla geliştirdi. Ancak bu tutum, söz konusu şartlar ortadan kalktıktan ve anılan tarihî dönem sona erdikten sonra da, korunmaya devam edilmiştir. Kısaca, gerçek ve reel bir ihtiyaç, zamanla bir tür doğmaya ve inanç unsuruna dönüştürülmüştür. Bu doğmanın, Müslüman toplumların sosyal yapıları ve sosyalleşme süreçleri üzerindeki etkileri olumsuz ve kalıcı olmuştur. Konjonktürel ve bağlamsal politik değerlerin taşıyıcısı olarak, dinsel söylem kullanılmıştır. Bunun en sorunlu tarafı, genel bir anakronizme yol açması gerçeğidir. Ardından, yöneten ile yönetilen arasındaki siyasal ilişki bir türlü gerçek anlamıyla kurulamamıştır. Bundan, toplumsal ve siyasal ahlâk da büyük ölçüde zarar görmüştür. Bir yandan, güç sahiplerinde, siyasî fırsatçılık yani oportünizm güç kazanırken, diğer yandan da halkın zihninde siyasal ilgisizlik yani de-politizm yerleşmiştir.

Dünyada anlamlı ve birlikte bir yaşam sürmek için, sahip olduğu kaynaklarına güvenemeyen, daha doğru bir deyişle sahip olduğu kaynakların değerini fark edememiş olan ve bu yüzden de, başta devlet aygıtı olmak üzere, yücelttiği nesnelere ve kurumların bilgeliğine ve kudretine sığınan bir zihniyet yapısının belli belirsiz etkileri, Müslüman toplumların yaşamına egemen olmaya devam etmektedir. Bu durum ise, her türlü bireysel hak ve değerlerin anlamını bulacağı sivil bir kavrayışın tam bir karşıtı olan kolektivist ve cemaatçi bir yapılanmaya işaret eder. Oysa bugün, gerçek anlamda politik ve güçlü bir sivil toplum kavrayışı, her türlü kolektivist ve cemaatçi içe kapanmanın aşılmasını

gerektirmektedir. Zira hakikat arayışının ya da kendini gerçekleştirmenin sahici zemini, bizzat toplum, toplumsal kurumlar ve süreçlerdir. Ancak işaret ettiğimiz niteliğinden dolayı, Sünnî anlayış, herkesin diğerinin bireysel haklarını gözetebileceği, genel bir sosyal bilinç temelinden yoksun bulunmaktadır. Çünkü o, daha farklı bir sosyo-politik düzenlemeyi haklılaştırmak üzere kurgulanmış, siyasî bir yapıyı öngörmektedir.

İslam'da din ve siyaset ilişkisinin temellendirilmesi konusundaki odak noktalardan biri de, Hz. Muhammed'in anlaşılması sorunudur. İslam'da din ile siyaset arasındaki özdeşlik tezinin dayandığı kanıtlar da, yine Hz. Muhammed'in kişiliğinin ve eylemlerinin bir analizine dayanmaktadır. Medine'de dinsel ve politik bir varlığa kavuşan ilk İslam cemaati, dinsel eylem ile siyasal-toplumsal eylemin, ayırdedilemeyecek şekilde birbirlerine karıştığı görüntüsünü sunmaktadır. Bu görüntü İslam'da, dinin sosyal ve siyasal yapıyı doğrudan ve birebir olarak belirlediği ve ideal olanın da, devlet aygıtının dinden hareketle yapılandırılması gerektiği iddialarına kanıtlar sunmaktadır. Burada, içice geçmiş iki yanıltıcı tez vardır. İlki; Müslüman siyasî geleneğinde, somut olan, yürürlükte olan ve bu yüzden de belirleyici olan, siyasettir. Dolayısıyla dinin, siyaset kurumuna hakim olduğu yolundaki analizler, gerçeği yansıtmaktan uzaktırlar. Diğer yandan, dinin başta siyasal eylem olmak üzere, toplumsal yaşam ile ilgili doğrudan, dogmatik ve birebir etkisinden söz etmek olanaksızdır. Zira din, gücünü ve etkisini, öncelikle içsel ve manevî bir etkileşim dolayımında gösterir. Değerler dünyası değişen bir cemaatin ya da toplumun, ekonomik, politik ya da kültürel bir olguya yaklaşımının da değişeceği açıktır. Neticede, dinin toplumsal yapıyla olan ilişkisi, doğrudan değil, dolaylı olmaktadır. Bu bakımdan, Hz. Muhammed'in Medine'de üstlendiği toplumsal önderlik vizyonu, onun risalet görevinin bir parçası ya da devamı değil, belki fazladan bir şeydir. Bu çözümleme, İslam'ın özünde bir din olduğunu, siyasetle olan ilişkisinin de bağlamsal ve yorumsal olduğunu gösterir.

Toplumsal eylemleri, dinsel argümanlarla ile anlamlandırmak bazen, büyük bir enerji yaratabilse de, diğer yandan değişim ve gelişme için gerekli olan özgürlük kavramını ortadan kaldırılabilmektedir. Ayrıca, Müslüman Siyasal

gelenekte hilafet, saltanat, krallık gibi iktidar modellerinin, yine Müslüman alimler tarafından meşrû sayılmaları, din ile siyaset arasında kurulmaya çalışılan dogmatik ilişkinin ne kadar sorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Günümüz Müslüman araştırmacısına düşen görev, gerçekte bir tür siyasal kurgunun ürünü olan geleneksel dinsel yapıları yüceltmek değil, sinerjisi yüksek ve iletişim kanalları açık bir sosyal teorinin önündeki engelleri tespit etmek olmalıdır. Zira hatanın nerede olduğunu bilip de, onun çözülmesi için yol göstermemek, işi yarım bırakmak demektir.

Çözüm, kültürümüzle yüzleşmekten geçmektedir. Dinî düşünce ve onun etkilemiş olduğu kültürel mirasla iletişimin zorunlu olduğu ortadadır. Bu, çok boyutlu bir iletişimdir. Çünkü bizde dinsel bellek salt metafizik alanı kapsamaz. Kültürümüzün tüm boyutlarında kendini gösterir. Gelenekle kurmak zorunda olduğumuz diyalog, teslimiyetçi ve savunmacı değil, eleştirel ve üretken bir mantık temeli üzerinde kurulmalıdır. Kültürümüz içinde özgürleştirici, harekete geçirici ve olumlu öğeleri, yaklaşımları ve değerlendirmeleri hareket noktası yaparak dinsel düşüncede yeni bir algılayışın imkanlarını oluşturmak mümkündür.

Yenilenme, kendini yeniden yapılandırabilmiş, güncel amaçlarını doğru tespit etmiş ve sağlam bir yönteme dayanan Kelamî bir çabayla gerçekleşebilir. Çünkü, dinsel argümanları kullanmaksızın, dinsel bellekle iletişim kurmak olanaksız görünmektedir. Buna karşın yalnızca soruna dışarıdan bakan sosyal bilim mantığından hareketle konunun özünü kavramak da mümkün olamayacaktır. İslam'ın geleneksel ve günümüzdeki sorunları üzerinde düşünen ve çözümler üreten bir ilahiyatçı bilim adamının, kendini salt tasvîrî bir söylem içinde sınırlı tutması gerçekçi olamayacaktır. Onun, bir ölçüde kültürel ve düşünsel sorunların çözümüne katkıda bulunan, normatif bir söyleme de başvurması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulcabbâr, Kâdı'l-Kudât Abdulcabbâr b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerîm Osman, Kahire 1408/1988.
- , *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, I-XX, Kahire ts.
- Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1981.
- Abdulkadir el-Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir (ö. 429), *Usûlü'd-Din*, 3. Baskı, Beyrut 1981.
- , *el-Farku beyne'l-Fırâk*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1990.
- Abdurrâzık, Ali, *İslam'da İktidarın Temelleri*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1995.
- Abdurrâzık, Muhammed İsmail, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib*, Daru's-Sekâfe, Fas 1985.
- Ağaoğulları Mehmet Ali, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara 1991.
- Akal, Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, Afa Yay., İstanbul 1990.
- Akarsu, Bedia, *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İstanbul 1998.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Yay., Ankara 2001.
- , *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Kitabevi, Ankara 1992.
- , 'Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi', *İslami Araştırmalar*, C. VIII, sayı: 3-4, Ankara 1995.
- Akîlî, Muhammed Erşîd, "el-Mu'tezile ve Sılatuhum bi-Mihneti Halki'l-Kur'an", *Dirâsât Tarihiyye*, C. XIII, Sayı: 41-42, Dımaşk ts.
- Althusser, Louis, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Çev. Ömür Sezgin, Birey ve Toplum Yay., Ankara 1984.

- Amidî, Seyfuddin, *Gayetu'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, Thk. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire 1971.
- Arkoun, Muhammed, “İslamî Düşüncede Otorite Kavramı”, *İslam'da Siyaset Düşüncesi* içinde, çev. Kazım Güleçyüz, İstanbul 1995.
- , *el-İslam el-Ahlâk ve's-Siyase*, Arapça'ya Çev. Hâşim Sâlih, Unesco, Paris 1990.
- , *Tarih, Felsefe, Siyaset*, Çev. Yasin Aktay, Cemalettin Erdemci, Vadi Yay., Ankara 2000
- Arnold, T.W., *The Caliphate*, Oxford 1987.
- Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yay., İstanbul 1992.
- Assmann, Jan, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Çev. Ayşe Tekin, İstanbul 2001.
- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, AÜİF Yay., Ankara 1983.
- , *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1998.
- Ay, Mahmut, *Mutezile ve Siyaset-Mutezilizmin İktidar Mücadelesi*, Pınar Yay., Ankara 2002.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*, Ankara 1990.
- Aycan, İrfan, Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara 1998.
- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci-Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- Bâkillânî, Ebu Bekir b. Et-Tayyib (ö. 403), *el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu'c-Cehlu bihi*, thk. ve tkd. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır 1993.
- , *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, Müessetu'l-Kutubi's-Sekâfiye, Beyrut 1407/1987.

- Bauman, Zigmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000.
- , *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yay., İstanbul 1996.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, I-II, 3. Baskı, Beyrut 1983.
- Belâzurî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/802), *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî, I-XIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Bigiyef, Musa Carullah, *Kitâbu'-Sünne-Kur'an Sünnet İlişkinine Farklı Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- Borgeaud, Philippe, *Karşılaşma Karşılaştırma* Çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Yay., Ankara 1999.
- Boucher, David, “Geçmişî Yaratmak-İngiliz İdealizmi ve Michael Oakeshott’un Tarih Felsefesi”, Çev. Kubilay Aysevener, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 9 (Ekim 1993), ss. 46-48.
- Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, Çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000.
- Burney, Piere, *Aşk*, çev. Ayşen Emekçi, Alev Türker, İletişim Yay., İstanbul 1990.
- Bursalı, M. Tahir, *Siyasete Müteallik Asâr-ı İslamiyye*, İstanbul 1913/1332.
- Câbirî, Muhammed Abid, *el-Hitâbu'l-Arabiyyu'l-Muasır*, Dâru't-Talîa, 3. Baskı, Beyrut 1988.
- Cangızbay, Kadir, *Sosyolojik Praksis*, Ankara 1998.
- Canikli, İlyas, *Hilafet Kavramı Hakkındaki Hadislerin Tetkiki*, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2003.
- Ced'ân, Fehmî, *el-Mihne Bahsun fî Cedeliyyetid-Dînî ve's-Siyâsî fi'l-İslâm*, Dâru's-Şurûk, Ammân 1989.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara 1996.
- Cevziyye, İbn Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye fî Siyaseti 'ş-Şer'iyye*, Mısır 1317.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma*, Cambridge University Pres, 1981

- Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, Çev. Alaeddin Şenel, İstanbul 1999.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986.
- Curcânî, Seyyid Şerîf, *Kitabu't-Ta'rifât*, Beyrut 1995.
- Cuveynî, İmamul-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik, *Kitabu'l-İrşâd*, thk. Esad Temîm, el-Kutubu's-Sakâfiyye, Beyrut 1985.
- Çağatay, Neşet, İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1985.
- Çaviş, Abdulaziz, *Hilâfet-i İslamiyye ve Al-i Osman*, Adl Matbaası, 1334.
- Çotuksöken, Betül; Babür, Saffet, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, 3. Baskı, İstanbul 2000.
- Dabaşî, Hamid, *İslam'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul 1995.
- Demircan, Adnan, *Haricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, Beyan Yay., İstanbul 1996.
- Dineverî, Ahmed b. Davud (282/895), *Kitâbu Ahbâri't-Tivâl*, thk. Abdulmunim Âmir, Müessesetu Abdülhafız el-Besât, Beyrut ts.
- Duverger, Maurice, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yay., 4. Baskı, İstanbul 1990.
- Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yay., Ankara 1999.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Huseynî, *el-Kulliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furuq'l-Lugaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısırî, Beyrut 1993.
- Ebu Hanife, Numân b. Sâbit(ö.150/767), *Kelimetu ani'l-Alim ve'l-Müteallim ve Risâletu Ebî Hanîfe ile'l-Bettî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, İstanbul 1981.
- Ebu Süleyman, Ahmed, *İslam'ın Uluslar arası İlişkiler Kuramı*, Çev. Fehmi Kuru, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- Ebu Zehrâ, Muhammed, *İmâm Mâlik- Hayâtuhu ve Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî ts.

- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İmam eş-Şafî ve Te'sîsu'l-İdiluciyyeti'l-Vasatiyye*, Dâru't-Tibaâti'l-Mütemeyyize, Kahire 1992.
- Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslam*, 11. Baskı, Beyrut 1975.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Hong Kong 1982.
- Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet Kavramının Doğuşu ve Sünnî Anlayışlar*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1994.
- Eş'arî, Eb'ul-Hasan, *Makalâtu'l-İslamiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1990.
- Evkuran, Mehmet, *Müslüman Kültürde Mitolojik Unsurlar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1997.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *İ'tikâdâtu Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdadî, Lübnan 1986.
- Fâris b.Zekeriyya, *Mu'cemu'l-Mekâyis fi'l-Luga*, thk. Şehabuddin Ebu Amr, Beyrut 1994.
- Farsakh, Andrea M., 'Sünnî Halifelikle Şîî İmamlığın Mukayesesi', *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, Çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., ss. 105-140, İstanbul 1995.
- Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001.
- Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997.
- , *Islamic Methodology in History*, 3. Baskı, İslamabâd 1984.
- , *İslam*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1981.
- , *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara 1993.
- Fordham, Frieda, *Jung Psikolojisi*, Çev. Aslan Yalçın, İstanbul 1994.

- Foucault, Michael, *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000.
- Game, Ann, Metcalfe, Andrew, *Tutkulu Sosyoloji*, Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.
- Garaudy, Roger, *Entegrizm-Kültürel İntihar*, çev.Kamil Bilgin Çileçöp, 3. Baskı, Pınar Yay., İstanbul 1995.
- Gasset, Ortega Y., *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, çev. Neyire Gül Işık, 2.Baskı, İstanbul 1998.
- Gazalî, Ebu Hamid Hucceulislam, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Lübnan 1988.
- , *Fedâihu'l-Bâtuniyye (el-Mustazhiri)*, Thk. Abdurrahman Bedevî, el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1964.
- , *Mecmûatu Resâili'l-İmâm el-Gazâlî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Gibb, A. R. Hamilton, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Çev. Kadir Durak, Atilla Özkök, Hayrettin Yücesoy, Endülüs Yay., İstanbul 1991
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2000
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu-Ehl-i Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlakî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- Hacc, Rif'at Ali, *Modern Devletin Doğası*, Çev. Oktay Özel, Şahin Canay, İmge Kitabevi, Ankara 2000.
- Hallâf, Abdulvahhab, *İlmu Usuli'l-Fıkh*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1985.
- Halil, Ahmed Halil, *el-Aklu fi'l-İslam*, Dâru't-Talîa, Beyrut 1993.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 4. Baskı, İstanbul 1980.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ile's-Sevra el-İman ve'l-Amel ve'l-İmamet*, C.V, Daru'n-Nemr, 1988.

-----, 'Teoloji mi? Antropoloji mi?', Çev. Mustafa Said Yazıcıoğlu, AÜİFD., sayı XXIII.

-----, *Kadâyâ Muâsıra fî Fikrine'l-Muâsır*, Beyrut 1983.

Hatipoğlu, Mehmet S., *Siyasî-İctimaî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Doçentlik Tezi, Ankara ts.

Hegel, George Wilhelm F., *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Ara Yay., İstanbul 1991.

İbn Abdirabbihi, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed(ö. 328/939), *Kitâbu Ikdu'l-Ferîd*, Şrh. Ahmed Emin, İbrahim el-Ebyârî, Abdusselâm Harun, I-VIII, Beyrut ts.

İbn Arabî, Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr (468-543), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım fî Tahkîk Mevâkıfî's-Sahabe*, Beyrut 1986.

İbnu'l-Esîr(ö. 774/1372), *el-Kâmil fî't-Tarih*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, I-X, Beyrut 1987.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, I-III, Nşr. Ali Abdulvahid Vâfî, Dâru Nahdat Mısır, Kahire ts.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1975.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim(ö. 276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, Nşr. Muhammed Mahmud Halebî, Kum 1969.

-----, *Kitâbu Uyûnu'l-Ahbâr*, thk. Yusuf Ali Tavîl, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Kahire 1985.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut 1990.

- İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtu'l-Mutezile*, Dâru'l-Mektebi'l-Hayât, Beyrut ts.
- İbn Teymiyye, Takuyiddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Mihâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, I-IX, Kahire 1989.
- , *es-Siyâsetu's-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râi ve'r-Raiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Mısır 1373/1955.
- el-İcî, Adudiddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut ts.
- İlhan, Avni, “*el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker*”, DEİF Dergisi, C. III, İzmir 1986.
- İsferayinî, *et-Tabsîr fî'd-Din ve Temyîzu'l-Fırkati'n-Nâciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, Thk. Kemal Yusuf ve'l-Hût, Beyrut 1983.
- Jenkins, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, Çev. Bahadır Sina Şener, Ankara 1997.
- Kara, İsmail, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, İz Yay., İstanbul 1994..
- el-Kâsimî, Cemâluddîn ed-Dımaşkî, *Tarîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile*, Matbaatu Mecelleti'l-Menâr, Mısır 1331.
- Kaya, A. Vahap, *Toplumsal Değişme Açısından Karizmanın Şiddeti*, Sis Yay., Ankara 1998.
- Kempski, Jürgen V., *Siyaset Felsefesi*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul 1997.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, AÜİF. Yay., Ankara 2002.
- Kırbasoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- Kışlalı, Ahmet Taner, *Siyaset Bilimi*, İmge Yay., 2. Baskı, Ankara 1990.
- Köker, Levent, *İki Farklı Siyaset*, Ayrıntı Yay., İstanbul 1990.
- Kuçuradi, Ioanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1998.
- Kuhn, Thomas, “Tarih-Bilim Tarihi İlişkisi”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Çev. Taha Parla, İstanbul 1990.

- Kuleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. İshak, *Usulü'l-Kâfi*, Terc. ve şrh. Seyyid Cevad Mustafa, Tahran ts.
- Kummî, Sa'd b. Abdillâh, *Kitabu'l-Makalâti'l-Fırak*, Tsh. Muhammed Cevad Meşkûr, Tahran.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2000.
- , *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2000.
- , "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslamiyat*, C. IV, Sayı 4, Ankara 2001.
- Lewis, Bernard, "İslam Müessesesi ve Telakkileri Üzerinde Bozkır Ahalisinin Tesiri", Çev. Salih Tuğ, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1960.
- , *İslam'ın Siyasal Söylemi*, Çev. Ünsal Oskay, Cep Yay., 2. Baskı, İstanbul 1997.
- , *Tarihte Araplar*, Çev. Hakkı Durusn Yıldız, Anka Yay., İstanbul 2000.
- Macit, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay., Erzurum 1995.
- , *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüv Yay., Samsun 2000.
- Mağribi, Abdulfettah, *el-Fırâqu'l-Kelamiyyetu'l-İslamiyye*, Kahire 1986.
- Mahçupyan, Etyen, *İdeolojiler ve Modernite*, Yol Yay., İstanbul 1997
- Mannheim, Karl, *İdeology and Utopia*, Translation, Edward Shills, New York 1936.
- Mardin, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed(ö.333/944), *Kitabu't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, Kahire ts.
- Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev. Tuncay Birkan, Ankara 1998.
- El-Menâî, Ayşe Yusuf, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mutezile ve's-Şia ve'l-İmâmiyye*, Katar 1992.

- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.
- Mert, Muhit, 'Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma', *İslami Araştırmalar*, c.14, sayı 1, ss. 194-206, Ankara 2001.
- Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. El-Huseyn, *Murucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevâhir*, Thk.Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, I-IV, Beyrut 1989.
- Mucchielli, Alex, *Zihniyetler*, Çev. Ahmet Kotil, İletişim Yay., İstanbul 1991.
- Muhsin, Ketüre Necâh, *el-Fikru's-Siyâsî İnde'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Mearif, Kahire 1996.
- Munslow, Alun, *Tarihin Yapısökümü*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2000.
- El-Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil*, I-IV, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Beyrut 1993.
- Mücahid, Huriye Tefvik, *Farabî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995.
- Nagel, Tilman, "Hadis ya da Tarihin İmhası", Çev. Ali Dere, *İslami Araştırmalar*, C. X, Sayı: 1-3, 1997.
- Najjar, Fevzi M., "Siyasa in Islamic Political Philosophy", *Islamic Theology and Philosophy*, Ed. Michael E. Marmura, ss. 92-110, New York 1984.
- , "*Farabî'nin Siyasî Felsefesi ve Şiilik*", Çev. Mehmet Dağ, *AÜİF*, C. XX, Ankara 1975.
- Nesefî Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I-II, thk. Claude Salame, Dımaşk 1993.
- Neusner, Jacob, *Religion and the Political Order*, University of Scuth, Florida 1996.

- Nisâburi, Abu Said Abdurrahman, *el-Gunye fî Usûli'd-Din*, Thk. İmamuddin Ahmed Haydar, Müessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut 1987.
- Nisaburî, Ebu Abdullah b. Abdullah el-Hakim, *el-Mustedrek ala's-Sahihayn*, I-III, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1990.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, C. 2, İstanbul 1998.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Çev. Sema Pastacıoğlu Banan, Metis Yay., İstanbul 1995.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Ankara 2001.
- Öncü, Ayşe, “Sosyal Bilimlerde Yeni Zemin Arayışları”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul 1998.
- Özdalga, Elisabeth, “Din Din midir? Yoksa Başka Bir şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi”, *İslamî Araştırmalar*, C. 3, Sayı: 2, ss. 29-39, Ankara 1989.
- Ömer Özsoy, *Sünnetullah-Kuranî Bir İfadenin Kavramlaşması*, Fecr Yay., Ankara 1991.
- Parkinson, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, Çev. Mehmet Harmancı, Remzi Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 1984.
- Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed (421-493/1027-1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Kayhan Yay., İstanbul 1980, çev Şerafettin Gölcük.
- Rayyis, Muhammed Ziyauddin, *Nazariyyâtu's-Siyasiyyetu'l-İslâmiyye*, 5. Baskı, Kahire 1969.

- , *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*, Çev. İbrahim Sarmış, Nehir Yay., İstanbul 1995.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn(544-606/1148-1209), *İtikadâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müsrikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasim Billah el-Bağdadî, Lübnan 1986.
- , *Kitâbu'l-Muhassal- Muhassalu Efkâri'l-Mutekadimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Hukemâ ve'l-Mütekelimîn*, thk. ve tkd. Hüseyin Atay, Mektebetu Dâru't-Turâs, Kahire 1411/1991.
- , *el-Muhassal- Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, Ankara 2002.
- Rıza el-Muzaffer Muhammed, *Şia İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978.
- Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, Etüd Yay., Samsun 2000
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *A Socio-Intellectual History of the İsnâ Asharî in India*, Vol. I, Australia 1986
- Rosenthal, Erwin J., *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996
- Rousseau, Jean Jack, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Alpagut Erenulu, Ankara 1996
- Russell, Bertrand, *İktidar*, Çev. Mete Ergin, Cem Yay., İstanbul 1990.
- es-Sâbûnî, Nureddin (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, yayına haz. ve çev. Bekir Topaloğlu, DİB. Yay., Ankara 1995.
- Saçaklı Zâde, Muhammed b. Ebi Bekr, *Tertîbu'l-Ulûm*, Thk. Muhammed İsmail Seyyid Ahmed, Dâru'l-Beşâir, Beyrut 1988.
- Sakman, Sabahattin, *Rasyonel İnsanın Felsefesi*, İstanbul 1988.
- Sâlim, Seyyid Abdulazîz, *Tarîhu'l-Arap fî Asrı'l-Câhiliyye*, Beyrut ts.

- Santi, Paul, “İslam’ın Başlangıcında Belli Başlı Siyasî ve Felsefî Akımlar”, Çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, sayı V, ss.321-330, Ankara 1982.
- Sarıbay, Ali Yaşar, Öğün, Süleyman Seyfi, *Bir Politikbilim Perspektifi*, Asa Yay., Bursa 1998.
- Sayyid, S., *Fundamentalizm Korkusu-Avrupa Merkezilik ve İslamcılığın Doğuşu*, Çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Vadi Yay.
- Schmitt, Carl, *Siyasî İlahiyât Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara 2002.
- Sena, Cemil, *Tanrı Anlayışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1978.
- Senet, Richard, *Otorite*, Çev. Kamil Duranal, Ayrıntı Yay., İstanbul 1992.
- Senhûrî, Abdurrezzâk, Ahmed, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, Fransızca'dan Arapça'ya çev. Nâdiye Abdurrezzâk Senhûrî, 1989.
- Seyyid, Rıdvan, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, Çev. Mehmet Can, Endülüs Yay., İstanbul 1991.
- Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1991.
- Sonn, Tamara, *Between Qur'an and Crown*, Oxford 1990.
- Sorokin, Pitirim, *Socio-cultural Causality*, New York 1964.
- Strausse, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, Çev. Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2000.
- Subhî, Ahmed Mahmud, *Fî Felsefeti't-Tarih*, Bingazi 1989.
- , *Nazariyyetu'l-İmame*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1991.
- Subkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Ali, *Tabakâtu'ş-Şâfiyye el-Kubrâ*, Thk.Abdulfettah el-Huluv, Mahmud et-Tanâhî, Kahire 1964.

- Sullivan, William, Rabinow, Paul, *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- Sunar, İlkay, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yay., Ankara 1986.
- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr(ö. 911/1505), *Tarîhu'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire 1952.
- Şeyh Müfid, Ebu Abdullah b. Muhammed el-Bağdadî, *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l Muhtârât*, thk. el-Hâc Abasaklı, Tebriz 1371.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tarîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm, I-X, 4. Baskı, Kahire ts.
- Tacou, Constantin, *Din ve Fenomenoloji*, Çev. Havva Keser, İz Yay., İstanbul 2000.
- Taftazânî, Ömer b. Abdullah Sa'duddîn (712/794), *Şerhu'l-Makâsîd*, I-V, thk. ve tkd. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu Istilahât el-Funûn*, I-III, Beyrut ts.
- Toku, Neşet, "Siyaset Felsefesi Nedir?", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı 35, Ankara 2002.
- Uludağ, Süleyman, *İslam-Siyaset İlişkileri*, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- Urhan, Veli, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği- Bilinçler Arası İlişki*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- Ülgener, Sabri, *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yay., 2. Baskı, İstanbul 1981
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi- Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, 2. Baskı, İstanbul 1995.
- Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2003.

- Vloten, Gerlof Van, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmet S. Hatipoğlu, AÜİF Yay., Ankara 1986.
- Watt, W.Montgomery, *Free Will And Predestination In Early Islam*, London 1948.
- , *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982.
- , *Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma*, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1989.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., 3. Baskı, İstanbul 1993.
- Wellhausen, Julius, *İslamiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, Çev. Fikret Işıltan, Ankara 1989.
- Yakubî, Ahmed b. Ebî Yakub b. Cafer b. Vehb (294/897), *Tarîhu'l-Yakubî*, I-II, Dâru Sâdr, Beyrut 1992.
- Yavuz, Yunus Yehbi, *Hakîkatu'l-İcmâ ve'l-İstihsân ve Devruhumâ fi't-Teşrî'il-İslâmî*, İstanbul 2000.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, *Matüridi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, Notlarla yayıma hazırlayan Murat Memiş, T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, Ankara 2002.
- Yücekök, Ahmet, *Dinin Siyasallaşması*, Afa Yay., İstanbul 1997.
- Zuheyli, Muhammed, *el-İmâm el-Cuveynî*, Dâru'l-Kalem, 2. Baskı, Dimaşk 1992.