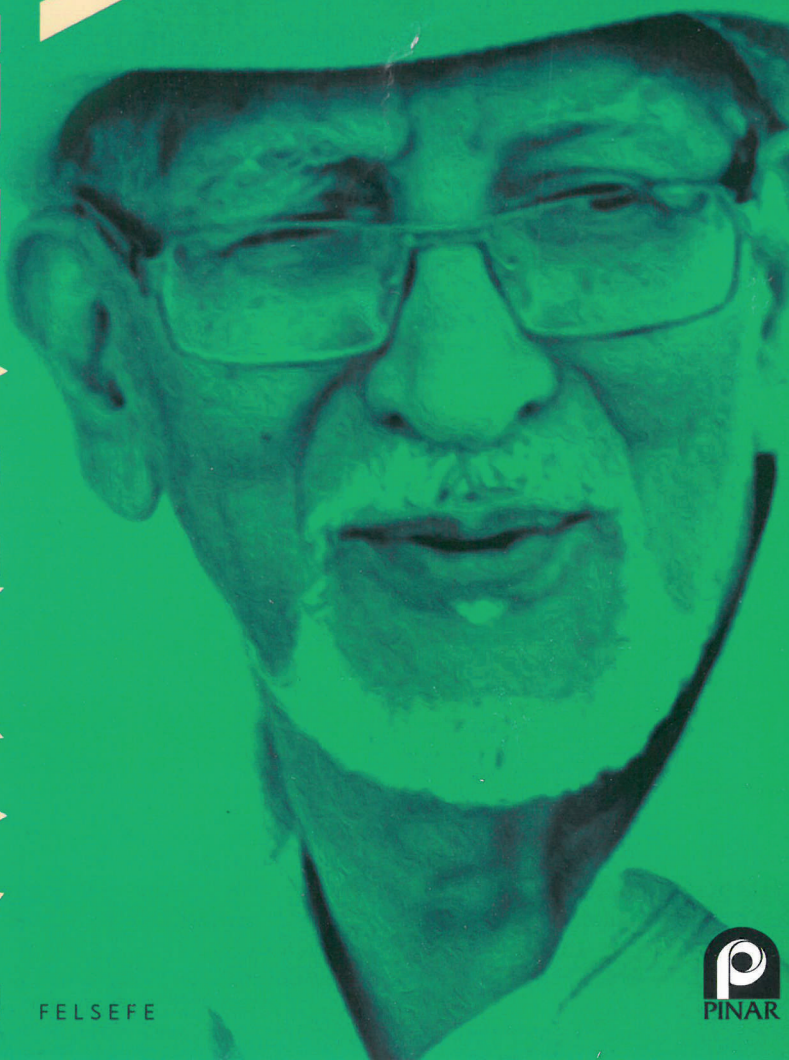
TAHA ABDURRAHMAN

DİNÎ AMEL VE AKLIN YENİLENMESİ

ÇEVİREN
MEHMET EMİN GÜLEÇYÜZ



FELSEFE

PINAR

TAHA ABDURRAHMAN Faslı düşünür. 1944'te Cedide şehrinde dünyaya geldi. Rabat Beşinci Muhammed Üniversitesi ile Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi gördü. Dil felsefesi ve mantık konulu iki doktorasını Fransa'da tamamladı. 1970'li yıllardan itibaren Rabat Beşinci Muhammed Üniversitesi'nde mantık ve dil felsefesi dersleri okuttu ve 2005'te emekliye ayrıldı. Modernliğin ruhunu kavrayarak taklitçi anlayışlardan özgünlüğe geçişin imkânlarını öne çıkaran yazar, İslam geleneğini bütüncül bir bakışla ele almayanların ileri sürdüğü iddiaların birçoğunu eleştirdi. 1970'lerin ortalarından itibaren özellikle mantık, felsefe, dil ve ahlak felsefesi üzerine çok sayıda kitap yayımlayan yazar, İslami esaslar üzerine bina edilmiş bir felsefe kurmayı amaç edindi. Yayınevimizden *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında* (2019) adlı kitabı yayımlandı.

Pınar Yayınları
Alemdar Mahallesi. Çatalçeşme Sokak. Defne Han
No: 27/2 Cağaloğlu Fatih-İstanbul
Tel: 0212 520 98 90
www.pinaryayinlari.com pinaryayinlari@gmail.com
Yayınevi Sertifika No: 22787

Taha Abdurrahman
Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi
Özgün Adı: *el-Amelu'd-Dinî ve Tecdidu'l-Akl*

copyright 2019 © pınar yayınları

Pınar Yayınları • 483
Taha Abdurrahman Toplu Eserleri • 2
ISBN 978-975-352-555-8

1. Baskı Kasım 2020

SAYFA DÜZENİ Tekin Öztürk
KAPAK Ömer Faruk Yıldız

BASKI Milli Basımevi
Maltepe Mh. Davutpaşa Cd. Güven İş Merkezi No: 83.3 201-202
Topkapı-Zeytinburnu-İstanbul
Tel: 0212 544 34 09
Matbaa Sertifika No: 34486

TAHA ABDURRAHMAN

DİNÎ AMEL VE AKLIN YENİLENMESİ

ÇEVİREN *Mehmet Emin Güleçyüz*

PINAR YAYINLARI

İçindekiler

YAYINEVİNİN SUNUŞU 11
GİRİŞ 19

BİRİNCİ KISIM
SOYUT AKIL VE SINIRLARI 25

BİRİNCİ BÖLÜM
SOYUT AKLIN İKİ ÖNCÜLÜ 27
Soyut Aklın Fiil Olma Niteliği 27
Aklın Nesneleştirilmesine İtiraz 27
İslam Düşüncesinde Aklın Nesne ve Fiil Oluşu 29
Soyut Aklın Sınırlılığı 33
İslami Metafiziğin Teorik Niteliği 33
Metafizik için Meşruiyet Arayışı 34

İKİNCİ BÖLÜM
SOYUT AKLIN ÖZEL SINIRLARI 37
Ulûhiyet Meselesi ve Yaklaşım Yolu 37
Teorik Metafizik Semboliktir Varoluşsal Değildir 38
Teorik Metafizik Zannidir Yakini Değildir 41
Teorik Metafizik Teşbihidir Tenzihi Değildir 43
Esmai Hüsna ve Adlandırma ile Yakınlaşma 48
İsimlendirme ile Yakınlaşmanın İki Esası 51
İsimler ve Tasviri Bakış 52

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SOYUT AKLIN GENEL SINIRLARI 57
Mantıki Sınırlar 57
Kesinlik ve Tamlığın Olmaması 58
Mantıki Sınırları Ortadan Kaldırma Hususundaki Yetersizlik 60
Olguya İlişkin Sınırlar 62
Görelilik 62
Köleleştirme 63
Kaotik Durum 64
Felsefi Sınırlar 65
Soyut Akılcılığın Maddeciliği 65
Olgulaştırma 65
Mekânsallaştırma 66
Vasıta Edinme 66
Akıl Dışılığın Soyut Akıldan Ayrılmazlığı 67
Soyut Akılcılığın Gereksizliği 68

SONUÇ
SOYUT AKLI YETKİNLEŞTİRME ANLAYIŞLARI 71

İKİNCİ KISIM
REHBERLİK EDİLMİŞ AKIL VE SORUNLARI 77

BİRİNCİ BÖLÜM
REHBERLİK EDİLMİŞ AKLIN İKİ ÖNCÜLÜ 79
Rehberlik Edilmiş Aklın Amelî Niteliği 79
Dine Uygunluk 79
Faydanın Çekilmesi 81
İştigale Giriş 83
Rehberlik Edilmiş Akla Sorunların Tasallutu 92
İtikadi Boyutun Fıkhi Uygulamaya Dâhil Oluşu 92
Selefi Geleneğe Yöneltilen Akıl Dışılık ve Tarih Dışılık İtirazlarının Reddi 96

İKİNCİ BÖLÜM
FIKHİ GELENEK VE REHBERLİK EDİLMİŞ AKLIN AHLAKİ SORUNLARI 101
Fıkhi Gelenek ve Farzlarla Meşguliyet 101
Ulûhiyet Meselesi ve Yakınsama Yolu 101
Esmai Hüsna ve İbadetle Yakınlaşma 105
Fıkhi Geleneğin Ahlaki Sorunları 109
Yapmacıklık Sorunu 109
Taklit Sorunu 115

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SELEFİ GELENEK VE REHBERLİK EDİLMİŞ AKLIN İLMÎ SORUNLARI 123
Selefi Gelenek ve Islahla Meşguliyet 123
Selefilik ve Sufilik Arasındaki Karşılaşmanın Sebeplerine Bakış 127
Selefi Geleneğin İlmî Sorunları 133
Soyutlama Sorunu 134
Siyasileştirme Sorunu 140

SONUÇ
REHBERLİK EDİLMİŞ AKLI YETKİNLEŞTİRME ANLAYIŞLARI 151

ÜÇÜNCÜ KISIM
DESTEKLENMİŞ AKIL VE YETKİNLİKLERİ 159

BİRİNCİ BÖLÜM
DESTEKLENMİŞ AKLIN İKİ ÖNCÜLÜ 161
Desteklenmiş Aklın Tecrübi Oluşu 161
Öz Meselesi 161
Kulluk Meselesi 173
Desteklenmiş Aklın Yetkinlik Niteliği 196
Aklın Yetkinliğinin Şartları 197

İKİNCİ BÖLÜM
SUFİ GELENEK VE DESTEKLENMİŞ AKLIN SORUŞTURMA YETKİNLİKLERİ 209
Ulûhiyet Meselesi ve Yakınlık Yolu 209
En Yetkin Gerçekleşme 209
Bâtın Ehli Adlandırması, Öznellik ve Gizlilik İddialarının Hükümsüzlüğü 214
Zevk Ehli Adlandırması ve Akla Aykırılık İddiasının Reddi 220
Esmai Hüsna ve Zikir Yoluyla Yakınlaşma 226
En Yetkin Tahalluk İlkesi 226
Zikir Ehli Adlandırması ve Amelin Terki İddiasının Hükümsüzlüğü 232

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SUFİ GELENEK VE DESTEKLENMİŞ AKLIN AHLAKLANDIRICI YETKİNLİKLERİ 243
Ahlaklandırma Vazifesinin Sütunları 243
Selefleşmenin Öğrenilmesinde Modelin Yeri 246
Modellemenin İletilmesinde İşaretin İşlevi 261
Ahlaklandırma Görevinin Bağlayıcılık Niteliği 271
Ahlaklandırma Göreviyle Mükellefiyet 272
Ahlaklandırma Görevinin Gasbı 275

SONUÇ
AKILCILIĞIN DERECELERİNE KISA BİR BAKIŞ .. 289

DİZİN 293

Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etsinler diye yarattım. Ben, onlardan bir rızık istemiyorum. Bana yedirmelerini de istemiyorum. Şüphesiz Allah rızık verendir, güçlüdür, çok kuvvetlidir.

(Kur'an-ı Kerim, Zariyat Suresi, 56-58)

YAYINEVİNİN SUNUŞU

Faslı dil, mantık ve ahlak filozofu Taha Abdurrahman, Müslüman dünyanın en önde gelen düşünürlerinden biridir. İslam geleneği ve dilleri konusundaki bilgisinin yanı sıra, Batı felsefesi alanında da derin bilgi sahibi olduğu gibi aynı zamanda konuşmanın, tartışmanın ve eleştirinin değerini takdir edenlerden... 1970'li yıllardan bu yana dil, felsefe, mantık, ahlak, gelenek, modernlik, ahlak, evrensellik, krizler, felsefi yaratıcılık başta olmak üzere hayati derecede önemli meseleleri etraflıca ele alan Abdurrahman, entelektüel bütünlüğüyle kayda değer bir külliyat ortaya koymuştur. Felsefi formasyonu Batı ve ülkesinin yerelliği üzerinden şekillenen Abdurrahman, hocalığı sırasında mantıkla dil felsefesini önemli ölçüde tasavvuf ve eylem felsefesi ile birleştirmiştir. Tasavvufi geleneğe dayanması hasebiyle ayrımcılığa maruz kalmış, 1990'lara kadar düşünce mahfillerinden dışlanmıştır. Bunun temelinde ise o yıllarda sol, liberal ve modernleştirici çevrelerin akademiye hâkim olması yatmaktadır.

Taha Abdurrahman, İslam dünyasında son iki yüzyıllık tartışmalar içinde gündeme gelen yeni ve eski sorunları cevaplayan bütünlüklü bir felsefi sistem kurmayı amaçlamaktadır. Dil ve mantık felsefesi alanındaki birikimini tasavvuf

ve eylem felsefesi ile bütünleştirmeyi başarması onu farklılaştırmıştır. Bu yüzden Müslüman düşünürlerin, günümüzde de kullanılan kavramlarını göz önünde bulundurarak öncelikle mevcut modern şartları tespit etmesini ve bu durumu ortaya çıkaran sorunları masaya yatırması gerektiğini ileri sürer. Kelam ilminin yeniden yapılandırılmasına, dinî amel ve aklın yenilenmesine, ahlaka, yenilenmenin ruhuna, farklı bir felsefe yapma geleneğine vurgu yapan eserleri bu cezbedici entelektüel çabanın verimlerinden sadece birkaçıdır.

Taha Abdurrahman, çağdaş Arap entelektüellerinin İslâm düşünce geleneğiyle yakın ilişki kurmak noktasındaki başarısızlıklarına ve İslâm âleminin karşılaştığı entelektüel ve yapısal sorunların temelindeki taklitçi modernliğe özellikle dikkat çeker. Batı modernliğinin altında yatan hegemonyacı tasarıyı ve bu görüşü aklın süzgecinden geçirmeden benimseyen İslâm düşünürlerini de eleştiriye tâbi tutmaktan kaçınmaz. Bu taklidin Müslümanlara zarar verdiğini ve diğer sorunlarla beraber İslam felsefesinin yoksullaşmasına neden olduğunu ileri sürer.

Batı düşüncesini taklit etmenin Müslümanlar için trajik ve ağır bir bedeli vardı. Çünkü bu taklit sadece onların kendi geleneklerine yabancılaşmasını değil, aynı zamanda çarpık bir Müslüman benlik kavramının üretimini de beraberinde getirdi. Dolayısıyla "İslami kriz" kavramına odaklanan önceki yenilikçilerin aksine, Taha Abdurrahman bu görüşü tersine çevirir. Ona göre, bugün Müslümanların karşılaştığı sorunlar İslam'dan değil, dış etkenlerden ve güçlerden kaynaklanır, bunlardan en önemlisi İslam dünyasının Batı'nın baskın bilgi biçimlerine bağımlılığıdır. Düşünceleri İslâm tarihinden modern hayat tarzında yaşamayı tasdikleyecek bir yorum çıkarmaya çalışanların reddini içerir. Elbette mevcut bilgi anlayışlarına ve düşünce biçimlerine dair eleştirel müdahalelerde bulunmanın değerinin bilincindedir.

Taha Abdurrahman, dinî aklın ve amelin nasıl yenileneceğini felsefi ve metodolojik temelleriyle ilkin *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi* kitabında ortaya koydu. Bu kitaptaki meramı manevi tecrübenin akli bilgiyle asla çelişmediğini, bilakis onu daha da zenginleştirip derinleştirebileceğini açıklamaktır. Rasyonellik yahut akla dayanma bağlamında soyut akıl, rehberlik edilmiş akıl ve desteklenmiş akıl üzerinden biçimlendirdiği eleştirisinin sonraki eserlerinde de sıklıkla karşımıza çıkması sebepsiz değildir. İslam dünyasındaki çarpık akıl anlayışlarını eleştiren Abdurrahman, İslami gelenekten hareketle yeni bir akıl teklifinde bulunur. Geliştirilen yeni akıl kavramı, hem İslam geleneğindeki eksikleri gideren hem de modern araçsal aklı aşan farklı bir öznelliği içerir. Zira akılla ilgili tekliflerinden her biri temel bir işlevi yerine getirir ve kendi özünde ahlaki ve bambaşka bir insan modeli sunar.

Kapsamlı bir bakış açısıyla hareket eden Taha Abdurrahman tipik bir şekilde ele aldığı her konuyu kurucu analitik unsurlara ayırır. Dolayısıyla kitaplarının başlıkları hep farklı bileşenlerden oluşur. Gelenek ve yeniden düşünme çerçevesinde ister aklın tekniklerini ister düşünme biçimlerini isterse modernliğin ruhunu tartışsın mutlaka ahlaki olana yönelir. Onun projesi büyük ölçüde ahlaki öz benliğin teşekkülü üzerinedir. Hiç kuşkusuz kendisinin teklifi birkaç kelimeyle özetlenemez. Ahlaki ve ruhsal bakımdan canlı olmayı gerektiren eylem teorisi Allah'ın sevgisine dayanan alçakgönüllülük, tevazu ve minnettarlıkla şekillenmiştir. Çünkü bu sevgi insanın benliğine tamamen nüfuz eder ve var olan her şeyle ilişkisini temelden etkiler.

Nitekim Taha Abdurrahman'ı Batılı okurlarla tanıştıran Wael B. Hallaq onun çalışmasının, ahlakın İslam'ın merkezi alanı olduğu gerçeğinin en güçlü kanıtı olduğunu belirtir. Hallaq, çağdaşlarının çoğunun aksine Taha Abdurrahman'ın neyi temsil ettiğinin farkındadır. İslâm'ı liberal dü-

şünce kategorileriyle rasyonelleştirmenin anlamı üzerine kafa yoran Hallaq, Müslüman entelektüellerin, liberal olsun ya da olmasın Avrupa-Amerikan geleneğinde liberalliğe getirilen radikal eleştiriyi anlama ve takdir etmekte henüz yeterli olamadığını iddia eder. Aslında Taha Abdurrahman'ın kitapları biraz da Hallaq'ın kitaplarıyla bir arada eş zamanlı okunmalıdır. *Modernitenin Ruhu* adlı eserinin girişinde Abdurrahman'ın entelektüel macerasına dair şu tespiti yapar:

> Abdurrahman Taha, sömürgecilik Afrika ve Asya'ya ayak bastığından beri İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli filozoflardan biridir. Onun hâlâ ilerleme hâlindeki projesi modern Müslüman aydınların büyük çoğunluğunun kendi sözde reform programlarını dayandırdıkları epistemolojik temellerden hareket eder, ama bu temelleri geride bırakır.[1]

Wael B. Hallaq'ın da gözlemlediği gibi İslâm dünyasındaki felsefe pratiğini yeniden biçimlendirme girişimiyle farklılaşan Taha Abdurrahman, analizleriyle hem kendi perspektifini ileri sürer hem de bu temelde başkalarının da kendi görüşlerini oluşturmalarına yardım eder. Onun sağlam ve kesin bilgiye dayanan ve modern öznenin varoluşsal küstahlığının zıttı olan teklifi ahlaki çizgiye dayanan eksiksiz bir hayat tarzı sunar. Zira bakış açısı ve eylemleri ahlakla şekillenen insan, yaratılan her şeye alçakgönüllülükle saygı duyar.

Taha Abdurrahman, sağduyulu ve bilge duruşuyla 1980'lerin sonundan itibaren birbiri ardına dikkat çekici önemli kitaplar yayımladı. Çalışmalarının her biri, kendisi de bir alt savlar zincirine bölünen belli bir fikir etrafında oluşturulmuştur. Alt varsayımları ise iddialar destekler, bunlar da daha başka iddialara ve alt tezlere bölünür. Genelde argümanlarının çoğu birbirine sıkıca bağlı olduğu için kitaplarında her bölümü düzenli bir şekilde özetleme-

1 Wael B. Hallaq, *Modernitenin Ruhu, Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan,* çev. Tahir Uluç, Ketebe Yayınları, 2020, s.9.

sini ve okurlarını bir bölümden diğerine geçerken açık ve mantıksal bir akış sunmasını beraberinde getirir.[2] Çok farklı konuları ele almasına rağmen düşüncesinin bütününde öne çıkan temel fikir ahlaktır. Kendisinin dilimize öncelikle kazandırılması için seçtiği beş eseri arasında yer alan *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*, İslami eleştirel ekol mensubu Abdurrahman'ın bu konudaki düşüncelerine giriş mahiyetindedir.

20. yüzyılda büyük yıkımlara yol açan araçsal aklı eleştiren Taha Abdurrahman esasen ahlaken temellendirilmiş bir aklın inşa ettiği bir dünya görüşünü savunur. Ahlaki tecrübe ile güçlü akli yöntemi bir araya getirerek kapsamlı bir düşünce inşasını öne çıkarır. Hâliyle sözle uygulama arasındaki uyumsuzluğun giderilmesi için yapılması gerekenlere odaklanmaktadır. Burada dikkate değer nokta, eleştirilerin sadece çağdaş Müslümanların durumunu değil dolaylı olarak Batılı liberal gelenekleri de içermesidir. Aklın üç şeklinin analitik değerlendirmesini yapan Abdurrahman, bütünlüklü bir sistem çerçevesinde en zayıf akıl biçiminden üstün ve ahlaken zorlayıcı gördüğü en güçlü akıl çerçevesine doğru ilerler. Özellikle selefilikle ilgili aşılması hayli güç sorgulamaları çok değerlidir zira bunlar meseleyle alakalı birçok olguyu ilginç oryantal oyuncaklar kategorisinden çıkarır.

***

Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi hem şekil hem de içerik bakımından farklı bir düşünsel söylem inşa eder. Eser, Taha Abdurrahman'ın istikrarlı çalışmalarının işaret ettiği sorunlar hakkında düşünmek ve o doğrultuda ilerlemek açısından zengin bir kaynak olabilir. Ona göre günümüzde İslam felsefesinin akıl ve akılcılık kavramlarını yenilemesi, gerek sahih ve sürdürülebilir bir İslami uyanış için ve gerekse İslam düşüncesini yenilemek için ihmal edilmemesi gereken bir husustur. Hiç kuşkusuz dinî uyanışa felsefi temeller kazan-

2 Wael B. Hallaq, *a.g.e.*, s.55.

dırmaya çalışan kitap, filozofun yapıcı-eleştirel yaklaşımıyla ümit verici bir düşünce yolunun başlangıcını oluşturmaktadır. Çalışma, düşünmeye devam ederek entelektüel meydan okumalar konusunda örnek bir beceri sergileyen Abdurrahman'ın düşüncesinin temel niteliğini ortaya koyma girişimi şeklinde okunmalıdır. Dinî uyanışı manevi uyanışla eşitleyen Abdurrahman 19. yüzyılın sonundan itibaren İslami uyanışın üretken bir teorik çerçeveden yoksunluğunu ortadan kaldırmaya çalışır.

Taha Abdurrahman'ın tekliflerinin modern kavramları kendi eleştirel düşüncesinin süzgecinden geçiren kalibresi yüksek çağdaş düşünürlerle birlikte ele alınması, tartışmaların çeşitlenmesini, derinleşmesini, farklı kulvarlara açılmasını sağlayacaktır. Ufku açık bir bakışın derin birikiminin yansıması niteliğindeki bu kitap, düşünürün İslam'la ilgili medyatik hasımlıkları ezen, beceriksiz ve art niyetli tekrarların ipliğini pazara çıkaran diğer eserlerine başlamak için hayli önemli. Elbette çalışma bu meseleleri ve daha fazlasını ele almaktadır.

Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi'ni yavaş yavaş ve dikkatle okumak, konularıyla meşgul olmak hem mirasımızı hem de içinde bulunduğumuz zor şartları yeniden düşünmemize bir çıkış yolu bulmamıza katkıda bulunacaktır. Bununla birlikte bir uyarıda bulunmak da gerekebilir: Yayınevi olarak hangi düşünüre ait olursa olsun hiçbir çalışmanın veya eserin eleştiriden masun olmadığını kabul ediyoruz. Filozofun elinizdeki kitabında ele aldığı bazı meseleler, kendi ilgilerine nispetle merkezi oldukları ölçüde eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulabilir.

***

Taha Abdurrahman'ın görüşlerinin özgünlüğünü olabildiğince yansıtabilmek için eseri Türkçeye kazandırırken metnin aslına bağlı kalmaya çalıştık. Burada şu hususu zikretmemiz yersiz olmayacaktır. Faslı filozofun derin fikri

ve amelî sorgulamalarını içeren eserini yayına hazırlarken, kelimelerin kullanımında anlamı değiştirmeyen aksine onu belirgin kılan birtakım uygulamalar yapıldı. Kitabın kavramsal örgüsünün ve meramının anlaşılabilmesi için Abdurrahman'ın anlatım biçimini ve yeni terimler ileri süren tarzını göz ardı etmeden temel iddialarını koruyarak cari kelimeler kullanmaya gayret ettik. Kelam, fıkıh, felsefe mantık ve tasavvuf başta olmak üzere pek çok disiplinin terminolojisinden yararlanan düşünürün ortaya koyduklarının açık bir şekilde kavraması için bu bir gereklilikti.

Yeni veya önceden var olan kavramları yeniden anlamlandıran Taha Abdurrahman'ın metinleriyle uğraşmak aynı zamanda yeni bir felsefi lügatçeyi hesaba katmak demektir. Abdurrahman, klasik İslam düşüncesindeki pek çok terimin içeriğini kendi tezi doğrultusunda yeniden anlamlandırmış, Batılı terminolojiyle fikirlerini desteklemiş, bunların yeterli gelmediği durumlardaysa yeni terimler önermiştir. Mesela onun nezdinde amel kelimesi sadece ibadetlerle sınırlı davranışları ifade etmez. İnsanın yaptığı her türlü iş, tutum, davranış, üretim, hareket, etkinlik, uygulama, fiiliyata geçirme yahut gerçekleştirmeyi içerir.

Yine aynı şekilde düşünce ile de karşılanabilecek *nazar* kavramı, Taha Abdurrahman'ın anlayışında analitik ve yaygın anlamın ötesinde bir içeriğe sahiptir. İlim ve amelin iç içe geçtiği bir epistemolojik çerçeve sunan kavram, bir şeyi o şeyin parçası olmayan araçlarla bilmeyi de içermektedir. Dolayısıyla filozof, ameli ve onun çok katmanlı mükemmellik süreçlerini nazari bilginin dolayısıyla nazariyenin gerçekleşmesi için gereklilik arz ettiğini belirtiyor görünmektedir. Şu hâlde elinizdeki kitapta nazari, nazariye, teorik, teori gibi kavramlar bu arka plan dikkate alınarak anlamlandırılmalıdır.

Filozofun, seküler ve dinî teolojiler arasında yaptığı sürekli ayrımla şekillenen teknik terimlerini okuyucuyu felsefi

analizler sağanağına tutmadan kimi zaman parantez içinde kimi zaman dipnotlar şeklinde sunmaya çalıştık. Buna rağmen yazarın üslubundaki güçlüklerin yer yer tercümeye yansımasına engel olamadık. Dolayısıyla bazen filozofun fikirlerini kavrama sürecinde ortaya konulan birtakım teknik terimlerin ancak özü yansıtılabildi. Dili modern üsluba hâkimiyetle klasik metinlerin zanaatkâr bir okumasını içeren kitaba, ayrı ayrı belirtilerek iki tür dipnot düşülmüştür: Yazarın düştüğü notlar ve editör tarafından yapılan değişikliklerle açıklamaları belirten notlar. Analitik ve eleştirel dikkati hak eden pek çok mesele hakkında ufuk açıcı katkılar sunan elinizdeki eser birçok kişinin emeğiyle ortaya çıktı. Evvela, çeviri teklifimizi kabul eden Mehmet Emin Güleçyüz'e teşekkürü bir borç biliriz. İkinci olarak, yayına hazırlıkta zor durumda kalmışken imdadımıza yetişip, desteklerini esirgemeyen dostlarımıza müteşekkiriz.

Çaba bizden Tevfik Allah'tandır.

PINAR YAYINLARI

GİRİŞ

Bilinmelidir ki son yirmi yılda İslam dünyasında görülen dinî uyanış, taraftarları ve muhalifleri nezdinde muhtelif tavırlar doğurmuştur. Çokça aldatmacaya ve karışıklığa yol açması bir tarafa, bu durumun akıbetinin ne olacağından da emin değiliz.

Yine bilinmelidir ki dört bir yana yayılmasına ve gönüllerdeki tesirine rağmen bu inanca dayalı uyanış, akli yöntemlerin ve yeni ilmî kıstasların şartları gözetilerek ortaya konması gereken fikrî bir dayanağa muhtaçtır. Zira bu uyanışın mensuplarında ne muhkem bir yöntemsel çerçeve, ne mümbit bir ilmî düşünce, ne de esaslı bir felsefi yönelim bulabilmekteyiz.

Görüşteki uyuşmazlıkta aşırılık ve fikrî dayanaktan yoksunluk şeklindeki netameli iki olguya dikkatli bakan bir Müslüman'ın, bunlar üzerine ortaya çıkacak vahim neticelere kafa yormaktan ve bu sonuçlardan bilhassa en kötüsü üzerinde uzun uzadıya durmaktan başka yapacağı bir şey yoktur. Bu en kötü netice, uyanışın ortaya çıkışından daha hızlı bir tarzda gerilemesi ve gafletin daha şiddetli bir hâlde geri dönmesidir. Bu uyanış, artık sahibini İslami uyanışa musallat olan her türlü gerileme sebebini giderecek, parçalanma ve bölünmeyi uzak tutacak bütüncül bir bakıştan

yoksundur. Bu yüzden kendisini donuklukla durağanlıktan koruyacak ve yenilenmeyi sağlayacak yollar aramaya yönelememektedir. Şu hâlde bu uyanışı ruhsuzluk ve durağanlıktan muhafaza ederek yenilenmeyi sağlayacak bir duruma nasıl kavuşturacağız? Yahut şöyle sormalı: Bu uyanışı parçalanmaya ve durağanlığa karşı nasıl uyanık kılacağız?

Bu kitaptaki maksadımız tam da bu dinî uyanışın teyakkuza geçirilmesi için gereken bütünlük ve yenilenme şartlarının açıklanmasına katkı yapmaktır. Bu katkı, söz konusu şartlardan iki temel kavram üzerine düşünmeyi içermektedir. Bunlardan ilki *tecrübe*, ikincisi ise *düşünebilme* kavramlarıdır.

Tecrübe söz konusu olduğunda, İslami uyanışta bütünlüğü temin etmek, ancak iman tecrübesinin derinlerine dalmak ve bu yolda son noktaya doğru gitmekle mümkündür. Öyle ki buna teşebbüs eden kişi bu yolculuğundan biraz nasiplense bile, bu vaziyet onu ahlaki yüceliklerle donanmayı yahut dürüstlüğe sevk eder. Ne zaman ki kişi bu ahlaklılığa erişir, başkalarıyla münasebette ayrışma ve soğukluğu gideren, kaynaşma ve anlayış sebeplerini kendine çeken yolları izler. Uyanışın bütünlüğü için, davranış durumlarına bakmakla ve imanın gerekliliklerini en üstün tarzda yerine getirmekle uğraşmak yerine, türlü türlü söylemlerle meşguliyetten ve dedikodu illetinin kuyruğuna kapılmaktan daha zararlı bir durum yoktur.

Düşünebilme şartlarına gelince, İslami uyanışın yenilenmesi ancak bu derin iman tecrübesinin en yeni, en güçlü ve fikrî üretimin imkânlarını oluştururken en yetkin akli yöntemler kullanmak suretiyle çerçevelenmesini, düzenlenmesini ve kurulmasını elverişli duruma getirmekten geçer. Açıktır ki bu uyanışa muhalefet edenler, karşılarında yetkin ve kendileriyle yüzleşebilen kişiler bulmadıkları için uyanışa musallat olabilmişlerdir. Eğer uyanışın mensupları, iman tecrübesinden hareketle bakış açısı genişliğiyle yöntemsel

bir meleke kazanabilselerdi, bu uyanışı muhafaza edecek yeni bir İslam düşüncesi kurabilecekler, ağzı olan herkesin uydurmalarını ve kindarların garezini engelleyebileceklerdi.

Bizim katkımız, uyanışın şartlarını yerine getirme babında tecrübe ve düşünebilmenin yönlerinin ehemmiyetine yoğunlaşmakla kalmamaktadır. Böyle olsaydı tecrübenin, yönelimleri birleştiren ve unsurları uzlaştıran bütünlükle dinî uyanışı nasıl beslediğini ortaya koymakla sınırlanırdı. Yahut iman tecrübesi üzerine bina edilen düşünebilmenin, üretim ve düzen bakımından düşüncede yeniliğe uygun ortam oluşturarak bu uyanışı nasıl desteklediğini açıklamakla kalırdı. Maksat bu sınırda durmak olsaydı, uyanış sorununa dair *teorik*[3] bilinçlendirme için sunduğu faydalara rağmen bu kitabı yazmaya girişmezdik. Çünkü çok şey söylenmiş, epey iddia öne sürülmüş, ayırma ölçütleri ve tercih kuralları birbirine karışmıştır. Nihayet akide konularında konuşan kelamcıyı, sözlerinin hareket tarzına uygunluğu ve ileri sürdükleriyle ölçü alınmayı ne derece hak ettiği hususunda açıklama yapmaya çağırmanın vakti gelmiştir.

Yeniden üretilen tecrübe ve verimli düşünebilme yoluyla uyanışın bütünlüklü hâle getirilmesine ve yenilenmesine çağrı yapan bu katkının, kendisi de iman tecrübesine katılma ve akli bilgide derinleşme sürecinin bir semeresidir. Dolayısıyla bu çaba, aranan uyanışın bir numunesi olma vasfını hak etmektedir. Zira bu, uyanışın şartları üzerine bir konuşmadan ibaret olmayıp bilakis uyanışın bir kısmı, şart koşulan bütünlük ve yenilenmenin bir parçasıdır. Hiç kuşku yok ki durumumuzu değiştiren, anlama yeteneğimizi ve duygularımızı kuşatan iman odaklı derinlikli bir denemeye giriştik. Bununla kazanılan olgunluk bizi yılmadan çalışmaya sevk etti ayrıca insanlara yönelik kaynaşma ve

3 Teorik yahut nazari fakat her durumda düşünceyle ilgili olan bu kavram filozofun anlayışında, analitik ve yaygın anlamın ötesinde bir içeriğe sahiptir. Kavram, bilgi ve eylemin iç içe geçmişliğini içeren düşünce sistemi bağlamında anlaşılmalıdır. [Ed.].

muhabbet meydana getirdi. Benzer şekilde, mantıki usulleriyle ve uygulamaya dönük mekanizmalarıyla bilimsel yöntemleri öğrenmeye teşebbüs ettik ve neticede inşa etme ve düzenleme noktasında istenen teorik şartlara uyacak yolları izlemek için bir kabiliyet kazandık. İnanç karşıtlarının delillerini iptal etmeye girişmek bizim için çok zor bir iş olmaktan çıktı. Ahlaki ve ilmî tutumlarımızla şekillenen tecrübe ile düşünebilme arasındaki etkileşim neticesinde bizde bütünlüklü ve yenilenen dinî bir düşünce meydana geldi. Bu çalışma, söz konusu düşüncenin okuyuculara sunduğumuz ilk eseridir ve Allah'ın izniyle bunu başkaları takip edecektir.

Apaçık hakikati izlememiz ve doğru delilin gerektirdiği şekilde hareket etmemiz dolayısıyla çoğunluğun yaygın görüşlerine zaman zaman karşı çıkmış olabiliriz. Buna binaen, dinî tecrübeye dair boş ve peşin hükümlerle yaygın varsayımlar içermeyen bu çalışmayı anlamak isteyen bir kişinin onu okurken burada ne dendiğinden tüm manasıyla haberdar ve emin olma kararlılığıyla okumayı sürdürmesinde ve sonuna kadar böyle devam etmesinde fayda vardır. Kuşkumuz yok ki o vakit okuyucu bu kitabın, dinî tecrübeye çok da önem vermeyen kişilerin iddia ettikleri meşruiyetten aşağı kalmayan bir üstünlük taşıdığını görecektir. Yine burada eleştiri odaklarının yol göstericiliğine tercih edilecek dereceye ulaşmasa da, güç ve etki bakımından onlardan aşağı kalmayan bir rehber bulacaktır.

İçerik itibarıyla kitabı üç kısma ve bu kısımları da üçer bölüme ayırdık.

Birinci kısım soyut akıl (*el-'aklu'l-mucerred*)[4] ve sınırlarına ayrılmıştır. Birinci kısmın birinci bölümü soyut aklın dayandığı iki temel öncülü ele almıştır. Bu ilkelerden ilki soyut aklın özlerden (*zat*) bir öz değil de fiillerden bir fiil

4 Aklın üç biçiminden en aşağı olanı karşılayan soyut akıl kavramı ile araçların ve amaçların belirlenmesinde ilahi yardımdan mahrum kalan aklı kastetmektedir. [Ed.].

olduğu, diğeri ise bu fiilin kimisi özel, kimisi genel birtakım sınırlara sahip olduğu hususudur. İkinci bölüm İslami düşünce sistemindeki teori geleneği üzerinden soyut aklın özel sınırlarını izah etmektedir. Üçüncü bölüm ise bu aklın genel sınırlarını açıklamaktadır. Bilimsel pratiğe temas eden bu sınırlar, mantıki, olguya ilişkin ve felsefi olmak üzere üçe ayrılır.

Kitabın ikinci kısmı rehberlik edilmiş akıl[5](*el-'aklu'l-musedded*) ve sorunlarına ayrılmıştır. Buradaki birinci bölümde rehberlik edilmiş aklın dayandığı iki temel öncül üzerinde durulmaktadır. Bunların ilki rehberlik edilmiş aklın dinî ameli esas aldığı, ikincisi ise ahlaki ve ilmî sorunlara yol açtığı hususudur. İkinci bölüm fıkhi gelenek üzerinden yapmacıklık ve taklit gibi ahlaki sorunları incelemiştir. Üçüncü bölüm ise selefi gelenek üzerinden soyutlama ve siyasileştirme sorunlarını ele almıştır.

Üçüncü kısmı ise desteklenmiş akıl[6](*el-'aklu'l-mueyyed*) ve yetkinliklerine ayırdık. Buradaki birinci bölüm bu aklın dayandığı iki temel öncülü ele almıştır. Bunların ilki onun canlı tecrübe ile var olduğu, ikincisi ise sufi tecrübede beliren hakikati anlayıp bilmeyi ve ahlaklandırıcı yetkinlikleri doğurduğu hususudur. İkinci bölüm en erdemli ve mükemmel ahlaklanma ilkelerini esas alan tahkiki yetkinliklere temas etmiştir. Üçüncü bölüm ise dinî eğitimde modelin yeri ve bu eğitimde tasavvufi ifadenin işlevini açıklayarak ahlaklandırıcı yetkinliklere değinmiştir. Aynı zamanda ahlaklandırma görevinin bağlayıcılık niteliğini ve hak etmeksizin bunu istemenin sonuçlarını açıklamıştır.

5 Rehberlik edilmiş yahut yol gösterilmiş akıl kavramı amaçların belirlenmesinde ilahi yardım alan fakat araçlarda yardımsız kalan aklı ifade etmektedir. [Ed.].

6 Desteklenmiş olarak karşıladığımız *müeyyed* kelimesi aynı zamanda kuvvetlendirilmiş, sağlamlaştırılmış, güçlü, takviye edilmiş ve sağlam anlamlarına gelmektedir. Müellif bu kavramla hem amaçların hem de araçların belirlenmesinde vahiyden yardım alan aklı kastetmektedir. [Ed.].

Bu kitabın içeriğinden, aklın derece derece ve en olgun akılcılığın, canlı iman tecrübesini esas alan akıl olduğu açığa çıkmaktadır.

Taha Abdurrahman
Rabat, 7 Nisan 1989

BİRİNCİ KISIM
SOYUT AKIL VE SINIRLARI

> Müşahede ederek bildim ki herhangi bir ilmin bozulduğunu ancak o ilmi son noktasına kadar bilen, o alanda en bilgili kişiyle aynı düzeye gelmiş, sonra onun düzeyini de aşmış, böylece o ilmin sahibinin dahi bilmediği eksiklikleri ve sorunları bilebilen kişi anlayabilir.[1]

Geçen yüzyıldan beri Arap İslam literatüründe akıl, aklilik (*rasyonalite*), akılcılık (*rasyonalizm*), akli yöntem, akılcı davranış, akılcılaştırma (*rasyonalize etme*), düşünebilme ve düşündürtme üzerine çokça konuşulmuştur. Akılcılığa çağrı yapan ve Arap İslam geleneğinin akli yöntemle değerlendirilmesini talep eden söylem, hâlen araştırmacıların yönelimleri ve tartışmacıların ilgileri üzerinde hâkimiyetini sürdürmektedir. Hatta bazısı bu geleneğin süzgeçten geçirip değişmeyen nihai akılcı ilkeler ve dayanaklar üzerine yerleştirme kudretine sahip olduğunu dahi öne sürmektedir. Bu kişiler, bu hususta İslam ümmetinin yozlaşmış durumu karşısında dinî bir hassasiyetle hareket eden ve Arap dünyasının geri kalmışlığını gidermeye gayret edenlerle aynı noktada durmaktadır.

1 Gazzali, *el-Münkız mine'd-dalâl*, thk. Cemil Salîbâ ve Kâmil Ayyâd, Dâru'l-Endelüs, s. 94.

Buradaki maksadımız, bu akılcı Arap İslam söyleminin tahlil ve değerlendirmesine girişmek değildir. Zira ileride bu söylemin dayandığı teorik esasları ve yöntemsel kuralları başlı başına ayrıntılı bir çalışmada eleştirel bir şekilde ele alacağız. Bu bölümdeki hedefimiz teorik aklı, yani soyut aklı çevreleyen sınırları açığa çıkarmak ve bu sınırların iki türünü birbirinden ayırmaktır. Bunların ilki bu aklın hususi tarzda Arap İslam kültüründeki kullanımında ve buradaki bazı bilgi dalları içerisinde ortaya çıkan *özel sınırlar*dır. İkinci tür ise genelde bilimsel ve felsefi pratikte meydana çıkan *genel sınırlar*dır.

BİRİNCİ BÖLÜM
SOYUT AKLIN İKİ ÖNCÜLÜ

Soyut aklın özel ve genel sınırlarına dair yaklaşımımızı aşağıdaki iki öncül üzerine kuracağız:

Soyut Aklın Fiil Olma Niteliği

Soyut akıl, sahibini herhangi bir şeye bir yönden bilgili kılan eylemden ibarettir. Bu bağlamda kişi bu eylemin doğruluğuna inanır ve bu inançta da belli bir delile dayanır.[2]

Aklın Nesneleştirilmesine İtiraz

Bu öncülde görüldüğü gibi aklın nitelikleri zikredilirken onun insanla sınırlı, insanı hayvandan ayıran ve bilgi

2 Soyut akıl (*el-'aklu'l-mücerred*) terimi Arap İslâm düşüncesinde yaygın bir kullanıma sahiptir. *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* adlı eserinde Ebu'l-Hasan el-'Âmirî şöyle demektedir: "Metafizikçilerin (*ilâhiyyîn*) faaliyetine gelince, bu faaliyetin içerdiği hususlar *soyut akıl* gücü olmaksızın idrak edilemeyecek kadar yüksektir. Bu güce *lübb* (öz)adı verilir. Her şeyin *lübbü* (özü) de onun hülasasıdır. Bu faaliyet (metafizik) yüce varlıkların meydana gelişlerinin ilk sebeplerini araştırmaya, daha sonra hürmet edilen her şeyin nihai noktasında bulunan ve her türlü tartışmadan münezzeh İlk Tek Gerçek (*el-Evvelü'l-Ferdü'l-Hakk*) üzerine hakiki bilgi elde etmeye hasredilmiş bir faaliyettir. Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamid Gurâb (Daru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1967), s. 93. İbn Haldun ise *Mukaddime*'de şöyle söyler: "Tasvir edilmekten soyutlanmış ilmin faydası azdır ve bu teorik ilim erbabının çoğunun ilgilendiği ilimdir." İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Mustafa Muhammed, s. 461.

edinmeye hazırlayan bir öz, bir kendilik (*zat*)[3]olduğu düşüncesinden kaçınılmaktadır. Yunan düşüncesindeki akıl anlayışının etkisiyle, Batı kültüründe bu inanç hâkimdir. Bilindiği üzere Arap İslam kültürü de bu düşünceyi benimsemiş ve İslami bilginin bazı dallarını buna uygun tarzda şekillendirmiştir.

Doğrusu aklın böyle tasavvur edilmesi, nesneleştirici ve parçalayıcı bir eğilimdir. *Nesneleştiricidir,* şundan dolayı akılcı pratiğe mekânda yer kaplama, kişileşme/somutlaşma, bağımsızlık, bir hüviyete sahip olma, nitelikler ve fiiller edinme gibi kendilik özellikleri yükleyerek onu dondurmaktadır. *Parçalayıcıdır,* çünkü akıllı insanın bütünlüklü tecrübesini birbirinden bağımsız ve kopuk kısımlara ayırmaktadır. Zira aklın kendilikle nitelenmesi, aklı insanın özü için en az onun kadar belirleyici eylem ve tecrübe gibi başka niteliklerden koparmaktadır. Aklın öz oluşu kabul edilirse amelin ve tecrübenin öz niteliği daha önce kabul edilmelidir. Bu durumda eylem insan ile sınırlı bir kendilik olur, tecrübe de akıl özüne benzer biçimde ayrılmış bir maya hâline gelir. Düşünebilen öz benlik (*nefs*),amel eden öz benlik, tecrübe eden öz benlik gibi insan ile anlam kazanan benliklerin çoğulluğu düşüncesinin isabetli olmadığı aşikârdır. Çünkü bu düşünce, özelliklerinin bütünlüğü ve fiillerinin içiçe bulunması itibarıyla insanın birliğini göz ardı etmektedir.

Buna binaen akıl ancak fiillerden bir fiil yahut davranışlardan bir davranış olabilir. Onunla insan kendi benliğinde veya ihata gücünde birtakım hususları öğrenir. Bu tıpkı görmenin görülen şeylerle ilişkisi gibidir. Görme, kendinde bağımsız bir esas değildir, aksine gözden kaynaklanan bir fiildir. Benzer şekilde akıl da hakiki bir *nefs*ten[4]kaynaklanan bir fiildir. Arap İslam düşünce geleneği çerçevesinde insanı

3 Zat kelimesi cümlenin bağlamına göre öz, benlik, öznellik, kendilik gibi kelimelerle karşılandı.[Ed.].

4 Nefs, kişinin kendi öz varlığı, öz benliği, kişiliği. [Ed.].

öne çıkaran bu benlik ise *kalp*tir.[5] Buna göre aklın kalple ilişkisi, görmenin gözle ilişkisi gibidir.

Aklın böyle fiile dönük ve hareketli bir yönden anlaşılmasına Arap İslam düşüncesinde de rastlanır. İbn Teymiyye'nin dediği gibi "Müslümanlar ve âlimlerin çoğunluğu nezdinde akıl bir niteliktir ve düşünen kişi ile anlam kazanan işaretleri adlandırır."[6] Kalbin fiili anlamında akıl, bu kişilere göre farklı şekiller almıştır:

1- Bağlama(*rabt*) şekli: Akıl, kalbin bilinen iki şey arasındaki alakayı kavramasıdır.

2- Engelleme(*keff*) şekli: Akıl, sahibini zararlı eğilimlere, ölçüyü aşan şiddetli istek ve heveslere düşmekten alıkoyar.

3- Zapt etme (*zabt*) şekli: Akıl, kalbin kendisine ulaşan şeyleri ayrılıp gitmesinler diye tutmasıdır.[7]

İslam Düşüncesinde Aklın Nesne ve Fiil Oluşu

İslam düşünce geleneğinde aklın fiil şeklindeki tasavvuru, bizce reddedilen ve bazı Müslüman âlimlerce benimsenen aklın bir *garîze* (huy) olduğu iddiasında karşımıza çıkan, nesneleştirici anlamla bir arada bulunmuştur. Her ne kadar bu huyu bir benlik ve öz kabul etmekten ziyade bir kuvvet ve yatkınlık diye anlasalar da[8] bu iki anlam arasında

5 Kalbin akıl fiilinin yeri olarak zikredilmesi Kur'an-ı Kerim'de karşımıza çıkar: "Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur" (Hacc Suresi, 44). Benzer bir yaklaşım hadislerde de görülebilir: "Vücutta bir et parçası vardır. O salih olursa bütün vücut salih olur; bozulursa bütün vücut bozulur. İşte o, kalptir." Buhari, I, 20.

6 İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, IX, 286.

7 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-seâde*'de (I, 125) şöyle demektedir: "Akıl, kalbe ulaşan şeyin zapt edilmesi ve sıyrılıp gitmemesi için tutulmasıdır."

8 İbn Teymiyye (*a.g.e.*, s. 287) şöyle demektedir: "Akıl dendiğinde kimi zaman insanda bulunan, kendisiyle bilgi elde edilen, fayda ve zararın birbirinden ayrıldığı ve faydanın tercih edildiği garizenin kendisi kastedilir. Ahmed b. Hanbel ve Haris el-Muhasibi'nin dediği gibi akıl bir huydur. Akıl sahiplerinin çoğuna göre gözde görmeyi sağlayan, dilde tat almayı sağlayan ve deride dokunma hissini sağlayan bir kuvvetin var olması gibi aynı şekilde bu huyun varlığı da sabittir."

kararsız kalmışlardır. Kimi zaman aklı, bilgi elde eden fiil şeklinde kavramışlar, kimi zaman kendisiyle bilginin edinildiği huy saymışlar, bazen de çatışan bu iki anlamı birleştirerek aklın manasını ikisi arasında paylaştırmışlardır.[9] Akıl kelimesinin anlamının belirlenmesinde birisi asli, diğeri yabancı iki anlamın birleşmesi bizi şaşırtmamalı. Çünkü bu birleşme Arap İslam düşüncesini niteleyen kültürel olgulardan biridir ve pek çok Arapça terim ve kategoride kendisini gösterir. Mesela *mevcud* kategorisi "aranılan ve bulduğumuz/bulunan şey" manasına gelmekte ve "aranılan ama bulunamayan" anlamındaki *mefkud*la karşıtlık arz etmektedir. Bu, asli anlamdır. Bunun yanı sıra *mevcud* kelimesi, gerçekleşmemiş her şeyin dâhil olduğu *ma'dum*a karşılık, tahakkuk etmiş ve idrak edilmeye hazır benliği de ifade eder. Bu ise yabancı anlamdır.

Kelamcılar ve usulcüler başta olmak üzere İslam düşünürleri tarafından asli ve yabancı arasındaki çatışmanın aşılması ve etkilerinin yok edilmesi yönünde gayret sarf edilmiştir. Bu yapılırken yeni ayrımların dâhil edilmesi yahut bazı semantik özelliklerin silinmesi gibi birtakım hususi yöntemsel araçlar kullanılmıştır. Bunun bir örneği akıl kelimesinde görülebilir. Akıl, yabancı anlamın gerektirdiği gibi bağımsız bir mevcut şeklinde görülmek yerine, kendinde esas kadar bağımsızlık taşımayan bir tabii kuvvet diye tasvir edilmiştir. Bağımsız olmayışı yönündeki niteleme, tam da çatışmayı ortadan kaldıran boyutu içermekte, böylece aklın yabancı anlamının tedavüldeki anlamı ile *yaklaştırılması* sağlanmaktadır. En esaslı dilsel anlamlar ile yabancı terim manaları arasındaki bu etkileşimlerin (ve bunlara ilaveten asli dilsel anlamlar ile en başta gelen terim anlamları arasındaki etkileşimlerin) ilkeleri, nitelikleri, sebepleri ve sonuçları üzerine yürütülen ilmî araştırma biraz yol alabilseydi

9 Muhasibi, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, 201-238.[Muhasibi, *El-Akl ve Fehmü'l Kur'an Akıl ve Kur'an'ın Anlaşılması*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2004]

çok önemli bir adım atılmış olurdu. Çünkü o zaman Arap İslam düşünce geleneğindeki yönelim ve etkilerin gizli kalmış boyutlarını meydana çıkarabilir, bu gelenek dâhilindeki üretim ve yaratıcılığın nerelerde vuku bulduğunu bize gösterebilirdi. Ancak ne yazık ki anlayışı geliştirecek ve daha fazla fikir sahibi olma fırsatı sunabilecek böylesine önemli bir araştırma henüz başlamış değildir.

Anlamlar arasındaki bu etkileşimlerin verimliliğine ve zenginliğine rağmen, İbn Rüşd başta olmak üzere, felsefeyle uğraşan bazıları bu etkileşimlerin içerdiği yenilikçi yaklaştırma üsluplarını kabul etmemişler, asli anlamın yanı sıra yabancı anlamı da tamamıyla korumakta ısrarcı davranmışlardır.[10] Böylece en açık hâli dinî hakikat -felsefi hakikat ikiliğinde temsil edilen çifte hakikat ilkesini benimsemişlerdir. Burada bu ikici duruşa karşı çıkmakla uğraşmayacağız. Ancak söz konusu kişilerin bu iddialarının, kendi uygulamaları ile çeliştiğine işaret etmek şimdilik yeterlidir. Buna göre bu kişiler, haberli veya değil, yabancı anlamları temellerinden çıkarıp dönüştürdüğünü gördüğümüz etkileşim yolunu benimsemek suretiyle bu uygulamanın bazı seviyelerine denk gelmişlerdir. Zira bu tarz, Arap İslam düşüncesinin geneline hükmetmekteydi. Bu durum, yaratıcılık ve yenilenmenin görüldüğü her kültürün ayrılmaz bir niteliğidir.

Aklın, Yunan geleneğindeki anlamın gerektirdiği şekilde bir öz değil, aksine İslami anlamın gereğince kalpte kaim fiillerden bir fiil veya niteliklerden bir nitelik olduğunun belirlenmesi değerlidir. Üstelik yabancı anlamın asli anlamın gerekliliklerıyle uyuşması amacıyla kullanıma dönük etkileşim ve yaklaştırmayı kabul etmenin gerekliliği ortaya konunca akıl konusunda benimsediğimiz aşağıdaki iddialar da ispatlanmış olur:

a) Eylemlerle niteliklerin iyiliği veya kötülüğü gibi akıl da kâh *iyi* kâh *kötü* olur. Sahibi onunla gerçek bilgi yollarını

10 "Rüknü takrîbi lugati'l-mantık," *Mecelletü'l-münâzara*, 1-2, 1989.

tuttuğunda akıl iyidir; doğru bilgi yollarından saptığında ve sahibini zanlara, şüphelere ve fenalıklara düşürdüğündeyse kötüdür.

b) Akıl, eylemlerin ve özelliklerin temelinde bulunan *dönüşüm ilkesi*ne dayanır. Bu ilke uyarınca kalbin bir akli durumdan daha erdemli ve akıllıca bir başka akli duruma veya bunun tersine daha aşağı ve cahilce bir hâle geçecek şekilde etkilenip yönlendirilmesi mümkündür.

c) Teorik bilimsel bilginin kendisini gösterdiği akla dayanan özelliği kalpten ayrılmaz asla ait bir özellik değildir. Aksine kalbin onlarla nitelenmesi ve ahlaklanmasında çeşitli sebep ve şartlardan meydana gelen geçici şartlar rol oynamıştır. Bunların yerine başka bir bilimsel bilgiyi ortaya çıkaran akli bir durumun inşasına götüren başka etkenlerle şartların bulunması da imkân dâhilindeydi.

d) Akli yöntem kişinin delillere dayandırılmış, doğru tarzda değerlendirilmiş ve kendi içerisinde düzenlenmiş düşünceler edinmesini mümkün kılan bir dizi araçlardan -teknikler, icraatlar veya kararlardan- müteşekkildir. Bu yöntem "soyut akıl" adını verdiğimiz şeyi tasnif ve inşa ediyorsa ve soyut akıl da -bir önceki iddia gereğince- kalbin kabul etmeye müsait olduğu özellikler için tikel ve konjonktürler kaynaklı bir inşa ise *soyut aklın özellikleriyle nitelenmeyen bir diğer akıl türü*nü doğuracak başka bir bilimsel yöntemin izlenmesi mümkündür. Yahut şöyle de denebilir: Hâlihazırda teorik bilimlerde egemen olan dolaşımdaki akli-bilimsel yöntemden farklı bir yöntemin, hem de akılcılık ve bilimsellik bakımından bu bilimlerin yönteminden aşağı kalır yanı olmayan bir yöntemin türetilmesinin imkânını kabul etmek zorundayız.

Soyut Aklın Sınırlılığı

Soyut aklın sınırları, Arap İslam akılcı geleneği içerisinde açık biçimde, bu geleneğin uğraştığı bilgi dallarından biri hüviyetindeki metafizikte ortaya çıkmaktadır.

İslami Metafiziğin Teorik Niteliği

Bilinmelidir ki metafizik bahsi, bilgi elde edip aktarmada soyut aklı kullanmakla kendini gösteren teorik bilimlerden biridir. Soyut aklı kullanan bilimler arasından Arap İslam teorik geleneğinin özelliklerini en çok taşıyanı ve bu *teorik* bilginin ayırıcı vasıflarını en iyi açıklayanı bu bahistir. Zira onun dışındaki mantık, matematik, doğa bilimi, kimya, astronomi, tıp gibi bilimler sadece Arap İslam teorik geleneğine özgü değildir. Aksine Arap İslam geleneği bunlarla uğraşma tarzı ve bu meşguliyetten yararlanma derecesi bakımından diğer geleneklerle aynı seviyededir. Öyle ki bilimlerin çoğunluğunu oluşturan bu kısım içerisinde soyut aklın sınırları devreye girse, bunlar teorik bilgiyi kendisi olması hasebiyle kayıt altına alan genel çizgileri çizeceğinden İslami olanla olmayan arasında bir fark bulunmayacaktır. Soyut aklın Arap İslam teorik bilgi geleneğinin metafizik alanındaki özel sınırları üzerinde aşağıda detaylı bir şekilde durulacaktır. Bu sınırlar, bu bilgi alanının dışında herhangi bir kayıt veya engel teşkil etmezler. Çünkü bunlar İslam inanç sistemine özeldir ve genel teorik bilgi sistemi ile bir ilişkisi bulunmaz ki delalet ettiği anlam İslami bilgiden başkasına yorulamaz. Bu nedenle soyut aklın sınırlarını açığa çıkarma işini yüklenen herkesin Arap İslam bilgi sahası içerisindeki metafizik gelenekten kaynaklanan özel sınırlar üzerinde durması gerekmektedir.

Metafizik için Meşruiyet Arayışı

Bilinmelidir ki metafizikle uğraşan Müslüman âlimler, bu uğraşılarını İslam inanç sistemi perspektifinden meşru bir etkinlik hâline getirecek bir gerekçe bulmak için gayret sarf etmişlerdir.[11] Bu gerekçeler ayrıntı, yönelim ve değer bakımından farklılaşmalarına rağmen, söz konusu âlimler bu meşruiyeti Müslümanların üzerinde ittifak ettiği esas metne, yani Allah'ın yüce kitabına dayandırmaya çalışmışlardır. Malumdur ki bu yüce metin, *'a-k-l* kökünün *'akalûhu* (aklettiler), *na'kilu* (aklediyoruz), *ya'kılu* (aklediyor), *ya'kılûn* (aklediyorlar), *ta'kılûn* (aklediyorsunuz) gibi fiil formlarını tekraren içermiştir. Buna karşılık bu kökten türeyen *'akale* (akletti) fiilinin mastarı *'akl* (akıl) ve *te'akkale* (akletti) fiilinin mastarı *ta'akkul* (taakkul, düşünebilme) gibi isim formları Kur'an'da yer almamıştır. Fiil formları da melekler âlemindeki insan idrakini aşan meselelerden bahsedilirken kullanılmıştır.[12] Ayrıca bu kökten kelimeler yine gözle görülemeyen hususlarla ilişkili anlamlara karşılık gelen *tezekkür*,[13] *tefekkür*,[14] *tedebbür*,[15] *ibsar*[16] gibi kelimelerle anlamdaştır. Bu durum âlimleri, hem soyut aklın metafizik

11 İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*'de şöyle demektedir (s. 69): "Kur'an'ın tamamı nazara (düşünmeye) ve ibret almaya bir çağrı ve düşünme yollarını gösteren bir uyarıdır."

12 "Andolsun, eğer onlara, 'Gökten yağmuru kim indirip de onunla yeryüzünü ölümünden sonra dirilti?' diye soracak olsan, mutlaka, 'Allah' diyeceklerdir. De ki: 'Hamd Allah'a mahsustur.' Fakat onların çoğu akıllarını kullanmazlar" (Ankebut Suresi, 63).

13 "...De ki: 'Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?' Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar (*yetezekkeru*)" (Zümer Suresi, 9). "Rabbinden sana indirilenin gerçek olduğunu bilen kimse, (onu bilemeyen) kör gibi olur mu? (Bunu) ancak akıl sahipleri anlar (*yetezekkeru*)" (Rad Suresi, 19).

14 "Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler (*yetefekkerun*). 'Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru' derler" (Âl-i İmran Suresi, 191).

15 "Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı (*yetedebberûn*)? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?" (Muhammed Suresi, 24).

16 "...onların kalpleri vardır, ama onlarla anlamazlar; gözleri vardır, ama onlarla görmezler (*lâ yubsırûn*)..." (Araf Suresi, 179).

bir ilim kurma kuvvetinin bulunduğunu gerekçelendirmek, hem de bu ilmin İslami ilimler içerisindeki yüksek konumunu kanıtlamak için bu kelimelere dayanmaya yöneltmiştir. Bunun yanında ayetlerde *'a-k-l* kökünün sadece fiil formlarında zikredilmesi, soyut aklın öz varlık ve esastan ziyade fiil ve sıfat anlamı taşıdığını da göstermektedir.

Yine bilinmelidir ki İslam âlimleri arasında soyut akıl *nazar* adıyla anılmıştır. Onlar nezdinde genelde *nazar*, belli bir şeyin soruşturulduğu ve bu soruşturmada açık yolların izlendiği anlayış fiilidir. Buna ilaveten bu yolların, soruşturulan şeyi elde etmeye güç yetirebildiği inancı da söz konusudur. Dolayısıyla "kendisine nazar edilen", anlama yeteneği istenen ve bu idrak sürecinde yakın veya uzakta kalabilen şeydir. *Nazar eden* (düşünür) ise soruşturulan şey ile arasındaki mesafeyi kat etmek maksadıyla, diğer bir tabirle ona yaklaşma çabası içerisinde o şeye fikrini yönelten kişidir. Şu hâlde bu âlimlerin İslami bir metafizik inşa etmekteki maksatları, gaybın hakikatlerine dair bilgilerini arttıracak tarzda Allah'a yaklaşmaktır. Soyut aklın kullanılması üzerine kurulan bu ilerleyişe *yaklaşım* (*mukarabe*) ve buna yönelen kişiye de yaklaşan (*mukarib*) adını veriyoruz.

Metafizik konusu, İslami teorik bahislerin en özeli ve Müslümanlar nezdindeki soyut akli geleneğin mahiyetini en açık tarzda göstereni olduğundan araştırmacılar bu ilmin yöntemlerini ve meselelerini çoğunlukla İslam filozoflarının eserlerinden, nazar ehlinin veya kelamcıların yazdıklarından çıkarsamışlardır. Kısaca söylemek gerekirse bu bahsin temel özelliklerini tespit ederken iki fikrî geleneğe, yani felsefi ve kelami geleneklere başvurmuşlardır.

Ne var ki bu iki akli gelenekle yetinmek, İslami düşüncenin metafizik problematiğini kuşatma noktasında sınırlayıcı bir nitelik arz eder. Zira bu problematiğin ele alınması bu ikisine özgü bir durum değildir. Bu sebeple İslam metafiziğinin ortaya konmasında kullanılan metinlerin sahasının

felsefe ve kelam ilminden başka gelenekleri de içerecek şekilde genişletilmesi gerekmektedir. Bu noktada araştırmaya dâhil edilmesi gerektiğini düşündüğümüz metinler arasında *tefsir* kitapları da yer almaktadır. Bu gerekliliği gerekçelendirme babında *müfessirler* arasında Fahreddin Razi ve Zemahşeri gibi metafizik inceleme yöntemleri hususunda mahir kimselerin olduğunu söylemekle yetinelim.

Metafiziğin incelenmesindeki bu boşluğu doldurmak için bir dizi felsefe, kelam ve tefsir metninden hareketle soyut aklın özel sınırlarını tespit etmeyi uygun gördük. Yine bu maksatla metafizik üzerine konuşmanın şartlarını diğerlerinden daha iyi ortaya koyan bir mesele ve ayet seçtik. Tercih ettiğimiz mesele, hem felsefeyi hem de kelam ilmini meşgul eden ulûhiyetti. Seçtiğimiz ayet ise çok sayıda meşhur tefsirde alınan "De ki: (Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler onundur." ayetidir.[17]

Şimdi ulûhiyet meselesi ve Allah'a ait en güzel isimler (*esmai hüsna*) ayeti üzerinden soyut aklın özel sınırlarına dair detaylı açıklamalara başlıyoruz.

17 İsra Suresi, 110.

İKİNCİ BÖLÜM
SOYUT AKLIN ÖZEL SINIRLARI

Ulûhiyet Meselesi ve Yaklaşım Yolu

Nazar mefhumunun delaleti gereğince ulûhiyet üzerine düşünme (*nazar*), ulûhiyetin hakikatine yaklaşmak için aklın yeterliliğinin ve gücünün kullanılması şeklinde tanımlanmaktadır.

Benzer şekilde metafizikçi düşünür (*nazır*) de ulûhiyetin anlamına yaklaşma maksadıyla aklını kullanan herkes demektir ve hem filozof hem de kelamcı bu tanımın kapsamına girmektedir.

Şu hâlde metafizik düşüncenin tanımı iki temel anlamı içermektedir: Akılcılık ve yaklaşma. Metafizik düşünceyi oluşturan *akılcılık ilkesi*ni aşağıdaki gibi formüle ediyoruz:

- Varlığın mahiyetini araştıran düşünür, iddia ettiği metafizik hakikatleri delille ispatlamalı, doğru delilleri ve yöntemleri kullanmalıdır.

Yaklaşma ilkesi ise aşağıdaki gibidir:

- Varlığın mahiyetini araştıran düşünür, metafizik mesele istikametinde seyrederken ve kendisiyle o mesele arasın-

daki mesafeyi kat ederken aklıyla içtihat etmelidir. Yaklaşmanın şartlarından bazıları şöyledir:

- İnsanı asıl gaye ve maksadına ulaştıran vasıtalar arttıkça ve kendi içerisinde bir bütünlük sağladıkça yaklaşma da artar.
- Varlığın mahiyetini araştıran düşünürlerin kendi aralarında aktardıkları ve doğru şekilde bildikleri insanı asıl gaye ve maksadına ulaştıran vasıtalar kullanıldığı zaman yaklaşma en üst derecesine ulaşır.

Akılcılık ve yaklaşma ilkeleri üzerine var olan bu ikisinin şartlarını sağlayan varlığın mahiyetini araştıran her düşünce, metafizik yaklaşım adıyla anılmayı hak eder. Şimdi ulûhiyete yönelik İslami bakış açısının özelliklerine bakalım.

Teorik Metafizik Semboliktir Varoluşsal Değildir

Metafizik düşünce, dili vesile edinmektedir. Dil ise muhtelif ve birbirinden ayrı birimlerden teşekkül eden bir sistem olduğuna ve bu birimler sembolik işlevlere sahip ses kaynaklı göstergelerden ibaret bulunduğuna göre, dilden bu sembolik ve biçimsel karakterinden çıkarak bize dışsal ve varoluşsal özellikleriyle şeylerin kendisini aktarması beklenemez. Hiçbir zaman bir kelimenin, var olanlardan birini önümüze getirdiğini ve bir gölgenin sahibine aidiyeti gibi belirli bir mevcuda ait olduğunu görmeyiz.

Dilsel semboller aracılığıyla düşünmenin aktarabilecekleri, hariçteki şeylere dair tasavvurlarla sınırlıdır. Bu sembollerle dışarıdaki şeyler arasında her bir dilsel sembolün sadece bir tek dışsal varlığı göstermesi gibi bir yerini tutma ilişkisi yoktur. Mesela sandalye kelimesini söylemek kendisiyle beraber bizzat sandalyeyi içermez. Aksine sandalye kelimesi, belirli bir sandalyeyi dahi göstermez.

Bu hakikat, *dil seviyesinin varlık seviyesinden bağımsızlığı* ilkesini benimsemeye sevk eder. Bu seviyelerden her biri, diğeriyle ilişkisiz belli şartlar çerçevesinde var olur.

Özel isimlerin ve lakapların bu açıklamanın dışında kalacağı şeklinde bir itiraz dile getirilebilir. Çünkü özel isimler ve lakaplar, adlandırdıkları şeylerden ayrılmayacak bir şekilde onlarla bir arada bulunurlar. Özel bir ismin, bir lakabın veya bir künyenin birden fazla kişi için kullanılabileceği söylenerek bu itiraza cevap verilebilir. Aynı özel ismin adlandırdığı birden fazla kişiyi ancak dilin dışından veya somut olgudan edindiğimiz işaretler yoluyla tespit edebiliriz. Ayrıca bir kişi, doğumundan ölümüne kadar ömrünün farklı devirlerinde aynı isimle anılır. Ömür içerisindeki her devirde, ismin adlandırdığı kişi diğerlerinden farklıdır. Mesela Zeyd adı birden fazla kişiye ait olabilir ve onları birbirinden ayırmak için dışsal göstergelere ihtiyaç duyarız. Hatta bu ismin sadece bir kişiye ait olduğunu farz etsek dahi, bu durumda ayrıntılı bir gösterme değil de bütünü üzerine bir gösterme vardır. Zira o kişinin hâlleri durmadan değişmekte ve buna rağmen aynı isim muhafaza edilmektedir.

Şu hâlde düşüncenin aracısı dilsel göstergelerin yahut sembollerin özleri itibarıyla ne *varlık* ne de *birlik* ifade ettiği, aksine akılda bulunan ve varlıklardaki çokluğun karşılık geldiği tasavvurları gösterdiği açığa çıkmaktadır.

Öyleyse isimlerin varlığı gösterdiği yönündeki hissimiz ve kelimelerin dildeki diğer sözlerden ayırıcı nitelikte bir birlik manası taşıdığına dair inancımız nereden kaynaklanmaktadır? Hatta adlandırılan şeylerin derecesinin yükselmesiyle bu his ve inançta görülen artışın kaynağı nedir? Öyle ki şu veya bu insanı adlandıran isim, cansızları veya hayvanları adlandıran isimlerden daha güçlü bir şekilde varlığı ve birliği gösteriyor gibidir. Varlıkların en yücesine, Cenabı Hakk'a geldiğimizde bu his ve inanç da en üst noktasına ulaşmaktadır. Bu his, ondan başkaları için sadece var-

lığın hissi iken onun hakkında kadim (*ezeli*) oluş (*kıdem*) hissi hâlini almakta; ondan başka varlıklara yönelik sadece birlik (*vahdet*) inancı söz konusuyken, onun için *vahdaniyet* inancı şekline bürünmektedir.

İlahi sıfatların isimlerinden birini, mesela *Rahim* ismini örnek verelim. Bunu andığımızda bizde iki durum ortaya çıkar:

a) Rahmet sahibi (*rahîm*) ve ezeli-ebedi bir varlık, yani kadim bir zat hissi.

b) Bu rahmet sahibi zatın, rahmetinde ve bekasında başkalarının ortak olamayacağı bir cihetten "bir" olduğu inancı.

Böylece ilahi isimlerden her birinde kıdem ve vahdaniyet sıfatlarının bir araya gelmesi, bu isimlere muhatap kişi tarafından kabul edilir. Muhatap, bu kabullenişi sadece ismin lafzi yapısından elde etmez. Eğer bu durum sıfatların isimleri için geçerliyse, ilahi zatın ismi "Allah" kelimesi için öncelikle geçerli olmalıdır. Nitekim o, kendini zikreden kişiyi, adlandırdığı en yüce varlığın kıdemini ve vahdaniyetini ikrar etmeye götürür.

Bu isimlerin kullanımında görülen söz konusu kabulleniş öyle sabit ve yerleşik bir hâl almıştır ki mesela "Rahim, kadimdir." veya "Rahim birdir." gibi kıdem ve vahdaniyet yüklemlerini bu isimlerle zikretmek sözü boş yere uzatmak sayılır. Ancak bu isimlerden bahsedilirken alışılmışın dışında özel bir sebep bunu gerektiriyor olabilir. Mesela böyle bir isme muhatap kişi, bu iki şüphe götürmez manaya karşı inkârcı bir tutum benimsemiş olabilir.

Demek ki dil kullanımımız, bizi dilin sembolik sınırlarından çıkarmaktadır. Bu tarzla yaratılmışlar için varlık ve birlik, yaratıcı içinse kıdem ve vahdaniyet gibi dilin sembolik tabiatı tarafından kuşatılamayan şeyleri varsaymaktayız. Öyleyse bu çıkış dilsel olmayan bir seviyeye geçiştir ve bu seviyede, adlandırılan şeyin kendisiyle etkileşime geçilir. Bu

yolla elde edilen bilgi de dilsel kullanımlara yansır; varlık ve birlik gibi dilsel yapılara sığmayan anlamların bize yine dil tarafından sağlandığı inancına sevk eder. Bu konunun ayrıntısı bu bahsin ilerleyen kısmında gelecektir.

Teorik Metafizik Zannidir Yakini Değildir

Metafizikteki teorik söylemin matematik veya doğa bilimlerindeki anlamıyla bilimsel bir söylem olmadığı apaçık bir husustur. Zira metafizikteki teorik söylem, ister biçimsel, ister deneysel olsun, inceleme ve sınama araçlarına sahip değildir. Aksine o, insanların geneli arasındaki yaygın söylemden yardım alan bir parçadır. Bu parça, kesin bilgi elde edilmesini mümkün kılan burhanilik[18] sıfatına sahip çeşitli çıkarımlardan müteşekkil ve bütünlüklü bir mekanizmayı elde etme çabasıyla kendini gösterir. Bu çıkarımlar arasında, Allah'ın varlığının (*isbat-ı vacib*) delilleri adıyla tanınanlar da yer alır.

Fakat bu varlık delillerinin ayrıntıları üzerinde kafa yoran bir kimse bunların, taraftarlarının iddialarının aksine, zan seviyesini geçmediğini hemen tespit edecektir. Bu delillerin zanniliğini aşağıdaki sebeplerle açıklayabiliriz:

a) Herkes, desteklediği ve galip gelmeyi amaçladığı bir meseleyi, bu mesele mantıkçılar ve matematikçiler gibi burhan ehlinin ilgilendiği meselelerden uzak da olsa, delilin gereğince ortaya koymaya gayret gösterir. Nazar ehlinin ilahi varlığa dair delillerdeki durumu da böyledir. Burhani şekilde ortaya konulmalarına rağmen bu deliller, herhangi iki kişinin ihtilaf edemeyeceği sahih çıkarım biçimleri olmaktan uzaktır.

b) İlahi varlığın delilleri, soyut çıkarım biçimlerinden ibaret değildir. Aksine onlar, *somut* biçimlerdir. Yani inanç-

18 Burhan, bir hükmün, bir önermenin delil olarak kendisine dayandırıldığı, önceden doğru diye kabul edilmiş olan hüküm.[Ed.].

larla ve maksatlarla bağlantısı sıkılaştıkça muhataptaki etkisini derinleştiren çeşitli içerimler taşımaktadırlar. Bu deliller, inançlardan ve maksatlardan ayrılamayacağı için bazen bir kimse delile dayandırmak gibi bir kasıt olmaksızın öne sürdüğü bir iddiaya dair doğru bir delilden bahsedebilir. Ne var ki bu delil, bu kimsenin iddiası için bir delil sayılmaz. Yine kimi zaman kanıta ihtiyaç duymayan bir önerme için delile dayandırma yapılabilir. Ancak buradaki delil, önermeyi delile dayandırmaksızın, sadece bağlamsal bir fayda taşır.

c) Mantıki delilin doğruluğu, Allah'ın varlığını delil yoluyla ispatlamak için yeter şart değildir. Zira bazen delil doğru dahi olsa, varlığın ispatı elde edilmez. Şu doğru burhan, bunu örneklendirebilir:

Ya evren mevcut değildir, ya Allah mevcuttur.

Ancak evren mevcuttur.

O hâlde Allah da mevcuttur.

Bu delil biçimsel bakımdan doğru da olsa, Allah'ın varlığı için bir ispat sayılmaz ve kimse bununla ikna olmaz. Çünkü ilk öncül, sonuçtan daha kapalıdır ve kendisi de bir delile dayanmaya ihtiyaç duyar.

Mantıki doğruluk, ilahi varlığın ispatı için yeterli olmadığına göre, öncelikle ilahi varlığın tasdiki için de yeterli bulunmaması gerekir. İnatçı biri, varlığı ispat eden doğru bir burhana erişse dahi, yokluğa inanmaktaki ısrarına hiçbir şey engel olamaz. Çünkü nazar, ulûhiyete yaklaşma yollarında eyleme geçmeye zorunlu olarak sevk etmez.

d) Mantıki delilin doğruluğu, Allah'ın varlığını burhan yoluyla ispatlamak için gerek şart değildir. Bazen biçim itibarıyla bir nebze bozukluk taşıyan bir delille varlığın ispatı gerçekleşebilir. Bunu en açık şekilde tabii tartışma şartı üzere kurulan çıkarımlar göstermektedir. Çünkü bu çıkarımları yapan kişi, ortak bilgiler, duyulagelmiş hususlar

ve pratik maksatlar gibi makama uygun noktaları kullanmakta, sözlerinin arasında öncüllerden veya neticelerden bazılarını zikretmekte, açıklıktan ziyade anlaşılır kılma ve işaret üslubunu izlemektedir. Böylece muhatabındaki, anlayış ve iknanın teşekkülü için gerekli makam ve hâl ipuçlarını sezinleme yeteneğine dayanmaktadır.

Bunun başlıca sebebi, varlığın ispatında tutarlı ve teorik yapıdan ziyade muhatapta kanaat oluşturmanın fayda sağlamasıdır. Bu şart sağlanmadığı takdirde, düşünürün bu yapıya dayanmakta ısrar etmesinin faydası olmaz. Zira tartışmacı ve ikna edici delil, ikna etmeyen sahih burhandan daha faydalıdır. Mantıki biçimin bozukluğu, belki gösterdiği içeriğin kuvveti ve doğal söylem içerisindeki dolaşım değerinin etkinliği tarafından giderilebilir.

Hiç kimse akılcılık ölçütlerinin bunun tersini gerektirdiğini ve bu ölçütlerin ihlal edilmesinin doğru düşünceden çıkış anlamına geldiğini öne süremez. Çünkü düşünülen her şey yapılabilir olmadığı gibi, yapılan her şey de düşünülebilir değildir. Düşünülen ile yapılan arasındaki farklılığın bilincine varmak, teorik aklın şartlarından farklı birtakım şartlar üzerine kaim amelî bir aklın var olması gerektiği inancını doğurur.

Teorik Metafizik Teşbihidir Tenzihi Değildir

Sıfatlar konusunda nazar ehlinin yoluna çıkan en büyük sorun iki çelişik seçenek olan teşbih ve *ta'tîl*[19] arasında yönlerini belirleme meselesidir. Bizce bu sorunun arkasında insani dilin yapıları ve bildirişim mekanizmalarının kendine has tabiatı yer almaktadır.

Bu dilsel tabiatın özelliklerinden biri, aktarılan manaların, ancak bu manaların altına giren bireyler kümesinin bir kısmı zihin tarafından akla getirildiğinde anlaşılabilme-

19 Allah'ın zatını sıfatlarından tecrit etme. [Ed.].

leridir. Bu kısım, o manaların altına girebilen ve onları örneklendiren bireylerden oluşmaktadır. Çünkü söz konusu manalarda aranan nitelikleri en iyi şekilde temsil etmektedirler. Bu örneklere *ideal örnekler* adını veriyoruz.

İdeal örneklerin zihin tarafından böyle kendiliğinden hatırlanışı, anlama ve anlatma işlemlerinin *karşılaştırma* ve *benzetme* (teşbih) yöntemlerini kullandığını gösteren en açık delildir: Kişi, karşılaştığı her bir mana için kendi deneyiminden ideal bir örnek arar ve o örneğe kıyas ederek anlamın ne olduğunu kavrar. Bu süreçte açık mana ile gizli mana, duyulur mana ile düşünülür mana aynı muameleyi görür.

Mesela bir kimse "Bir veli [Allah dostu] ile oturup konuştum." dediğinde bunun işiten kişi, ne bütün velileri birer birer ileri sürerek zihnine getirir, ne de velinin kavramsal tanımını tasavvur eder. Aksine gerçekte daha önce gördüğü, işittiği veya hakkında bir şeyler okuduğu, daha doğrusu bir tür canlı pratik sayesinde karşılaştığı velilerden şu veya bu şahsı aklına getirir.

Uzun lafın kısası, nazar söz konusu olduğunda dilsel yapının bir gereği olarak akli bilginin elde edilmesinde benzetme yolundan kaçış yoktur.

Burada dilin genişlemesi şeklinde görülebilecek uzlaşı veya mecaz gibi durumlarla yapılabilecek bir itiraz, bu iddiayı çürütemez. Kelimenin manası örnekler aracılığıyla idrak edildiği sürece, bu kelimenin bir başka manaya döndürülmesi, ilk manasında onunla beraber bulunan benzetmeyi ortadan kaldırmaz. Kelimenin, sonradan döndürüldüğü manada, asli manadaki örnekleri kadar benzerlik bulunmasa dahi onun benzetme yolunu izlediğini söylememize kâfi gelecek kadar benzerlik yine vardır.

Bakış açısının benzerlik ve benzetme yolunu izlediği kabul edilirse, metafizikle meşgul kişi, *gaybi matluba* (gö-

rülmeyen istenilen şey) yaklaşırken ve onun özelliklerini çıkarsarken, istese de istemese de benzetme üsluplarının egemenliği altına girecektir. Düşünürün tenzihi gözetmek istediği varsayılsa dahi, söz konusu gaybi matlubun tasvirinde aşkınlık, mutlaklık, sonsuzluk gibi sadece ona mahsus ve ondan başkasının iştirak etmediği kavramlar ve kategoriler kullanmasının da bir faydası olmayacaktır. Tenzih[20] uğruna başvurulmasına rağmen bunlardan her birini yine çok zor anlaşılan benzetme unsurları bürümüş durumdadır. Mesela bizler aşkınlığı (*teʿâlî*) yükseklik (*ʿuluvv*) ile yüksekliği de yüksek olan şey (*ʿâlî*) ile idrak ederiz. Nihayet yüksek olan şeyi ideal örneklerinden biri ile biliriz. Benzer şekilde bir şeyin zıddıyla ayırt edilebilmesi kuralına dayanarak sonsuzu son ile mutlaklığı da kayıtlılık ile karşılaştırırız.

Bu benzetmenin isabetsizlikleri göz ardı edilebilir. Ancak buna ilaveten düşünürün bile bile yaptığı bir başka benzetme daha vardır ve bir öncekinin hoşnutsuzluklarına bir arada rastlanabilmektedir. Bunların ilkine *ıztırari teşbih* (mecburi benzetme), ikincisine ise *ihtiyari teşbih* (tercih edilen benzetme) ismini vereceğiz.

Teşbih

Hak Teâlâ'ya yaratılmışlar için söz konusu nitelikleri izafe eden *müşebbihe* (insan biçimci)fırkası üzerinde durmayacağız. İnsanlar onları nasıl görüyorsa biz de öyle görüyoruz. Bu tür bir *ihtiyari teşbih* hoyrat ve müptezeldir ve herhangi bir ilmî fayda sağlamaz. Bizi alakadar eden *ihtiyari teşbih*, karıncanın ayak sesinden daha ince ve daha gizli olanı, ilim ve tahkik elbisesine bürünenidir. Bu *gizli teşbih*in görünümlerinden biri, metafizikçi düşünürün kimisi mümkün kimisi imkânsız birtakım zanlar üzerine kurulan takdirler ve varsayımlarda bulunması, mesela Allah'ın âlemin

20 Tenzih, Allah'ın bütün kusurlardan, eksikliklerden uzak bulunduğuna inanma ve bunu dille söyleme. [Ed.].

yaratılmasından önce ne yaptığını soruşturması veya "Allah kendisini yaratmış olsaydı zaman içerisinde bir başlangıcı olurdu." gibi sözler sarf etmesidir.

Bundan daha gizlisi, düşünürün nezdinde, bilerek veya bilmeyerek, Cenabı Hakk'ın hakikati hakkında konuşmanın edebiyle ondan başkası hakkında konuşmanın edebinin aynı düzeye gelmesidir. Bazı düşünürlerin Yüce Zat hakkındaki konuşmalarında huzur-ı ilahiye karşı bir edepsizlik yapmaktan kaçınmak maksadıyla kullanılması âdet olmuş tabirlerden hiçbirisine rastlayamadığımız gibi o makama layık saygı ve takdis ibarelerini de bulamıyoruz. Hatta bazıları bilimsel nesnellik ve keşfedici bakış adları altında gayb hakkındaki sözlerini sanki alelade canlılar veya cansız nesneler hakkında konuşuyormuşçasına ortaya koymakla övünmektedir. Herkes tarafından bilinmektedir ki bu makamda saygı göstermeyi terk eden kişi, en yüce isteğine yaklaşmaktan mahrum kalır ve arzusu ile arasına marifeti engelleyen örtüler çekilir.

Her hâlükârda basiret sahibi bir düşünür, *ihtiyari teşbih* üzere devam etmeyi kendisine caiz görmez. Fakat insan vücudunun mahrem yerleri gibi dilin de mahrem boyutları kabul edilebilecek *ıztırari teşbih* karşısındaki çaresi ne olacaktır? Nitekim bu, dilin dil olması, yani biçimsel yapılar ve semboller sistemi olmasından doğmaktadır. Şu hâlde düşünür kendisini sadece sıfatların onaylanmamasıyla mı sınırlı tutacaktır? Mesela "Cisim değildir; bir zamanda değildir; bir mekânda değildir..." diyerek gözle görülmeyen hakikatlerin idrakine giden yolun bütünüyle kapalı olduğunu ilan edecek ve *ta'tîl*'e mi düşecektir?

Ta'tîl

Bildiğimiz gibi bu ikinci seçenek, yani *ta'tîl*, düşünürü dinen mahzurlu ve aklen imkânsız bir sonuca sürükler. Yani bunu seçtiği takdirde, kaçtığı diğer tercihle aynı şey başına

gelir. Teşbih tutumu -Allah korusun- yaratıcı ile yaratılmışı eşit görmekle sonuçlanırken, *ta'tîl* tavrı var (*mevcud*) ile yok (*ma'dum*) arasını eşitlemeye götürmektedir.

Bununla beraber *ta'tîl*e kail olan *muattıla*nın[21] duruşlarında önemli bir nokta vardır ki görmezden gelinemez. Bu kişiler, yokluğu vurgulamaya yönelik temayüllerine rağmen dilin mahrem boyutları mecburi teşbihi göz önünde bulundurma ve sezinleme hususunda diğerlerinden daha başarılı olmuşlardır. Ne var ki bu mahrem yerleri örtmeye uygun elbiseyi dikmeye de muvaffak olamamışlardır. Acaba bu elbise, kelimelerin aslında vazedildikleri manalardan başka birtakım uzak veya yakın anlamlara geçilerek inançların bu yeni manalar üzerine yansıtılmasıyla mı elde edilir? Düşünür, böylece tevil tutumunu mu seçmiş olmaktadır?

Tevil(Yorum)

Kelimelerin hakiki ve en temel anlamlarından döndürülmesi çabası, dilin genişletilmesi adı verilen işlem kapsamında gerçekleşir. Gördük ki bu tarz dilsel genişleme, kişiyi mecburi teşbihe düşmekten korumamakta, bu mahremi örtmesini mümkün kılmamaktadır. Zira tevil yapan düşünürün işi, teşbih ilişkilerinin hakiki mana seviyesinden mecazi anlam seviyesine nakledilmesinden daha fazlası değildir. Ayrıca tevil işleminin zorlama yorumlar yapma, aslı olmayan bidatler üretme ve sözleri tahrif etme gibi durumlara düşürmesi de muhtemeldir.

Onaylama

Bu dinî sakıncalardan ve mantıki yanlışlardan korunmak için düşünürün tek yapabileceği, hiç kimseye aldırmadan başına buyruk davranmasını engellemesi ve onu Kur'an-ı Kerim'in ve Sünnet'in zahiriyle sınırlaması, böylece ispatlayıcı (*müsbit*) olmasıdır.

21 Muattıla, Allah'ın zatını sıfatlarından tecrit edenlere verilen isim. [Ed.].

İspat ehlinin gerek zat,gerekse sıfatlar bakımından rububiyetin bilgisi üzerine düşünmenin sınırlarını idrak ettikleri düşünüldüğünde, Cenabı Hakk'ın tenzihi için kullandıkları araçların ne yeterli ne de ikna edici olduğu şeklinde onları eleştirenler de elbette vardır. "Değil" (Hadislere mahal değildir.), "...gibi değil" (İşitendir, ama bizim işitmemiz gibi değil.), "ne... ne..." (Ne tahrif ile ne de ta'tîl ile.) benzeri sıkça kullandıkları dilsel edatlar, gözetilen gaye için yeterli değildir. Çünkü bunlar mecburi teşbihi ortadan kaldırmaz. Hatta kimi zaman delillendirme ve gerekçelendirme amacıyla değil, sadece açıkça anlatma ve tekrarlama maksadıyla onaylama ve uzaklaştırma yapıldığında muattılanın gidişatına yakın yollara dahi meyleder.

Buraya kadar geçenlerden şu sonucu çıkarabiliriz: Metafizikçi düşünürün teşbihten kaçması, onu en az onun kadar fena olan öteki uca, yani ta'tîle düşürür. İki orta yolcu çözümü -yani teşbihe yakın tevili ve ta'tîle meyleden ispatı- seçmesi de onu nazarın şaşkınlığından, dilin metafizik bilgiye yaklaşma ve Allah'ın zatına layık tenzihi hakkıyla yerine getirme hususlarındaki yetersizliğinden kurtarmaz.

Esmai Hüsna ve Adlandırma ile Yakınlaşma

De ki: '(Rabbinize) ister Allah diye dua edin, ister Rahman diye dua edin. Hangisiyle dua ederseniz edin, nihayet en güzel isimler (*esmai hüsna*) onundur.[22]

En güzel isimler (*esmai hüsna*) Allah'ındır. Ona o güzel isimleriyle dua edin.[23]

Müfessirler esmai hüsnanın açıklamasında muhtelif görüşleri benimsemiş ve çok farklı istikametlere yönelmişlerdir. Burada bütün ayrıntıları ve incelikleriyle bu görüşleri anlatmayı amaçlamıyoruz ki bu bizim için uzun bir iş

22 İsra Suresi, 110.
23 Araf Suresi, 180.

olurdu. Aksine genel ve hızlı bir inceleme yaparak bu görüşlerin ana hatlarına değinmekle yetineceğiz. Bu sayede soyut aklın esmai hüsna üzerine ortaya koyduğu düşünüşü değerlendirme ve bu düşünmenin sınırlarını açıklama imkânı elde edeceğiz.

Söz konusu müfessirler, kelami meselelerden etkilenmek suretiyle, isim ve *müsemmanın* (isimlendirilen şeyin) arasındaki ilişki hususunda ihtilaf etmiş ve bu konuda dört mezhebe bölünmüşlerdir. İsim, isimlendirilenin aynı (ta kendisi) olabilir; isim, isimlendirilenin gayrı olabilir; isim, müsemma ve gayrından müteşekkil olabilir; isim ne müsemma ne de gayrı olabilir.

İsimlerin gösterdiği sıfatların zat ile ilişkisi konusunda da aynı şekilde farklılaşmışlardır: Sıfatlar, zatın aynı olabilir; sıfatlar zatın gayrı olabilir; sıfatlar, zat ve gayrından müteşekkil olabilir; sıfatlar ne zat ne de gayrı olabilir.

İlahi sıfatların hem kendi aralarındaki ilişkileri hem de insani sıfatlarla ilişkilerini açıklarken de aynı yolu izlemişlerdir. Burada da özdeşlik, farklılık, bunun ve onun birleşimi ve ne bu ne o yaklaşımları görülmüştür.

Söz konusu âlimler aynı zamanda isimlerin *kökeni* (tevkifi mi, tevfiki mi), *sayısı* (doksan dokuz veya daha fazla), *kısımları* (hakiki sıfat isimleri, izafi sıfat isimleri, selbi sıfat isimleri, cemal sıfatlarının isimleri, celal sıfatlarının isimleri, kemal sıfatlarının isimleri) ve *dereceleri* (zat isimler, sıfat isimleri, fiil isimleri) gibi konularda da fırkalara ayrılmışlardır.

Yukarıda geçen esmai hüsna ayetindeki "isimdeki *hüsn* (güzellik)" ve "isim ile dua etme" ibarelerinin anlamı noktasında da farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu farklılaşma *hüsn* (güzellik) ve dua kelimelerinin sözlük anlamlarının çokluğundan ziyade gerek güzellik ile isim arasında, ge-

rekse dua ile isim arasında var olabilecek irtibat yönlerine dair sahip oldukları idrakin doğasından kaynaklanmaktadır.

Biz burada soyut aklın bu manalardan ürettiklerini aktarmakla yetineceğiz ki böylece bu meseledeki sınırlarını ortaya çıkarma imkânı elde edebilelim.

Zemahşeri gibi soyut bakışa dayanan bir grup müfessir tarafından isimlerdeki güzellik, bu isimlerin *yücelik* ve *şeref* sıfatlarını göstermesiyle açıklanmıştır. Diğer bir tabirle, bu müfessirlere göre isimler güzeldir, çünkü bu isimlerin adlandırdığı sıfatlar başkalarına nispetle en yüce derecede yer almaktadır. Lafza-i celal olan "Allah" ismi, esmai hüsnadaki diğer bütün isimlerden daha yüce bir derecede yer almaktadır. Zira o zat ismiyken, diğer isimler Allah'ın sıfatlarını adlandırmaktadır.

Yine bu kişiler, isimlerle dua etmeyi ismi müsemma için zikretme, yani ıstılah itibarıyla adlandırma (*tesmiye*) şeklimde yorumlamışlardır. Aşağıdaki hususların her biri adlandırma kapsamına girmektedir:

a) *Tayin* (belirleme): Bir müsemmayı diğerlerinden ayırmak için ona bir isim vazetme.

b) *Adlandırma*: Taşıdığı asli mana itibarıyla övme veya yerme anlamı hissettiren bir isim kullanma. Bu durumda esmai hüsna, ilahi varlık için övücü lakaplar olmaktadır.

c) *Nida*(seslenme): Belli bir maksadı elde etmek için isimlendirilene yönelik talebi sergileme.

d) *Tasvir etme*: Dikkatleri çekmek veya üzerinde durmak maksadıyla isimlendirilenin özelliklerini zikretme.

Ortaya çıkmaktadır ki soyut akıl ehli müfessirlere göre esmai hüsna ile dua etmek ilahi zatın, sıfatlarının ve fiillerinin *en yüce* ve *şerefli* derecede bulunmalarını dikkate alarak anılmaları demektir. Tek başına bu itibar, duadan maksadın sadece ismin anılması olmadığını bize göstermeye yeterlidir. Duada gözetilmesi gereken gaye, "O *dua edenler*,

'Hangimiz *daha yakın* olacağız.' diye Rablerine vesile ararlar."[24]ayetinde belirtildiği üzere dua edilen en yüce varlığa, yani Allah Teâlâ'ya yakınlaşmaktır. Şu hâlde adlandırma ile yakınlaşmanın gereklilikleri ve soyut akla özel sınırlar kapsamına giren sınırları nelerdir?

İsimlendirme ile Yakınlaşmanın İki Esası

Esmai hüsna hususunda adlandırma ile yakınlaşma, iki temel üzerine kuruludur:

a) *Akılcılık*: Adlandıran, yani isim veren kişi esmai hüsnanın bilgisini ararken teorik yolları takip eder. Bu isimlerin ve delâlet ettikleri anlamların akılla bilinebilirler (*ma'kulat*) kabilinden olduğuna inanır ve bunlar aracılığıyla soyut akli ve teorik bir yakınlaşma arayışında bulunur. Neticede bu isimler, en yüce isimlendirilene gösterdiği kadar adlandırmayı yapan kişiye dair de bilgi verir. Nitekim kişi, onların akılcılık ölçütünün altına düştüğünü kabul eder ve onları düşünerek belli bir yakınlaşmayı talep eder. Böylece ismin kullanımı, adlandıranla isimlendirilen arasındaki birtakım irtibat yönlerine ışık tutar ve adlandıranı isimlendirilenin sıfatlarına yaklaştıran veya onlardan uzaklaştıran hâlleri ve sıfatları ortaya çıkarır.

b) *İhsan (güzel ve iyi olma, güzellik ve iyilik yapma)*: Adlandıran kişi, Allah'ın varlığına, sıfatlarına ve fiillerine itikat etmişse, esmai hüsnanın bilgisine yönelik teorik arayışıyla bir yakınlaşma elde eder. Buna binaen esmai hüsna, kendisinin bilgisini soyut akıl yoluyla arayan kişiye *ihsanda bulunur*. Esmai hüsnadaki güzellik ve iyiliği (*hüsn*), bu isimlerle dua eden, onları zikreden kişilere ihsanda bulunması şeklinde yorumlamanın önünde bir engel yoktur.[25] Zira bu mana ile isimlerdeki güzelliği gösterdiği düşünülen "isim-

24 İsra Suresi, 57.

25 "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim onları sayarsa (hıfzederse) cennete girer. Allah teki sever." Hadisi Şerif, Buhari ve Müslim tarafından aktarılmıştır.

lendirilenin şerefi" arasında bir uyuşmazlık da yoktur. Sıfatın şerefi arttıkça, ihsandan nasibi de artar. Hatta biz iyilik ve güzelliği (*hüsn*ü) neredeyse sadece bir iyilik elde ettiğimiz ya da bir kötülükten sakındığımız şeylere isnat etmekteyiz ve o şeylerin bize bir yönden ihsanda bulunduğunu söylemekteyiz. Burada ilahi isimlerin hangi derecede bulunduğu konusunda kim tereddüt edebilir? Bu isimlerdeki iyilik ve güzellik (*hüsn*), hiçbir zaman ihsandan ayrı düşünülmez. Onlar vasıtasıyla Allah'a yakınlaşan herkes, Allah'tan iyilik ve güzellik, yani ihsan umar ki Allah en hayırlı mükâfatı verir ve en güzel dönüş onadır.[26]

Özetlemek gerekirse, akılcılık ve ihsan esaslarının gerektirdiği şekilde Allah'ın isimlerinin anılmasıyla yakınlaşmak, esmai hüsnanın bilgisini soyut akıl yoluyla aramaktır. Bu arayış, söz konusu isimlerin ihsanından nasiplenir ve neticede güzel/iyi fiil ve güzellik/iyilik iradesi makamına çıkılır.

İsimler ve Tasviri Bakış

Adlandırmayla yakınlaşma, *isimler nazariyesi* etrafında döner ve biz buna *tasviri nazariye* adını veriyoruz. İsimlerdeki bu soyut bilgi aşağıdaki gereklilikler üzerine kuruludur:

a) Bir isimle dua etmek, bir ismin isimlendirilen için tayin edilmesi, ona lakap olarak verilmesi, onunla çağrılması veya müsemma hakkında bilgi vermeye ihtiyaç duyulduğunda o isimle tasvir edilmesi demektir.

b) İsmin, sadece isimlendirilene özel bir dizi sıfata döndürülmesi mümkündür. Bu şekilde sıfatların isimleri, o ismin yerine geçebilir. Mesela özel bir isim olan Hz. Muhammed'i (s.) yaygın sıfatlarını adlandıran Allah'ın resulü (*Rasulullah*),Peygamberlerin sonuncusu (*Hâtemü'n-nebiy-*

26 Tirmizi ve Ebu Davud'un rivayet ettiklerine göre Hz. Peygamber (s.) kendi meclisinde Allah'a dua eden bir adam hakkında "Allah'a el-Azim (Yüce) ismiyle dua etti. Allah bu ismiyle kendisine dua edildiğinde icabet eder, bir şey istendiğinde de verir." buyurmuştur.

yîn),Peygamberlerin efendisi (*Seyyidü'l-mürselin*),Güvenilir (*el-Emin*)", "Kur'an'ı tebliğ eden peygamber" gibi isimlere irca edebiliriz. Bu sıfat isimlerini özel isim yerine, onunla bir arada veya tek başlarına kullanabiliriz. Bu durumda muhatap, bunlarla kastedilen kişinin o özel isimle kastedilen olduğunu algılar. Zat ismi Allah (c.c.) da bu şekilde anlaşılabilir. O, yüce zatın özel ismidir ve esmai hüsnanın da dâhil olduğu bütün kemal sıfatlarının isimlerini kendinde toplar.

c) Genelde sıfat isimleri, gerek *el-Emin* ismindeki gibi "el" takısıyla gerekse *Sâhibu'ş-şefa'at* (Şefaatin sahibi) gibi tamlamayla belirlenmiş olsun, ilkesel bakımdan iki mana ile bir arada bulunur: varlık ve birlik. Zira hem belirlilik öneki "el" hem de tamlama, isimlendirilen hakkında önceden bir bilginin meydana geldiğini ve konuşan ile muhatap arasında bunlara dair bir *uzlaşı*nın (*ahd*) varlığını gösterir. Bu iki araçtan biri kullanılarak bir isim zikredildiğinde isimlendirilenin mevcut olduğu ve varlığının bilindiği, ayrıca başkalarından öne çıktığını ve bunun da bilindiği ifade edilir. Dolayısıyla "el-Melik", "el-Kuddüs", "es-Selam" gibi ilahi sıfatların isimlerini veya "el-Halik", "el-Bari", "el-Musavvir" gibi fiil isimlerini zikreden herkes aynı zamanda Allah'ın varlığını ve vahdaniyetini de ikrar ediyor olmak durumundadır. Öyle ki esmai hüsnadan bir ismi andığı her defada sanki Allah'ın varlığına ve vahdaniyetine şahit olduğunu duyuruyor gibidir.

d) İsimlerin çokluğu, zatın birliğine halel getirmez. İsim, ifade ettiği hakikatin ta kendisini dışsal dünyaya getirmediği ve isimlendirilenin isimle kaim olması sonucunu doğuracak bir şekilde o hakikatle varlıksal bir birliktelik taşımadığı sürece her bir isim dolaşım ve bildirişimin gerekliliğinden çıkmamak şartıyla o hakikati gösterme yönünden bir diğerinin yerine geçebilir. Bu nedenle adlandırmayı yapan kişi, adlandırılan zat için kavradığı nitelikler ve fiiller itibarıyla onu göstermek üzere istediği ismi teşekkül ettirebilir. Oluş-

turulan bu isimler, onları kabul edenler nezdinde, en az söz konusu zatın asli özel ismi veya kullanılması âdet olmuş sıfat isimleri kadar o zatı gösterir.

Esmai hüsna özelinde adlandırma ile yakınlaşma, isim meselesinde yeni ufuklar açmakta, zat ismi ile sıfat isimlerinin tamamını neredeyse eşitlemekte, nitelikleri varlığı ve vahdaniyeti gösterir hâle getirmekte, isimlendirileni daha fazla bilmek maksadıyla isimlerin arttırılması ve çeşitlendirilmesi noktasında içtihat kapısını aralamaktadır. Tüm bunlara rağmen bu yakınlaşmanın sadece soyut aklı vesile edinmesinden aşağıdaki yetersizlikler ortaya çıkmaktadır:

a) Bu yakınlaşma, Allah'ın isimleriyle dua etmenin anlamlarından sadece biriyle yetinmektedir. Bu tek anlam da, müsemmanın isminin belli bir bildirim maksadıyla anılmasından ibaret bir adlandırma seviyesini aşamamaktadır.

b) Bu yakınlaşma ile erişilen esmai hüsna bilgisi, bir dizi zihni tasavvur ve akli manadan ibarettir. Bu tasavvur ve anlamlar, matematiksel ve deneysel bilimlerin kullandığı teorik ve uygulamaya dönük kavramlar seviyesine çıkamamaktadır.

c) Bu yakınlaşmanın, Cenabı Hak hakkında benimsenmesi gereken tenzihteki derecesi, mümkün en üst tenzih düzeyini sağlamaz. Buna göre adlandırmayı yapan kişi, sadece adlandırma düzeyinde kaldığı için farkında olmaksızın hem mecburi hem de gizli teşbihin pençesine düşer. Neticede esmai hüsna hakkındaki konuşmalar ile diğer isimler hakkındaki konuşmalar aynı seviyeye gelmiş olur ve Cenabı Hak söz konusu olduğunda takınılması gereken hürmet tavrı ihmal edilir.

- Nazar ehli olan düşünürlere göre ulûhiyet meselesi bağlamında ve müfessirlere göre esmai hüsna ayeti çerçevesinde yukarıda ele alınanlar kısaca anlatılacak olursa, soyut akla özel sınırlar aşağıdaki niteliklerde ortaya çıkmaktadır:

a) *Sembolik niteliği*: Soyut akıl yanlısı kelamcı ve müfessirlerin başlıca endişesi varlığa dair bir tasavvur elde etmek olmayıp, bizzat varlığın bilgisini edinmektir. Vesile edindikleri dil ise bir dizi sembolden müteşekkildir ve onun yerine -ister adlandırmalar biçiminde, ister ibareler biçimindebaşka herhangi bir semboller kümesi ikame edilebilir. Dolayısıyla burada kullanılan dil, varlığa dair zihinlerde mahpus birtakım tasavvurlardan daha fazlasını temin edemez ve kişiyi olguları içeren dış dünyaya asla taşımaz. İlahi varlığın bilgisine, diğer herhangi bir şeyin bilgisinden daha fazla muhtaç olduğumuzu, zira ondan mesul olup, diğerlerinden belki sorumlu olmadığımızı kabul edersek, dilsel sembolleri kullanmanın ilahi marifete olan ihtiyacımızı karşılamaya diğer şeylerin bilgisini elde etmekten daha az elverişli olduğunu da anlayabiliriz.

b) *Zanna dayanma niteliği*: Nazar ve tefsir ile ilgilenen soyut akıl erbabı, ilahi varlığı kanıtla ispatlama gayesi için delil üstüne delil inşa etmeyi hâlâ sürdürmekteler. Fakat onların bu delilleri, burhan biçiminden farklı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Delillerin unsurlarının dayandığı tasavvurlar tam manasıyla tanımlanmadığı gibi öğrenme yolları da tümüyle tespit edilmiş değildir. Ayrıca uygulamaya dönük nitelikleri de bilinmemektedir. Öyle ki nazar ehlinin delilleri bu dağınık tasavvurlardan arınsa ve terkip ve tertip açısından sağlıklı bir yol izlese dahi yine ilahi varlığa dair sağlam ve kesin bilgi sağlamak için yeterli ve gerekli olmayacaklardı. Onların ilahi varlık için öne sürdükleri delillerin çokluğu, sağlam ve kesin bilgi sağlayan bir burhan elde edemediklerinin göstergesidir. Sanki delillerin çokluğuyla burhan elde etmenin zorluğunu gidermeyi arzulamaktadırlar.

c) *Teşbihi niteliği*: Kelamcılar ve müfessirler, soyut akılcı yönelimleri hasebiyle tenzihle nitelenen hakikatleri araştırmaya başkalarından daha fazla düşkün gibi görünseler de, ister istemez her iki teşbih türüne de düşmektedirler. Teo-

rik aklın bilinen şeylerle kıyas etmeye yönelik tabii yönelimi dolayısıyla, düştükleri mecburi teşbih karşısında çareleri yoktur. İhtiyari teşbih ise onları, soyut aklın güç yetiremediği hürmet ve edebi gerektiren latif ve ince hakikatler konusunda zoraki ve yakışıksız bir şekilde ayrıntıya girmeye sürüklemektedir.

Neticede sembolik, zanni ve teşbihi oluş gibi üç nitelikle malul soyut akıl vasıtasıyla ilahi hakikatleri kavrama yolu kapalıdır yahut en azından sınırlanmıştır.

Soyut akla özel sınırlar yönünü izah ettikten sonra, bu aklın sınırlarının diğer boyutuna, yani genel sınırlara geçiş yapıyoruz. Böylece bu bölümün kalan hususlarını orada ele alacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SOYUT AKLIN GENEL SINIRLARI

Soyut aklı çevreleyen genel sınırlar üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar sırasıyla matematiksel delille sabit olan mantıki sınırlar, oluşumu ve gelişimi itibarıyla bilimlerin gerçekliğinin şahitlik ettiği olguya ilişkin sınırlar ve filozofların soyut aklın doğasına dair tasavvurlarından elde edebildiğimiz felsefi sınırlardır.

Mantıki Sınırlar

Mantıkçı, bir dizge kurarken istediği semboller listesini seçebilir ve istediği varsayımları ve kuralları takip edebilir. Soyut aklın mantıkçıya sağladığı bu imkân, mantık faaliyetini bir inşa ve ifade yolu olmaktan ziyade bir tür oyun pratiğine yaklaştırmaktadır. Soyutlama, derinleşme ve kesinlik/açıklık (muhkem) bakımından son raddeye ulaşsa bile bu tarz faydasız pratiklere kapılmamak için mantıkçı, sembolik ve biçimsel araçlarının ona sağladığı çok sayıda pratik imkândan istifade etmenin yolunu araştırmaya koyulur. Bunun yolu da, seçtiği dizgenin uygulanabileceği ve yasalarının geçerli olduğu bilimsel bir kuram aramasından geçer. Bu kuram aritmetik, geometrik, fiziksel vs. olabi-

lir. Bu durumda mantıkçının dizgesinin (bunu D ile ifade ediyoruz) unsurları ile söz konusu kuramın (bunu da K ile ifade ediyoruz) konuları arasında bir tür yerine tutma ve uygunluk olması gerekir. Sonra da D dizgesinin ibareleri ile -yani D'nin unsurlarından oluşan terkipler ile- K kuramının önermeleri -yani K'nin konuları bağlamında verilen hükümler- arasında da bir düzen olmalıdır.

Kesinlik ve Tamlığın Olmaması

D dizgesi ile K kuramı arasındaki uyumdan türeyen sonuçlar aşağıda tanımlanmaktadır:

a) *Kesinlik:* K kuramındaki doğru bir önermeye karşılık gelen D dizgesindeki her bir ibare, kendisi veya çelişiği D dizgesi içerisinde delil yoluyla ispatlanmış bir teorem ise kesinlik ile nitelenir, yani "kesin" olur. D dizgesindeki herhangi bir ibarenin teorem olup olmadığını ortaya koyan kurallı ve tutarlı bir yol bulunabilirse D dizgesi de kesin olur.[27]

b) *Kesinsizlik*: K kuramındaki doğru bir önermeye karşılık gelen D dizgesindeki bir ibare, eğer kendisi ve çelişiği bu dizge içerisinde ispatlanabilen bilimsel önerme değilse kesinsizlikle nitelenir, yani kesin olmaz. D dizgesinin herhangi bir ibaresinin teorem olup olmadığını ortaya koyacak kurallı ve tutarlı bir yol bulunamazsa D dizgesi de kesinsizlikle nitelenir, yani kesin olmaz. Bilindiği gibi yaygın mantık dizgeleri içerisinde kesinlik özelliği taşımayanlar vardır.

c) *Tamlık*: D dizgesinin teoremlerinden her biri, K kuramının önermelerinden doğru bir önermeye karşılık gelir. Benzer şekilde K kuramının her bir doğru önermesi, D'nin bir teoremine karşılık gelir. Dizge bu şartı sağladı-

27 Arapçadaki *müberhene*'yi yabancı dillerdeki *theoréme* kelimesi karşılığında kullanıyoruz. Bu manada *müberhene* (teorem), belli varsayımlardan veya bunlardan türemiş başka teoremlerden akıl yürütme kuralları takip edilerek türetilmiş her bir önermeye verilen addır.

ğında onun tam olduğunu söyleriz. Yani dizge, K kuramını biçimselleştirmektedir.[28]

d) *Tamamlanamazlık*: Dizgedeki her bir teorem kuramındaki doğru bir önermeye karşılık gelmektedir. Ancak D'de, K'deki bazı doğru önermeleri karşılayacak teorem bulunmamaktadır.

Kesinsizlik ve tamamlanamazlık, biçimsel dizgeler için sınırları teşkil eder. Matematik ve mantıkta bu dizgelerin sınırlarına, meselelerinin formüle edilmesine ve ikame edilebilecek delillere dair hususi bölümlere rastlarız.

Sınırlara dair bu meselelerin en ünlüsü Gödel'in iki tamamlanamazlık teoremidir.

Bunların ilkine göre çelişki barındırmayan ve bir kuramı matematiksel bir kuram kuvvetinde biçimselleştirmeye yetecek her mantıki dizge, kuram düzeyinde doğru bir önermeye karşılık gelse bile bu dizge içerisinde ne ispat ne de çürütmeye konu olabilen en az bir ifade içermektedir.

Bu asli teoremle irtibatlı ve ondan türeyen veya onu genişleten başka meseleler de bulunmaktadır. Burada söz konusu meselelerden, dizgenin inşasında kullanılan araçlar vasıtasıyla dizgenin özelliklerini ispatlamanın imkânsızlığını gösteren meseleyi zikretmekle yetinebiliriz. Dizgenin bu ispatlanamaz özellikleri arasında çelişmezlik ve Gödel'in ikinci teoremiyle irtibatlı tutarlılık da yer almaktadır. Buna göre tutarlı mantıki dizgenin tutarlılığı, aynı dizge içerisinde ispatlanamaz. "Doğruluk" niteliği ile tanımlanabilirlik de aynı minvaldedir. Matematikçi Alfred Tarski "D dizgesi

28 Arapçadaki *savrane* terimi, *formalisation* karşılığında 70'li yıllarda tarafımızdan üretilmiştir ve o zamanda beri yaygın olarak kullanılmaktadır. Sonrasında İbn Teymiye'ye ait *er-Redd 'ale'l-Mantıkıyyîn* metninde *tasvir* kelimesinin "delilin suretini ortaya koymak" manasında kullanıldığını gördük. Bu, genel olarak biçimselleştirme (*savrane*) ile kastedilen manadır. Mesela s. 121'de "delilin tasviri ve nazmı" hakkında söyledikleri ve "İktirani (*yakın*) olarak zikrettiklerini istisnai olarak biçimselleştirmek (tasvir etmek) de mümkündür." ifadesi bunun örnekleridir. Bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Redd 'ale'l-Mantıkıyyîn*, Daru'l-Marife, Beyrut.

içerisinde doğru" niteliğinin özelliklerinin D dizgesi içerisinde formüle edilemeyeceğini ve "D dizgesi içerisinde tanımlanabilir." niteliğinin yine D dizgesi içerisinde tanımlanamaz olduğunu kanıtlamıştır.

Mantıki Sınırları Ortadan Kaldırma Hususundaki Yetersizlik

D dizgesinin bu biçimsel özelliklerinin kanıtlanması, onu da kapsayan bir üst dizgeye geçmeyi gerektirmektedir. Fakat bu geçiş aşağıdaki iki sonucu doğurmaktadır:

a) Sonsuz geri gidiş. Zira müracaat ettiğimiz bir üst dizgenin kendisi de aranılan özellikleri taşıdığının kanıtlanmasına muhtaçtır. Yalnızca bu işlemden sonra kendisinden daha aşağıdakilerin kanıtlanmasında kullanılabilir. Şu hâlde bir üstte yer alan üçüncü bir dizge lazım gelir ve onun için de ikinci dizgenin kanıtlanması için gereken özellikler aranır. Böylece geriye doğru sonsuza kadar gidilir.

b) Teorem ispatlama araçlarının tamamlanabilmesi için daha aşağıdaki dizgeye müracaat etmek. Bu bir paradokstur. Daha güçlü dizge, daha aşağıdaki için delil kılındığına göre güçlü olan zayıf olana nasıl ihtiyaç duyabilir? Buna küme kuramını misal verebiliriz. Bu kuramda inşa ettiğimiz biçimsel dizge, özelliklerinin ispat edilebilmesi için üzerindeki bir dizgeye muhtaçtır. Ancak bu üst dizge de, kendisinden aşağıda yer alan aynı küme kuramının araçlarına ihtiyaç duymaktadır.

Mantık ve matematik dizgelerinden, kati kanıtla sabit olmuş bu sınırları kaldırmaya yönelik bütün çabalar yine bu sınırlar içerisinde kalmak durumundadır.

Belki mantıkçı, tamamlanamazlık sınırını ortadan kaldırmak için olumsuzluk sembolünün olmadığı bir dizgeyi seçmeyi deneyebilir. Fakat böyle bir dizge, zikredilen sınırları ortadan kaldıramamasına ilaveten, az bir fayda sağlaya-

caktır. Çünkü bu durumda dolaşımdaki aritmetik kuramının kalıplaşmasını sağlayamayacaktır.

Mantıkçı belki de sınırları kanıtlanmış Russell'cı dizgelerden farklı yapıya sahip ancak *kombinatoryal* (bütünleştirici) dizge gibi onlarla aynı güce sahip bir dizgeye sığınacaktır.[29] Böyle bir dizge, sentez ve güç bakımından Russell'cı dizgeden aşağı kalmaz. Bu da sınırlarının kanıtla kanıtlanmasının önünü açar. Dolayısıyla mantıkçı, dizgesinin sınırlarını ortadan kaldırmak için sarf ettiği gayretten hiçbir fayda sağlamamış olur.

Hâsılı, güçlü mantık dizgesi, kendisi vasıtasıyla kanıtlanamayan ancak kuramda doğru bir önermeye tekabül eden en az bir ifade içerir (*eksiklik*). Daha güçlü dizge de bazı ibarelerin teoremler arasına dâhil olup olmadığını tespit etmek için kurallı bir yola sahip değildir (*kesinsizlik*). Bilimsel kuramların biçimsel kalıplaşmanın bu sınırları, dizgelerin olguya hükmetme ve hakikatleri kapsamlı bir şekilde gözetme kudretini kayıtlamaktadır. Kuramların biçimsel hâlde ifade edilmesi (yahut biçimselleştirmeler), kuramları akılcı hâle getirmenin -yani rasyonalize etmenin- ta kendisi olduğuna göre bu kalıplaşmış ifadenin sınırları akılcılaştırmanın da sınırları demektir. Yani akılcı hâle getirilmemiş hakikatler olduğu sürece vakıanın tam bir akılcılaştırmaya tâbi tutulması mümkün değildir. Soyut akıl da bu akılla bilinebilir kılmanın ta kendisi olduğuna göre sabit bilimsel hakikatleri idrak etmekten aciz olduğu şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde açığa çıkar.

29 Meşhur İngiliz mantıkçı Russell'a nispetle bu ismi alan dizgeler, belli sayıda varsayıma ve sınırlandırılmış içerme ilişkilerine dayanırlar. Olumsuzluk, şart ve tümellik işaretlerini içerirler. Ve bu sayede bilinen hesap kuramının biçimselleştirmesi yapılır. Ancak kombinatoryal dizgeler, "bütünleştirici araçlar" (*kombinatörler*) adını verebileceğimiz unsurlar üzerine kaimdir ve döndürme, indirgeme, ekleme ve eşitlik işlemlerini içerir. Bu tür mantık ve matematik dizgelerini kullananların en meşhuru Curry'dir.

Olguya İlişkin Sınırlar

Görelilik

Soyut akla ait olan ve mantıkta incelenen yasaların bütün akıl sahipleri arasında ortak, külli ve tek tip olduğu yönünde yaygın bir inanış vardır. Oysa mantık biliminin tarihine ve gerçekliğine bakarsak bu inancın yanlışlığını da anlarız. Zira mantık bilimi, farklı türlerde kural ve varsayımlarla, bu kural ve varsayımlar üzerine inşa edilen çok çeşitli dizgelerle ve bu dizgelerden türeyen muhtelif araçsal işlemlerle meşgul olagelmiştir. Önermeler mantığına ve farklı dereceleriyle muhtelif varsayım ve kurallara sahip yüklemler mantığına ilaveten çok değerli mantık türlerini misal verebiliriz. Çok değerli mantıklar, doğru ve yanlış olmak üzere iki klasik değerden daha fazla, hatta belki sayısı sonsuza kadar varan değerlere sahip mantık türleridir. Ayrıca zorunluluk ve imkân mantığı, ödev mantığı ve zamansal kiplikler mantığını kapsayan kiplikler mantığı türleriyle ve klasik içerme ilişkisinin paradokslarından sakınan içermeleri inceleyen uygun içerme mantığı gibi türler de söz konusudur.[30]

Soyut aklın tasviri ve yasalarının düzenlenmesi için ortaya konmuş yöntemleri ifade eden bu mantık türleri böylece ayrışmakta ve dallanıp budaklanmakta, hatta birbirleriyle çelişebilmektedir. Ayrıca matematikte Öklitçi-olmayan geometrilerde rastlanan ihtilaflar veya fizikte görelilik kuramı ile kuantum mekaniği arasındaki ihtilaflar da belirtilmelidir. Bütün bunlar, herkeste müşterek tek bir hakikat vasfıyla akla dayanan bilimsel bir söylemin imkânına şüpheyle yaklaşmak için yeterlidir. Bilimsel araçlarımız ne kadar hassas olursa olsun, ulaşabileceğimiz en ileri nokta farklı katmanların üst üste bindiği ve böylece belki istenen neticeden daha da uzaklaştıran yaklaşık söylemlerdir.

30 Uygun içerme mantığı *la logique de la relevance* (relevance logic) olarak bilinen mantıktır.

Köleleştirme

Çağdaş insan, hesaplanabilirlik ve mekanik gibi teknik yöntemlerin bazı inceliklerini elde eder etmez bütün insanlığın mutluluğunun ve iyiliğinin teknik yoluyla gerçekleştirilebileceği inancına sahip oldu. Zira ona göre bu teknik başarılar, evreni boyunduruk altına almasını ve onu ihtiyaçlarına ve kendi değerlerine göre yönlendirmesini mümkün kılacaktı.

Ancak günümüzde teknik gelişmelerin geçirdiği dönüşümlere dikkatle bakarsak, o parlak emellerin gerçekleşebilir olmaktan bir hayli uzağa düştüğünü görürüz. Bunun sebebi, söz konusu teknik gelişmelerin her düzeyde ve bütün yönelimler doğrultusunda gelişip çoğalması, böylece *teknik evren* adı verilebilecek bir oluşu teşkil etmesidir. Bu teknik evren insanı da kuşatmakta, onun iradesini ele geçirmektedir. Neticede insan, evreni dilediği gibi boyunduruk altına alacağını zannettikten yahut diğer bir deyişle onu köleleştireceğini umduktan sonra kendi sınırlarının farkına varamayacak bir duruma gelmiştir.

Teknik gelişmelerin bu şekilde insan aleyhindeki dönüşümü, söz konusu gelişmelerin kendilerinde müstakil hâle gelmelerinden ve insanın basireti olmadan kendi mantıklarına göre ilerlemeye başlamalarından kaynaklanır. Bu mantık, her birisi insanın bu evrendeki vaziyetine zarar veren iki temel ilke üzerine kaimdir:

a) Bu iki ilkeden ilki akıl dışı (*irrasyonel*) olmaktır. Bunun gereği olarak "Her şey mümkündür". Buradan da mantıki, ahlaki, tabii veya başka türlü bütün kayıtlardan çıkmak sonucu doğar. İnsan ne zaman bu araçsallık ilkesine boyun eğerse, araç kendi içindeki her şeyi mubah kılar ve neticede insana büyük zarar verir.

b) İkinci ilki ahlak dışı (*gayri ahlaki*) olmaktır. Bunun gereği olarak "Mümkün olan her şeyin yapılması gerekir". So-

nuçta böyle bir eylemin önüne geçen her türlü ahlaki engel bertaraf edilir. Canlı varlıklarda üretim ve doğum hücreleri hususunda birtakım uygulamalar yapma yahut mikrobik, kimyasal, ateşli veya radyoaktif silahlar üretme gibi fıtratı ve yaratılışı değiştirme ve bozma girişimlerinin önüne geçen ahlaki engeller ortadan kalkmış olur.

Ayrıca bu teknik gelişmeler yönlendirici bütün kuralları ortadan kaldırmak suretiyle karanlığa düşme yolunda ilerlemektedir. Zira zikredilen iki ilke, araçsallığın kendi mantığı içerisinde araçsal akılcılığın nasıl akıl dışılığa vardığını ve tekniğe göre eylemde bulunmanın nasıl ahlak dışılığa götürdüğünü açıklamaktadır. Dolayısıyla bu iki ilke, sonuçları ve uygulamalarıyla soyut aklın bir modellemesini yapar ve âdeta kendi içerisinde yok oluşunun tohumlarını taşır.

Kaotik Durum

Bilimin doğru bir çizgi istikametinde gelişim gösterdiği, basamak basamak yükselen merdiven gibi parçalarının üst üste birleştiği, böylece bilginin olgunlaşmaya doğru durmadan ilerlediği yönünde bir inanış yaygındır. Hâlbuki bilimin bu birikime dayalı ve bütünlüklü tasavvuru bilim tarihinin gerçekleri tarafından yalanlanmaktadır.

Zira tarihte görüldüğü üzere bilimsel kuramlar birbirini takip etmemektedir. Aksine birbirinden kopukturlar ve aralarında bütünlük ve dayanışma ilişkisinden ziyade farklılık ve çatışma bağlantısı söz konusudur. Mesela yaratılış kuramı ve evrim kuramı, atom mekaniği ve rasyonel mekanik, Einstein'ın kuramı ve Newton'un kuramı arasında böyle bir durum vardır.

Bu kuramların birbirlerini tamamlamamalarına bir de şu eklenmelidir: Her bir kuram, birtakım sorulara cevap vermek üzere yola çıkar çıkmaz daha çetin başka sorulara maruz kalmaktadır. Sorular gitgide artmakta ve belki sarsıntı

doğuracak yönlere doğru gitmektedir. Ayrıca bilimsel kuramın sınırları içerisinde hiçbir zaman cevap bulamayacak sorular da vardır. Bunlar, kuramsal çerçevenin sınırlarıyla ve yorumlama araçlarıyla irtibatlı olabileceği gibi şeylerin zati özellikleri ve hakikatleriyle de irtibatlı olabilir.

Felsefi Sınırlar

Soyut Akılcılığın Maddeciliği

İnsanların geneli, akli soyutlamanın maddilik özelliğini terk etmeyi sağladığı yönünde baskın bir inanca sahiptir. Onlara göre sanki soyut akıl, duyulurlarla -zihnin hazırlanmasına uygun olmak dışında- hiçbir bağı olmayan külli ve mutlak anlamları ortaya çıkarmaktadır. Bu inanışın yanlışlığı aşikâr olsa gerektir. Bunun delili de söz konusu inanca sahip kişiler nezdinde genellikle gayri maddi kabul edilen biçimsel bilimlerle, yine bu kişilere göre biçimselliğin gerektirdiğinin dışında kalan deneysel ve maddi bilimler arasında gözlemlediğimiz bütünlüktür. Söz konusu bütünlük, maddi bilimlerin sonuçları formüle edilirken ve bu bilimlerde içerilen bilimsel kuramlar biçimselleştirilirken formel bilimlerin kullanılmasında kendisini gösterir. Bu bütünlük, soyut aklın inşa ve tertip ettiği yasaların doğasından kaynaklanır. Nitekim şeylerin kavranmasında bu yasalara sarılırken üç işlem gerçekleştirilir ve idrak edilen şeylere maddilik elbisesi bu işlemlerle giydirilir. Bu üç işlem olgulaştırma, mekânsallaştırma ve vasıta edinmedir.

Olgulaştırma

Akli yöntem herhangi bir mevzuyla ilişki kurduğu andan itibaren o konunun üzerine olgusallık kategorisini uygular. Böylece onu, çözümleme ve deneyimlemeye uygun olgular (*fenomenler*) topluluğu hâline getirir. Soyut akıldaki, şeylerin olgulara dönüştürülmesine yönelik bu temayül, şeyi ve

onun olgusal (*fenomenal*) yüzünü özdeşleştirmeye bizi sevk eder. Bu tıpkı bir altın lirayla dolaşımdaki kâğıt paraları aynı saymamız gibidir. Yine bu eğilim bizi, -yönelme ve niyet hakikatini resmedilen bir ok ile temsil etmekte görebileceğimiz gibi- olgusal dönüşüme kabil olmayan şeyleri bu yönde dönüştürme hatasına düşürür.

Mekânsallaştırma

Bir şeyin en mükemmel ortaya çıkışı, ancak mekânsal ve zamansal bir alana sokulduğunda gerçekleşir. Böylece elde bulunan ve birbirini takip eden ölçme, sınıflandırma ve sentezleme vasıtalarının icrası için uygun hâle gelir. Bu mekânsallaştırmanın sonuçları arasında uzamlı olmayanın uzamlı hâle sokulması ve bir miktara sahip olamayacak şeyin bir miktar sahibi kılınması yer alır. Bunun bir misali namazdaki huşu ile beynin belli bir bölgesindeki titreşimlerin eşitlenmesidir.

Vasıta Edinme

Soyut akılla öğrenilen bilgi, insan zihninde ilk anda çakıverecek şekilde ve doğrudan bir suretle elde edilmez. Aksine birtakım vasıtaların, sonra o vasıtaların vasıtalarının ve onların da üzerinde başka vasıtaların icadıyla elde edilir. Sonuçta olguların tasviri, deneyimlenmesi, gözlenmesi ve öndeyilenmesi mümkün kılınır.

Vasıta edinme işlemi şu ilkeyle ifade edilebilir: "Bir şey, zuhuru itibarıyla ince ve zor hâle geldikçe ona ulaştıran vasıtalar da çoğalır ve karmaşıklaşır". Bunun tam aksi istikamette "Bir şey mücessem ve yoğun oldukça ona ulaştıran vasıtalar da azalır". Bu ilkenin sonucu olarak, incelik ve kavranamazlık bakımından son noktada bulunan gaybi ve ruhi hususlar gibi gayri maddi hakikatlerin algılanması sınırsız maddi vasıtayı gerektirecektir.

Öyleyse soyut aklın olgulaştırma, mekânsallaştırma ve vasıta edinme işlemleriyle, yaygın kanaate hâkim olduğu üzere maddeden bağımsız ve soyutlayıcı bir doğadan ziyade şeylere maddi nitelik kazandırıcı bir doğaya daha yakın bulunduğu görülmektedir. Buna binaen soyut akıl, ancak kendi içinde gizlenen maddi sebepleri kullanarak idrak edebilmektedir. Maddi olmayan hakikatleri idrak etmeye yöneldiğindeyse bu sebepler onu kavramaktan alıkoyan muazzam bir örtüye dönüşmektedir.

Akıl Dışılığın Soyut Akıldan Ayrılmazlığı

Soyut aklın, hiçbir bulanıklık içermeyecek tarzda saf bir akılcılık taşıdığı inancı pek çok zihne hükmetmektedir. Oysa bilimsel ve gündelik pratiklerin doğasından çıkarsadığımız şu göstergeler, bu inancı çürütmektedir:

Bilimsel Kuramların Birbirlerini Aşması

Tek bir bilgisel paradigmayla ilişkili kuramları incelediğimizde anlarız ki bir kuramın üzerinden belli bir zaman geçtiğinde akıl dışı birtakım yönler keşfedilir. Böylece bilim insanı, önceden akılcı bir örnek teşkil eden o kuramı bırakır ve başkasıyla değiştirir.

Bazı Dizgelerin Akılcılığın Bilinen Kurallarından Yoksunluğu

Geleneksel burhan erbabı çelişmezlik ilkesinin akılcılığı elde etmek için zaruri bir şart olduğunu öne sürerler. Bu iddialarında dayandıkları delil de çelişkili herhangi bir düşüncenin, çelişkiyi bütün dizgeye yayacağı fikridir. Aslında çelişkinin bütün dizgeye yayılması, "Ön bileşenin (*mukaddemin*) olumsuzlanması ilkesi", "Çelişkide herhangi bir şeyin içerilmesi" ve "Her şeyde doğruluğun içerilmesi" gibi bir dizi özel çıkarımsal ilkeye dayanmaktadır. Bu özel ilkelere bağlı kalmak için de hiçbir mantıki zorunluluk söz konusu

değildir. Şu hâlde bu ilkelerin dışına çıkan, dolayısıyla çelişkili veya neredeyse-çelişkili birtakım mantıki dizgeler inşa etmek mümkündür ve bu durum çelişkinin bütün dizgeye yayılması sonucunu doğurmaz. Bu çelişkili veya neredeyse-çelişkili dizgeler, en az geleneksel ve çelişik olmayan dizgeler kadar doğru ve burhanidir. Buradan hareketle bir dizge içerisinde akılcı kabul edilen husus, diğer bir dizgede öyle olmayabilir. Ancak her ikisi de mantık içerisinde doğru ve meşru birer yoldur.

Bilimsel Zorunluluğun Çelişkileri Kullanmayı Meşrulaştırması

Kimi zaman gündelik hayat, bizleri çelişik hükümlerle iş yapmaya sevk eder. Bu tür hükümlere şiddetle ihtiyaç duyarız ve aksi takdirde kendimizi tehlikeye atmış oluruz. Böyle yapmakla da akli selamete aykırı bir davranışta bulunmuş olmayız. Bu, insanlar arasında yaygın ve genellikle gözetilen bir ilkedir.

Soyut Akılcılığın Gereksizliği

Soyut akıl, zihinlerde o kadar üstün bir yere gelmiştir ki insani aklın birliğine sadece onun gösterdiği ve akılcılığın ölçütünün yalnızca onunla belirlendiği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Böylece bu iki düşünce birbirinden ayrılamayan iki hakikat derecesine yükseltilmiş, her akıl sahibinin bunları kabul etmesi gerektiği düşünülmüştür. Bu iddiaya aşağıdaki iki noktadan itiraz edilebilir:

Fikrî Mirasın Geçicilik Özelliği

Bugün itibar ettiğimiz soyut akli düşünce yöntemleri, belli bir kültür ve tarihten tevarüs edilmiş yöntemlerdir. Ne o kültür ne de o tarih bize ait olmak zorundaydı. Aksine mekânsal ve zamansal şartların bize bambaşka bir kültür ve tarih getirmesi yahut tevarüs ettiğimizden farklı kültü-

rel ve tarihi sınıflar inşa etmeye bizi yönlendirmesi gayet mümkündü.

Soyut Olmayan Bir Akılcılığın Varlığının İlkesel Bakımdan Mümkünlüğü

İlkesel açıdan bir topluluğun, alışılmış soyut akılcılıktan çıkmaya ve yine akılcılıkla nitelenen, bununla beraber soyut kategorileri kullanmayan başka yöntemler ve araçlar üretmeye karar vermesi imkânsız değildir. Zira bu yöntem ve araçlar bilgiyi elde etmeye ve aktarmaya kadirdir.

SONUÇ
SOYUT AKLI YETKİNLEŞTİRME ANLAYIŞLARI

Soyut akla ait sınırları, düşünce esnasında belirli bir isteği idrak etmek maksadıyla bir hususa bakarak ona yaklaşan kişinin yerine getirdiği bir dizi inanca dayalı ve göstergesel fiilleri niteliğiyle ayrıntılı bir şekilde açıkladık. Daha özelde bu sınırların başlıca iki kısmını andık:

Birinci kısım özel sınırlardan oluşmaktadır. Bu sınırlar, İslam metafiziği içerisinde düşünmeyi kısıtlar. Bu yöndekiler bir nazar faaliyetinin şu üç vasfına dayanır: Varlık tecrübesinin yerine geçemeyecek tasavvurları toplayan sembolik olma vasfı; kelimeler ve ibareleri kullanarak onlarla idrak edilemeyecek bir kesin ve sağlam bilgiye yönelen zanna dayanan vasfı; tenzih şartını yerine getirme hususunda nazarın arzusunu sınırlayan teşbihi oluş vasfı.

İkinci kısım ise genel sınırlardır. Bunlardan ilki doğru bir önermenin kanıtlanmasının imkânsızlığı (*tamamlanamazlık*) ve burhan için araçsal bir yolun elde edilmesinin imkânsızlığı (*kesinsizlik*) gibi mantıki sınırlardır ve doğru matematiksel kanıtlarla gösterilir. Sonrasında bilimsel pratikten beslenen olguya ilişkin sınırlar gelir. En sonda ise so-

yut aklın temelleri ve ilkelerinden çıkarsanan felsefi sınırlar yer alır. Bunlara örnek olarak da üç tezahür -olgulaştırma, mekânsallaştırma, vasıta edinme- özelinde gösterilen maddilik niteliği, akıl dışılıkla iç içe geçmişlik ve gerekli olmayış niteliği zikredilmiştir.

Bu sınırların soyut aklın özüne nüfuz ettiği ortaya konduğunda, edinilen bu bilgiden insani aklın aciz kaldığını ve bu acizliğin özü itibarıyla insan doğasında bulunduğunu teslim etmek gerekmez. Öte yandan soyut akıl, bu sınırlara bağlı olması hasebiyle, murat ettiği bilgilere ulaşmasında insanın elindeki en faydalı ve en mükemmel araç da değildir.

Bu sınırların mevcudiyetinin insani aklın güçsüzlüğünü veya bunun aksine -yani soyut aklın biricikliğini ve üstünlüğünü- kabullenmeyi gerektirmediğinin delili ise İslami-dinî gelenek ve çağdaş bilimsel gelenekten her birinin kendine özel yollarla bu sınırları aşmayı arzulamasıdır.

İslami gelenek bu amaç için iki düzeyde çaba sarf etmiştir: ilkesel düzey ve olgu düzeyi.

İlkesel düzeyde İslam şeriatı varlığın bilgisinin elde edilmesini istemiştir ki bu noktada sembolik oluş sınırının aşılmasına yönelik bir çaba vardır. Ayrıca bilgide kesinliğe ve sağlamlığa ulaşmaya çağırmıştır. Burada da zan sınırından çıkmaya yönelik bir beklenti söz konusudur. Nihayet teşbih sınırını ortadan kaldırmak için bu bilgide tenzih yolunun tutulmasını emretmiştir.

Olgu düzeyindeyse Müslümanlar, ilahi hakikati idrak etmek, bu kavrayışta zan derecesi ile yetinmeyerek kesinlikle sağlamlığı öğrenmek Cenabı Hakk'ı yaratılmışlara benzemekten tamamen tenzih etmek için mümkün bütün araçları kullanmış ve böylece sembolik tasavvur sınırını aşmaya çalışmışlardır.

Bilimsel pratik söz konusu olduğunda, dolaşımdaki mantıki dizgelerin malul olduğu kesinsizlik ve tamamlana-

mazlık gibi sınırlara takılmayacak bazı dizgelerin icadına yönelik gayretler söz konusudur. İlaveten, bilim insanları hâlâ mantıki dizgelerin göreliliğiyle yüzleşebilecek mutlak sabiteler aramakta, teknik gelişmelerin insan üzerindeki hâkimiyetinden kurtulmaya çağırmakta ve dağınık bilimsel kuramları tertip ve tanzim etme keyfiyetine binaen aklın birliğinin zorunluluğuna dikkat çekmektedirler.

Fakat genel sınırları aşmaya yönelik bu girişimler henüz proje ve umut düzeyini aşmış değildir. Görelilik, aracın üstünlüğü ve kuramların kaotik vaziyeti bakımından bilim her zamanki hâlindedir. Esasında bu girişimler, söz konusu sınırları -tamamen veya kısmen- kaldırma hususunda hiç nasipsiz olmasa dahi ancak zayıf bir şansa sahiptir. Bu girişimlerin tökezlemesinin veya başarısızlığa uğramasının sebebi, girişimlere öncülük eden kişilerin söz konusu sınırlardan, yine aynı sınırlar içerisinde kalan yollarla çıkmak istemeleridir. Dolayısıyla bu amaç için yine soyut aklın kendisini kullanmışlardır. Hâlbuki bu teorik aracın tesirinden, en azından bu sınırları ihdas etmiş olan yönünden kurtulmaları gerekirdi. Neticede döngüsellik (*devr*) ve sonsuz geri gidiş (*teselsül*) sorunlarına düşmüşlerdir. Ayrıca arzu edilen bir şeyi, doğru olmayan bir yönden elde etmek istemişlerdir. Ancak düşüncelerine ve eylemlerine tek başına hâkim olan soyut akıl ile ilişkilerini kesmek, bu bilim insanları için ne zaman mümkündü? Bunun onlar için imkân dâhilinde olduğunu farz etsek dahi, bilimin yaratıcısı diye gördükleri bu aklı başka bir vesile için terk etmeleri düşünülebilir mi? Söz konusu akli sınırları kaldırabilecek yahut en azından tesirini azaltabilecek güce sahip bu araç ne olabilir?

Bu soruların cevabını, İslami-dinî geleneğin ta kendisinde bulmaktayız. Bu geleneğin mensupları zikredilen özel sınırları aşmaya çabalamış, farklı derecelerde de olsa bu geçişteki arzularına erişmişlerdir. Bu geleneğe bakan kişi, kendisiyle dinin gereklerine muhalefet edilmediği sürece soyut

aklın kötülenmediğini ve ondan kaçınılmadığını görecektir. Çünkü gelenekteki yaygın kanaate göre soyut aklın kötülenmesi ve ondan kaçınılması, bizzat dinî gerekliliklerin kötülenmesi ve onlardan kaçınılması, böylece bu gerekliliklere uymanın terk edilmesi sonucuna götürür. Çünkü doğru ve yanlışı birbirinden ayırmayı sağlayan soyut akıl, dinî mükellefiyetin dayanağıdır. Şu hâlde soyut aklın dindeki yerini ve onunla hidayet bulunduğunu ikrar etmelerine rağmen Müslümanlar, soyut aklın önündeki engelleri onlardan uzak tutacak bir vesileyi nasıl buldular?

İslami geleneği dikkatle inceleyen kişi, bu geleneğin genel bir insani ilkeye dayandığını itiraf etmek zorunda kalacaktır. Bu ilke, insanın yaratılıştan gelen ahlaki bütünlüğü hakikatidir.

İnsanın, insan olması yönünden yaratılış bütünlüğü, farklı görünüşleri, çok sayıda güçleri ve organlarının işlevleri ile birlikte, birbirinden ayrılabilen ve aralarındaki etkileşimin durdurulabildiği parçalardan müteşekkil bir bütün olmasında tezahür etmez. Aksine insan, güç ve zayıflık tezahürlerini toplayan tek bir benlikten ibarettir. Yine akıl ve vicdan sıfatları, cisim ve ruh değerleri bu benlikte toplanmıştır. İslam dini de dosdoğru hükümleriyle bu birlikteliğe yönelik bir şeriat vazetmiştir.

İnsanın ahlakındaki bütünlük, tüm eylemlerinde yetkinliği aramasında tezahür eder. İnsan, ulaştığı her derecenin bir üstündekini de arzular. Yetkin olandan daha yetkin olana doğru bu yükselişe devam eder, ta ki sınırlarını aşamadığı bir derecede duraklar. Yetkinliğe doğru bu gidiş, manevi sıfatların tezkiyesi ile gerçekleşir. Bu tezkiye de Allah'ın dininin temizleyici ve yaklaştırıcı hükümlerine uymakla olur.

İslam geleneğini tanzim eden bu insani ilkeyi dikkate aldığımızda, soyut aklın engellerini aşmak için tutulan yolun da farkına varırız. Bu yol, soyut aklın tamamlanması, yetkinleştirilmesi (*ikmal veya tekmili*) sürecine girmekten

geçer. Bu tamamlama veya yetkinleştirme, soyut aklın sınırlarının kötü sonuçlarını gösteren delilleri ortaya koymaktan yahut bilimsel gelenekteki gibi bu sonuçların ortadan kaldırılmasını sağlayacak teorik yolları açıklamaktan ibaret değildir. Çünkü yukarıda gördüğümüz gibi bunlar dişe dokunur bir fayda sağlamamaktadır. Aksine tamamlama süreci, yakınlaşanın eylemde bulunmaya kadir hâle getirilmesinde veya soyut nazarın somut amel üzerinden ikame edilmesinde saklıdır. Amel sayesinde soyut aklın sınırları açılmaya, genişlemeye ve derinleşmeye başlar. Böylece sınırları da yeni ve engin anlayışlara doğru genişler. Âdeta amel ile akli işlemlerin yerleştirilmesi ve çoğalması meydana gelir. Neticede daha önceki sınırların aşıldığı yeni bir kuvvet doğar. Hâsılı, amel vasıtasıyla soyut akla, amel olmaksızın açılmayan birtakım hususlar açılır.

Soyut aklın sınırlarının üstesinden gelecek kapıyı açanın amel olduğu tespit edilse dahi, her türlü amelin bu hayırlı gaye için kullanılmayı hak etmediği belirtilmelidir. Bu ameli arzumuza göre seçme imkânımız yoktur. Aksine söz konusu gayeye ulaşmak için seçilecek amelin faydalı olacağı hususunda akli ve nakli delil gerekmektedir. Akıl ve nakil tarafından desteklenmeye en yakın amel de yüce ilahi dinin gereğince yapılan ameldir. Dolayısıyla sınırların ve kayıtların ortadan kaldırılması hususunda en faydalı ve etkili amel, dinî ameldir.

Soyut akıl, amele dönüştürülmesi ve onun gerektirdiği şekilde yönlendirilmesi sayesinde kendi asli akılcılık niteliğini bırakır, böylece daha iyi ve daha akılcı bir akılcılıkla nitelenmeye yönelir. Buna binaen biz de, amel tarafından yol gösterilen (*tesdid* edilen) ve yeni bir surete bürünen bu aklı rehberlik edilmiş akıl (*müsedded*)ismiyle anmayı uygun gördük. Şimdi, Allah'ın izniyle, bu aklı incelemeye başlıyoruz.

Burada bu aklın, insanın akli durumunu tamamlama noktasındaki imkânlarının ölçüsüne ve sınırlarına bakacağız.[31]

31 *Rehberlik edilmiş akıl*, yani amelî (*eylemsel*) akıl kavramı İslâm düşünce geleneğinde nazari akıl kavramından daha baskındır. Bu husus, Müslüman âlimlerin verdiği şu ünlü akıl tanımında kendisini gösterir: Akıl, *vaciplerin vücubunu, caizlerin cevazını ve imkânsızların imkânsızlığını* bilmektir. İbn Ezrak, *Bedâi'u's-silk fî tabâi'i'l-mülk* kitabında şöyle demektedir: "Akılda yeterliliğin bir unsuru onun şeri (*dinî*) kemalinin bilgisidir ve bu da önce kendinde tasavvuruna, daha sonra da onun *caizlerin cevazının, vaciplerin vücubunun* ve *imkânsızların imkânsızlığının* zorunlu bilgisi olmasına bağlıdır. Bunlar şeri bilgilerdir ve bu bilgiler doğrultusunda fiile ve söze ilişkin sonuçlar zuhur eder. Bu, kalpte bir basirettir ve bununla şeri bilgiler idrak edilir ve onun doğrultusunda fiile ve söze ilişkin sonuçlar zuhur eder." Thk. Sami en-Neşşar, Nüşurâtu Vizarati'l-İ'lam el-Cumhuriyyeyü'l-'Irâkıyye, s. 423-424.

İKİNCİ KISIM
REHBERLİK EDİLMİŞ AKIL VE SORUNLARI

> Hz. Peygamber'den (s.) şöyle rivayet edilmiştir: "İşlerinizde orta yolu tutunuz, dosdoğru olunuz (doğrultunuz, *seddidû*). Biliniz ki hiç biriniz ameli sayesinde kurtuluşa eremez." Dediler ki "Sen de mi kurtulamazsın ey Allah'ın resulü?" "Evet, ben de kurtulamam. Şu kadar var ki Allah rahmeti ve fazlı ile beni bağışlamış olursa o başka."[1]

Bu kısımdaki hedefimiz amelin soyut aklı düzenlemesi ve düzeltmesinin yollarını, ayrıca düzenlenen ve yol gösterilen bu aklın maruz kaldığı sorunları ele almaktır. Bu sorunlar başka tür sınırlardır. Bütün bunları, İslami dinî amelin gereklerini yerine getirme üzerine kaim iki gelenekte takip edeceğiz. Bunlar fıkhi gelenek ve selefi gelenektir. Soyut teorik gelenekten hangi noktada üstün olduğunu göstermek için fıkhi gelenekte de ulûhiyet meselesi ve esmai hüsna ayetini inceleyeceğiz. Fakat bu üstünlük, fıkhi pratiği ahlaki birtakım sorunlardan korumaya yetmemiştir. Selefi geleneğin ise siyasi ve akılcı yönelimi üzerinde duracağız, böylece nasıl bütünüyle soyut akıl yöntemlerini izlediğini göreceğiz. Zira soyut akla gösterilen bu düşkünlük ilmî sorunlara yol açmıştır.

1 Müslim tarafından rivayet edilen hadisi şerif.

BİRİNCİ BÖLÜM
REHBERLİK EDİLMİŞ AKLIN İKİ ÖNCÜLÜ

Rehberlik edilmiş aklın sorunları hakkındaki bahsimizi aşağıdaki iki öncül çerçevesinde sıralayacağız:

Rehberlik Edilmiş Aklın Amelî Niteliği

Rehberlik edilmiş akıl, sahibinin kendisiyle bir menfaati kendine çekmek veya bir zararı defetmek istediği bir fiilden ibarettir. Kişi bunu yaparken dinin farz kıldığı amelleri vesile edinir.

Rehberlik edilmiş aklın gerektirdiği şekilde burada itibar edilen fiilin herhangi bir fiil değil de üç vasıfla koşullanmış bir fiil olduğu kendisini gösterir. Bu vasıflar üzerinde tek tek durmak istiyoruz. Bunlar dine uygunluk, maslahatın kendine çekilmesi ve iştigale[2] giriştir.

Dine Uygunluk

Dine kasten muhalefet eden yahut -ister dine muhalefet etsin ister etmesin- sahibinin dine lakayt kaldığı amel

2 Müellifin özel anlam yüklediği *iştigal* kelimesi metinde bağlama göre uğraşma, meşgul olma, içtenlikle uygulama gibi çeşitli kelimelerle karşılanmıştır. [Ed.].

ile doğrultma ve doğru yönlendirme gerçekleşemez. Burada yönlendirme ve doğrultma birbirinden farklıdır. Yönlendirme ile nitelenen her amel, doğrultmayla nitelenmiş değildir. Bazen bir amel, kişiyi kendisine veya başkasına zarar verecek bir hususa yönlendirebilir. Bu kişi kendisine en faydalı olacağını düşündüğü ameli aramak ve onu gerçekleştirmesinde en etkili zannettiği yolu tutmak için elinden geleni yapmış olabilir. Ne var ki dinden bir delil, bu amel ve ona giden vesilelere delalet etmediği müddetçe ve kişi de bu ameliyle dine uygun davranmayı kast etmediği müddetçe, iyi bir şey yaptığını zannederken fesada düşmekten kurtulamayacaktır.

Bunun en açık delilini insani amele müdahil olan ve olguya ilişkin sınırlar kısmında görmüştük. Bu sınırlar, söz konusu amelin yönlendirme vasfından yoksun olmasından neşet etmemiştir. Aksine bu sınırlar, insanlığın asırlardır memnuniyet duyduğu belli başlı değerler üzerinde yükselmiştir: aklın birleştirilmesi, evrenin akılla bilinebilir kılınması, araçlara boyun eğdirilmesi ve bilimin tanzim edilmesi. Ancak bu yönlendirme, dinde tecelli eden ilahi iradeye uygun olup olmama sorununa lakayt kalınca, dinen fesat sebepleri olarak görülen amellere sevk etmiştir. Neticede insanı, çağrı yaptığı değerlerin çelişiğine sürüklemiştir: Aklın birliği yerine çoğullaştırılması, akılla bilinebilir kılma (rasyonalizasyon) yerine aklın cahilleştirilmesi (yani akılcılığın ortadan kaldırılması), araçlara boyun eğdirmek yerine insanın boyunduruk altına alınması, bilimin tanzim edilmesi yerine parçalanıp bölünmesi. İnsanın dizgini, kendisine en yakın noktada elinden kaçıp giderse, geleceğin bilinmezlikleri ve insan için en kapalı hususlar kim bilir ne hâle gelir? Bu değerler, taşıdıkları gizli hastalıklarla insana süslü ve parlak yönlendirmeler sunacak ve insan da bu doğrultuda ilerleyecek ve amelde bulunacaktır. Ancak neticede insan, kendisi için zarara yol açmasa bile, bunların en azın-

dan faydasız olduğunu görecektir. Bu zararların birini def etmeye kalktığında da bir başkasına uğrayacaktır. Zira insanın bu yöndeki ameli, iyiliğin sadece kendisinde bulunduğunu yakinen bildiğimiz dine aykırı düşmüştür.

Dinle ilişiğini kesmiş bu yönlendirme insanlar arasında büyük yer edinmiştir. Öyle ki Allah'ın varlığına dair en ufak bir ikrar taşıyan kişinin aklıselimine uymayacak bir şekilde, amel sadece dinî olmayan amellerden ibaret görülmüştür. Böylece dinî amel, sadece bireyin kendisini ilgilendirdiği ve başkasına fayda sağlayamadığı veya başkasından yararlanamadığı iddiasıyla âdeta amel değilmiş gibi görülmeye başlanmıştır. Dinî amelde bulunan kişiler de apaçık hakikat üzere bulunmalarına rağmen kötülenmeye ve ayıplanmaya hedef olmuşlardır. Değerlerin bu dönüşümü ve hakikatlerin birbirine karışması, aklı olan kişiler tarafından tereddütsüz reddedilmelidir. Ancak sık sık gündeme gelmesi, hayalî cevaz vermeleri ve akli yanılgıları desteklemesi sebebiyle bu durumun garipsenmesi -daha doğrusu reddedilmesi- cazip olmaktan çıkmıştır. Böylece söz konusu tavır dilden dile dolaşmış, sıklıkla kabul edilmiştir ve hâlen böyle devam etmektedir. Ancak hakikat şudur: Kişi bir ameli işlese, sonra bu amel ona umduğu faydaların tamamını temin etse de Allah'ın emir ve yasakları ile İslam dininin hükümlerinin muhafazası noktasındaki konumuna bakılmaksızın bu amele güvenilmez, onun getirdiği yararlara itibar edilmez.

Faydanın Çekilmesi

Dinî amelden türeyen fayda, dinî olmayan amelden hâsıl olan faydadan farklıdır. Bunlardan ikincisi, kişi ne kadar derinlemesine bir arayış içerisine girse ve istediği din dışı idealleri gözetse dahi, mutlaka çeşitli eksikliklere düşecektir. Biz de burada dinî amelin katiyen düşmediği bu eksikliklerden üç tanesinden, maddilik niteliği, yüzeysellik niteliği ve öznellik niteliğinden bahsedeceğiz.

Maddilik Niteliği

Allah'tan başkasının dinine ve kurallarına göre amelde bulunan kişinin talep ettiği maslahat, mutlak maddiyat ufkunun sınırları içerisinde kalan maddi faydadan ayrı olamaz. Zira maslahatı maddi sınırlılıktan kurtaran yahut bu sınırlılığın sıkıntısını azaltan husus, söz konusu maslahatı yönlendiren değerlerin yüceliğidir. Bu kişinin amelinde gözettiği değerler, kendi nezdinde ne kadar önemli olursa olsun, Allah'ın dinine tâbi olan kimsenin değerlerinin ulaştığı düzeye çıkamaz. Zira bu sonuncunun değerleri sadece diğerlerinden daha üstün bir derecede bulunmakla kalmaz, aynı zamanda dine muhalefet edenlerin dayandığı derecelendirme ölçütleriyle ilişkisini kesmeye kadar çıkar ve başka bir ölçüte geçiş yapar. Hatta başkasıyla derecelenmeyi veya mukayese edilmeyi kabullenmeyecek bir düzeye dahi yükselme kudreti vardır. Buna binaen dinî amel, dine aykırı amel gibi derecelenmeye itibar ederse, maddi faydanın yoğunluğunu inceltici bir cihete doğru onu yönlendirecek ve ona manevi bir görünüm katacaktır. Eğer bu derecelenmeden çıkacak olursa, bu defa maddi faydayı yüceltecek ve ruhani âleme ulaştıracaktır.

Yüzeysellik Niteliği

Allah'ın dinine aykırı amelde bulunan kişi, maslahatlarının belirlenmesi ve takririnde hangi teorik ve amelî araçları kullanırsa kullansın, bunlara ulaşma hususunda fazla yol kat edemeyecektir. Kişinin gayreti ve çalışması, sınırlı araçlarını aşamadığında ona ancak bu araçlar ölçüsünde faydalar meydana gelir. Dinî amelin sırrı ise kişiye başka türlü güç yetiremeyeceği itibari ve ihtiyari anlayışlar kazandırmasında yatar. Böylece dinî amel, bu anlayışlar içinde istikamet vesilelerini temin eder, dine aykırı amelde bulunan kişinin ulaştığından daha öte maslahatların idrakini sağlar. Böylece kişinin idraki, ameli ölçüsünde daha ötelere ulaşır.

Başkasının idrakinin bu kişininki karşısındaki durumu, düzenlenmiş deliller karşısındaki sığ görüşler gibi kalır. Birisinin maslahatları yakın, çabuk ve doğrudan iken ötekinin maslahatları uzak, ertelenmiş ve dolaylıdır.

Öznellik Niteliği

Dinî olmayan ameldeki her menfaat, ola ki bir teraziye vurulsa ve çeşitli kayıtlara tâbi tutulsa dahi şu veya bu şekilde öznel menfaate dönecektir. Çünkü bu ikisi, yani din dışı amel ve öznel menfaat, sadece zahiri cihetlerle hükümde bulunur. Öz benliklerdeki örtülü etkileri söz konusu olduğunda onları kayıt altına almanın bir yolu yoktur. Çünkü bu etkiler, maddi gözlemin dışında kalır. Dinî amel tarafından kendine çekilmiş olmakla kayıtlanmamış bir maslahatın öznel olmadığını iddia etmenin kimseye faydası yoktur. Zira amelde bulunan kişinin vicdanında söz konusu amelden men edecek tek kefil, amelin kendisidir. Ancak bu durumda genel ve özel menfaatleri ararken arzularını ve rağbet ettiklerini terk etmeye çabalayacaktır.

İştigale Giriş

İştigal genel anlamıyla nazar vasfından amel vasfına geçiş şeklinde tanımlanabilir. Bu anlamda meşguliyet, eskiler kadar modernleri de alakadar etmekle beraber modernler nezdinde ayrıcalıklı bir yer kazanmıştır. Öyle ki her hususta kendisine müracaat edilen bir ölçüt hâline gelmiştir. Bu mefhum amel (*eylem*), etkinlik, üretim, uygulama, teknik ve bilhassa pratik gibi farklı isimler almıştır. Meşguliyetin farklı adlarla anılması, bizim dört maddede özetleyeceğimiz işlevleri hakkında sahip olunan bilinci göstermektedir. Bu dört işlev somutlaştırma, yüceltme, genişletme ve düzeltmedir.

Somutlaştırma

Bir şeyi tasavvur dünyasından olguya çıkarmak, onu tayin etmek ve somutlaştırmak şeklinde kabul edilmiştir. Şu durumda somutlaştırma, hazır etme ve meydana çıkarma işlevidir; müşahede edilmeyip göz önünde olmayanın açığa çıkarılması, zihinlerde saklı olanın aşikâr kılınmasıdır. Bazı modernlerin somut gerçeklik adını verdikleri şey de budur. Söz konusu kişiler bu kavramı, felsefi yönelimlerinin etrafında döndüğü bir eksen, fikrî alışverişlerini sürdürdükleri bir sermaye kılmışlardır. Hatta bu anlama bağlılıklarını abartarak *müşahhas* sıfatını teorik yöntemlerine eklemişler, somut çözümleme, müşahhas tasvir, somut düşünce gibi durumlardan bahsetmişlerdir. Fakat bunun tam tersi istikamette, söylediklerinin bir kısmını unutmuşlar, bu niteliği kendi yönelimleriyle uyuşmayan amelî yollardan çekip almışlardır. Onların nazarında dinî amel, somut bir amel değil, delice bir ameldir. Bu tutumda, çağrı yaptıkları ve kendilerine karşı çıkanları reddederken dayandıkları somutluk ortadan kaybolmaktadır.

Doğrusu somutluk için söz konusu şahısların da ikrar etmekten geri durmayacakları şu ölçütü belirleyebiliriz: "Gözlemlenmeye açık amelin idrak edilebilir neticeleri olmalı ve bunlar genel maslahat için fark edilebilir fayda sağlamalı." Bu durumda dinî uğraşma, somutluğa daha yakın olur ve somutluğun şartlarını daha fazla sağlar. Zira batıl hayallerden ve işlevsiz soyutlamalardan çıkmaya, davranış için etkin değişim sebeplerini gözetmeye en fazla bu tarz bir meşguliyet güç yetirebilir. Çünkü dine göre amelde bulunan kişi, sadece soyut düşüncelere değil, en az onlar kadar bu fikirlerle birlikte bulunan veya onlardan türeyen amelî ürünlere de itibar eder. Nitekim bu kişinin yaptığı somutlaştırma, -gerek sadece bireye özel olsun, gerekse somutlaştırmayı savunanların istediği gibi başkalarını da kuşatsın- maddi faydayı gerçekleştirmeye daha yakın sıfatların elde

edilmesiyle sınırlı kalmaz. Belki düşünce gözüyle -hatta soyut gözle- öğrenilemeyecek gayri maddi sıfatları edinmeye de geçiş yapar. Fakat bu faydaların taşıdığı etkinlik, maddi faydalanmayı öznel kusurlardan ve sınırlı anlayışlardan temizler, ona genel meşru hayır niteliklerini katar. Bu maddi olmayan sıfatlar, en az öncekiler kadar somuttur. Hatta eylemde bulunan kişide daha derin tesir yapar ve başkalarına geçişi daha görünür olursa diğerlerinden daha güçlü bile olabilir.

Yüceltme

Bilimin kıymetinin uygulamadan uzaklaştıkça ve kendinde müstakil hâle geldikçe yüceldiği şeklinde nazar ehlinden bazıları arasındaki yaygın kanaatin aksine iştigal ehli, her bilimin amel ile irtibatı ölçüsünde kıymet kazanacağını düşünmektedirler. Buna göre bir bilimin amelî neticeleri daha aşikâr hâle geldikçe ondaki bilimsellik derecesi daha yüksek ve daha yüce olur, hatta amelde bulunan kişi ondan daha fazla nasiplenir.

Bilimin amelle ilişkisi sabit olursa, somutlaştırmayı savunanların bu ilkeyi tekellerine alma iddiaları da kendisini gösterir. Onlar, bu ilkenin hakikatini daha iyi idrak ettiklerine, ona daha derin bir bağlılık gösterdiklerine inanırlar. Buna ilaveten taraf tutarak ve zalimane bir tarzda dinî iştigali onun çerçevesinden çıkarırlar. Bu iddiaları, benimsedikleri iştigal tanımı tarafından çürütülmektedir. Söz konusu ilkeye göre hareket ettikleri iddiasını kabullensek bile, onunla doğru bir şekilde amel ettiklerini ve bu yolda söz konusu ilkenin altına giren her şeyi kapsayacak bir boyuta ulaştıklarını kabul etmeyiz.

Bu hususta doğru olmayan bir yolu tuttuklarının en net göstergesi, bu ilkeye sadece yasal, toplumsal veya siyasi düzenleme ile gözetilebilecek vasıflar ve neticeler yönünden bakmalarıdır. Hâlbuki bu niteliklerle sonuçlar çaba harca-

nan anlayışlar içerisinde bu üçünden daha ötesine geçebilir yahut bu üç kavrayış alanı dışına taşan etkenlerle özelliklerden türemiş olabilir. Dolayısıyla bu yöndeki bir ilgi ve gözetme, rastgele ve karanlıkta yapılan hesaplardan ibarettir.

Bu ilkenin gereğini yerine getirememelerine ise iki yönüyle dikkat çekeceğiz:

Evvela; somutlaştırmayı savunanların uğraşmayı, hukuk bilimi gibi kişiyi kurallarına göre eylemde bulunmaya sevk eden bilimler ile teorik bilim gibi sadece çok ihtiyaç duyulan durumda veya zorunluluk hâlinde kişiyi eylemde bulunmaya yönlendirenler arasında ortak bir tür şeklinde değerlendirmişlerdir. Ancak aslına bakılırsa bu iki tür bilimdeki meşguliyet farklıdır. Birincisinde eylemde bulunan kişinin bir vasıftan daha üstün bir başka niteliğe intikal ettiği dereceler olabilir. Kişi eylemin ağırlığını hissederek başlayabilir, daha sonra ona alışır ve neticede eylem onunla anılan bir özellik hâline gelir. İkinci tür bilimde ise varlığa çıkması durumunda tek bir süreçte ilerler. Çünkü burada müracaat edilen dayanak, bilimsel kuramda olduğu gibi, uygulamanın varlığı veya yokluğudur.

İkincisi; bu kişiler eylemsel bilimlerden *eylem bilimleri* adını verdiklerimizle *eyleme sevk eden bilimler* adını koyduklarımızı eşitlemişlerdir. Böylece her ikisiyle uğraşmayı aynı tarzda değerlendirmişlerdir. Fakat aslında bu ikisi birbirinden farklıdır. Birinci tür bilimlerde kuram ile eylem asla birbirinden ayrılmaz, böylece uğraşmak bilimin ta kendisi olur ki bu ahlaktır. İkinci sınıf bilimlerde ise kuram, eylem ile kayıtlanmıştır ancak ondan ayrılabilir. Öyleyse buradaki meşguliyet, yalnızca bilim yapmanın üzerine eklenen bir vaziyete girmektir. Şu hâlde iki sınıf birbirinden oldukça farklıdır. Birincisi uğraşma ismine daha layıktır, zira bu anlamı daha açık bir tarzda işaret eder ve başka bilimleri bu manada yönlendirmeye daha kadirdir. İkincisi ise ilkinden türemeye ve uygulama şekillerinde ondan beslenmeye daha

uygundur. Dinî ilme bakarsak onu, eylemden asla ayrılmayan bilim modeli üzere buluruz. Dolayısıyla her türlü pratiğin bu faydalı meşguliyet modelinin ölçüsüne vurulması gerekir. Ona uygun düşen pratiği kabul ederiz, uygun düşmeyeni başkasıyla değiştiririz. Eğer bu modele uygun düşmeyen bir pratik üzerinde ısrar edersek gelecekte mutlak zarar doğar yahut -en iyi ihtimalle- faydadan fazla zarar ortaya çıkar.

Genişletme

Kişi uğraşmayı sürdürdüğü vakit daha önce önüne çıkan -ya da en azından hükmedemediği- dâhili ve harici engelleri aşar. Böylece bu meşguliyetin, kişinin idrak vasıtaları üzerindeki etkilerinin aksetmesi kolaylaşır. Neticede bu algılama araçları daha önce başa çıkamadıklarını alt edecek bir güç kazanır, yani bakış açısı genişler. Söz konusu uğraşın kıymeti yükseldikçe genişleme de fazlalaşır.

Mesela meşguliyet, el ile yapılan bir iş gibi *sıradan* olursa organların bu işi yerine getirmeleri onları uyandırır ve keskinleştirir. Uğraşmaya başlamadan önce güç yetiremediği hususları öğrenir. Böylece bir maharet kazanır ve bu maharet onun erişilebilirliğini düzenler ve yerleştirir.

Uğraşmanın derecesi arttığında ve mesela mücadele gibi toplumsal ve siyasi bir nitelik kazandığında, çaba harcayan kişiye insani meselelerde daha öncesinde sahip olduğundan daha geniş kavrama kapıları açılır. Kişi, bu akıl erdirme anlayışlarını kısımlara ayırmaya yönelir ve böylece *tezkiye, yönlendirme* ve *düzeltme* bakımından çaba harcamaktan yararlanmak üzere ihtiyaç duyduklarını çıkarsar. Bu şekilde her meşguliyet onu tefekküre yönlendirir, her tefekkür de onu kesintisiz bir çaba içerisinde bulunmaya.

Bilindiği üzere somutlaştırmayı savunanlar her şeyi kuşatan ve hiçbir şey tarafından kuşatılmayan en son nokta olması vasfıyla toplumsal ve siyasi pratiğin sınırlarında

durmaktadırlar. Onlara göre insanın bütünlüğü bu pratikte toplanmıştır. Ancak gerçekte bu pratik de birtakım sınırlara tâbidir: O, en üst kavrayış alanı değildir. Göreceğimiz gibi, onun da üzerinde yer alan ve en yüce anlayış olmaya ondan daha layık bir başka pratik mevcuttur. Yine bu pratik, kendinde müstakil hâle gelebilen ve yanılsamaya düşebilen tefekkür ile farklı noktalara ulaşabilir. Aynı zamanda maharetten uzaklaşmaktan da korunmuş değildir. Bu uzaklaşma da güvenin ortadan kalkmasına ve toplumsal dengede bozukluğa yol açmaktadır.

Eğer meşguliyet *ibadet* olursa, ibadet eden kişide hâsıl olan idraklerin genişletilmesi bakımından diğer uğraşların önüne geçer. Azalar, kendilerini donuk âdetlerden ve bozuk inançlardan kurtaran ibadetin meyveleriyle ahlaklandığında basiretin önünde idrak için alabildiğine geniş yeni nüfuz yolları açar. Böylece nazar daha keskin, fikir daha etkili hâle gelir. Dolayısıyla bu pratiğin tesiri daha altta yer alan diğer pratiklere de intikal eder, hem maharet onunla süslenir, hem de tefekkür onun sayesinde yenilenir.

Somutlaştıranların uğraşma hususundaki düşüncelerini doğru bulmuyoruz. Zira her şeyi en temelde yer aldığı düşüncesiyle toplumsal ve siyasi bir kökene indirgemekteler. En temelde olma rütbesini daha fazla hak eden ise kâinatın kendisi için yaratıldığı asıl, yani ibadettir. Her şeyden beklenen ve istenen odur. Bütün hücrelerin -Rablerinin izniyle- amelle nitelendiğini kabul ediyoruz. Siyasi ve toplumsal eylem yalnızca idare ve tedbir anlamına hamledilmedikçe, onların siyasi ve toplumsal eylemle nitelenmelerini de kabul etmiyoruz. İşte bu somutlaştırmayı savunanların üzerine uzlaştıkları hususu terk etmek demektir.

Doğrulama

Uğraşmaya başlama, meşguliyet ile irtibatlanış ve orada devamlı kalış şeklindeki ilerleme, amelde bulunan kişiyi

sapmalarından kurtularak doğruya yöneltme ve kendisini onlardan koruma kudretiyle besler. Çaba harcamayan kimseler, düşüncesine ve davranışlarına şüphelerin kolayca sızması dolayısıyla genellikle bu tür sapmalara kapılır. Başka bir yoldan elde edemeyeceği amelleri gözetmediği vakit, kuruntulardan takdirlerinin doğruluğuna ve hayali izin vermelerinin işlerliğine inanmaya başlar. Ameli terk eden kişi için sapmanın tehlikeleri, kendisine göre amelde bulunmaktan geri durduğu bilimdeki nazar- uğraşma ayrılmazlığı ölçüsündedir. Dinî ilim bu ayrılmazlık açısından en üst derecede bulunduğu için, onunla uğraşmaktan geri duran kişi bu hususta sapmaya diğerlerine nazaran daha yakın olacaktır. Bu yüzden bu ilmin herhangi bir meselesinde içeriğinin derecesine uygun bir amele hakiki anlamda istinat etmeksizin söylenecek sözlere itibar edilmez. Yine bu konuda bilgi sahibi olduğunu veya içtihatta bulunduğunu iddia ettiği hâlde dinî pratik bakımından aşağı derecede bulunan kişiye de -iddiaları tesadüfen doğru olsa bile- itimat edilmez. Şu hâlde dinî pratikten tamamen yoksun kişinin durumu nasıl olabilir ki?

Uğraşılarak elde edilen doğrulama üç hususta tezahür eder: Aslileştirme, düzeltme, düzgünleştirme.

a) *Aslileştirme*: Kişi, dinî bilimin bütünle yahut tümel asıllarından biri konumundaki bir kurala muhalefet etme durumuna düşebilir. Bu tümel kurallar, tikel durumlar üzerine uygulanır ve onlar aracılığıyla hükümler çıkarılır. Böylece dinî çabanın işlevi, kişiyi bu muhalefetten kurtarmak ve asli kurala döndürmek yahut bizim ıstılahımızla söylenecek olursa aslileştirmek, asıllarına çevirmek olur. Organlar eylemlere doyduğunda akıl da onun ürünlerinden yararlanır. Çünkü dinin apaçık vaziyeti doğru bilgiyi doğurur. Bu şekilde amelde bulunan kişi, amelin sonucunda aklında hâsıl olan aydınlanma sayesinde sapmaktan kurtulur.

b) *Düzeltme*: Bazen kişinin dinî amelde gözetilen maksatlardan birine yöneliminde bozukluk meydana gelebilir. Bu bozukluğun giderilmesi, ya da bizim ıstılahımızda düzeltilmesi ancak uğraşmanın sağlamlaştırılması ile olur. Bu *ihkam*, asla dönüş anlamındaki aslileştirmeden daha üst düzeyde yer alır. Dinin maksatları değerlerdir. Değerler de, bilindiği gibi, ince anlayış gerektiren kapalı hususlardır. En azından asıllardan daha kapalıdırlar, çünkü asıllar ispat edilmek için delillere ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Bu nedenle maksatlara ulaşabilmek için daha fazla uğraşmakla ve amellerimizdeki maksatları muhafaza etmekle sorumluyuz. Bu sorumluluk, asıllara dair bilgiye sahip olma sorumluluğumuzdan da fazladır. Amelde bulunan kişideki çaba harcama sahih asıllar gerektirdiği şekilde güçlenir. Meşguliyet, kişinin gönlüne bir nebze bile yerleşirse, onun anlayışına öyle manalar yerleştirir ki bu anlamlar dinin yüce değerlerini ve yüce maksatlarını ona gösterir. Bu suretle amelde bulunan kişi, daha fazla amelde bulunmasının sonucu olarak anlayışına sirayet eden manalar sayesinde yöneliminde meydana gelebilecek bozukluklardan kurtulur.

c) *Düzgünleştirme*: Kimi zaman kişi asıldan maksada ulaştıran yoldan ayrılabilir; diğer bir tabirle vesile veya vasıtadan sapabilir. Tıpkı ilkeyi ve o ilke üzerine mebni neticeyi bilen, ancak ilkeden neticeye intikal için takip etmesi gereken kuralı bilmeyen kişi gibi. Vesileden sapmış kimseyi ona geri döndürmek yahut bizim ıstılahımızla onu düzgünleştirmek, asıl ve maksada dair daha fazla bilgi edinmekle olmayacağı gibi vesileye dair bilgi öğrenmekle dahi gerçekleşmez. Aksine bu bilginin, kendisiyle vasıflanılacak ahlak derecesine erişmesi lazımdır. Bu vasıflanmanın da yerleşik olmayan bir edinimden ziyade, yaratılışa ait nitelikler kadar sabit bir nitelenme olması gerekir. Kişi, ancak aslileştirme ve düzeltmede ulaşamadığı bir dereceye ulaşana kadar uğraşmaya devam ederek bunu elde edebilir. Zira vesilenin

aranmasında, hem aslın hem de maksadın aranması da gerçekleşir ki bu sayede vesile, bu ikisi arasındaki bağlantıyı kursun. Bu suretle meşguliyetten elde edilecek olanın ve daha fazlasının öğrenilmesi gerekmektedir. Amelde bulunan kişi böylece uğraşırsa, gönlü selamete erişir ve amaca ulaştıran yönteme doğru açılır. Sonuçta kişi daha da fazla amelde bulunarak aydınlanma ve uyanıklık ile yoldan sapmaktan korunur.

Asla irca (*aslileştirme*), maksada irca (*düzeltme*) ve vesileye irca (*düzgünleştirme*) anlamındaki doğrulama ile somut gerçeklik sahipleri, yani bizim tabirimizle somutlaştırmayı savunanların kabullendikleri doğrulama arasında ne kadar büyük bir fark var! Onların nezdindeki doğrulama, gerçekte asıllara sırt çevirme, elde edilen mahsulden geri durma ve vasıl oluştan kaçınma demektir. Kişi, din dışı davranmayı sürdürdüğü ve onunla meşgul olduğu takdirde sınırlar ortaya çıkar ve anlayışlar daralır. Din dışı pratiğin ilkesi, gayesi ve vesilesi yaratılmışlardır. Yaratıcıyı bu pratik için yol gösterici ve maksat olarak bellemez. Yaratılmışlara maddi maslahatların ulaştırılmasının ötesinde bir arzusu yoktur ve maddi maslahatlar dışındaki hayırlı menfaatleri aramaz. Tüm bunlardan dolayı din dışı pratiğin maddi ve yaratılmışlarla sınırlı mantığı, bildiğimiz gibi onu sallantılı ilkelere, tökezleyen hedeflere, tereddütlü vesilelere sürüklemiş ve ona hiçbir fayda temin etmemiştir. Çünkü içerisine düştüğü kararsızlık töhmeti reddedilmiş, din dışı pratiğin değişim sebeplerine boyun eğmeye mecbur olduğu gerekçesiyle bu sebepleri gözettiği iddia edilmiştir. Buna göre din dışı pratikler, gerek ilke gerekse vesileler bakımından yenilmiş durumdadır; dolayısıyla sonuçlarına hükmetmeye kudreti olmadığı gibi her iki yönden sınırlarını ortadan kaldırmaya da güç yetiremez.

Sözün kısası, rehberlik edilmiş akıl üç temel esasla ayakta durmaktadır. Onu yanlış yönlendirmeden muhafaza

eden *dine uygunluk* boyutu. Manevi değerler üzerine bina edilen ve nazarın derinliğini ve nefsin temizliğini gerektiren *faydanın çekilmesi* esası. Eylemin ete kemiğe bürünmesini, bir arada bulunduğu bilimin değerinin yükselmesini, idrak yollarının genişlemesini ve asıl, maksat ve vesile yönlerinden davranışın düzeltilmesini sağlayan *meşguliyet* tarafı.

Rehberlik Edilmiş Akla Sorunların Tasallutu

Rehberlik edilmiş aklın sorunları, İslami akılcı gelenekten ziyade bu gelenek içindeki fıkhi ve selefi geleneklerde tezahür eder.

İtikadi Boyutun Fıkhi Uygulamaya Dâhil Oluşu

Fakihler ve usulcülerin ıstılahında rehberlik edilmiş akla *gayri müstakil* (bağımsız olmayan akıl) veya *mukayyet* (kayıtlanmış) adının verilmesi yaygındır.[3] Buradaki müstakil olmayış ve kayıtlılığın manası, bu aklın dinin asılları üzerine bina edilmesidir. Biz de olumsuz çağrışımdan kaçınmak maksadıyla mukayyet yerine rehberlik edilmiş adını vermeyi tercih ettik. Hatta mukayyet kelimesinin kullanımında anlayış darlığını andıran ve açılımı engelleyici bir tâbi oluşu ve sınırlılığı çağrıştıran olumsuz bir işaret vardır. Hâlbuki akıl için dine tâbi olmak, ondan bağımsız olmaya nazaran daha isabetli ve faydalıdır. Dolayısıyla bizim tercih ettiğimiz terim belki maksadı daha iyi ifade etmektedir. Çünkü dinle mukayyet oluştan maksat sırf mukayyet oluş değil, aksine aklın dünyevi ve uhrevi maslahatlarını idrak etmeye güç yetirebilir hâle gelmesidir. Yahut özetle söylenecek olursa,

3 Şatıbi, *Kitabu'l-İ'tisâm*'da şöyle demektedir: "Dünyanın başlangıcından bugüne değin edinilen tecrübeler ve deneyim sonucundan bilinir ki akıllar maslahatlarını celp etmek veya kendine yönelen fesadı def etmek noktasında müstakil değildir... Akıl kesinlikle müstakil değildir ve bir asıl üzerine bina edilir ki mutlaka daha önceki bir asla dayalı olmalıdır... Akıllar, vahiy olmadan maslahatlarını bilmekte müstakil değildirler." Daru'l-Marife, I, 46-47. [Türkçesi, İmam Şatıbi, *El-İ'tisâm*, çev. Ahmet İyibildiren, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2011]

doğrultma içindir ve bu bizim teklif ettiğimiz terimin muhtevasını ifade eder.

Buradan anlaşılmaktadır ki rehberlik edilmiş akıl, kendisine dinî amelin dâhil olduğu soyut akıldır. Yani dinî amel, soyut aklın -belirttiğimiz gibi- bağımsızlığını değil, kayıtsızlığını ortadan kaldırmıştır ve onu dinin kaynağına ulaştırmıştır ki evvelde o, Allah'ın emir ve yasaklarını terk etmiş durumdaydı. Amel ona dâhil olunca teorik soyutluk vasıflarından çıkıp, amelî doğrultma niteliklerine bürünmüştür.

Rehberlik edilmiş akıl, *semi'* (işitme) ismiyle de anılır. İşitme bir ameli gerektiren, o amel doğrultusunda belli dinî yolları izleyen ve bu yolların maksada ulaştıracağına dair bir kesinlikle birlikte bulunan akli fiilden ibarettir. Buna binaen *mesmû'* (işitilen şey), akli bir fiille talep edilen ve -doğrudan veya dolaylı bir tarzda- bu fiilin alanı içerisinde gerçekleşendir. *Sami'* (işiten) ise akli fiilini hedefe doğru yönelten ve ona yaklaşmak için çaba gösterendir. Bu yaklaşma, birinci bölümde açıkladığımız üzere kelamcıların teorik geleneğinde tanımladığı anlamıyla yakınlaşma, yani *yaklaşım* olmadığı ve aksine kendisiyle bilginin amele yönlendirdiği-daha doğrusu bilgi ve amelin birbirini gerektirdiği- bir yakınlaşma olduğu için bu tür yakınlaşmayı özel bir isimle ayırt etmek gerekir. Bu sebeple biz buna, ameller vasıtasıyla istenilene doğru ilerleme anlamına gelen bir mastar olması dolayısıyla yakınsama (*kurban*) adını veriyoruz.

Yakınsamayı içeren işiten vasıf, doğrultma niteliğiyle benzer biçimde rehberlik edilmiş aklı gösterir. Bu her iki özellik, rehberlik edilmiş aklın şu iki temel şartı sağladığını ifade eder: *1*-Teorik yaklaşım şartı, *2*- Amelî yakınsama şartı. Bilindiği gibi yaklaşım şartı, soyut akla aittir. Dolayısıyla rehberlik edilmiş akıl, bu öncekinin üstün yönlerini ve kendisinin ona kattığını, yani ameli bir araya toplar. Bu birleştirme, onları sadece birbirlerine eklemek veya tek bir çizgide düzenlemekten ibaret değildir. Aksine o, tam olarak

nazarın, amel kurallarının gerektirdiği şekilde yapılmalıdır. Bu uygulama, birincinin faziletleriyle ikincinin faziletlerinin yerleştirilmesi sonucuna götürür. Neticede rehberlik edilmiş akıl seviyesindeki bakış, soyut akıldan farklılaşır. Zira amel ile desteklenmesi sayesinde, önceden gaybi hususlar kabilinden sayılan hislerden, bilgilerden haberdar olabilir, yöntemlerini zenginleştirebilir ve yenileyebilir.

Böylece işitme ehli, nazar ehlinin yönelimlerinin meşruiyetini ispatta dayandıkları unsuru yani akılcılık şartlarını onların elinden çekip alırlar. Öyle ki işitme ehli, bu meşruiyete sahip olmaya diğerlerinden daha layıktır. Söz konusu şartları daha iyi yerine getirebilirler. Çünkü onlar nezdinde nazar, daha geniş bir alana ve daha verimli bir gidişata sahiptir. Ötekilerdeyse daha dar bir anlayışla ve daha kısır bir seyirde gerçekleşir. Çünkü işitme ehli, diğerlerinin teorik yolunda sadece isabet ettiklerini izlerler ve şüphelendikleri durumlarda onlardan ayrılırlar. Böylece akılları daha güvenli ve daha akılcı hâle gelir. Aşağıda bu rehberlik edilmiş akılcılığın Allah'ın farz kıldıklarıyla amel etmede nasıl belirdiğini göreceğiz.

İşitme ehli fakihlerden başkası değildir. Onlar, gerek ibadetler, gerek hadler, gerekse muamelat olsun, mükelleflerin fiilleriyle ilgili dinî metinlerden hüküm çıkarmaları itibarıyla rehberlik edilmiş aklı üstlenmişlerdir.

Buradaki amacımız fıkıh geleneğini, ulûhiyet meselesi ve esmai hüsna ayetini ele alışı bakımından incelemektir. Böylece bu gelenekle kelamcılara ait teorik geleneği mukayese edebileceğiz ve fıkhi amelin kelami nazardan ayrıldığı hususları açıklayacağız.

Ulûhiyet meselesinin ve esmai hüsna ayetinin, kelam ilminde incelenen ve akaitle ilişkili hükümler kapsamına girdiği, dolayısıyla fıkhi incelemenin alanına giren teklifi hükümlerin dışında kaldığı yönünde bir itiraz yöneltilebilir. Bu itiraz aşağıdaki yönlerden eleştirilebilir:

2.1.1-Dinî ameli oluşturan farzlar inançla ve uygulamayla ilgili olmak üzere iki kısma ayrılır. Bilindiği üzere, inançla ilgili kısım Allah'ın varlığına, sıfatlarına ve fiillerine inanmayı içerirken uygulamayla ilgili kısım bütün iyi ve meşru amelleri içerir. Ancak bu durum, iki kısmın iki ayrı ilimle birbirinden bağımsızlaşmasını gerektirmez. Tek bir ilmin hem inancı hem de uygulamayı ele almasının önünde, bilhassa uygulamanın hiçbir zaman inanç niteliğinin dışına çıkmadığını hatırda tutarsak, bir engel yoktur. Bizce fıkıh, bunların her ikisini ele alır. Aşağıdaki ikinci maddede görüleceği üzere kelam ilmine herhangi bir şey de bırakmaz.

2.1.2-Kelami inceleme, özellikle itikat yahut inanç konularını konu edinse de onları, fıkhın itibar ettiği rehberlik edilmiş akıl gibi ele almaz. İlkinde itikatlar, nitelikleri ve tertipleri itibarıyla sadece nazarı ilgilendiren söz ve düşüncelerden fazlası değildir. İkincisindeyse, organların ameli yerine getirmesine benzer şekilde gönül tarafından yerine getirilmesi gereken fiiller de söz konusudur. Başka bir deyişle, burada itikatlar en az ibadet veya muamelat kadar amelî niteliğe sahip fiillerdir. Bu yakınsama yönünden kelami inceleme bir fayda sağlamayacağı gibi fıkha da kayıtsız kalınamaz.

2.1.3-İtikadi fiillerin faydası ancak uygulama ile fiille irtibatlandıklarında ortaya çıkar. Eylemlerin artmasıyla bu fayda da artar. Nitekim itikat uygulamayla birleştiğinde, soyut akli vesilelerle elde edilen yakınlaşmadan çok daha yüksek yakınlaşma dereceleri sağlar. Birleşmediği zamansa ancak teorik vesileler kadar bir yaklaşma meydana getirir ve onunla benzer sınırlara maruz kalır. Burada bizi, sadece itikadi fiillerin nazar niteliklerinden soyutlandığı ve amel niteliklerini taşıdığı -yani yaklaşım vasfından yakınsama vasfına geçtiği-istikamette alakadar etmektedir.

Ulûhiyet ve esmai hüsna gibi itikadi meselelerin, tıpkı ibadetler ve muamelat gibi fiiller olmaları ve bu sebeple iş-

tigalden ayrılamayacakları hasebiyle fıkhın dışında kalmadıkları ortaya kondu. Öyleyse bu meselelerin fıkhi-amelî ele alınışı ile teorik-kelami ele alınışını karşılaştırmak bize bu iki düzeyin arasındaki farkları ve bu farkların ilahi manalara yaklaşmanın tahkiki üzerindeki etkilerini tespit etme imkânı sunacaktır.

Selefi Geleneğe Yöneltilen Akıl Dışılık ve Tarih Dışılık İtirazlarının Reddi

Rehberlik edilmiş akla dayanan ve ona itibar etmeye çağıran sadece fıkhi gelenek değildir, selefi gelenek de -keyfiyet ve derece bakımından farklı olmakla beraber- bu hususta ona iştirak etmektedir. Selefiler, gerek metinler gerekse kişiler özelinde İslami asıllara dönüş arzusu bağlamında rehberlik edilmiş akla çağrı yapmışlardır. Muhalifleri ise bu asıllara dönüş düşüncesini hem makulün hem de tarihin dışına çıkış şeklinde değerlendirmişlerdir. Selefiliğin muhaliflerinin bu iddialarına, yöntemsel bakımdan iki tür itiraz getirebiliriz:

Selefiliğin Akıl Dışı Olduğu İddiasına İtiraz

Muhalifler, selefinin dayandığı düşünce tarzı itibarıyla gelecek tasavvurunu, üzerinden zaman geçmiş bir mirastan çıkarsadığı asıllara kıyas ettiğini, dolayısıyla akıl dışı (*irrasyonel*) bir yol izlediğini öne sürmektedirler.

Bu iddiaya aşağıdaki açıklamalarla cevap verebiliriz:

a) İddia sahibi, hem aklın bilgi arayışında takip ettiği yolları ve mekanizmaları, hem de akılcılığın şartlarını tümüyle göz ardı etmektedir. Zira selefinin düşünce yöntemi, bu iddia sahibinin düşünce yönteminden farklı değildir. Ne olursa olsun, kime ait olursa olsun ve hangi alanda olursa olsun, düşünce her zaman *daha önceki* (selefe ait) modellere dayanır ve bilginin edinimi ve aktarımında onlara mü-

racaat edilir. Diğer bir deyişle, düşünce ancak daha önceki bilgi modellerine dayanarak istikamet bulabilir.

b) İddia sahibi, selefide eleştirdiği hatanın aynısına düşmektedir. Şöyle ki; akılcılığı, 17. yüzyıldaki Batılı seleflerinin anladığı gibi tasavvur etmektedir. Bu tasavvura göre akıl, zamanı ve mekânı aşan, mutlak sabit ve müstakil bir melekedir. Bilindiği üzere akla dair bu dar tasavvur, bilgi yöntemlerinin hususiyetleri ve düşünce tarihinin yasaları hakkında yürütülen derin incelemeler sonucunda artık aşılmış durumdadır. Bilgi ne kadar akılcı olursa olsun, her daim akılcı olmayan (*irrasyonel*) kökler ve mantık dışı etkiler taşır. Bu kökler ve etkiler de kendilerinin aşılması için vesileler aramaya iter. Onlar aşılır aşılmaz da bu defa yeni akıl dışı tezahürler kendini gösterir ve süreç böylece devam eder.

c) İddia sahibi, "kıyas kabul etmeyeni kıyaslamak" adını verebileceğimiz yanlışa düşmektedir. Buna göre selefinin çaba sarf ettiği alan rehberlik edilmiş akıl ve amelî bilgi alanıdır, soyut akıl ve teorik bilgi alanı değildir. Amelî bilginin şartlarının, teorik akılcılığın şartlarından farklı olduğunu daha önce açıklamıştık. Hâlbuki iddia sahibi, selefinin meşguliyet alanını bu teorik akılcılıkla değerlendirmektedir.

Selefiliğin TarihDışı Olduğu İddiasına İtiraz

Muhaliflere göre selefi, tarih itibarıyla geçmiş bir döneme bağlanmakta, böylece tarihî diyalektik gereğince aşılması ve kenara konması gereken bir dönemle irtibatlandığının farkına varamamaktadır.

Bu iddiaya da aşağıdaki gibi cevap veririz:

a) İddia sahibi, karşısındakini eleştirdiği hususa yine kendisi düşmektedir. Çünkü o da, geçmişte kalmış bir akılcı ve teorik paradigmaya bağlanmaktadır.

b) İddia sahibi, tarihi yüceltme -hatta kutsallaştırma- hatasına düşmektedir. Zira onu, her şeyi elinde tutan, varlığı dilediği gibi yöneten, önüne çıkan her iradeyi tahakküm

altına alan yüce bir efendi şeklinde tasavvur etmektedir ki bunlar ancak Allah'ın sıfatları olabilir.

c) İddia sahibi, selefinin dönüş çağrısı yaptığı dinî asılların hususiyetini ve haysiyetini ortadan kaldırmaktadır. Zira bu kişi, söz konusu dinî asıllarla beşer kelamını aynı derecede görmekte ve böylece onların aşılması gerektiğini öne sürebilmektedir. Ne var ki dinin metinleri Allah katından gelmektedir; sabit ve değişmezdir; mutlak ve kayıtlanamazdır; neshederler ancak neshedilemezler. Onlara dönmek asla geçmiş zamana dönüş ve zamanda gayrimeşru bir sıçrama anlamına gelmez. Aksine o, gerçekte zamanları aşan ve her daim yanımızda bulunan ile amel etmek demektir.

d) Selefiye nispet edilen tarih dışılık niteliği, soyut nazar ve tarihselci yönelim sahiplerine daha uygun düşmektedir. Çünkü soyut nazar ehli, mantıki inşanın sınırlarında kalakalmakta ve tarihî oluşum yönünü harcamaktadırlar. Selefinin çaba sarf ettiği alansa soyut akli manaların sahası değil, dinî amelden türeyen tarihî tecrübe alanıdır. Tarihselciler ise tarihi, yenilemez bir otoriteye ve kesintisiz bir varlığa sahip addederek onu nesneleştirirler. Böylece tarihin anlamını, kendisi de dâhil olmak üzere olayların değişiminden bağımsız ve tarih dışı bir anlama büründürürler. Sonuçta tarihin kendisi kendi kapsamından çıkmakta ve yerine başkası konmaktadır. Selefi ise tarihî tecrübeyi gözeterek onu nesneleştirmekten uzak durur. Bunu da söz konusu tarihî tecrübeyi, tarihi aşan sabit asıllar doğrultusunda yönlendirerek yapar. Bu, tarihin hakikatine diğerlerinden daha yakın bir tutum olsa gerektir.

Yukarıdaki incelemelerde ortaya çıktı ki bu bölümün başında zikrettiğimiz nitelikler itibarıyla sadece fıkhi pratik ve selefi pratik rehberlik edilmiş akla itibar etmektedirler. Bunu bildiğimizde söz konusu iki geleneğin, rehberlik edilmiş aklın yöntemini tetkik etmek ve bu yöntemin sınırlarını ortaya koymak için geniş bir alan açtıklarını anlarız. Bahse-

dilen bu sınırlar, söz konusu iki geleneğe ilişen sıkıntılarda kendilerini gösterirler. Şimdi fıkhi geleneğin ulûhiyet meselesini ve esmai hüsna ayetini ele alışına geçeceğiz ve ona ilişen ahlaki sorunları ortaya koyacağız. Sonrasında akılcı ve siyasi yönelimleri içerisinde selefi geleneğe döneceğiz ve onunla ilişkilenen ilmî sorunları tespit edeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

FIKHİ GELENEK VE REHBERLİK EDİLMİŞ AKLIN AHLAKİ SORUNLARI

Fıkhi Gelenek ve Farzlarla Meşguliyet

Ulûhiyet Meselesi ve Yakınsama Yolu

Yukarıda ortaya konduğu gibi, mükellefin –yahut bizim tabirimizle işiten kişinin (*sami'in*)– ilahi marifeti talep etme yolu, dinin farz kıldığı amelleri vesile edinmektir. Burada kişi, bu marifete yönelik teorik yaklaşımla, bizim yakınsama adını verdiğimiz amelî yakınlaşmayı değiştirmiş olur. Ayrıca farzların inançla ve uygulamayla ilgili olmak üzere ikiye ayrıldığını da ortaya koymuştuk.

Yakınsamanın İtikadi Kısmı

İtikadi kısım, şu esas üzerine kuruludur:

İşiten kişi (*sami'*), niyetini akdettiğinde (bağladığında), kelime-i şahadeti söylediğinde ve Hz. Peygamber'in (s.) din olarak getirdiğine iman ettiğinde, itikat sahibi (*mu'tekid*) olur.

İtikadın şartları arasında bir şeye itikat edildiğinde onun doğruluğuna inanmak da yer alır. Bu durumda söz konusu

inanç için dayanılan birtakım deliller gerekecektir. Bu delillerse ya duyularla bilinen şeyler, ya kabul ve teslim edilen hususlar, ya tevatür yoluyla nakledilen konular, ya da uygun illetlerle bulunanlar olacaktır.

İtikat, çeşitli çıkarsama kuralları izlenerek bu deliller üzerine bina edilir. Mesela itikat sahibinin müşahede ettiklerindeki nitelikleri, gözle gördüğü veya göremediği şeylere nakletmesini sağlayan genelleme kuralı bunlardan birisidir. Karşılaştırma kuralı da genellemenin hususi bir uygulamasıdır.[4] Yine bu kurallar arasında, itikat sahibi kişinin başkası tarafından kendisine bildirilen şeye inanmasını sağlayan haber kaidesi yer alır. Zira bildirimde bulunan bu başkası, doğruluğu âdet edinmiştir veya tasdik edilmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır.

Öte yandan itikat tek bir dereceye sahip değildir. Aksine birden fazla derecede gerçekleşir. Bunların ilki, itikadın muayyen delillerden çıkarsanarak öğrenilmesidir. Amelin üstünlüğüne dair itikat bir derece arttığında, kişi itikadın delillerini tesis etmek ve böylece çıkarsamasını doğrulamak için ilke ve asılları aramaya koyulur. Sonunda itikat, amelde devamlılık sayesinde bir derece daha yükseldiğinde, itikat sahibi kişi itikadi delilleri tesis etme ve çıkarsamasını doğrulama noktasında öncekinden daha derin ve daha kuşatıcı ilkeler ve asıllar aramaya başlar. Böylece bir konuda itikat sağlamlaştıkça kişi, daha yetkin itikat, daha kuşatıcı deliller ve daha mükemmel asıllara doğru kararlı ilerleyişinde kullandığı araçları tahkik eder.

Bilindiği gibi itikadın muteber olanı, sahibini amele -yahut bizim tabirimizle uygulamaya- sevk edenidir.

Yakınsamanın Meşguliyetle İlgili Kısmı

Uygulama kısmı aşağıdaki ilke üzerine yükselir:

4 Taha Abdurrahman, *Fî Usûli'l-Hivâr ve Tecdîdu 'İlmi'l-Kelâm*, el-Müessesetü'l-Hadîse li'n-Neşr ve't-Tevzî', s. 96-118.

İşiten kişi (*sami'*), delilleri akdettiğinde (bağladığında), dinin emirlerini yerine getirme ve yasaklarından kaçınma hususunda erkân üzere ve gücü ölçüsünde itaatlerin hakkını verdiği zaman uygulayan olur.

Şu hâlde meşguliyetin temelinde yer alan itaat şartları nelerdir? Bunlar:

- Allah'ın bir fiili emretmesi veya yasaklaması,

- İşiten kişinin, Allah'ın onu emrettiğine veya yasakladığına inanması,

- Kişinin o fiili yerine getirmesi veya ondan kaçınması,

- Allah'ın o fiili emrettiği veya yasakladığına yönelik itikadının, o fiili yerine getirmesi veya ondan kaçınmasının sebebi olmasıdır.

Müminin ahlaki davranışını ilahi emir ve yasaklar vazettiğine göre, Allah'a itaat müminin bürüneceği en yüce ve en şerefli ahlaki üstünlük olmaktadır. Böylece her ahlak sahibi, yani her *mütehallık*, aşağıdaki şartları yerine getirir:

- Bir fiili yerine getirir veya ondan uzak durur,

- Fiili yerine getirmesi veya ondan uzak durması söz konusu ahlakı izhar eder,

- Söz konusu fiili yerine getirerek veya ondan uzak durarak Allah'a itaat eder.

Buradan şu sonuç çıkmaktadır: hem nazar ehlinin hem de işitme ehlinin peşine düştüğü ilahi marifet arayışı, "yaklaşım" biçiminde mantıki gereklilikler uyarınca kanıtlar sıralamayı gerektirmez. Aksine yakınsama biçiminde Allah'ın emirlerini yerine getirme ve yasaklarından kaçınma ile ona itaat etmeyi gerektirir.

Ne zaman ki işiten kişi, itaatin hakkını vermekten geri durur, yani isyana düşer, o zaman yakınsamadan daha az nasiplenir. Ancak Allah onu mağfireti ve rahmetiyle kuşatırsa durum değişebilir.

İsyankârın ilahi marifetten uzak kalışı aşağıdaki aşamalarla açıklanır:

- Allah bir fiili emreder veya yasaklar,

- İsyankâr, Allah'ın o fiili emrettiğine veya yasakladığına inanır,

- Söz konusu emir veya yasağın hilafına hareket eder.

Allah dilerse tövbe eden isyankârı bağışlayabilir. Bu bağışlamanın (*gufran*) da çeşitli unsurları vardır:

- Kişi bir günah işler,

- Günahından vazgeçmediği takdirde Allah'ın gazabına maruz kalır,

- Günah üzere ısrar etmeyip tövbe eder,

- Allah da gazabını ondan uzaklaştırır.

Allah dilerse, isyankârı cezalandırır. Onun cezalandırması, isyankârı marifetinden uzaklaştırması ve yakınsamasını reddetmesidir. Böylece bir emir veya yasak konusunda isyan eden kişi, aşağıdaki durumda cezayı hak eder:

- Allah, emre veya yasağa karşı gelen herkesi cezalandıracağını,

- Ve bu cezanın, söz konusu isyankâr için azap düzeyinde gerçekleşeceğini bildirmiştir,

- İsyankâr, günahından tövbe etmemiştir.

İsyankâr, şu durumda Allah'ın bağışlamasını umar:

- Günahı sebebiyle cezayı hak etmiştir,

- Günahından tövbe etmiştir.

Allah'ın, isyankâr için rahmeti aşağıdaki durumda belirir:

- İsyankâr, cezayı hak etmiştir,

- Ancak ceza uygulanmamıştır.

Allah kimseye zulmetmeyeceği gibi adaletine ilişkin de bazı ayrıntılar vardır:

- İsyankâr, cezayı hak eder,
- İsyankâr, Allah'ın bağışlamasını umar,
- Cezası uygulanır.

Yahut:

- İsyankâr cezayı hak eder,
- İsyankâr, Allah'ın bağışlamasını umar,
- Ancak cezası uygulanmaz.

Görüldüğü gibi Allah'ın kendisini "farzlarla yakınlaşan" kişiye bildirdiği sıfat isimlerinin başında Emredici(*el-Amir*) ve Yasaklayıcı (*en-Nahi*) gelir. Öyle ki bir kimse ulûhiyete dair kanıtlar öne sürmek istese, bu kanıtların en isabetlisi Emredici ve Yasaklayıcı'ya dair itaat fiilleriyle hükmetmekle olur. Böylece Cenabı Hakk'ın en umumi sıfatları Emredici ve Yasaklayıcı, en hususi sıfatı ise İlah'tır.

Öyleyse ulûhiyet konusunda teorik burhan ancak itaat, bağışlanma talebi ve tövbe gibi amelî kategoriler üzerine bina edildiğinde ve Emredici, Yasaklayıcı, Bağışlayıcı, Tövbeleri Kabul Eden, Rahmet Sahibi, Cezalandırması Şiddetli Olan gibi en umumi ilahi sıfatlara çıkarsanması durumunda Allah'a yaklaşabilir. Anlıyoruz ki ulûhiyet hakkında nazar, ancak ulûhiyetin emirleri ve yasakları gerektirdiği şekilde amel etmeyle bir araya geldiğinde istikamet sahibi olabilir. Bu tarz bir amel üzerine bina edilen akılcılık, amelden kopuk teorik akılcılıktan daha zengin, daha derin ve daha isabetlidir.

Esmai Hüsna ve İbadetle Yakınlaşma

İbadetle Yakınlaşmanın Üç Sütunu

Birinci kısmın ikinci bölümünde açıklandığı üzere soyut aklı araç edinen düşünür esmai hüsnanın bilgisinde adlandırma yolunu izler. Rehberlik edilmiş aklı kullanan kişi ise bu marifetin talebi meyanında *ibadet* yolunu izler. Böy-

lece soyut yaklaşımı *ibadetle yakınlaşma*ya dönüştür. Söz konusu arayışta düşüncenin işletilmesi ve dine uymayı bir arada gerçekleştiren her yol, ibadetle yakınlaşmadır. Öyleyse bu yol, üç esas üzerine kuruludur. Bunların ikisinde, yani akılcılık ve ihsanda "adlandırmayla yakınlaşma" düzeyine iştirak eder ancak onun derecesini aşmasını sağlayan esas sadece ona özeldir.

a) Akılcılık: Kulluk eden kimse (*abid*) tıpkı adlandıran kimse gibi sahip olduğu her türlü meşru düşünme ve akılla bilinebilir kılma vesilelerini kullanarak isimler üzerinde nazar eder.

b) Amel: Kulluk eden kimse, itaatleri yerine getirmekten ve onlar hakkında meşru ve gerekli yollarda içtihat etmekten geri durmaz. Kulluk eden kimse, birinci esas gereğince düşünür olmasına ilaveten asıl itibarıyla amel edendir (*'amil*). Buradaki nazarı, rehberlik edilmiş bir nazardır, zira amel ile mukayyettir. Düşündüğü itaatleri tasdik ile kabul etmiş, düşünmediklerini ise teslim ile kabul etmiştir. Çünkü bu kabulün, amel sayesinde doğru yöne rehberlik edilmiş olduğunu bilmektedir.

c) İhsan: Kulluk eden kimse, esmai hüsnaya yönelik akli talep ile Allah'ın kendisine farz kıldıkları üzerinden ona yakınlaşarak gerçekleştirdiği amelî talebi birleştirir. Dolayısıyla adlandırmakla yetinen kişinin nasibine kıyasla ilahi ihsandan nasibi daha fazla ve daha temiz olur.

İsimlerin Tevatürü Nazariyesi

İbadetle yakınlaşma derecesi üzerine kurulabilecek isimler (*esma*) nazariyesini, söz konusu dereceye has birtakım ilkelerden çıkarsayabiliriz.

Bu ilkelerden biri tevatür ilkesidir. Bilindiği gibi İslam âlimlerine göre tevatür, içeriği hakkında bilgi sağlayan bir haberin, yalan üzerine ittifak etmeleri düşünülemeyecek bir topluluk tarafından aktarılmasıdır.

Tevatür ilkesini isimlere uygulayabiliriz. Buna göre zaman içerisinde peş peşe topluluklar tarafından bir isimle dua edildiği takdirde bu isim için tevatür vakidir.

a) Öyle ki bu aktarım zincirinin başında bulunan ve bu isimle dua edildiğinin kendisinden aktarıldığı ilk topluluk, ismin isimlendirilene ait olduğunu -kendisinden önce bu konuda herhangi bir topluluk olmadığı hâlde- ilk defa aktarmıştır.

b) İlk topluluktan sonraki her topluluk (yahut her aracı) bu ismi kendisinden hemen önceki topluluğun kastettiği anlamı gösterecek biçimde bir sonraki döneme aktarmıştır.

İsimlerin tevatürünün bu tanımı dolayısıyla, herhangi bir isimle dua eden her topluluk bu ismin kullanım yönüne dair bir meleke kazanır ve bu melekeyi de tıpkı kendisine aktarıldığı gibi diğerlerine aktarır. Böylece ismin aktarım yolları çoğalmaya ve dallanıp budaklanmaya başlar; melekeler de daha yerleşik hâle gelir ve isimlendirilene dair itikat da doğruluk ve sağlamlık bakımından artar.

Dolayısıyla isimlerin tevatürü nazariyesi, önde gelen İslam âlimlerinin düşüncelerine uygunluk arz eder. Zira onlar esmai hüsna konusunda Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Nebeviyye'den tevatürle gelen haberlere bağlı kalmışlar, bu noktada tevakkuf ederek sınırı aşmamışlar, neticede dinî ameli yerine getirmek suretiyle esmai hüsnanın doğru bilgisini talep etmişlerdir.

İbadetle yakınlaşmanın özelliklerinden birisi, üzerine bina edildiği akılcılığın soyut teorik akılcılıktan daha mükemmel olmasıdır. Çünkü bu düzeyde nazar amel ile etkileşime girer, onun değerleriyle, maksatlarıyla ve yönlendirmeleriyle aydınlanır.

Teori ve uygulamanın bu şekilde birleştirilmesinden doğan bir diğer sonuç da şudur: Kulluk eden kimsenin ameli arttıkça bakış açısı güçlenir, çıkarımı tutarlılık kazanır, yön-

temleri istikamet bulur. Nitekim bu amel dinin sahibinin emirlerine uymaktadır.

Bu derecenin bir başka sonucu itibarıyla amelî akılcılık teorik akılcılıktan sadece daha yetkin olmakla kalmaz, üstüne üstlük nazarın yönelimini tashihte daha fazla yeterlilik sahibi olur. Hatta bu akılcılık, teorik akılcılığın şartları ve ona hükmeden yasaların mantığını genişletme hususunda içtihat kapısını bize açar.

Nazarın amel vasıtasıyla aydınlatılmasından zorunlu olarak çıkan bir sonuca göre nazarın önünde değerler, anlamlar, sorumluluklar ve haklar gibi alanlarda yürütülecek araştırmanın gelişmesi için yeni ufuklar açılmaktadır ki daha önce bu yöndeki inceleme özellikle hadiseler ve varlığa dair hükümler alanıyla sınırlanmaktaydı.

· Bu şekilde rehberlik edilmiş akla dayanan yakınsama, yani ibadetle yakınlaşma derecesi, soyut aklı vesile edinen yaklaşım yahut adlandırma ile yakınlaşma derecesinden derecelerce üstündür. Yakınsama, itaatlerle uygulama vasıtasıyla ve bunlardan elde ettiği değerler, anlamlar ve ölçütler sayesinde yaklaşım derecesine ilişen sınırları aşmaktadır. Görelilik, köleleştirme ve kaotik vaziyeti def etmekte; olgulaştırma, mekânsallaştırma ve vasıta edinme gibi nesneleştirme izlerinden korunmaktadır. Böylece akli pratiği yönlendirmektedir. Benzer şekilde sadece soyut tasavvurla sınırlanmadan, aksine müşahhas şuurla idrak edilen anlamları öğrenmesi sebebiyle simgesel oluş niteliğinden çok daha üst derecelere çıkmaktadır. Soyut nazarın yaptığı gibi esmai hüsnanın geneline dair tahmin yerine fiillere işaret eden esmai hüsnaya doğru çıkarsama yapması sayesinde zanna dayanma niteliğinden de uzaklaşmaktadır. Yine Allah'ın emirlerine uyma ve yasaklarından uzak durma tavrı vesilesiyle onu saygı ve tüm kusurlardan, eksikliklerden uzaklık derecesine ulaşarak teşbihi olma niteliğinden de kurtulmaktadır.

Yakınsama, yani ibadetle yakınlaşma derecesi, faydalarını elde etme ve sınırlarını giderme babındaki yaklaşım, diğer bir ifadeyle adlandırmayla yakınlaşma derecesinden üstün olsa dahi bu üstünlüğünü ortadan kaldırabilecek ve kendisinden aşağıda bulunan derecenin -yani yaklaşımın- sınırlarını yeniden gündeme getirebilecek birtakım sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Bu sorunları enine boyuna araştırdığımızda bunlardan ikisinin yakınsamaya en büyük zararı verdiğini görürüz ki bunlar yapmacıklık ve taklit sorunlarıdır. Şimdi onlar üzerinde duracağız.

Yapmacıklık Sorunu

Özetle yapmacıklık, itaatlerle yakınlaşan (yanı yakınsayan) ve ameller noktasındaki pratikle bu amellerde gözetilen maksatlar arasında bir farkın meydana geldiği herkeste bulunan bir vasıftır.

Açıktır ki itaatlerdeki maksatlar, yakınlaşanın hâllerinin, şartlarının, saiklerinin ve maslahatlarının sayısınca artabilmekte ve farklı biçimlere girebilmektedir. Burada bu biçimleri saymak ve incelemekle uğraşmayacağız. Altında parçalarla ve ayrıntılarla ilgili pek çok maksadın içerildiği üç asli ve tümel maksadı ortaya koymak bize yetecektir. Yapmacıklık sorununu açıklamada bize yardım edecek bu maksatlar Allah'a yakınlaşma maksadı, insanlara yakınlaşma maksadı ve nefse teveccüh maksadıdır.

Yapmacıklığın yukarıdaki tanımında geçen uygulama durumu ile yakınsayanın insanları yahut nefsin rızasına itibar etmeksizin sadece Allah'a yakınlaşma kastıyla ve seciyesi dolayısıyla yerine getirdiği itaatleri kastediyoruz.

Bu tanımlamalar ışığında yapmacıklık tavrı içerisinde üç durum tespit edebiliriz: zorakilik, yaranma ve kendine mal etme.

Zorakilik

Bu sorun, içtenlik durumuna uymayan amelleri yapmakla ve bu amellerin Allah'a yakınlaşma amacından çıkarılıp insanlara yakınlaşma amacına yönlendirilmesiyle yahut en azından insanların da yakınlaşma amacı itibarıyla Allah'a ortak edilmesiyle ortaya çıkar.

Zorakiliğin iki temeli vardır: Ameller ve içtenlik durumunun birbirinden uzaklaşması ve sonrasında insanlara yakınlaşma arayışı.

Ameller ve içtenlikle uygulamanın birbirinden uzaklaşması, yakınsayan kişideki içtenlikten daha fazla itaatin meydana gelmesini ifade eder. Bu uzaklaşma farklı şekillerde ortaya çıkabilir: Kişinin içtenliği amellerde istenen asgari düzeyi yerine getirmek olabilir. Bu hâlden uzaklaşma, o asgari düzeyden daha fazlasını yapmakta ortaya çıkar. Yahut içtenlikle uygulama durumu elden geldiğince amelleri yerine getirmek olabilir. Bu hâlde de uzaklaşma, güç yetirilebilenin fazlasını yapmakta tezahür eder. Bu fazlalık, yakınsayana zarar verecek bir meşakkat ve zorluktan doğduğuna göre, amelleri süslemenin dışında -yani insanlara güzel görünmek gibi- bir amaca yönelen fazlalığın hangi vaziyette olması beklenir? Bu fazlalığın (aşırılığın) yakınlaşma yoluna vereceği zarar daha şiddetli ve keskindir.

İnsanlara yakınlaşma yahut ıstılahtaki şekliyle riya, esasen insanlardan yakın veya uzak, küçük veya büyük bir maslahatı elde etme isteğinden doğar. Bu yakınlaşma, Allah'a yakınlaşma amacıyla birleşebilir veya özellikle insanlara yakınlaşma amacından doğabilir. Açıktır ki burada yakınsayana dokunacak zarar bakımından bu farklı biçimlerin muhtelif dereceleri vardır. Tamamen insanlara yakınlaşma çabası, sahibi için kuşkusuz büyük tehlike arz eder. Bunun ardından insanların gözetilmesinin ağır bastığı durumun zararı gelir. Nihayet iki amacın eşit seviyede bulunduğu

durum ve en sonda da Allah'a yakınlaşma amacının baskın olduğu durum yer alır.

Zoraki amelde bulunan kişide görülen bu uzaklaşma, kendisiyle ahlaklanma derecesinde meşgul olduğu muayyen bir yakınsama davranışıyla sınırlı kalmaz. Aksine bu davranışın arkasından elde etmeyi umduğu güzel görünme ve süslenme, sahtekârlıktan başka bir şey değildir. Çünkü bu gerçek olmayan bir şeyle süslenmektir. Dolayısıyla başkalarını dayanaksız ilişkilere ve vehmedilen faydaları talep etmeye sürüklemektedir. Bu yüzden de zararlar doğuracağı açıktır.

Yaranma

Bu sorun, meşguliyet durumuna uygun amelleri yaparken, onları Allah'tan ziyade insanlara yakınlaşma amacına yöneltmekle yahut en azından söz konusu amellerle yakınlaşma konusunda insanları da Allah'a ortak koşmakla meydana gelir.

Yaranma, amellerin insanlara yakınlaşmayı hedeflemesi hasebiyle zorakiliğe benzemekte, bu amellerin yapılması durumuna uygunluk arz etmesiyle ondan ayrılmaktadır. İnsanlara yakınlaşmanın ne demek olduğu zorakilik sorununda açıklanmıştı ve burada tekrar edilmesine gerek yok. Bu yüzden bu yakınlaşmanın ameller ve meşguliyet durumu arasındaki uyuma dair etkilerini açıklamakla yetineceğiz.

Kimi zaman yakınsayan kişi gücüne, alışkanlığına ve itaatleri yerine getirmedeki gidişatına uygun bir eylem icra eder dahası bununla insanların kalbinde hüsnükabul ve itibara erişmeye meyleder. Bu yönelimiyle birlikte Allah'a yakınlaşmayı da amaçlayabilir ve bu ikisinden biri diğerinden daha baskın olabilir yahut ikisi eşit seviyede gerçekleşebilir. Veya sadece insanlara yönelmekle de yetinebilir.

Bu itibarla yaranma, zorakilikten daha az zararlıdır. Zira burada itaatler olguya mutabıktır ve yaranan kişi yapmadığı

birtakım amelleri yapıyormuş gibi görünmeyi amaçlamaz. Bununla beraber yakınsamayı ifsat eden zarardan da korunamaz. Çünkü yaranan kişi, amelini fazla göstermese dahi insanların rızasına nail olmak için amellerini fark etmelerini amaçlar ki bu rıza sayesinde hususi bir menfaat elde edecektir. Yakınsama davranışı noktasında gördüğü zarar, insanlara bağlı kaldığı oranda gerçekleşir. Bu bağlılık tüm amacı üzerinde baskın ise zarar da en son noktaya erişir. Allah'a yakınlaşma amacıyla iç içe geçmiş ise göreceği zarar daha hafiftir ancak yakınsamayı tamamen durdurmasa dahi aksamasına sebep olacağı için yine de hafife alınamaz. Çünkü bu itaatler asıl itibarıyla Allah için olmalıdır. Ondan başkası buna ortak edildiğinde Allah bu ortak koşmayı (şirki) bağışlamaz, bundan küçük kötülükleri ise dilediği kişi için bağışlayabilir.

Zorakilik ve yaranmadan herhangi birine teşebbüs eden kişi için doğurdukları zarar açısından farklılaşır gibi görünseler de kişinin birinden diğerine geçişini engelleyecek tarzda birbirlerinden bağımsız ve ayrı da değildirler. Mesela yaranan kişinin insanlara bağlılığı öyle ileri bir dereceye erişebilir ki yakınsama fiilleri onu, insanların kalbinde erişmeyi umduğu noktaya getirmekte fazla yararlı olmayınca şu iki yoldan birisine teveccüh eder: ya amelini terk eder ki insanlardan umduğu beğeniyi doğurmamıştır. Veya önceki amelinin sağlamadığı şeyi elde etme hasretiyle amelini olduğundan fazla göstermeye başlar. Her iki hâlde yakınsayan kişi, yaranma niteliğinden zorakilik niteliğine geçiş yapmıştır. Birinci hâlde ilk ameli hakiki olmadığı için zorlamadır; ikincisinde ise amellerini fazla göstermeye çabalaması dolayısıyla sunidir.

Kendine Mal Etme

Bu sorun, iştigale uyan amelleri yaparken Allah'a yakınlaşma amacından nefse (kişinin kendisine) teveccüh etme

amacına geçiş yapmakla yahut söz konusu amellerle gözetilen amaçta nefsin de Allah'a ortak koşulmasıyla ortaya çıkar.

Bu tanımın bir gereği olarak kendine mal etme ve yaranma sorunu arasında şöyle bir benzerlik vardır: Yakınsayan kişide itaatler ve uğraşma durumu birbirinden farklılaşmaz. Öte yandan bu sorunun yaranmadan ayrıldığı nokta başka insanlara yönelmek yerine nefse teveccüh edilmesidir. Burada kendine mal etme, âdeta nefse yaranmak gibidir.

Amellerle nefse yönelmenin yahut nefse yakınlaşmanın hakikati, tabiri caizse, yakınlaşan kişinin amellerini hem akıl, hem irade, hem de vicdan bakımından kendi şahsi güçlerine nispet etmesidir. İtaatleri yerine getirmeye niyetlenme, onları yerine getirme, itaatlerin neticelerini öğrenme veya bunların her birisinde bu husus kendisini gösterebilir. Şöyle de diyebiliriz: Nefse teveccüh, amellerin kazanılması ve onlara malik olma şuurudur. Bu kazanma Allah'ın mutlak mülkiyetine tâbiyetine dair bir şuurla birlikte olursa bu şuurun bir parçası ortaya çıkar. Söz konusu mülkiyeti sadece kendisine hasretmesi ve Allah'a nispetinden gafil olması durumunda ise bu şuur bütünüyle kendisini gösterir. Amellerin tümel veya tikel mülkiyetinin manası dolayısıyla "kendine mal etme" lafzı bu sorunu göstermektedir. Çünkü yakınsayan kişi, itaatleri sanki kendisine aitmiş ve onlar üzerinde tasarruf sahibiymiş gibi görünmektedir.

Kendine mal etmenin yakınsama davranışına zarar veren bir sorun olduğunun en büyük delili ondan neşet eden çok sayıda sonuçtur. Burada kendine mal etme sorununun zararını gözler önüne seren iki sonucu zikredeceğiz: Kendi amelini yüceltme ve başkalarının amellerini aşağılama.

a) *Kendi amelini yüceltme*: Kişi amellerine bakarken onları dinin talep ettiği şekilde eda ettiğine, bu uğurda bütün imkânlarını zorladığına ve en üstün yolu izlediğine inanır. Bu inanç kişiyi ikinci ve daha zararlı bir inanca sürükler: bu amellerin kabul edilme ihtimallerinin yüksek olduğu inancı.

Böylece kişi itaatlerini beğenir ve onlara itibar etmeye başlar. Hemen ardından bir öncekinden daha zararlı bir üçüncü inanca geçer: amellerinin kuşkusuz kabul edileceği inancı. Burada her amelin bir karşılığının olduğu kanaatini besler. Neticede ibadetiyle Allah'a iyilik yaptığını ve onu minnet altında bıraktığını düşünür. Hâlbuki esasta bu ibadeti yapmak için ona hidayet vererek ihsanda bulunan Allah'tır. İşte bu şekilde şahsi amelin yüceltilmesi, yakınsayan kişiyi Rabbinin mağfiretinden her birisi bir öncekinden daha kötü olan beğeni, itibar etme ve minnet etme aşamalarında mahrum bırakır.

b) *Başkalarının amellerini aşağılama*: Yakınsayan kişi kimi zaman, güç yetirebildikleri ölçüde yapmadıkları iddiasıyla başkalarının amellerini azımsamaya kalkar. Daha sonra bu azımsama bir derece daha şiddetlenir ve kişi başkalarının itaatleri yerine getirme yollarına dair şüpheler ortaya koyar. Öne sürdüğü şüphelerin peşine düşmesinin ardından başkalarını bidatle suçlamaya geçiş yapar. Kendi durumundan hoşnutluk duyar, ihtilaf ve içtihat hakkını gasp eder. Bidatle suçlama tavrı içerisinde, kişinin itaatlerde doğruyu tekelinde bulundurduğu inancının yer aldığı da açıktır. Öyle ki başkasını bidatle suçlayan kişi, bu inancın sağlamlığı sebebiyle, düzeltme ve doğruya yöneltme çağrısında teşvik ve lütufla yaklaşmak yerine korkutma ve şiddete başvurma yolunu tercih etmekten geri durmaz. İşte bu şekilde, yakınsayan kişi için başkalarının amellerini aşağılama tavrı, başkasını eritip yok etmekle sonuçlanan ve her biri bir öncekinden daha vahim azımsama, şüphelerin izharı ve bidatle suçlama aşamalarında tezahür eder.

Taklit Sorunu

Özetle taklit, itaatlerle yakınlaşan, yani yakınsayan herhangi bir kişinin amelinde rastgele, olağan bir şekilde

veya teorik bir delile dayanarak başkasının sözüyle hareket etmesidir.

Taklit sorununun bu tanımı, üç çeşidi birbirinden ayırmayı gerektirir. Bizim ıstılahımızda bunlar rastlantısal taklit,[5] olağan taklit ve teorik taklittir. Şimdi her birinin hükmünü, vasıflarını ve yakınsama davranışına zararlarını detaylıca ele alacağız.

Rastlantısal Taklit

Rastlantısal taklit, başkasının görüşünün doğruluğunu kanıtlayan teorik bir delil olmaksızın bu görüşe göre amel etmektir.

Taklit dendiğinde akla gelen bu türdür ve kelamcı, fakih ve usulcülere göre taklit lafzı buna işaret eder. Âlimlerin çoğu bu anlamda taklidi sert biçimde yermiş, haram olduğuna ve kişiyi günahkâr hatta belki kâfir kılacağına yönelik fetva vermişlerdir. Bunu yaparken uzun uzadıya ele alamayacağımız akli ve nakli delillere dayanmışlardır. Ne var ki söz konusu nakli delillerin taklit tutumuyla çelişmeyecek şekilde anlaşılmasının mümkün olduğu ve ayrıca akli delillerin de genel itibarıyla "Taklit çelişkiye sürükler." deliline dayandığı mutlaka belirtilmelidir. Bazı kelamcıların çelişmezlik ilkesine dair kuşkular öne sürdüğünü, hatta bazısının bu ilkeyi terk ettiğini ve doğru ile yanlış arasında bir orta değerden bahsettiğini göz önüne alırsak bu delil reddedilebilir.

Her ne kadar, aşağıda açıklayacağımız üzere, rastlantısal taklidin yakınsayan kişiye zarar veren bir sorun içerdiğini düşünsek de taklidi reddedenlere taklit hakkında verdikleri fetvalar konusunda katılmıyoruz. Bu fetvalar aşırılık-

5 Rastlantısal taklit (*et-taklîdu'l-ittifâkî*) için şans eseri taklit (*et-taklîdu't-tebhîtî*) de denebilir. *Tebhît* (şans eseri bulma) lafzı kelamcılar tarafından yaygın olarak kullanılmıştır. Kadı Abdülcebbar *Muğnî*'de şöyle demektedir: "İnsanın herhangi bir şeye rastgele (*tebhîten*) inanması caiz değildir." Mısır, Vizâratu's-sekafe ve'l-irşâdi'l-kavmî, XII, 124.

ları dolayısıyla mukallidi rehberlik edilmiş akıl dairesinden dışlamaktadır. Hâlbuki bu dairenin, dinî amele dâhil olan herkesi kuşatması öngörülmektedir. Dolayısıyla bu dışlamada insafsızlık söz konusudur. Çünkü yakınsayan için başkasını taklitte esas olan hiç değilse amel iradesi ve amelin başkasının mezhebi üzere yerine getirilmesi iradesidir. Bu iradeye sahip olan herkes doğrultmadan nasiplenir. Ameli, herhangi bir taklit şekliyle donanan herkesin dışlanması gerekseydi taklidi reddedenlerin de dışlanmaları gerekirdi. Çünkü -izah edeceğimiz gibi- onlar da kendi şartlarında en az mukallitler kadar taklitten nasiplenmişlerdir.

Rastlantısal mukallidin rehberlik edilmiş aklın gereğine göre hareket ettiği ortaya konunca, bu kişinin ihtiyaç duyduğu delilin de teorik bir delil olmadığı ortaya çıkar. Çünkü bilindiği gibi teorik bir delil soyut akıldan alınmaktadır. Mukallit ise daha aşağıdaki bir dereceden elde edilecek delilin fayda sağlamadığı bir üst akılla bilinen derecesine yerleşmiştir. Bunun istisnası, mukallidin amele ara vermesi veya onu tamamen terk etmesidir. Böyle bir kişi mukallit tanımına da uymaz. Şu hâlde mukallitte eksik olan, amelle iç içe geçmiş ve onda meydana gelmeyen bir yetkinlikle meşguliyeti gerçekleştirecek bir delildir.

Dolayısıyla rastlantısal mukallit teorik delili tahsil ettiği takdirde bu durum, taklit vasfından kurtulma noktasında ona yarar sağlamayacaktır. Çünkü o, kendi amelinden daha üst bir kademeye mensup amelî bir delile muhtaçtır. Amelî delillerin teorik delillerden daha güçlü ve daha zengin olmaları hasebiyle daha üstün oldukları yukarıda geçmişti. Amelî delillerdeyse meşguliyetten daha ileri gideni, hepsinin en üstünüdür. İşte yakınsayanların mukallitler olmalarının sebebi tam da bu delillerin yokluğudur.

Mukallit, yerine getirdiği itaatler için daha yüksek amelî delili talep etmeyi bırakırsa, aşağıdaki üç sebepten ötürü Allah'a yakınlaşmayı gerçekleştiremez:

a) Amellerine şüphelerin girmesinden emin olamaz. Daha yüksek delilin ona uzatacağı amelî ipe sarılmadığı ve ona sımsıkı tutunmaya devam etmediği vakit amelini eda ederken doğru yoldan çıkmasını tetikleyecek sebeplere farkında olmaksızın kapılabilir. Bu gizli sapmanın ayırdına varması da asla mümkün olmaz. Bu durumda uzun süre kalırsa mahvolmaya götüren sapkınlık yolunu tutmuş demektir.

b) Allah'a yakınlaşma yolunda itaatlere musallat olan engellerin farkına varamaz. Çünkü fiiller, mukallidin kişiliğinde büyük etkiler bırakır, böylece kişinin nefsi çeşitli hâller geçirir ve davranışında birtakım tezahürler yaşar. Bu hâllerin ve tezahürlerin hangisinin faydalı hangisinin zararlı olacağını bilemez ki faydalıların fazlasını arzulasın ve zararlılardan kaçınsın. En zararlısı da gizli birtakım engeller içeren bir kısım hâllerin faydalı olduğuna dair inancı sebebiyle daha fazlasını istemesi ve böylece daha fazla yakınlaşmayı beklemesidir. Hâlbuki her amelin içerisinde ona has birtakım engeller vardır. Belli bir amelin her bir etkisinin de sonradan ortaya çıkan hâlleri vardır. Yakınlaşan kişi, bu noktada daha yüksek delili talep etmezse sapkınlık içerisinde kaybolup gider.

c) Mukallit, amellerini ıslah etme araçlarından yoksundur. Bazen şüphelere düşer veya bazı engellere maruz kalır. Şüpheleri temizlemek ve engelleri ortadan kaldırmak suretiyle amellerini ıslah etmeye gereksinim duyar ve bunu yapma imkânı olmaz. Amellerinin ıslahı yönlendirme ipine sarılmak ve daha yüksek delili izlemek ile mümkündür. Mukallit ise bu delili talep etmemekte, amellerini onunla irtibatlandırmaya gayret göstermemektedir. Böylece yakınlaşmayı sürdürebilmesi için gereken bu temizleme ve düzenleme işlemini öğrenme imkânı kalmaz.

Teorik Taklit

Teorik taklit, başkasının görüşünü doğrulayan teorik bir delil üzerinden bu ele alış tarzına göre amel etmektir.

Bu tanıma göre, genellikle içtihatla ilişkilendirilen bir topluluk taklit ile nitelenmektedir. Bunlar, amelin anlamayla yerine getirilmesi şartıyla yetinmeyip bu çıkarımda soyut akılcıların yolundan gidenlerdir. Dolayısıyla soyut aklı savunanların soyutlama, sentezleme ve düzenleme gibi yöntemlerini gerekli görürler. Ancak bu yaptıklarında aşağıdaki sebeplerden dolayı haklı değildirler:

a) Teorik yöntemlerin sanıldığı kadar geniş, zengin ve kapsamlı olmadığını detaylı bir şekilde görmüştük. Bu yüzden amelî yöntemlerden müstağni kalamazlar. Teorik yöntemler ne zaman ki arzu edilen hedefe ulaştıracak bir seviyeye ulaşamaz, o vakit bu kişilerin iddialarını kabul etmek ve bunun aksine amelî yolu izleyenlere sırt çevirmek gerekmez.

b) Daha aşağıdaki ile daha yukarıdaki yahut fer ile asla ilişkin nasıl çıkarım yaptıkları görülmemekte midir? Bu yöntemin yanlışlığı açıktır. Rehberlik edilmiş aklın, soyut aklın dayanaklarından daha fazla dayanağa sahip olduğunu görmüştük. Rehberlik edilmiş akıl, kendisine has amele ilaveten bakış açısını kuşatmakta, amelin yönlendirmesinin söz konusu soyut dayanaklara üstün olması hasebiyle nazarın sınırlarını kısmen yahut tamamen aşmaktadır. Soyut akıl sahiplenenler ise başka bir yolla bilinecek bir şey için soyut akla yönelmiş, yerine getiremeyeceği ve kuşatamayacağı bir şeyi ondan talep etmişlerdir.

c) Su götürmez bir gerçek şudur ki ameli, teorik delil şartı üzerine bina eden fakihler bu hususta kelam âlimlerini taklit etmişlerdir. Bu şartın zorunlu tutulması, imanın geçerliliğinin bu şartı yerine getirmeye dayandırılması ve bu şartı ihlal edenlerin eksiklikle, cehaletle ve sapkınlıkla nitelendi-

rilmesi konularında da onlardan daha aşırı bir kesim yoktur ki bu noktada Mutezile ve Eşariler arasında fark bulunmaz.[6] Fakihlerin onlardan etkilendiğini gösteren çok sayıda delil vardır. Fakihler, çıkarımın zorunluluğu meselesinde kelamcıların tutumlarıyla delil öne sürmekte tereddüt etmemişler, taklidin reddinde onların delillerini alıntılamışlar ve nazarı öne çıkarmakta onların yolunu takip etmişlerdir.[7] Bilindiği gibi kelamcılar kendilerini soyut akılla kayıtlandırdıkları için amelin hakikatini ve ihtiyaç duyduğu delillerin hakikatini kavrayamamışlardır. Fakihler de onları takip ederek kendilerini fıkıh ilminin seviyesinden daha aşağı çekmiş ve rehberlik edilmiş yöntemlerinin sonuçlarından geri bırakmıştır. Hâlbuki amelle iç içe geçmiş bir kaynaktan delil talep etmeleri onlar için daha uygun olacaktı. Kelami akıl ise ameli derinlikli bir şekilde kavramak bir yana genel itibarıyla dahi amelin farkına neredeyse hiç varmaz.

Fakih olsun kelamcı olsun, bu kişilere göre taklitle uyma arasındaki tek fark delilin bilinmesidir. Uyma yahut tâbi olma, delilin ikame edildiği yönde amel etmek iken taklit, kanıtla ispatlanmayan ameldir. Sanki uyma kanıtla beraber bulunan taklit, taklit ise delille ardı sıra gitmedir. Biz bu görüşe katılmıyoruz. Çünkü burada tâbi olmanın düzeyi hafife alınmakta ve hakikatini idrakten uzaklaşılmaktadır. Delil ancak amelî olduğunda ve başkasının ulaşamadığı bir yönden sadece kendisi amele aracılık ettiğinde fayda sağlar. Sadece teorik olduğu takdirde taklidi ve ittibayı birbirinden ayırmak bir tarafa, amelin ispatını dahi yapamaz.

6 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Mektebetü'l-Müsennâ,Bağdat, IV, 35, 41.

7 İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Mektebetü Âtıf, Mısır, VI, 1036-1135; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, IV, 301.

Olağan Taklit

Olağan taklit, başkasının sözüne dair amelî rehberliğin sadece zahiri davranışlarla sınırlı kalması durumunda bu söze göre amel etmektir. Söz konusu amel, kendisine dayanılan görüşü doğrulayan bir delile dayansa da dayanmasa da bu durum değişmez.

Olağan taklit, kendisine dayanılarak amel edilen görüşe dair bir delil göstermeye ihtiyaç duymaması yönünden rastlantısal taklide benzerken, söz konusu görüşü ispatlayan bir delile dayanabilir olmasıyla da teorik taklide benzer. Teorik delilin, mukallidi taklitten içtihat vasfına geçirmeyeceğini belirtmiştik. Zira teorik mukallit, en azından rastlantısal mukallide musallat olan taklit sorunlarına yol açmaktadır.

Rastlantısal mukallit şüphelerden korunamamakta, engellerin ayırdına varamamakta ve itaatlerini iyileştirme yollarını elde edememekteydi. Teorik mukallit bu sorunlara ilaveten soyut akla sarılması hasebiyle ondan doğan sınırlara da takılmaktaydı. Olağan mukallit ise bu sorunları ve sınırları bir araya toplayabildiği gibi aşağıda zikredeceğimiz başka kusurları da taşıyabilir.

Olağan mukallidi önceki ikisinden ayıran husus, amelinin zahir (*görünür*) hareketlerle sınırlı kalmasıdır. Bu sınırlılık mecburi ve mekanik taklit şeklinde kendisini gösterir:

Zorunlu taklit, mukallidin amele mecbur bırakılması yahut ameli yerine getirirken isteksizlik veya usanç sergilemesidir ki amel ona zor gelmekte ve amelin yükünü taşıyamamaktadır. Kendi hâline bırakılsa veya mecbur bırakan güç ortadan kalksa kuşkusuz ameli de terk edecektir. Açıktır ki bu mukallit, taklidin en aşağı derekelerine düşmektedir.

*Mekanik taklid*in anlamı ise kişinin ağırlığını veya hafifliğini hissetmeksizin itaatleri yerine getirmesidir. Burada itaatler tıpkı olağan ve doğal fiiller gibi âdeta onun zahiri organlarının mekanik birer vasfı hâline gelmiştir ve meka-

nik hareketler gibi ondan ortaya çıkmaktadır. Bu mukallidin amellerinin, onları Allah ile hemhâl olma elbisesine büründüren her türlü yüceltici anlam ve değerden uzaklaştırdığı açıktır. Zira imanın ihyası ve kişinin kalbindeki hakikatlerin yenilenmesi noktasındaki işlevi tamamen ortadan kalkmaktadır.

Görüldüğü üzere zorunlu ve mekanik olmak üzere iki türüyle olağan taklit, yakınsama için en zararlı taklit çeşididir. Çünkü gönüllerdeki imanın ölmesine, kalplerin kasvete bürünmesine, Hayy ve Kayyum Allah'a yakınlaşmanın kesilmesine yol açar. Rastlantısal taklit ve teorik taklit daha az zararlı olmalarına rağmen, yakınsama yolunda bu ikisi ve olağan taklit arasında geçiş yapmak imkânsız değildir. Olağan mukallit, isteksizlik ve nefretin ardından amelde hafiflik ve ona yönelik bir meyil bularak belki rastlantısal taklide geçiş yapabilir. Teorik mukallit de amellere dair teorik delillerle kendisini oyalanmaya kaptırır, meşguliyetin onda açtığı marifet anlayışları kapanır ve yine hemhâl olmanın sağladığı sağlam ve kesin anlamlar yok olursa olağan taklide geçiş yapabilir. Bunun en net örneği itaatleri delile dayandırmaya çalışanlar ve en başta da Eşarilerdir. Onlar nazarın olağan taklide dönüşmesi tehlikesini görmüş, bu tehlikeyi bertaraf etmek için vefat eden âlimlerin taklit edilmesini yasaklamış, yaşayanlardan fetva sormaya ve benzeri hadise gerçekleşse dahi bunu tekrarlamaya çağırmış, aynı durum için farklı bir fetva verilirse ona uymaya teşvik etmişlerdir. Eşarilerin önde gelen imamlarından Bakıllani'nin şu meşhur sözü bu meyanda nakledilir: "Taklit eden ancak yaşayan birisini taklit edebilir, ölmüşün taklit edilmesi caiz değildir."

Gerçekte delilin gerekliliği düşüncesinin telafisi için bu delilin yaşayan birinden alınmasının gerekliliğini söylemek bu kişilerin, aktarılan ve ölmüş amellerde bulamadıkları fayda ve sonuçları canlı çalışmada bulduklarını net bir şekilde göstermektedir. Demek ki taklit ve ittiba arasındaki

fark zannedildiği gibi sadece delilin öğrenilmesi değil, yaşayandan alınan delilin öğrenilmesidir. Delile dayandırma ve hayat arasındaki bu ilişkinin yegâne anlamı yaşayan âlimin amelini dikkatle bakmanın, delilin kabulünü zorunlu kılmasıdır. Öyle ki bu düşünce olmasa, delil akli doğruluğunu ve amelî menfaatini yitirecektir. Şu hâlde tâbi olmanın şartı yaşayan bir amelin canlı düşüncesidir. Bu da üçüncü kısımda açıklanacaktır.

· Yapmacıklik ve taklit konusundaki tartışmanın sonucu, yakınsayıcı fıkhi uygulamaya rehberlik edilmesinin bu iki sorun yüzünden hâlel görebilmesidir. Zira gerek zorakilik, gerek yaranma, gerekse kendine mal etme olsun, yapmacıklık sebebiyle ve teorik, rastlantısal veya olağan taklit dolayısıyla amellerin doğruluğu zayıflar. Yakınlaşan kişi farzların edasında böyle bir zayıflamaya uğradığında yakınsama derecesine özel ilahi yardımdan (*tevfik*) mahrum kalacağı bir düzeye iner.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SELEFİ GELENEK VE REHBERLİK EDİLMİŞ AKLIN İLMÎ SORUNLARI

Selefi Gelenek ve Islahla Meşguliyet

Selefi Gelenek ve Sufi Tarikatlarla Karşılaşma

Selefi gelenek, dinî metinlere ve selefi salihe dönüş çağrısı yapmakla ilmî donukluk, siyasi gerileme ve sömürgecilikten kurtulup din, kültür ve vicdan bakımından mirası ihya etmeye çağıran bir reform hareketi olma vasfını taşır. Bu ihya, aşağıdaki nitelikleri ile öne çıkmaktadır:

a) Hz. Peygamber'in vefatından sonraki asırlar boyunca amele ilişen ve onu baskı altına alan her türlü yerel renkleri ve durumsal şartlanmaları temizleyerek dinin asli suretini geri getirmeye çalışmak.

b) Dinî mirastaki ahlaki değerleri ve bu mirasın içerdiği maneviyatı önce çıkarmak, her türlü ihya projesinde bu manevi ve maddi yönleri birleştirilmesini zorunlu görmek.

c) İslami usulün hususiyetlerini ve Batılı metodolojinin bazı özelliklerini bir araya getirmeyi gerektiren yöntemleri takip etmek ve bu hususta gelenekten beslenmek.

d) Özgürlük, adalet ve İslami şûra ilkelerine dönerek siyasi kurumlarda reform yapmak, siyasi uygulamada Batı yöntemlerinden istifade etmek.

Reform projesini gerçekleştirmek ve dinî uygulamanın temizlenmesi ilkesine uymak maksadıyla selefi hareket, sufi tarikatlarla ve dolayısıyla tasavvufla mücadeleye yönelmiştir. Bu mücadele, hareketin farklı aşamalarında bidatle suçlama, uyuşturma iddiası ve sömürgecilikle iş birliği ithamı gibi muhtelif görünümlere bürünmüştür.

a) *Vehhabi selefiliğin bidat suçlaması:*18. yüzyılda Hicaz'da Muhammed b. Abdülvehhab tarafından kurulan bu hareket tasavvuf ehlini dinde bidatler çıkaran ve *selefi salihin* (geçmişin ahlaken örnek şahsiyetleri) yoluna muhalefet eden kimseler addetmiştir. Bu yüzden bütün güçleri ve bilgileriyle tasavvuf ehline savaş açmış, onlarla haşır neşir olmayı ve meclislerine katılmayı yasaklamış, tekkelerini ve türbelerini yıkmıştır.

b) *Yeniden-doğuşçu selefiliğin ümmeti uyuşturma suçlaması:* Bu hareket 19. yüzyılın sonlarında Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi Mısır'daki bir grup reformist düşünürle ortaya çıkmıştır ve İslam ümmetinin geri kalması ve donuklaşması sorumluluğunu sufi tarikatlara yüklemiştir. Dolayısıyla yazıları ve çeşitli sertlik yöntemleri ile tarikatlara hücum etmişlerdir.

c) *Milliyetçi selefiliğin sömürgecilikle iş birliği ithamı:* Bu hareket 20. yüzyılın başında Fas'taki bir grup milliyetçi ile ortaya çıkmıştır. Sufi tarikatların bidatle suçlanmasını Vehhabilerden, geri kalmışlığın sorumlusu oldukları suçlamasını ise reformistlerden tevarüs etmiş, bunlara ilaveten tarikatları sömürgecilerle iş birliği yapmakla ve gerek kırsalda, gerekse şehirlerdeki özgürlükçü güçlere muhalefetle itham etmiştir. Böylece milliyetçi selefilik, tasavvufa karşı mücadelenin şiddetlenmesinde en ileri seviyeyi temsil etmiştir.

Sufi tarikatlar, tasavvufi pratiği düzenleyen toplumsal çerçeveyi oluşturmaktadır. Milliyetçi selefilik ise dinî uygulamanın arındırılması projesinde bu tarikatlarla çeşitli şekillerde mücadele etmiştir ki bunlar, tarikatları bidatle, ümmeti uyuşturmakla ve sömürgeciliği desteklemekle suçlamaktır. Şu hâlde söz konusu iki yönelim arasındaki çatışmada herhangi birine iştirak veya muhalefet etmeyen ve yeniden doğuş meşgalelerine de yönelmeyen bir araştırmacının bu hadiseleri sorgulaması, temiz ve insaflı bir yol araması gerekmektedir.

Milliyetçi selefiliğin zuhuru zamanında tarikatların çoğunun, sufi pratiğin hususi bir aşamasını teşkil eden *teberrük* aşamasından geçtiğinde kuşku yoktur.

Bu aşamanın ayırıcı vasfı, tarikat terbiyesini başlatan şeyhin mevcut olmamasıdır. Dahası onun gıyabında tarikatın mensupları yahut tarikatla teberrük eden kişiler şu şartları sağlamalıdırlar:

a) Şeyhin kendilerine bıraktığı terbiye yönlendirmelerini uygulamaya devam etme.

b) Bu yönlendirmeleri gözlemleme ve tecrübe etme aracılığıyla değil, rivayet ve söz aracılığıyla kendilerine katılmak isteyenlere aktarma.

c) Ruhi terbiyenin öğrenilmesinde başkalarına örnek olacak davranış gösterme niteliğini hak ettiklerini iddiadan kaçınma.

Tam da bu aşamada tarikat, birtakım bidat tezahürlerine düşebilir. Şeyh ile aradaki zamanın uzaması ile bunlar daha da keskinleşir. Zira müritlerin süluk durumlarını sadece şeyh düzeltebilir ve selefin yolu üzere olduklarını o temin edebilir. Müritler zikredilen teberrük şartlarını yerine getirmede yetersiz kaldıkları anda tarikata bidatler girer. Kendilerine edilen nasihatlere uymayı ihlal ederler, belki ma-

rifet iddiasında bulunurlar yahut başkalarının kendilerine uymasını talep ederler.[8]

Teberrük aşamasında tarikata bidat alametleri sızmaya başladığı vakit, söz konusu tarikat terbiye ve eğitime yönelik hedeflerinden şaşar, din dışı kurumların başına gelenler ona da musallat olur. Neticede tarikatın sevenleri nezdinde dünyaya yönelik arzu ahiret talebinin, makam gayesi ise ahlakın ve ihlasla Cenabı Hakk'a ibadetin önüne geçer.

Bir mürit için en zararlı husus, tarikat içerisinde makam sevgisi ve siyaset arzusu yolunda kaybolup gitmesidir. Bu iki husus, nefse ait diğer hazların tamamından daha ileri bir tarzda müridin dinî şuurunu zayıflatır, seyrü sülukunu sekteye uğratır. Zira bunlar, sufi tarikatın asli endişelerinden ve eğitim ve ahlak ilkelerinden olmamakla birlikte oraya dâhil olmaktadır ki bu, köklerden uzaklaşmanın en son noktasıdır.

Şu hâlde selefi hareketin teberrük aşamasındaki tarikat pratiğinde, sufi tarikatları yok etmek maksadıyla kalkıştığı mücadeleyi gerekçelendiren birtakım sapma sebepleri bulmasını garipsemiyoruz.

İki taraf arasındaki karşılaşmanın sonu ne olursa olsun, bu karşılaşma üzerine tefekkür eden kişinin tek yapabileceği aşağıdaki nazari, yöntemsel ve tarihî gerçeklere bakmaktır:

---

8 Ebu Muhammed Salih *el-Minhâcu'l-Vâdıh* kitabında şöyle demektedir: "Mağrip beldelerinin çoğuna basiret gözüyle baktım. Oralarda tasavvuf yolu güneşin batışına benzer şekilde batmış. Bizim şeyhimizin taifesi sünnete ve dine uyma noktasında en azametli, tevekkül, züht ve vera hususunda en temiz ve en faziletli taifeydi. Sonra bu taifenin de selefi çökmeye uğradı, sonra gelenlerse onlardan ayrı düştü. Öyle ki bu tarikatın pazarı kesatlaştı, destekçileri sırtlarını döndü. Hayır meclislerinde ve ibadet yerlerinde fitneler ve bidatler zuhur etti. Cehalet sonucu bunlar, şer ehlini ortaya çıkardı. Onlar fakirlik kisvesine büründüler ama aslında ondan da mahrumdular." s. 9.

Selefilik ve Sufilik Arasındaki Karşılaşmanın Sebeplerine Bakış

Teorik Gerçekler

Bidatlere bulaşma, ümmeti uyuşturma ve sömürgeciliğe ayak uydurma durumları muasır literatürün çoğunda neredeyse şüphe götürmez hususlar diye kabul edilmektedir. Öyle ki tasavvufun rolü ve muhtelif toplumsal kurum ve gruplarla ilişkilerine dair tasavvur ve hükümler bu şüphe götürmez hükümlerin üzerine bina edilmektedir. Ancak tasavvuf ve selefilik de dâhil olmak üzere dinî ve fikrî hareketlerin tabiatını inceleyen kimse, bu hareketlerin gidişatını şekillendiren genel birtakım yasaların var olduğunu fark eder. Aşağıda bu yasalardan, sufi tarikatlara nispet edilen sorunlara ilişkin üç tanesini zikredeceğiz.

a) *Dönüşüm yasası,* bidatlere kapılma olgusunu açıklar. Bunun gereği olarak hiçbir akide veya mezhep yoktur ki zamansal gelişme, çevresel farklılaşma ve şahsi oluşum etkenlerine maruz kalmasın ve kendi içinde birtakım değişiklikler geçirmesin. Sonuçta her biri, asıllarından veya kaynaklarından az veya çok uzaklaşmasına sebep olan muhtelif dönüşümler geçirir.

Mezkûr yasa gereğince, tarikatın da bu tarz değişimlere maruz kalması garipsenmez. Bu değişiklikler iyi veya kötü olabilir, devam edebilir veya zeval bulabilir. Bunlardan kötü olup da ortadan kaldırılması gerekenler bidat ismini alır. Bu noktada selefi hareketin kendisi sufi tarikattan farklı değildir. Onda da kurucularının çizdiği yoldan uzaklaşmasına sebep olacak bidatler husule gelebilir.

b) *Devir yasası,* donuklaştırma olgusunu açıklar. Bunun gereği olarak hiçbir inanç veya mezhep yoktur ki yakın veya uzak iki aşamadan oluşan bir ömre sahip olmasın. Bu aşamaların ilki içtihat ve tecdit, diğeri ise donukluk ve taklittir.

Söz konusu yasa gereği, tarikatın bir dönemdeki olumlu ve inşacı devirden sonuçları fertlere yansıyacak olumsuz bir devre geçmesi beklenmedik bir hadise değildir. Mesela tevekkülden umursamazlığa (*tevakül*), zühtten tembelliğe, teslimden boş vermişliğe düşüş bunun örnekleridir. Benzer biçimde selefiliğin de toplumsal grupları harekete geçirme gücünün kesildiği, daha fazla reform gerçekleştirmesinin mümkün olmadığı bir aşamaya çekileceğini garip karşılamamak gerekir.

c) *Baskın gelme yasası*, sömürgeciliğe ayak uydurma iddiasını açıklar. Bunun gereği olarak hiçbir inanç veya mezhep yoktur ki muhalifiyle karşılaştığı şartlar altında ona mümkün en kötü eksikliği nispet etmekle kendisi için baskın gelme imkânını gerçekleştirmesin.

O hâlde söz konusu yasa gereği, tarikatlara sömürgecilikle iş birliği yapma suçlamasının yöneltilmesi şaşılacak bir durum değildir. Zira bu iş birliği muhalifi ortadan kaldırmayı garanti eden en alçaltıcı hususlardır ki sömürgecilik, ülkelerin maslahatları için en büyük zararı teşkil eder. Dolayısıyla selefi hareketin durumu da bu yasanın dışına çıkmaz. Benzer şekilde selefilerin muhaliflerinin elinde bulunan ve karşılarındakini kötülemek için başvuracakları en büyük suçlama da selefiliğin gerici güçlerin maslahatlarına hizmet ettiği iddiasıdır.

İşte bu şekilde selefilik tarafından tarikatlara yöneltilen ithamlar gerçekte her türlü hareketin tabii seyrine hükmeden genel yasalar çerçevesinde açıklanabilir. Modern selefiler bu yasaları ve onların selefilik de dâhil olmak üzere bütün hareketler üzerine cari olduğunu idrak edemedikleri için herhangi bir kayıtlama, sınırlama veya belirleme olmaksızın yargıda bulunmuşlar, tasavvuf ehlinin bütününe yönelik kötüleyici bir tavır takınmışlardır. Böyle yaparken Tartuşi, Şatıbi, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye gibi büyük selefi imamlar tarafından temsil edilen ve sufilerden

bahsederken *bidatçılar* ve *selefe uyanlar* arasında bir ayrım yapan geleneğe de aykırı davranmışlardır.[9]

Yöntemsel Gerçekler

a) Sufi tarikatların bidatçilik, ümmeti uyuşturma ve sömürgeciliğe ayak uydurma ile nitelenmesi, bu nitelemeyi yapanların söz konusu hadiselere katılmalarının bir sonucudur. Bilindiği gibi böyle bir katılım, kişiyi nesnellik ve tarafsızlıktan koparabilir. Nesnellik ve tarafsızlık da ilkesel açıdan tasvir edilen olaylara katılmaktan mümkün olduğunca uzaklaşmayı ve soyutlanmayı şart koşar.

b) Bidatçilik, donuklaştırma ve sömürgeciliğe ayak uydurma gibi durumlar, sadece bu hadiselere katılanlardan çıkmamakta, aksine apaçık muhalif kabul edilen kimselerden dahi sadır olabilmektedir. Muhalif bir taraf, tıpkı mutabık düşünenler gibi nesnelliğini ve tarafsızlığını yitirir. İlaveten açık muhalif olması sebebiyle bunlardan daha da uzaklaşır. Dolayısıyla olan biten hakkında tarafsız bir değerlendirmenin ortaya konacağından emin olunmaz.

c) Bu dönemin hadiseleri en büyük ayaklanma dürtüleri ve en güçlü reform gayretleri tarafından yönlendirilmiştir. Söz konusu hadiselerin kahramanları arasında böyle dürtülere ve gayretlere sahip olan kişi bazı geleneksel toplumsal yapılar belirlemeye ve toplumun geri kalmasındaki sorumluluğun çoğunu onlara yüklemeye meyledebilir.

Tarihî Gerçekler

Şu iki tarihî gerçeği reddetmek zordur:

- Öncelikle, milliyetçi selefiliğin zuhuru esnasında tarikatlar, toplumun muhtelif kesimlerini çerçeveleyen ve yönlendiren *geleneksel bir yapılanma* mesabesindeydi.

9 Şatıbi adı geçen eserinde şöyle demektedir: "Kendilerine tarikat nispet edilen sufiler, şeriatın taziminde icma etmişlerdir. Sünnete uymakta ve onun edeplerini ihlal etmemektedirler. İnsanlar arasında bidatlerden ve bidat ehlinden en uzak olanlardır." I, 98.

- İkinci olarak, cemaatçilik *yeni ve çağdaş bir yapılanma formudur.* Tarikat yapılanmasına alışmış kalabalıkların güvenine, onlara duygusal şekilde yaklaşmaya ve entegre olmaya ihtiyacı vardır.

Bu iki tarihî gerçeğe dayanarak, cemaatçilik şekline bürünen milliyetçi selefiliğin tarikatlara karşı tutumunu incelediğimizde görürüz ki iki taraf arasındaki tartışmanın hakikati iki farklı yapılanmanın yüz yüze gelmesinde gizlidir. Bunların birisi tehdit altındaki kadim varlığını korumaya uğraşan geleneksel bir yapılanma iken diğeri yeni ve hevesli varlığını dayatmaya uğraşan modern ve yeni bir yapılanmadır.

Bu iddiamızı ispatlamak için şu vakıaları zikredebiliriz:

a) Milliyetçi selefilik, harekete geçirme ve çerçeve oluşturma babında toplu okuma, buluşmalar düzenleme ve çeşitli birimlere ayrılma gibi tarikatlara ait bazı uygulamaları ödünç almıştır.

b) Kişileri tarikatlardan çekip almış, oraların asli takipçilerini milliyetçi hareketin saflarına katmış yahut tarikatlar tarafından kendine çekilmesi mümkün genç unsurları kendi bünyelerine eklemişlerdir.

c) Tarikat ehlinin karşılarına çıkan yeni tehlikeyi sezerek varlıklarını korumak ve aktivitelerini geri kazanmak amacıyla bütünleşmiş bir kitle teşkil etmeye yönelmesi ile birlikte milliyetçi selefilik de tarikatlara yönelik hücumunu şiddetlendirmiştir.

d) Kendi varlığını dayatabildiği ve millî mücadelenin liderliğini ele geçirebildiği cemaatler içerisindeki yapılanmasını ve organizasyonunu tamamlandığında ise bu defa aksi istikamette hücumunun şiddetini azaltmıştır.

e) Selefi âlimler içerisinde tarikatlara düşmanlıklarını tamamen sonlandıranlar vardır. Onlar sufi geleneğin zayıflamasından ve tarikat yapılanmasının yıkılmasından do-

ğan kötü sonuçları görünce tarikatların dinî ve toplumsal rolünü kabul etmişlerdir.[10]

Muhtelif yapılanmaların karşılaşmalarına hükmeden mantığın özelliklerinden biri hiç kuşkusuz karşılaşmanın taraflarının uç hükümlere varmaları, aralarında oluşan kin sonucunda ve hususi maslahatların tehdidi sebebiyle aşırı tavırlara sürüklenmeleridir.

Ancak sufi tarikatların selefi muhalefetle yüzleştiklerinde *teberrük* aşamasında değil de marifet aktarımı (*ta'arruf*) aşamasında oldukları farz edilseydi, bu şiddetli muhalefetten kurtulacakları söylenebilir miydi? Ya da en azından bu karşılaşmaya dâhil olmaları şiddetten uzak olur muydu?

Sufi tarikatların marifet aktarımı aşaması terbiye veren bir şeyhin hayatta olmasıyla kendini gösterir. Bu şeyhte aranan vasıfların bir kısmı şunlardır:

a) Fiilleriyle ve sözleriyle Allah'ın kitabını ve tertemiz sünneti yaşatır. Bu manalar ise ancak davranışta somutlaştıkları ve organlarda fark edilebilir hâle geldikleri zaman yaşayabilirler.

b) Aynı yolla başkasından anlayış sahibi olmuş bir şeyhin davranışını gözlemiştir.

c) Davranışı, başkaları tarafından uyulmaya değer olmalıdır.

d) Dinî eğitim pratiğini doğru ve temiz bir şekilde yerine getirmelidir.

e) Gerek kırsal gerekse kentsel bölgelerde seyahatler yapmalı, bidatlerin zuhuru veya dinî şuurun zayıflaması sebebiyle söz konusu eğitime ihtiyaç duyan yerlerde ikamet etmelidir.

10 Muhtar es-Susi *Mu'tekalu's-Sahrâ* kitabında şöyle demektedir: "İçimizden, oradaki ihtiyacı karşılayacak birileri çıkmadan, sapkınlık yaptıkları iddiasıyla ne zamana kadar tarikatçıları ve âlimleri reddedeceğiz? Ne zamana kadar gerçek selefiliğin bir izini görmeden, selefiliği zorakilikler ve hücumlar etrafından dönen boş sözler olarak ağzımızda gevelemeye devam edeceğiz?" I, 187.

f) Dinî pratiği kişilere yaklaştırmaya ve çağrısını kuşatan nesnel şartlara göre onu şekillendirmeye çabalamalıdır. Mesela akait ve kuralları müritlerinin anlayacağı bir dille telkin etmeli, müritlerini Kur'an ve hadisi muhafaza etmeye, evrat ve ezkarı en güzel biçimde yerine getirmeye şevklendirmelidir.

Bu vasıflara ön yargısızca bakan bir kişi, onların selefi salih yöntemine uygun olduğunu ve başında bu vasıflara sahip bir lider bulunan her tarikatın bidat, uyuşturma veya ihanetle ilişkilendirilemeyeceğini kabul etmek durumunda kalır. İşte insanların kalplerindeki imanı ihya etmeyi; onların ilim ve amel yolundaki himmetlerini yükseltmeyi; zulümlerin reddini, ihtilafların çözümünü, muhtaçlara el uzatılması ve açların doyurulması için onları cihada sevk etmeyi üstlenen tarikatların durumu budur. Hepsine ilaveten en yüksek İslam ahlakını ve en yüce ruhi manaları insanlar arasında yayan da onlardır.

Ancak ön yargılarından kurtulamayan bir kimse, sufi tarikatların reddinde ve verdiği yargıları hepsine genellemekte ısrarcı olacaktır. Bizce selefi hareket, bizzat selefilerin de şahadetiyle,[11] iki sebepten ötürü marifet aktarımı aşamasında bile olsa tarikatlara muhalefet etmiştir ve bunu sürdürmektedir. Bu iki sebep dinî pratikte teorik ve siyasi yönlerin baskınlığıdır. Bunlar selefi harekete musallat olan iki ilmî sorundur ve soyutlama ve siyasallaştırma adlarını alabilirler. Şimdi bu hususu detaylıca konuşabiliriz.

11 'Allâl el-Fâsî "Fas'ta Selefi Hareket" konulu konferansında şunları söylemektedir: "Mısır ve Arap dünyasında siyasî yön, selefi ekole baskın gelmiş, Hindistan'daki selefi ekolde ise toplumsal yön ve akıl öne çıkmıştır. Fas ise her iki ekolden etkilenmiş, her ikisinin tesiri altında gidip gelen bir duruma düşmüştür." *Hadîsu'l-Mağrib fi'l-Maşrık*, Kahire, 1956, s. 8-9.

Selefi Geleneğin İlmî Sorunları

Selefilik, dinî pratiği arındırmayı hedeflemiş ve bu arındırma işlemini, İslam toplumunun bidatçilik, geri kalmışlık ve sömürgecilik durumlarından çıkışı için en doğru yol addetmiştir. Bu doğrultuda çeşitli mücadele tarzları kullanmış, arındırma amacına ulaşmak için farklı araçlar kullanmıştır. Ancak bu arındırma ilk meyvelerini verir vermez dinî pratik bu kez, sufi tarikatlardaki bidatçilikten farklı bir bidatçiliğe kapılmıştır ki bu durumun etkileri belki daha kötü ve izale edilmesi daha elzemdir. Söz konusu olan, siyasi ve teorik pratiklerin amelî uygulamaya, yani bizim ıstılahımızdaki yakınsamaya baskın gelmesidir.

Bu bidatin hakikatini anlayabilmek için, selefi hareketin ıslah projesinde üstlendiği bu pratiklerin doğasını tanımlamamızda fayda vardır:

a) *Yakınsama pratiği*: Dini, aslını değiştiren bidatlerden kurtarmaktır. Bu da Allah'ın kitabına ve Hz. Peygamber'in (s.) sünnetine amelî bir biçimde dönmekle olur. Bu dönüş ise Allah'a yakınlaşma yolunun rehberlik edilmiş akılla kat edilmesini şart koşar.

b) *Siyasi pratik:* Toplumu geri kalmışlığın etkilerinden ve sömürgeci güçlere tâbi olmaktan kurtarmaktır. Bu da muhtelif potansiyellerin tamamen harekete geçirilmesi ve toplumun bütün seviyelerinde gerekli reformların yerine getirilmesiyle olur.

c) *Teorik pratik:* Aklı, kendisine ilişen hurafe ve batıl inançlardan, fikrî donukluktan kurtarmaktır. Bu da eğitim yöntemlerinin yenilenmesi ve bilinçlendirme yollarının yoğunlaştırılması gibi mümkün her türlü aydınlanma tarzının kullanılmasıyla olur.

Başlangıcında selefi hareketin yönelimlerinden biri bu üç pratik arasındaki dengeyi korumak olmuştur ki bu denge İslam dininin ayırıcı bir vasfıdır. Ayrıca söz konusu denge

diğer tepkisel hareketlere nazaran selefi harekete hususiyet ve yegânelik de katmaktadır.

Bu açıklamalardan sonra söz konusu dengenin muhafazasının en azından şu iki şartın sağlanmasına bağlı olduğunda kimse şüphe etmez:

a) Siyasi pratiğini yakınsama pratiği üzerine mebni olması. Bununla siyasi eylemin ahlaki kurallar çizgisinde yürümesini ve dinî uygulamanın sağladığı ruhi değerlere bağlı kalmasını kast ediyoruz. Bu kural ve değerler, siyasete atılan kişinin önünde başkalarından istifade ederken onlara fayda sağlama, istikamet sahibi olma ve umumi maslahat için istikamet üzere devam etme anlayışlarını açar.

b) Teorik pratiğin yakınsama pratiğinden ayrılamaz olması. Bununla düşünürün, teorik aklın engellerini aşmış ve dinî amel sayesinde daha fazla amele yönlendirici ve Allah'a daha fazla yakınlaşmaya sevk edici yeni akli imkânlara kavuşmasını kastediyoruz.

Şimdi zikredeceklerimizle, selefi gelenek tarafından bu iki şartın ihlal edildiği açıklık kazanacaktır. Selefi gelenek, birtakım reform projeleri kapsamında bunları ihlal etmiş, kimi zaman sadece teorik ve siyasi yönlere itibar etmese dahi onları yakınsama yönüne tercih etmiştir.

Soyutlama Sorunu

Soyutlama, metinler üzerine düşünebilme yeterliliğini teorik ve akli fiile özgü kılmaktır. Burada metinlerin değerinin bu tarz bir düşünmeyle elde edilebilecek tasavvur ve fikirlerle sınırlandığı, bu tasavvurlarla amel etmenin metinlerin sahipleriyle ilişki kurmak, onlar gibi amel etmek ve ortaya çıkan sorunlara uygun çözümler üretmek için yeterli olduğu varsayılmaktadır.

Bu tanımdan şu üç temel hususun benimsendiğini çıkarsıyoruz:

a) Soyutlayıcı akli fiil, dinî metinleri (*nasları*) ele almak için diğerlerinden daha uygundur. Yani o, metinlerin içeriklerini tahlil etmek, bu içeriklerde bulunan muhtelif manaları ortaya çıkarmak ve düzenlemek ve nihayet bu asli manalardan başka manalar çıkarmak için en yeterli akli uygulamadır.

b) Soyutlayıcı akli fiil, amelden bağımsız nazarı tesis eder. Bu, birinci bölümde uzun uzadıya incelediğimiz şüphe götürmez bir hakikattir. Bizi burada bu hakikatin dinî metinlerle irtibatı ilgilendirmektedir. Dinî metinler üzerine düşünen, soyut aklın mümkün kıldığı bütün işlemleri kullanır, ta ki bu metinlerin içerdiği fikir ve tasavvurları kuşatabilsin.

c) Soyutlayıcı akli fiil, aynı zamanda nazarı amelde tesis eder. Yani amelin, dinî metinlere ve bu metinlerin vazedicisinin muradına uygunluğuna ve yine amelin değişen şartlardan doğan sorunların çözümüne uygunluğuna dair kesin bir hüküm vermeye kadirdir.

Şimdi selefiliğin soyutlamanın bu üç gereğini yerine getirmesinden ve bunlar tarafından nasıl zararlı bir yola yönlendirildiğinden bahsedeceğiz.

Bilindiği gibi selefilik bidatçilik, geri kalmışlık ve ihanet karşısında asli İslami metinlere dönmeye çağırmış, ismini dahi aynı fikirden almak suretiyle bu geri dönüşü temel ilkesi bellemiştir. Bu, selefiliği bir mezhep olmaktan ziyade bir yöntem veya tarz olmaya daha fazla yaklaştırmıştır. Zira mezhebin terim anlamı "kendi içinde tutarlı ve bütünlüklü, muayyen vakıaları açıkladığını iddia eden bir dizi hakikati" içermektedir. Hâlbuki selefilerin düşüncelerini mezhep ehli gibi düzenli ve tümel sistemler içerisinde formüle ettikleri söylenemez. Aksine onlar, asli metinlere sarılmanın zorunluluğunu dile getirmekle yetinmişler, bunu dile getirişleri de çağrılarının ortaya çıktığı karşılaşma bağlamına uyarak biçim, detay ve tarz itibarıyla farklılık arz etmiştir.

Selefiliğin bir yöntem olduğunu kabul edersek, onun toplumun bozulmuş hâllerini tedavi etmek amacıyla asli metinleri konuşturmaya çağıran bir yol ve yordam olduğunu da söyleyebiliriz. Ayrıca bu niteliği göstermesi için selefleşme (*tesellüf*) kelimesini ileri sürebiliriz.

Fakat şu husus da fark edilmektedir: Selefilik, selefleşme yöntemini, metinler için soyutlayıcı düşünme ilkeleri gereğince tasavvur etmeye önem vermiş; bunu yaparken hâlen hayranlık duyduğu Avrupalı teorik akılcılık paradigmasının tesiri altına girmiş ve bütün uygar ve Batılı ilerleme ve gelişme tezahürleri için onu asıl kabul etmiştir. Topluma hükmeden akıl dışılığın kaynağı olmaları yüzünden teberrük aşamasında tarikatlarla mücadele şartları, milliyetçi selefiliğin bu paradigmaya daha fazla bağlanmasına yol açmıştır.

Selefleşme yönteminin bu soyutlayıcı tasavvuru iki biçim almaktadır. Bunların ilkine teorik selefleşme, ikincisine ise eleştirel selefleşme adını veriyoruz.

Teorik Selefleşme

Bu yöntemin temsilcisine göre soyut akılcılığın şartlarını yerine getiren her nazar, asli metinlerin anlamlarını ortaya çıkarmaya yeterli bir araçtır. Bu inanç, soyut nazarın aşağıdaki iki varsayım için yeterli olduğu düşüncesi üzerine kuruludur:

a) Dil kurallarına ve Arapların konuşma tarzlarına dikkat edip selefin söz ve haberlerinden yardım alırsak, metinlerin hakiki maksatlarını bu teorik araçlarla idrak etmemiz mümkündür.

b) Bu araçlarla metinleri düşünen herkes selef yolunu izlemekle, yani bizim ifademizle selefleşmekle nitelenmeyi hak etmektedir.

Çeşitli sorunlar içermesi dolayısıyla bu iddiayı kabul edemeyiz. İddianın içerdiği sorunları açıklamak için altında yatan iki varsayıma aşağıdaki eleştirileri yöneltebiliriz.

İlk varsayıma, asli metinlere dönmeye çağıran selefinin bir metnin herhangi bir yorum veya okuyucunun en ufak bir tasarrufu olmaksızın okunabileceğini mümkün görmesi üzerinden itiraz edebiliriz. Çünkü bu iddia dilsel hitabın doğasına aykırıdır. Nitekim dilsel metne bakan kişi daima birtakım kişisel ve bağlamsal etkilerin altındadır; nesiller boyunca hâlihazırdaki okuyucuyu önceleyen ve onun okuyuşuna müdahale eden epistemolojik ve tecrübi bir birikimi taşır. Şu hâlde asli metinlere, ne onları oluşturanların elinden çıktıkları şekilde ne de onların çağdaşlarının -yani selefi salihin- idrak ettiği şekilde ulaşılabileceğini kabul edebiliriz. Bu ancak söz konusu metinlerin çağından sonra oluşmuş tecrübe katmanları ve bilgi ağları üzerinden gerçekleşebilir.

İkinci varsayıma ise aşağıdaki iki noktadan itiraz edebiliriz:

a) Selefleşmenin teorik tasavvuru, asli metni okumanın onunla amel etmek için, dolayısıyla da selef yolunu izlemek için yeterli olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Ancak açık bir husustur ki nazar, kendi gereğinin dışındaki birtakım sebepler bulunmaksızın -yahut amel düşünürün sabit bir vasfı olmaksızın- amele yönlendirmez ki bu ikinci durumda kişi bir şey üzerine nazar ederse aynı zamanda onunla amel de eder. Ne var ki bu durum da nazara dayanmamaktadır.

b) Bu varsayım, metni yorumlamak için amelin nazarla birlikte bulunmasının zaruretini hakkıyla takdir edememektedir. Bir metni yorumlayan ve ameli sabit bir vasıf olarak taşıyan kişi, metni yorumladığı hâlde ameli sabit bir vasıf olarak taşımayan kişinin idrak edemediklerini de kavrar. İster metnin yorumu esnasında amel etsin ister etmesin, bir değişiklik olmaz.

Eleştirel Selefleşme

Eleştirel selefleşme, amelle bir arada bulunan ve edinilmiş bilgi ve tecrübelerimizin tahlili üzerine bina edilen

akli nazarın, asli metinlerin anlamlarını çıkarmaya yetecek bir araç olduğu inancıdır. Bu inanç da iki varsayım üzerine kaimdir:

a) Bilgi ve tecrübelerimizden hangilerinin asli İslami metinlere muvafık, hangilerinin muhalif olduğunu ayırt etmeyi sağlayacak bir ölçüt edinmek mümkündür.

b) Selefleşen kişi nezdinde nazar ve amelin birlikteliğini düzenleyen bir yasa vaz edilmesi mümkündür.

Bir önceki teorik iddiadan daha güçlü olsa dahi bu eleştirel iddiayı kabul etmiyoruz. Çünkü bu da sorunludur. Şimdi bu iddianın dayandığı varsayımlara itirazlarımızı zikredelim:

a) Selefleşen kişi, tecrübe ve bilgilerimizden hangisinin asli metinlere muvafık, hangisinin muhalif olduğunu ayırmayı sağlayan ölçütü yine aynı metinlerden edinmektedir. Ancak bu iddia, henüz söz konusu ölçüte ihtiyaç duymazken eldeki metinleri anlama yeterliliğini taşıdığını varsaymaktadır. Öyleyse ölçütü çıkarsamadan önce sahip olduğu ve aradığı o ölçütü ona sağladığını varsaydığı bu anlamaya dair bir delil getirmesi gerekmektedir. Demek ki bu önceki anlamayı, aradığı ölçüt sayesinde elde etmemiştir ki aksi takdirde akıl yürütmenin sonucu önceden doğrulanmış olur. Anlamayı başka bir ölçütle elde ettiyse bu defa onun için bir burhan getirmelidir ki burada ikinci kez sonucu doğrulamış olur. Herhangi bir ölçüt olmaksızın anlama gerçekleştiyse, bu kabul edilemez ve saçmadır.

Eleştirel selefleşmeyi gerçekleştiren kişi, birikmiş bilgi ve tecrübelerimizin kabul edilenleri ile reddedilenlerini ayıracak bir ölçüt edinemediğinde kişileri yersiz bir şekilde yermeye ve bidatçilikle suçlamaya başlar.

b) Eleştirel selefleşmenin ikinci varsayımına yönelik itirazımız ise şöyledir: Bu kişi amel ve nazar arasındaki birlikteliğin düzenlenmesinde kullandığı yasayı selefi salihin

yaşamından elde eder. Bu iddiasında şu iki seçenekten biri söz konusudur: Bu yasayı ya nazar yoluyla çıkarsamıştır ya da amel yoluyla edinmiştir. Birinci durumda sonucu doğrulama hatasına düşmüştür. Zira selefi salihin yaşamının anlamını idrak ettiğini varsaymaktadır. Ne var ki bu, söz konusu yasa aracılığıyla kanıtlanması gereken bir noktadır. İkinci durumdaysa kendisinde akıl niteliğinin sabit olmasıyla aynı şekilde amel niteliğinin de bulunduğunu düşünmektedir. Hâlbuki hiçbir reformist selefi bu seviyeye eriştiğini öne sürmemektedir.

Selefiliğin, asli İslami metinlere dönüşte şu iki yolu izlediği açıklık kazandı: Bilhassa Vehhabi selefiliğin takip ettiği teorik selefleşme yolu ve reformcu ve milliyetçi selefiliğin izlediği eleştirel selefleşme yolu. Selefilik bu iki yolda soyut akılcılığın gidişatını takip etmiştir ancak çeşitli bakımlardan ikisi arasında farklar vardır. Teorik selefleşmede, amel gözetilmeksizin soyut aklın kategorileri uygulanmıştır. Eleştirel selefleşmede ise aynı soyut kategoriler uygulanmış ve dinî amel onlar aracılığıyla değerlendirilmiştir. Eleştirel selefleşme, bilgi ve tecrübe birikiminin eleştirilmesi ve amelin nazarla birleştirilmesi zaruretini dikkate almasıyla teorik selefleşmeden daha bilinçli görünse de soyut akılcılığın şartlarına takılıp kalmakta ondan aşağı kalmaz. Öyle ki teorik selefleşme, şartlarına, sınırlarına ve etkilerine aldırış etmeden soyut akılcılığa kapılmaktayken eleştirel selefleşme tam tersine bu şartları bildiğini izhar etmekte, geleneksel metinleri anlamak için ölçütlerin ve hâlihazırdaki epistemolojik ve tecrübi pratiğin düzenlenmesi için yasaların tespitini talep etmektedir. Ne var ki bu talepte, teorik yöntemle aynı yolu izlemekte ve soyut akılcı kategorilere göre amel düzeyinde durmaktadır. Hatta dinî meşguliyetin ifasını bu soyut kategorilerle talep etmesi hasebiyle belki de teorik olandan daha fazla soyut akılcılığa düşebilmektedir. Nitekim teorik selefleşmenin, aklın metinlerden soyutladığıyla

amel etmeye yönelik dürtüsünde, amelden bağımsız ve metinler üzerine düşünmenin sınırlarında duracak bir şekilde nazara itibar etme eğilimi söz konusudur.

Eleştirel selefleşmede farkındalıkla ve düzenli bir biçimde, teorik selefleşmede ise şuursuzca ve kendiliğinden gerçekleşen bu soyut akılcılık bağlılığı, Kartezyen kökene sahip Batılı akılcılığın nüfuzunun tesirinden başkası değildir. Hem teorik hem eleştirel selefilikte bu akılcılık doğrultusunda yapılan çağrı şiddet kazanmış ve kazanmaya da devam etmektedir. Ne var ki bu akılcılık, kendi memleketi olan Batıda kökenlerini gözden geçirmeye ve tanımlarını yeniden çizmeye başlamıştır. Selefilik, kaçırdıklarını telafi etmek için akılcı projesini gözden geçirmektense, Batı'nın kendi ürettiği hâlde aşmaya başladığı bu yola tutunmayı ve tevessül etmeyi sürdürmüştür. Fakat bir de "Batı'nın akılcılıkla başardıklarını yapmaya biz daha layığız." denmez mi? Bunu söyleyen kimse, akılcılığın bütün yaptıklarının hayırlı olmadığı hususunu gözden kaçırmaktadır.

Siyasileştirme Sorunu

Siyasileştirme (*tesyis*)[12], reform ve değişim gücünün sadece siyasi yöne özgü kılınmasıdır. Burada bireyin değerini mezhep seçimlerinin, otoritenin maslahatlarının ve güç merkezleri üzerine çatışmaların birbirine dolandığı toplumsal bir çerçevede bıraktığı veya alımladığı siyasi fayda ve etkilerle sınırlama tavrı söz konusudur.

Bu tanıma binaen siyasileştirmenin, siyasi bilinçlendirmeden (*tev'iye*) farklı olduğu anlaşılmaktadır. Siyasi bilinçlendirmeden maksat bireye, belli bir sistematik yapı içerisindeki konumunu tanımlayan sebep ve niteliklerin bilimsel

12 *Tesyis*, çevrilmesi zor bir kelimedir, onu siyasileştirme/siyasallaştırma şeklinde aktarmak ancak bazı sınırlamalarla mümkündür. Kelimeyi *tahlik*'in zıt anlamlısı şeklinde düşünmek gerekir. Çünkü *tahlik*, hayatı siyasi davranışlarla değil, örnek ahlaki davranışlarla sürdürmektir.[Ed.].

yöntemin gereklerini sağlayacak bir yol içerisinde basiret ve mensup olduğu sistematik yapının unsurlarına uygun veya aykırı her tür tasarrufa ait otoriter etkilere dair duyarlılık kazandırılmasıdır.

Siyasileştirme ile siyasi bilinçlendirme arasında kuşku götürmez bir özsel fark vardır. Bunların ilki, bireyin tanımlanmasında ve toplum için gereken reform ve değişimin tahkikinde siyasi amelin dışında herhangi bir faktörün devreye girmesini önler. İkincisi ise siyasi faktörlerle beraber bireyin vaziyetini tayinde ve toplum için gerekli dönüşümlerin ihdasında katkısı bulunan birtakım gayri siyasi faktörlerin devreye girmesine mâni olmaz.

Tam da bu, siyasileştirmenin reformist veya devrimci harekete zarar veren bir sorun olmasının sebebidir. Çünkü bu durum, hareketi farkında olmaksızın çeşitli iç çatışmalara, liderlik kavgalarına, karşılıklı garezlere ve hilelere sürükler. Neticede hareket, en başta izlemeyi planladığı insani mecradan sapar. *İnsanileştirme* terimini, semavi dinler gibi apaçık insani boyut taşıyan yönelimlerin sımsıkı sarıldığı, siyasileştirme temayülünün ise ortadan kaldırdığı insani unsurları dile getirmesi için vazedebiliriz.

Siyasi pratiğin yakınsama pratiği üzerine ikame edilmesi zaruretine dair yaptığınız açıklamalara binaen, siyasileştirmenin insanileştirici faktörlerde doğurduğu sorunlardan üçünü ele alacağız: Ruhi manaları gözetmenin terki, ahlaki kaidelerle amelin terki ve istikametin terki.

Ruhi Anlamları Gözetmenin Terki

Siyaset terimi "şehrin veya toplumun dünyevi işlerinin idaresi" anlamı taşıdığından kullanılagelmiştir. Sonrasında "şehir veya toplumun yönetim işlerinin idaresi" manası için özelleşmiştir. Buradaki yönetimden kasıt, şehir veya toplumun bütün düzeylerindeki otorite uygulamasına ilişkin her şeydir. Ancak siyasileştirme ile bu kelime daha hususi bir

anlam kazanmıştır: "Her şey olması, her şeyi kuşatması ve üzerinde hiçbir şey bulunmaması hasebiyle toplumun yönetim işlerinin idaresi".

Söz konusu yönetim ve otorite faaliyetleri bir yönden sırf maddi kazançlar hâlini almakta ve hatta çoğu kazanç tamamen maddiyata boğulmakta, diğer taraftan bu kazançlar siyasileşen kişinin bütün bilgisini ve umudunu teşkil etmektedir. Bundan dolayı görüyoruz ki siyasileşen kişi, maddeden bağımsız, insanı içinde bulunduğu durumun üzerine çıkmaya şevklendiren ruhi bir manaya yönelmeyi bırakmakta, yücelik ve aşkınlıktan neşet eden bu manayı talep etmekten geri durmaktadır.

Siyasileşen kişinin, benimsediği ideallerin, manevi değerlerin ve yüce yönelimlerin ifadesi mesabesindeki bir ideolojiye sahip olmasına dayanarak kendisinin de başkalarındaki ruhi anlamlara tekabül eden yüce manalar gözettiğini öne sürmesinde bir fayda yoktur. Bu iddia reddedilir, çünkü insanileştirmeyi oluşturan ruhi manalar, yakınsayıcı meşguliyete dâhil olması sayesinde insana açılır ve bunun dışında bir yolla onlara muttali olunmaz. Siyasileşen kişinin sarıldığı manalarsa, her ne kadar yücelik görüntüsü altında ortaya çıksa da, maddi varlığın yüce idealler kisvesine büründürülmüş hâli değilse bile, ancak maddi varlıkla etkileşimin devamının bir sonucudur.

Ruhi manaları terk etmenin tek sebebi dine düşmanlığın açıkça irade edilmesidir. Nitekim siyasileştiren her ideoloji dini bir engel, hatta bir an önce tahakküm altına alınması gereken en büyük mâni görmekte ve böylece reform ve değişimin yolunu hazırlayabileceklerini düşünmektedir. Bu ideolojilerin en iyi temsilcisi, selefi hareketin aktivitesiyle eş zamanlı olarak Batı'da ortaya çıkan solcu hareketlerdir. Bunlar dine sempati gösteren herkesi gözetim altında tutmakta, dindarları taassup ve itikadi bağnazlıkla nitelemek-

tedir. Yakınsayıcı meşguliyeti ortadan kaldırmaya teşebbüs edenlere yazıklar olsun!

Şu hâlde maslahat gereği bu siyasileştirici güçlerle iş birliği yapanların, bu utanç verici nitelemelerden kurtulmak maksadıyla dinî tercihlerini gizlemek veya inkâr etmek zorunda kalışlarına şaşırmıyoruz. Selefilik de destek ve dayanışmaya ihtiyaç duyan siyasi bir hareket olması hasebiyle dine düşman güçlerle iş birliği yapmakta beis görmemiştir. Dolayısıyla uğruna mücadele verdiği davalardaki sempatilerini kazanmak amacıyla onlarla ilişkiler kurmuştur. Ne var ki bu irtibatın faturası olarak, aradaki siyasi yardımlaşmayı teminat altına alacak ortak bir mücadele zemini arayışıyla hedefleri, programları ve genel işleyişindeki dinî ve ruhi öğeyi bir kenara atmıştır.

Ahlaki Kurallarda Amelin Terki

Bilindiği gibi ahlak, fiillerde iyi ve kötüyü ayıran, insan davranışını iyilik yapmak ve kötülükten uzaklaşmak yolunda düzenleyen bir dizi ilke ve kuraldır.

Semavi dinler "ahlakla amel etmek" şeklinde sabit bir esas üzerine kuruludurlar. Buna karşılık dinden uzak duran gelenekler, toplum ve bireye en yüksek faydayı sağlamasına uğraştıkları, tanımlanmış ve üzerine çalışılmış bir ahlaka dayandıklarını öne sürmektedirler. Gerçekte ise birtakım zahiri faydalar ve göz alıcı sonuçlara götürse de bu ahlaka itibar edilemez. Zira kendisini mütemadiyen besleyecek yüce bir kaynağa dayanmayan, ruhi ve ilahi manalarla desteklenmeyen bir ahlakın, doğru yol zannıyla fesada sapacağından emin olunmaz. Sonra siyasileştirme, bu din dışı geleneklerin ayrılmaz göstergelerindendir. Dolayısıyla kötülüğe doğru sapma eğilimleri daha fazladır. Çünkü siyasileştirme, insanileştirmenin yokluğudur. Dinle ilişkili yahut onunla hemhâl olan bir ahlak olmaksızın da insanileştirmeden bahsedilemez.

Din dışı ahlak uygulamalarının bir örneği, Fransız Devrimi'nin ilkelerini benimseyen tatbikattır. Bu ilkeler yüksek bir değer ve yüce bir maksada sahipmiş gibi görünmekte, yönetim sistemleri ve liderlik mekanizmaları tarafından benimsenmektedir. Ancak söz konusu ilkeler oluşum tarzları, tasavvur biçimleri ve işleyiş yolları itibarıyla dinî amelden uzak kalmanın etkileriyle şekillenmekte, dinî amelden kaynaklanan ve kendisine doğrultma bahşederek zarara yönelmekten onu koruyacak ruhi manalardan mahrumiyetin sonuçlarını üzerinde taşımaktadır.

Yine bu din dışı uygulamaların bir diğer örneği Türkiye'nin reform tecrübesidir. Bu tecrübe, yakınsayıcı meşguliyete sırtını dönmüş, rehberlik edilmiş ahlakını Batılı ölçütler ve siyasileştirici yönelimler doğrultusunda bir ahlakla değiştirmiştir.

Maşrık'taki reformist selefilik Fransız Devrimi ve Türkiye'nin reform tecrübesini, Arap İslam ümmetinin ayağa kalkması için yürütülecek davet ve planlamada örnek alınması yahut en azından kazanımlarından istifade edilmesi gereken iki model kabul etmiştir. Bu yüzden, söz konusu iki harekete nüfuz etmiş ahlak dışı siyasileştirme ruhuna geçiş yapmış, bu ruh onun reform ve değişimin boyutları hakkındaki tasavvuruna hâkim olmuştur. Mevzubahis ruhun etkilerinin Mağrip'teki kardeş milliyetçi selefiliğe de sızması mukadderdi ki milliyetçi selefilik bildiğimiz gibi reformist hareketle güçlü bağlara ve derin etkileşimlere sahiptir. Bu sızıntı, milliyetçi selefiliğin mücadele projelerinde siyasi kategorilerin gitgide dinî kategorileri yutmasına, sonuçta da dinden tamamen kopmasına bir süre sonra hareketin gelecek anlayışlarına tahakküm etmesine yol açtı.

İstikametin Terki

Örfte istikamet, bir şeyin ifrat ve tefritten oluşan iki sınır arasındaki orta yolu izlemesidir. Orta, üç sebepten ötürü doğruyu bulmanın yolu sayılır:

a) *Aşırılıktan kaçınma.* Orta yolu seçen kişi aşırılığa nispet edilecek şekilde abartmaz, ihmalle nitelenecek şekilde de eksik kalmaz.

b) *Duraklamadan korunma.* Aşırıya giden herkes, fazla çaba sebebiyle bıkkınlık yaşar, ihmalkârlar ise gayret eksikliğinden dolayı rehavete kapılır. Bıkkınlık ve rehavet adım adım duraklamayla sonlanır.

c) *Uyanışın öğrenilmesi.* Orta yolu ancak aşırılık ve ihmalkârlığın tehlikelerinin ve gerek rehavet gerekse bıkkınlıktan doğan duraklamanın zararlarının farkında olan kişi talep eder. Bu kişi bütün varlığıyla nefsini bu tehlike ve zararlardan korumaya yönelir.

Peki, siyasileştirme bu vasıfların neresinde durmaktadır? Bu akım, ifrat yolunu seçmiş, toplum mefhumunu parçalayan ve diğer parçalarda geçerli olacak bütün değişim etkenlerini tek bir parçaya yükleyen bir tasavvur üzerine kaim olmuştur. Siyasi öğe, toplumun tanımında tek başına yer almadığına ve toplumun insanileştirici öğeyle kayıtlanması şart olduğuna göre bu hareketin getireceği yükün ne olacağını ve söz konusu yükü şekillendirecek zorlama ve şiddetin derecesini çıkarsayabiliriz. Ancak tüm bunlar ona fazla yarar sağlamayacaktır. Zira insanileştirici hareketler ötekiler üzerine elbette galip gelecek, muzaffer olacak ve dolayısıyla siyasileştirici yönelimler geri çekilip söneceklerdir.

Buradan çıkan sonuca göre siyasileştirme, uyanışın mezkûr iki şartını, aşırılıktan kaçınma ve duraklamaktan korunmayı yerine getirmemektedir. Demek ki uyanışın şartlarını sağlamada diğerlerinden daha güçlü olduğu iddiasına ters düşmektedir. Hatta biraz zorlamayla "siyasi"

kelimesini idare anlamından uyanış anlamına çevirmekte, bu yönelime sahip kişilerde "siyasi" ile "uyanmış" eşanlamlı kabul edilmektedir ki bu açık bir kandırmacadır. Çünkü uyanış, ancak faydalı sebeplerin idrakine varıp zararlardan korunmakla gerçekleşir. Bilindiği gibi muhafaza ve uyanışı tahsilde en yeterli cihet, dinî iştigal yoluyla idrak edilen manevi ve ruhi ahlaktır.

Maşrık'taki selefilikle ilişkisi, sömürgeciliğe karşı mücadelesi ve bu ölçütle dinî kurumları ölçmesi dolayısıyla siyasileştirmenin etkileri Mağrip'teki selefi harekete sızdı. Bu yüzden hareket, teberrük görünümü boyutundan sufi tarikatlara düşmanlık yapmaya başladı ve bununla yetinmeyerek onların daha evvelki marifet aktarımı aşamalarını de dışladı. Bu düşmanlık sonucu tarikatları en kötü vasıflarla niteledi, en büyük ithamlarla suçladı. Marifet aktarımı aşamasının dışlanması ise tarikatların tarihî dönemleri ve kendilerine şöhret kazandıran çeşitli maddi ve manevi işlevleri konusunda sessiz kalmayı doğurdu. Selefilik bu düşmanlık ve dışlamada aşırı gitmekten hiç vazgeçmemekle beraber uyanış şartını yerine getirmekte de yetersiz kaldı, istikamet yolundan çıktı. Neticede kendi değerleri kendi aleyhine kötü sonuçlar doğurdu.

· Soyutlama ve siyasileştirme sorunları konusundaki sözlerimizin sonucu şudur: Selefilik dinî, teorik ve siyasi faktörler arasındaki denge ilkesini ihlal ederek bidatlere bulaştı. Bunun sebebi de soyutlama ve siyasileştirme temayüllerinin ona nüfuz etmesidir. Soyutlamanın nüfuzundan dinî pratikteki ilmî cihetlerde bir rehavet oluştu. Söz konusu rehavet, selefe dönüş ilkesinin, gerek amelle birlikte gerek ondan bağımsız bir şekilde metinler üzerine soyut akılla düşünme anlamına hamledilmesinde kendini gösterdi. Siyasileştirmenin nüfuzundansa dinî pratikteki gaybi yönelimlerde bir rehavet oluştu. Bu rehavet, ruhi ve ahlaki

öğenin bir kenara atılmasında, aşırılığa düşerek istikametin terkinde ve duraklamaya doğru gidişte belirginlik kazandı.

Şu hâlde selefilik, hakiki derecesinden hem soyutlama hem de siyasileştirme sebebiyle iki derece aşağıya gerisin geri düşmüştür. Onun hak ettiği derece, rehberlik edilmiş akıl derecesidir. Ancak mezkûr iki sorun yüzünden soyut akıl derecesine inmiş; buysa, ideolojisinin içeriğini söz konusu içerikten bağımsız araçları kullanarak uygulamaya koyması şeklinde görünmüştür. Öte yandan bu araçlar eldeki içeriğe yansımış ve oraya, hareketin asli ilkeleriyle bağdaşmayacak fikir ve nazariyeleri dâhil etmiştir. Neticede gaybi ve amelî temayülleri gitgide zayıflamıştır. Hâlbuki onu, dinî uğraş üzerine dayanan rehberlik edilmiş akıl derecesine yükselten, canlılarla ve eşyayla etkileşimde soyut aklın ulaşamayacağı anlayışlarla onu destekleyen sadece bu temayüllerdir. Bahsettiğimiz bu ufuklar, soyut aklın sınırlarını devre dışı bırakmakta yahut en azından etkilerini hafifletmektedir. Daha zayıf olanı daha güçlüye tercih eden, hayırlıyı aşağı ile değiştiren kişi, kendisinde bir uyanış gerçekleşmezse, gerisin geri aşağı düşmez mi?

Öyleyse soyutlama ve siyasileştirmenin selefi hareket içerisinde yükselişe geçmesine ve adımlarını sıklaştırmasına da şaşırmamalıdır. Öyle ki onu, soyut akılla yetinen herhangi bir hareketle aynı noktaya ulaştırmışlardır: değerlerin dönüşümü ve fesada sapma. Selefilik gaybi ve amelî değerlerinin dönüştüğü bir sona ulaşmıştır ve gerek Maşrık gerekse Mağrip'te kendisinden seküler hareketler doğmuştur.[13] Bunlar dine düşmanlık yapmakta, hiç değilse onu dışlamak-

13 'Allâl el-Fâsî adı geçen kaynakta şunları söylemektedir: "Doğrusu selefiliğin Arap dünyasında doğurduğu hareket laik ve son noktasına kadar Fransız Devrimi fikirlerinden, ondan daha fazla da Türkiye'deki hareketten etkilenmiştir," s. 23. Abdülkerim Gallab ise *Târîhu'l-hareketi'l-vataniyye* eserinde şöyle demektedir: "[Selefi hareket] Mısır ve Suriye çevresinde görüldüğü gibi seküler ideolojik devrimi bile hazırlamıştır. Yine kavmiyetçi ideolojiyi ve Arap edebi devrimini de hazırlamıştır. Çünkü o, farklı yönelimler içerisinde düşüncenin seyrettiği devamlılığı sarsmıştır," ed-Dâru'l-Beydâ, eş-Şeriketü'l-Mağribiyye li't-Tab', 1976, s. 59.

tadırlar. Dinî reforma çağıran bir akidenin sekülerizm gibi dine düşman olan veya dini dışlayan bir inanca dönüşmesi nasıl düşünülebilir? Bunun tek açıklaması, dayanılan akıl ve siyasetin arzu edilen akıl ve siyaset olmaması veya arzu edilenin dışına çıkmasıdır. Ne siyasileştirme İslami pratikte meşru olan siyasi bilinçlendirmedir, ne de soyutlama aynı pratik içerisinde gelenekleşmiş akla dayandırmadır. Otoritenin genişletilmesine yarasa dahi ahlak dışı siyaset Allah'ın dininde makbul değildir. Benzer şekilde dünyanın kontrol altına alınmasını sağlasa bile meşguliyet olmaksızın soyutlama bu dinde kabul görmez.

Selefilik için bu seküler bakış açısından daha zararlı bir şey yoktur. Bir kısım selefiler, bu anlayıştan bir an önce uzaklaşmak, reformist yönelimlerini gözden geçirmek ve gaybi ve amelî, yani yakınsayıcı asıllarına dönmek yerine, bu seküler dönüşümü muhaliflerini reddetmek ve kendilerine daha büyük zarar veren iki suçlamayı, gelenekçilik ve gericilik ithamlarını cevaplamak için araçsallaştırmışlardır. Önceki selefilikte sufi tarikatlar bağlamında ümmetin uyuşturulması ve sömürgecilikle iş birliği suçlamalarının ikna ediciliğine benzer bir tarzda seküler yeni nesil, mezkûr iki suçlamanın benliklerdeki etkisine ve galebe çalmaktaki faydasına dikkat kesilmiştir. Nitekim sekülerler, selefi harekete nüfuz eden siyasileştirme ve soyutlama mantığında kendilerinden geri kalan herkesi gelenekçi ve gerici diye nitelemiş, böylece sanki onların akılcılıklarını kınamıştır. Güya onlar, bu harekete sirayet etmiş bulunan yeni akla tamamıyla itibar etmemektedirler. Bu iki suçlamanın reddi bağlamında selefiliğin sekülerliği hazırladığı öne sürülmüş, dolayısıyla hareket mensuplarının gelenekçi veya gerici sayılamayacakları, tersine sekülerlerin kendilerine nispet ettikleri oranda devrimci ve ilerici oldukları belirtilmiştir.

Bu açıkça yanlıştır. Zira söylenenler şu varsayımı içermektedir: Selefi geleneğin bünyesinde sekülerliğin olumlu

nitelikleriyle İslami mirasın olumlu niteliklerini birleştirmek mümkündür. Gerçekte ise böyle bir birleştirme ne makul ne de mümkündür. Çünkü sekülerliğin avantajları soyut akılcı gelenekten alınmadır; İslam mirasının olumlu yönleri ise rehberlik edilmiş akılcı gelenekten beslenmektedir. Zahiren aynı niteliğe sahipmiş gibi görünseler de dinî amelden kopuk akliyat ile dinî amele bağlı akliyat arasında dağlar kadar fark vardır. Birisi gaybi tezkiyeden mahrum, akli soyutlamanın arzusuna terk edilmiş ve sınırlarına takılmış iken diğeri gaybi rızayı kazanmıştır ve yakınsama üzere sebat ettiği müddetçe soyutlamanın oyalamasından mahfuzdur. Binaenaleyh sekülerler nezdinde,-bilinçsizce yakınsama şartını ihlal etmediği sürece-selefinin sahip olmakla veya nispet edilmekle övüneceği bir şey yoktur.

Sekülerizmdeki siyasileştirme ve soyutlama yönelimlerinden selefiliği koruyacak olan, dinî meşguliyette köklenen tarihindeki yapı ve formlarla ilişkisini güçlendirmektir, yoksa sufi tarikatlarla şiddetli mücadelesinde ortaya çıktığı gibi onlarla bağını koparmak değildir. Eğer selefilik, tarikatlara yönelik eleştirilerine, kitleleri harekete geçiren sarih bir siyasileştirme unsuru katmasa ve gerek tarikatlar düzeyinde, gerekse toplumun diğer kesimlerinde teberrükçülerin bidatlerine karşı çıkarken sadece kötülüğü değiştirmeyi salık veren dinî şuurdan hareket etseydi, tasavvufla bu olumlu iş birliğinden çeşitli faydalar edinebilirdi. Yönelimlerindeki insanileştirici ve amelî kanalları güçlendirebilir, seküler siyasileştirme ve soyutlamadan korunabilir, övgüye değer siyasi bilinçlendirme ve dinî amelle rehberlik edilmiş akli nazarı da muhafaza edebilirdi.

SONUÇ
REHBERLİK EDİLMİŞ AKLI YETKİNLEŞTİRME ANLAYIŞLARI

Bir sonraki kısma hazırlık için bu bölümdeki sözlerimizi özetleyeceğiz. Burada belli bir erdemi arzulayan kişinin yerine getirdiği bir dizi yol gösterici itikadi-amelî fiil olması itibarıyla rehberlik edilmiş akla musallat olan sorunları inceledik.

Yakınsayıcı pratiğe giren bu sorunların iki temel türünü detaylarıyla tanımladık.

İlk tür, iki ahlaki sorunu içermektedir ve bunlar, fakihlerin tanımlayıp tertip ettiği yasalar dâhilinde itikadi ve amelî bir gelenek olması vasfıyla fıkhi pratiğe musallat olmaktadır.

a) Yapmacıklık sorunu amel ve maksatlar arasındaki farklılaşmadan kaynaklanır ve farklı derecelerde üç şekil alır. Bunların ilki, yapıla gelmiş amellerle başkalarına yakınlaşmak anlamındaki yaranmadır. İkincisi, yapıla gelen amellerden daha fazlasıyla başkalarına yakınlaşmak anlamındaki zorakiliktir. Üçüncüsü ise yapıla gelen ameller aracılığıyla, hem bunlara itibar ederek hem de başkalarının amellerini aşağılayarak, kendi benliğine yakınlaşmak anlamında kendine mal etmedir.

b) Taklit sorunu, amelî bir delil olmaksızın başkasının görüşüyle amel etmektir ve yine farklı derecelerde üç şekil alır. İlki, amelde teorik delile tevessül eden teorik taklit, ikincisi herhangi bir delil kullanmayan rastlantısal taklit, üçüncüsü ise sadece amellerdeki zahiri hareketlerin aktarımıyla yetinen olağan taklittir. Bu sonuncusu da iki sınıfa ayrılır. Mecburi taklit amele zorlanmaktan doğarken, mekanik taklit organların zahiri hareketlere alışmasından neşet eder.

Yapmacıklık ve taklit sorunlarından her biri, fıkhi geleneğin ilkelerini ve maksatlarını ortadan kaldırmasa dahi onun anlayışlarına sınır koymaktadır.

İkinci kısım ise iki ilmî sorun içermektedir ve bunlar, sufi tarikat geleneğiyle karşılaşarak temayüz etmesi ve siyasi-akılcı bir pratik olması hasebiyle selefi geleneğe ilişmektedir.

a) Soyutlama sorunu, metinler üzerine düşünmenin yalnızca soyut akla hasredilmesidir ve selefi gelenekte iki şekilde belirir. Teorik selefleşme asli metinlerin hakiki delaletlerinin soyut akılla idrakini ve yalnızca bu kavrama sayesinde onlardan amelî bir faydanın elde edileceğini mümkün görür. Eleştirel selefleşme ise bilgi ve tecrübelerin soyut akılla tahlil edilebileceğini ve nazarın amelle birlikteliğinin düzenlenebileceğini öngörür.

b) Siyasileştirme sorunu, siyasi bilinçlendirmeden farklıdır ve reformun sadece siyasi kanala bağlanması ve insanileştirici kanalın her üç şeklinin kenara atılması demektir. İnsanileştirmenin bu üç şekli ruhi manalar, ahlaki kurallar ve istikamettir. Vasıfları ise aşırılıktan kaçınma, duraklamanın engellenmesi ve uyanışın sürdürülmesidir.

Soyutlama ve siyasileştirme sorunları, selefi geleneğin ilke ve maksatlarını ortadan kaldırmasa dahi onun anlayışlarına sınır koymaktadır.

Rehberlik edilmiş akıl, soyut aklın üzerinde yer almasına ve onun sınırlarını aşabilmesine rağmen kendisi de bu sınırlara benzer birtakım sorunlarla doludur. Şu hâlde acaba kalbin fiillerinden bir fiil olması itibarıyla aklın doğasının eksik olduğu ve bu eksikliğin onun yaratılışından kaynaklandığı söylenebilir mi? Yahut tam tersine rehberlik edilmiş aklın –sorunlarına rağmen- bilgiyi elde etmek ve aktarmak için insanın elindeki en faydalı ve en yetkin araç olduğu mu söylenmelidir?

Birinci kısımda insan aklının güçsüzlüğü ve soyut aklın üstünlüğü söylemlerinin, İslam'ın dinî pratiğinin soyut aklın sınırlarını aşma gayreti itibarıyla kabul edilemeyeceği ortaya konmuştu. Acaba bu noktada insan aklının eksikliği ve rehberlik edilmiş aklın üstünlüğü söylemlerini mi kabul edeceğiz?

İslam dinî geleneğinin rehberlik edilmiş aklın sorunlarından kurtulma çabası içerisinde bulunduğunu kimse inkâr edemez. Bu çabanın şu üç şekli zikredilebilir:

a) Gelenek, sıhhat şartlarının tamamen yerine getirilebilmesi amacıyla amel için daha fazla düzenleyici kural dayatmıştır. Böylece akidenin öğrenilmesi ve amelin edasında iki ahlaki sorun olan yapmacıklık ve taklitten koruyacak bir usul talep etmiştir. Akide ve amelde sadece itaat maksadının gözetilmesini ve istikametin arzulanmasını şart koşarak yapmacıklık sorunu karşısından bir çıkış yolu açmıştır. Öte yandan sadece delille sabit olan ve hakkında kesin ve sağlam bilginin meydana geldiği amelin kabul edileceğini öngörmüş ve böylece taklit sorunundan korunmak için bir yol çizmiştir.

Yine gelenek, aklın nazarını ve siyasetin icrasını, siyasileştirme ve soyutlama sorunlarından koruyacak şekilde zorunlu kılmıştır. Aklın nazarının amelden ayrılmamasını ve amelin semerelerinden istifade ederek onun değerleriyle hidayet bulmasını şart koşmuştur. Böylece soyutlama

sorunu karşısında bir çıkış kapısı açmıştır. Aynı minvalde siyasette nüfuzu korumayı ve otoriteyi sürdürmeyi değil, sadece adalet ve hakikatin ikame edilmesini şart koşmuştur. Hâliyle siyasileştirmenin zararlarından esenlik yoluna yönlendirmiştir.

b) İslam geleneği bütünlük ilkesine bağlı kalmıştır. Birinci kısımda bu ilkenin ikili bir yapıya sahip olduğundan bahsetmiştik. Onun ilk parçası, maddi ve ruhi yönleri, teorik ve amelî yönleri, akli ve vicdani yönleri birbirine bağlayan yaratılışla ilgili bütünlüktür. İkincisi ise insanın fiillerindeki en yüksek yetkinlik derecesine ulaşması iradesini temin eden ahlaki bütünlüktür ki bu yetkinlik, manevi yönün geliştirilmesiyle olur. İslam geleneği bize en üstün davranışı ve en olgun istikameti ararken meşguliyet sürecinde amellerin edası, karşılıklı uyum gösterme ve gayret sarf etme hususunda çok çeşitli modelleri miras bırakmıştır.

c) İslam geleneği bütünlük ilkesinin ikinci gereğine ilişkin bir diğer ilkeye daha bağlı kalmıştır. Bu ilkeye göre, amel tek bir derece değildir ki kişi yalnızca amel etmek veya amelden geri durmak arasında müteredditt kalsın. Aksine amel, çok sayıda ve muhtelif derecelere sahiptir. Kişi belki ameli istenen düzeyde yerine getirir; ama bu, başkasının yine istenen düzeyde işlediği biçimden farklı bir biçimde olabilir. Dolayısıyla amel edenler, bulundukları amel derecesine göre farklı üstünlük dereceleri taşırlar. Yetkinlik arayışındaki kişinin mutlaka bu muhtelif amel derecelerinden bir kısmında ilerlemesi gerekmektedir. Bu yüzden amel edenler arasındaki üstünlük farkı, yetkinliği hak etmeleri açısından da bir fark doğurur. Amelde en yüksek dereceyi işgal eden kişi, yetkinlikte de en yüksek kademeye erişir.

Görüldüğü gibi İslam geleneğinin tamamlanma ölçütleri, üstünlükte farklılaşma ve bütünlük ilkesi gibi hususları gözetmesi, gerek itikadi ve amelî, gerekse akli ve siyasi düzeyde dinî pratiğin maruz kaldığı şüphelerden kurtulmak

için sürekli çağrıda bulunulduğunu imlemektedir. O hâlde yukarıda geçen ve birbiriyle çelişen insan aklının eksikliği ve rehberlik edilmiş aklın yetkinliği iddialarının doğru olması mümkün değildir.

İnsan aklının tabiatı gereği eksiklikle nitelendiğini öne süren aklın eksikliği tezi, tıpkı daha önce aklın güçsüzlüğü iddiası gibi reddedilir. Çünkü kendisiyle amel edilen bütünlük ilkesi, kişinin davranışında ortaya çıkan bütün eksiklik durumlarının tamamlanmasını sağlayacak vesileleri yerine getirme noktasında insanın gayretini yükseltir.

Rehberlik edilmiş aklın üstünlüğü ilkesi ise fakihlerin düzenlediği biçimde hükümlere göre amel etmeye ve nazarı da bu amele tâbi kılmaya mebni uygulamanın, insanın güç yetirebileceği en uç noktayı temsil ettiğini ve yetkinliğin de en ileri düzeyine ulaştığını söylemektedir. Ne var ki daha önce soyut aklın üstünlüğü iddiası gibi bu da reddedilir.[14] Bu iddianın sahipleri, bu sözleriyle Kur'an ve sünnette toplandığı hâliyle dinin tam ve eksiksiz duruma getirildiğini kast ediyorlarsa, bu ispatı gerektirmeyecek kadar açıktır. Bunu inkâr eden birisiyle bu meyanda konuşulacak bir şey yoktur. Ancak bu sözleriyle dine uygun pratiğin yetkinliğini kast ediyorlarsa burada yanlışlık ve karışıklık söz konusudur. Yanlışlık, bir düşünce ve o düşünceyle amel etme arasındaki apaçık farkı unutmalarından kaynaklanır. Din, söz ve düşüncede yetkinlik ile gelmiştir, ama mükellef onunla amel etmede eksiklik göstermiştir. Karışıklık ise bir şeyi benzer olmadıklarıyla bir tutma diyebileceğimiz bir hatadan doğmaktadır. Bir pratik, diğer pratiklerle kıyaslanır ki aralarındaki farklılıklar anlaşılsın. Aynı şekilde din de diğer dinlerle kıyaslanır ki onun üstünlük derecesi açığa çıksın.

14 Akideyi üç mertebede ifade eden meşhur Cibril hadisine dikkat edilmelidir: İslam ve iman mertebeleri, bizim nazari modelimiz ve iştigale giriş seviyemizi ifade eder. "Allah'ı görüyormuş gibi amel etme" anlamındaki ihsan mertebesi ise, aşağıda açıklanacağı gibi, amelde bulunmaktan daha yüksek bir seviyedir. Hadisi şerif, Buhari, Müslim, Ebu Davud, Tirmizi ve Nesai tarafından rivayet edilmiştir.

Dinî uygulamanın kıyaslanmasında da hükümlerini ve şartlarını ne kadar yerine getirdiğini bilmekten başka bir yol olmaz.

Düşünce ve amel arasındaki ayrımın, bütünlük ve son olarak üstünlükte farklılaşma ilkelerini kabul ettiğimizde, dinin yasalarına göre gerçekleştirilen uygulamanın çok sayıda, farklı derecelerden ve bütünlüklü derecelerden oluştuğunu anlarız. Yine kayıtsızlıktan çıkmasını ve dinle meşguliyete girmesini ifade eden rehberlik edilmiş aklın farklı derecelerdeki bütünlüklü dereceleri içermek zorunda olmadığını da idrak ederiz. Amel eden herkes, rehberlik edilmiş akıldan şart koşulan katılım bakımından diğer amel edenlerle eşitlenir ama amel etmeyenlerden üstün hâle gelir. Zira rehberlik edilmiş aklın şartı, aklın dinî meşguliyete girmesinden ibarettir. Şu hâlde pratiğe dâhil olmak, onun derecelerinde hareket etmek değildir. Bu bağlamda şu üç mülahazayı zikretmeliyiz:

a) Rehberlik edilmiş akıl her ne kadar daha güçlü ve kapsamlı bir akılcılığı elde etmesi ve dinî amele bağlı kalması sayesinde soyut aklın sınırlarını aşmaya yarasa da dinî meşguliyetin taşıdığı farklı ve bütünlüklü dereceler sebebiyle insanın kudretindeki bütün akılcı imkânları ve yeterlilikleri tüketmemektedir. Her bir derece, bir öncekinin erişemediği akılcılık etkenlerini getirir ve uğraşan kişinin idrakini genişletir, daha fazla bilgi edinmesini sağlar. Ayrıca bu yeni akli etkenler, daha aşağıdaki derecelere has akli etkenlere de yansır, sahip olduğu genişlik ve kapsamlılık vasıflarıyla onları da renklendirir.

b) İnsanın çeşitli derecelere yerleşerek nail olduğu bu akılcılık, meşguliyetin tıpkı doğrultma akılcılığı gibi miras bıraktığı bir akılcılıktır. Akılcılıkta ancak daha fazla uğraşma ile ilerleme kaydedilir. Doğrultma akılcılığından, dinî meşguliyetin dışına çıkan bir başka akılcılığa yükselmenin bir yolu yoktur. Bunu arzulayan herkes, gerisin geri aşağı

düşmeye çabalamaktadır ki varacağı yer rehberlik edilmiş aklın da aşağısındaki soyut akıl derecesidir. Dolayısıyla daha fazla akılcılığa ihtiyaç hisseden kişinin tek yapabileceği -eğer soyut akıl derecesinde ise- dinî meşguliyet ile rehberlik edilmiş akla çıkmak veya kesintisiz bir hareket ile üst üste fesada kapılmaktır. Bu kişi eğer rehberlik edilmiş akıl derecesinde ise daha fazla amel içeren bir başka akla geçmelidir ki bu ihtiyacını karşılamak için dinî amelden daha üstünü yoktur. Bunu reddeder ve başka bir amele geçerse sınırlarla çevrilmiş başlangıç noktasına geri düşecektir ki burası soyut akıldır. Soyut akıl, dinin dışında amel ederse soyutluktan doğrultmaya ilerleyemez.

c) Rehberlik edilmiş aklın yetkinleştirilmesi yalnızca daha fazla dinî amel vasıtasıyla ve farklı derecelerin kat edilmesiyle gerçekleşebilir. Derecelerdeki bu geçiş, yalnızca amel etmekle sağlayamayacağımız faydalara sahiptir. Yakınlaşan kişi çıktığı her bir derecede, bir öncekinden daha fazla fayda elde eder. Böylece yükseldikçe faydalar da artar. Eylemde bulunmanın kişiyi hedeften sapmaktan koruduğunu farz edersek dereceleri kat etmek hedefe doğru ilerlemeyi ve oraya ulaşmayı sağlar.

Amel derecelerindeki bu merhalenin en büyük faydası, yakınlaşan kişinin ruhi manaları canlı bir şekilde deneyimlemesini ve diğer amellerini bu feyizli tecrübe üzerine ikame etmesini sağlamaktır. Böylece rehberlik edilmiş aklın görüş gücü gitgide daha fazla genişler ve daha kapsamlı bir vaziyete bürünür. Ayrıca rehberlik edilmiş aklın sorunları ortadan kaldırılır. Tecrübe ile amel eden kişinin amelinde yapmacık davranması mümkün değildir. Zira yapmacıklık, tecrübenin terkidir. Yine bu kişi, başkalarını basiretsizce taklit etmez. Çünkü tecrübe, basiretin daha fazla açılmasını sağlar. Kişi soyutlamaya teşebbüs etmez, zira tecrübe amel ile hakikate varmaktır. Son olarak kişi siyasileştirme hata-

sına düşmez. Zira tecrübe, ahlak hayatının ve vasıflardaki yenilenmenin kaynağıdır.

Rehberlik edilmiş akıl, canlı tecrübeye yerleşmesi ve onun vasıflarıyla desteklenmesi sayesinde asli akılcı vasfını terk eder ve ondan daha akılcı, daha mükemmel ve daha üstün bir başka akılcılık niteliğine bürünür. Tecrübe üzerine kaim amelin desteklediği bu yeni akla desteklenmiş akıl ismini vermeyi uygun gördük.

Rehberlik edilmiş akla dair sözlerimizi bitirdikten sonra gelecek kısımda desteklenmiş aklın hakikatini ve yetkinlik yönlerini açıklamaya geçiyoruz.

ÜÇÜNCÜ KISIM
DESTEKLENMİŞ AKIL VE YETKİNLİKLERİ

> Hz. Peygamber'den (s.) Cenabı Hakk'ın şöyle buyurduğu aktarılmıştır: Kim benim bir dostuma düşmanlık ederse ben de ona savaş ilan ederim. Kulum bana en fazla, ona farz kıldıklarımla yaklaşır. Sonrasında nafilelerle bana yakınlaşmayı sürdürür, ta ki ben onu severim. Onu sevdiğimdeyse işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden istediğinde ona verir, bana sığındığında onu korurum. Hiçbir şeyde, bana inanan kulumun canını alırken olduğu gibi tereddüt etmedim. Zira o ölümü istemez, bense onun kötülüğünü istemem. Ancak bundan kaçışı da yoktur.[1]

Bu kısımda, rehberlik edilmiş pratiğe musallat olan ahlaki ve ilmî sorunların desteklenmiş akıl tarafından nasıl telafi edildiğini ve desteklenmiş aklın nasıl tahkik ve yetkinlik yolları üzerinde yükseldiğini açıklayacağız. Bunu yaparken İslam tarihinde dinî amel bağlamında tecrübeye ve yetkinlik talebine dayanmakla ün kazanmış geleneği, yani tasavvufu mercek altına alacağız. Bu tahkiki ve yetkinleştirici pratiğin niteliklerini ona has ve bütünlüklü iki yönde inceleyeceğiz. Bunların ilki canlı tecrübeye dayanan marifet yönüdür ve biz ona tahkiki pratik adını vereceğiz. Diğeri ise örnek ahla-

1 Sahihi Buhari'de ve sair kaynaklarda Ebu Hureyre'den nakledilmiştir.

kın edinimi ve ruhi manalara erişme üzerine mebni eğitim yönüdür ve ona da ahlaklandırıcı pratik adını vereceğiz.

Tahkiki pratiği izah etmek için ilk iki kısımda ele aldığımız iki meseleyi, yani ulûhiyet meselesi ile esmai hüsna ayetini seçtik ki böylece sufi geleneğe özel olarak dinî meşguliyet içerisinde derinlere inen marifetin, sadece uğraşmakla yetinen ve fıkhi geleneğe ait olan bilgiden nasıl ayrıldığını görebileceğiz. Daha önce fıkhi pratiğin kelamcı ve müfessirler tarafından temsil edilen teorik pratikten nasıl ayrıldığını zaten açıklamıştık. Ahlaklandırıcı pratiği ise ahlaklandırmada modelin yeri ve tasavvufi söylemin işlevi olmak üzere iki mesele bağlamında çözümleyeceğiz:

BİRİNCİ BÖLÜM
DESTEKLENMİŞ AKLIN İKİ ÖNCÜLÜ

> Hz. Peygamber'e (s.) evliyanın kim olduğu soruldu. "Görüldüklerinde Allah'ın zikredildiği kişilerdir." buyurdu.[2]

Desteklenmiş aklın yetkinliklerine dair sözlerimiz aşağıdaki iki öncül üzerinden şekillenecektir.

Desteklenmiş Aklın Tecrübi Oluşu

Desteklenmiş akıl, sahibinin dinî meşguliyet derecelerine yerleşerek kendisiyle şeylerin özlerinin (*'ayn-a'yan*) bilgisini talep ettiği fiilden ibarettir. Bu esnada kişi, farzları en mükemmel şekilde eda etmesine ilaveten nafileleri de yerine getirir.

Desteklenmiş aklın bu tanımında geçen öz meselesi (*'ayniyyet*) ve kulluk (*'abdiyyet*) şeklindeki iki esas mana üzerinde durmak istiyoruz.

Öz Meselesi

Soyut akıl şeylerin görünen niteliklerini, yani terminoloji itibarıyla görünüşlerini düşünmeyi amaçlamaktaydı.

2 Hadisi şerif Nesai ve Bezzar tarafından nakledilmiştir.

Rehberlik edilmiş akıl ise şeylerin dışsal fiillerini, yani amellerini tefekkür etmeyi hedeflemektedir. Desteklenmiş akla gelince, önceki ikisinin hilafına, görünüş ve amellere ilaveten, şeylerin bâtını niteliklerini ve dâhili fiillerini, yani öz benliklerini de talep eder. Öz benlikten kasıt bir şeyin kendisiyle o şey olduğu özellik, yani hüviyettir. Desteklenmiş aklın amaçladığı kendilik ile diğerlerinin amaçladıkları arasındaki fark açıktır. Buradaki benlik, tasavvur edilen bir kendilik değildir ki tasavvura konu olan benlik, özü itibarıyla teorik aklın soyutlaması altına düşen birtakım dışsal sıfatların toplamından ibarettir. Öte yandan amele konu kılınan ve amelî aklın doğrultması altına girecek bir dizi dışsal fiilin toplamından da ibaret değildir. Burada kastedilen kendilik, varlıkta müşahhas ve dış dünyada (*a'yanda*) tahakkuk etmiş bir öznelliktir. Onun idraki için sadece nazara veya nazarla birlikte amele değil, her ikisine ilaveten tecrübeye yahut toplayıcı bir ifadeyle *canlı amelî nazar*a ihtiyaç duyarız. Nitekim dış dünyayı kuşatmayı sadece o güç yetirebilir.

Bu manayı yaygın bir örnekle netleştirebiliriz. Bir kişi "Filanca kişinin şöyle olduğunu biliyorum, çünkü bana öyle iletildi." dediği zaman anlaşılır ki bu bilgi zahiri niteliklere dair teorik bir bilgidir. "Filanca kişiyle etkileşim hâlindeyim, çünkü şöyle bir konuda ondan yararlanıyorum." dediğindeyse bu, dışsal fiillere dair faydanın çekilmesi ve zarardan kaçınılmasına ilişkin amelî bir bilgidir. "Filanca kişiyi seviyorum, çünkü o da beni seviyor." dediği zamansa burada zahiri niteliklere ve dışsal fiillere ilaveten içsel nitelik ve fiillerden beslenen canlı bir marifet söz konusudur.

Zatları ve dış dünyayı kavramada kullandığımız canlı amelî nazarı[3] adlandırmak için hemhâl olmak (*mülabese*) terimini kullanacağız[4] ve onun en önemli özelliklerini zik-

3 *Canlı* kelimesini nazari ve tasavvuri mukabilinde *tecrübi* anlamında kullanıyoruz ki bu gündelik Arapça kullanımda bu kelimenin taşıdığı anlamlardan birisidir.

4 *Hemhâl olma* terimini akla dair sistemimizin inşasında rol oynayan icrai yönü dolaşımdaki bir anlama dayandırmak için ortaya koyduk. Ebu'l-Hasan el-'Âmirî

rederek hakikatini açıklamaya ve meşguliyete giriş düzeyinden farklılaştığı yönleri ortaya koymaya çalışacağız.

Bir önceki kısımda dinî meşguliyetin niteliklerini ve din dışı uygulamalara olan üstünlüğünü izah etmiştik ve çok sayıda etkiye sahip olduğunu söylemiştik. Mesela dinî meşguliyet, bir şeyi tasavvur âleminden tahakkuk âlemine çıkarmayı sağlamakta, kendi sahasına giren bir şeyin değerini yükseltmekte, yeni idrak ve amel anlayışları açmaktadır. Ayrıca davranışı doğrulamakta, onu asıllarına döndürerek aslileştirmekte, en doğru maksatlara çevirerek düzeltmekte ve en faydalı araçlara sevk ederek düzgünleştirmektedir.

Hemhâl olmak desteklenmiş aklın bir niteliği olduğuna ve bu akıl da amel veya meşguliyetle sıfatlanmış rehberlik edilmiş aklı kapsadığına göre hemhâl olmak da bir tür meşguliyettir ve somutlaştırma, yüceltme ve doğrulama gibi meşguliyetin bütün işlevlerini yerine getirmektedir. Buna ilaveten ona yeni bir unsur da katmaktadır: canlı tecrübe. Fakat bu unsurun meşguliyete katılımı birden fazla sayının birbirine eklenmesi gibi değildir. Belki canlıların gelişme gücünün yansıması gibi ona yansımakta ve söz konusu tecrübenin etkileri meşguliyet işlevlerinin derinlerine nüfuz etmektedir. Böylece onun asli niteliklerini dönüşüme uğratmaktadır.

Uzaktan Temas Etmenin Yanlışlıkları

Her meşguliyetin veya her amelin aynı zamanda hemhâl olmayı içerdiği ve her pratiğin de tecrübi olduğu yönünde bir itiraz dile getirilebilir. Bu durumda her türlü pratik, doğası gereği hemhâl olmanın manalarını da edinmektedir.

el-İ'lâm bi-menakıbi'l-İslam adlı eserinde şöyle demektedir: "Kuşkusuz bir sanatla hemhâl olan kimse, o sanatta maharet kesp ettiği ölçüde onun meşakkatine katlanacaktır. Ustalığını ispatladığında ve mahareti tamamlandığında yorgunluğundan geriye ancak hidayet ve sorumluluk kalacaktır," s. 78. Gazali de *el-Munkız mine'd-Dalâl*'de "Burhanı tahkik ilimdir, bununla hemhâl olmaksa zevktir." demektedir, s. 142.

Gerçekten de somutlaştırmaya dayananlar başta olmak üzere çeşitli kesimler pratiğin özü itibarıyla tecrübi olduğunu öne sürmektedir. Onlara göre herhangi bir pratiğe dâhil olan kişi, somut gerçeklikle etkileşim alanı olması dolayısıyla tecrübe âlemine de dâhil olmaktadır. Somut gerçeklikle etkileşime uzak temas (*mülamese*) adını veriyoruz. Ancak bu iddia, aşağıda açıklanacak üç yanlış varsayımı içermektedir.

a) "Uzak temas, amele giriş esnasında gerçekleşir." Bu düşünce yanlıştır. Onların somut gerçeklik ile amaçladıklarının yanlışlığını ortaya koyarak bu hususu açıklayabiliriz. Somut gerçeklik ile ya ham (*işlenmemiş*) duyuluru kastediyorlardır ya da dönüştürülmüş (*işlenmiş*) duyuluru. Birinci tanımıyla somut gerçeklik, amelin sonucu olmak bir tarafa, nazar derecesine dahi yükselmez. Amelin nazardan daha yüksek bir derecede bulunduğu akılda tutulmalıdır. İkinci tanımıyla somut gerçeklik ise nazarın alanına girebilir ve onun kategorilerine tâbi kılınarak dönüştürülebilir. Demek ki ilkinde uzak temas, nazardan önce gerçekleşir ve dolayısıyla amelden de öncedir. İkincisindeyse uzaktan temas belki nazar seviyesinde gerçekleşir. Görüldüğü gibi uzak temasın amele girişmeye bağlı olduğu iddiası yanlışlanmaktadır.

b) "Soyut akıl, uzak temastan bağımsızdır." Bu iddia da yanlıştır. Zira akli kategoriler duyulurlardan edinilmektedir. Dolayısıyla duyulurlarla bağlantının bir sonucudur. Hatta "Duyularda yerleşmeyen şey (*soyut*) akılda da yer etmez." denebilir. Aklın, çözümleme, delile dayandırma, düzenleme ve sentezleme gibi duyulardan bağımsız birtakım işlemleri tek başına yapabildiğini farz etsek bile bu işlemleri ancak duyulardan elde edilen kategoriler aracılığıyla yapabilir. Şu hâlde soyut akıl, gerek ham gerekse dönüştürülmüş somut gerçeklikten ayrı düşünülemez.

c) "Amel ile elde edilen uzak temas, akıl için nazardan daha faydalıdır." Bu düşünce de en az önceki ikisi kadar

yanlıştır. Bunun açıklaması somutlaştırmaya dayananlara göre amelin anlamıyla ilişkilidir. Onlara göre amel, duyu idraklerinin dışsal gerçekliğe yönelmesi ve maddi maslahatlarıyla meşguliyetlerinden ibarettir. Bu gerçeklikten başka bir alternatif aranmadığı gibi yardımcı bir unsur da arzu edilmez. Böyle bir amel, nasıl nazardan daha yüce olabilir? Amelin duyulurun içine daha fazla gömülmesi ve duyulurla bağlantısında nazarın daha gevşek olması dolayısıyla mı böyledir? Nazarın duyusal gevşekliğinin onu amelden daha aşağı bir kademeye koyduğunu farz edersek amelin nazar ve ona ilaveten duyulura gömülmesi şartına bağlandığı sonucu çıkar. Hâlbuki somutlaştırmaya dayananların razı olduğu anlamda amel, nazarın sağladıklarını sağlayabilmekten son derece uzaktır. Çünkü o bir yönden sadece organlarla ameldir. Nazar ise bu duyulur amelin verilerinden soyut kavramlar çıkarmaya çabalar. Ayrıca bu amelin sınırı, olan biten vakıanın sınırından fazlası değildir. Ne var ki nazar tahakkuk eden gerçekliğin üzerinde birtakım değerler arayışındadır. Her iki durumda nazar, amelden daha yüksek bir derecedir. Buna binaen amele tevessül eden uzak temas, somutlaştırmaya dayananların iddia ettiği gibi nazardan daha faydalı değildir.

Amelin nazardan daha faydalı olduğu hususu, ancak ondan daha yüksek bir dereceyi işgal ettiğinde geçerlilik kazanır. Dolayısıyla bizim teorik paradigmamızda tanımladığımız amel, bu şartı sağlamaktadır. Amel temeli üzerine yükselen rehberlik edilmiş akıl, nazar üzerinde yükselen soyut akıldan daha zengin, daha geniş ve daha köklüdür. Çünkü onun içerdiklerini ve daha fazlasını içerir. Bu fazlalık niceliksel olmayıp hâl itibarıyladır. Somuta dayanan amelin mahrum kaldığı iki husus bu fazlalığı ifade eder: Öncelikle itaatleri yerine getirmekle ortaya çıkan organlarla amel, gönülle amelin edinilmesine, yani ahlaklanmaya da yarar sağlamalıdır. Ahlaklanma, kalbin yerilmiş vasıfları terk etmesi

ve övülmüş nitelikleri kazanmasıdır. Ahlaklanma sayesinde dinî amel, somuta dayanan amelin tamamını tüketen duyu derecesinden derecelerce üste çıkmaktadır. İkinci olarak itaatler yoluyla organların ameli, onu soyut nazar derecesinin üzerine çıkaran ruhi değer ve manalarla bağlantılıdır. Nazar duyunun üstüne çıksa ve duyularla kolay fark edilmeyen bir ilişkiye sahip soyut unsurlar iş yapsa da asla itaatleri yerine getirmenin taşıdığı yüce manaları üretme düzeyine ulaşamaz.

Uzaktan temas sadece amele girişle değil, nazarın kullanılmasıyla tahakkuk ettiğine ve somuta dayanan amelin faydası teorik faydadan daha yüksek olmadığına göre uzaktan temasın -rehberlik edilmiş amel derecesine ulaşmak bir tarafa-duyusal ve maddi tecrübeden daha fazla bir şey olmadığını anlarız. Buna binaen somutlaştırmaya dayananlar, faaliyetlerini her ne kadar yaşantı, ıstırap, mücadele, direnme, dayanma gibi tecrübe anlamını çağrıştıran kelimelerle ifade etseler de bu faaliyet sadece duyusal idraklerle sınırlıdır ve doğru nazar düzeyine yükselemez. Hâliyle amelde doğru ve sağlam bilgiyi de arzu edemez. Bu eş anlamlıların kullanımı sadece mecaz yoluyla mümkündür. Duyusal tecrübe, bizim akılcı bir esas addettiğimiz canlı tecrübeden epey uzaktır. Amel, bu akılcı esasa dayandığında hâli değişir ve onunla beraber nazarın da hâli değişir. "Hemhâl olma" adını verdiğimiz ve genel olarak "amelî ve canlı nazar" şeklinde nitelediğimiz bu tecrübenin en önemli dereceleri olan deneyimleme, karışma ve içselleştirmeyi detaylıca ele alacağız.

Hemhâl Olmanın Dereceleri

a) *Deneyimleme anlamında hemhâl olma:* Tıpkı rehberlik edilmiş amel sahibi gibi desteklenmiş amelde de kişi farzlarla meşguliyet sayesinde deneyim yaşar. Ancak bu deneyim, nafilelerle de uğraşması sebebiyle daha üst bir derecede gerçekleşir. Rehberlik edilmişin de nafileleri yerine

getirebileceği yönünde bir itiraz yarar sağlamaz. Çünkü bu uygulama, desteklenmişin deneyiminden farklıdır. Şöyle ki desteklenmiş kişi, hedefine ulaşmak için nafileleri vesile edinmekte, bu bakımdan onları âdeta zorunlu görerek tıpkı farzlar gibi yerine getirmektedir. Rehberlik edilmiş kişi ise onları, zorunlu olmayan fazlalıklar şeklinde görmeye devam etmektedir. Dolayısıyla matluba ulaşma noktasından onları yerine getirmek bir itibar ve ayrıcalık tanımaz. Vusul çabası içerisinde olsa dahi matluba erişmek için nafileler olmadan farzları yeterli görür.

Deneyimlemenin anlamı, rehberlik edilmiş akıl seviyesinde meşguliyet adını verdiğimiz hususa oldukça yakındır. Fakat deneyimleme, hemhâl olmanın yüksek derecesi gereğince gerçekleşen bir uğraşmadır ve nafileleri vacip hâle getiren bir *dönüşüm* ve vusul ilkesini doğuran bir *oluşum*la bir arada vuku bulur. Öte yandan somutlaştırmaya dayanan geleneğin bu deneyimlemeden bir nasibi yoktur. Zira somut gerçekçilik, nafileleri vacip hâle getiren dönüşüm ve vusul ilkesini gerektiren oluşumdan haberdar değildir.

b) *Karışma anlamında hemhâl olma:* Desteklenmiş kişi, farzları ve nafileleri şartlarına uygun biçimde yerine getirmeyi sürdürdükçe azalarının yaptığı bu amellerin sonuçları vicdanına yahut gönlüne yansır, yani oraya karışır. Sonunda desteklenmiş kişi, bu karışma vesilesiyle ünsiyet ve sekine elde eder. Ünsiyet, kişinin ruhunu besleyen bir azıktır ve onun sayesinde yaptığı amelden zevk alır ve daha fazla yakınlaşmaya sevk edilir. Sekine ise nefsi gözden geçirmek, başkasına güven vermek ve Yaradan'ın kulluğunu rahatça yerine getirmek üzere izlenmesi gereken edebin istikrar bulmasıdır. Bu suretle karışmanın, desteklenmiş kişinin vicdanının, maksuda yaklaştıran bir ahlaklanmayı doğuracak şekilde amellerden faydalanması anlamına geldiği açığa çıkmaktadır.

Rehberlik edilmiş meşguliyet bu içsel faydanın teminde yeterli değildir. Çünkü bu faydanın meydana geldiğini gösteren alametlerden birisi, yakınlaşan kişinin amellerin zorunlu tutulmasından kaynaklanan baskı hissinden sekine sayesinde, vusulün uzaklığı hissinden de ünsiyetle kurtulmasıdır. Bu seviyede, deneyimleme seviyesindekinden başka türlü bir dönüşüm ve oluşum söz konusudur. Zira burada gerek farzların gerekse nafilelerin zorunlu tutuluşu, zorunluluk baskısından özgürleşmeye dönüşür. Öyle ki desteklenmiş kişi, o amelleri sanki doğal yönelimlerini yerine getirirmiş gibi ifa eder. Benzer şekilde bu seviyede vusul beklentisi yakınlıktaki doğru ve sağlam bilginin başlangıcı şekline bürünür ve desteklenmiş kişinin çalışması hedefe doğru daha fazla ilerlemeye yönelir. Somut gerçekçi pratikte ise karışma ancak duyulur olandaki derecelerde derinleşme anlamına gelebilir. Kişiyi sekine yerine zahmetle, ünsiyet yerine ürküntüyle karşı karşıya bırakır.

c) *İçselleştirme anlamında hemhâl olma:* Desteklenmiş kişinin gönlü amellerle karışadursun, sonunda o amel-ler üzerinde hâkimiyet kazanır. Böylece gönül, daha önce azaların etkisi altında bulunurken, şimdi azalar ve onların idrak vasıtaları üzerinde tesirde bulunmak üzere yatkınlık kazanır. Hatta doğrudan tesir etmeye koyulur ki içselleştirme adını verdiğimiz şey tam olarak budur. İçselleştirmenin meydana gelmesiyle beraber desteklenmiş kişi iki menfaat elde eder: iç rahatlığı (*tuma'ninet*) ve muhabbet. İç rahatlığı, güvende olma hissidir ve kişiye ilerlediği yolda tahammül gücü sağlar ve vusulün gerçekleşeceğine dair kesin bilgiyi güçlendirir. Muhabbet ise sevilenden başkasından yüz çevirme, ona iştiyak duyma, onun huzurunda zilletinin farkına varma ve ondan razı olma gibi özsel marifeti hazırlayan sebepleri temin eder. Hâsılı içselleştirme, kişiyi matlubla tanıştıran anlayışları açmak üzere amel ile vicdani bir etkileşim anlamına gelir.

Buna karşılık rehberlik edilmiş meşguliyet, iç rahatlığı iddiasında bulunsa dahi kendini kandırma ihtimalinden veya ilahi bir tuzakla ayağın kaymasından korunmuş değildir. Yine muhabbet iddiasında da bulunamaz. Zira onunki Allah'ın sıfatlarına dair çıkarımda bulunma veya fiillerden fayda elde etme sevgisinden başkası değildir. Bu tür bir muhabbet ile desteklenmiş kişide meydana gelen canlı muhabbet birbirinden tamamen farklıdır. Hele somut gerçekçi gelenekte ne çıkarım sevgisi ne de faydalanma sevgisi söz konusudur. Hâliyle canlı muhabbetten de son derece uzaktır. Aksine bu gelenekte karşılaşılan hadise duyuların hem azaları hem de gönlü kaplaması, böylece çıkarım ve faydalanmanın yok olması, daha doğrusu basiretin bağlanmasıdır.

İçselleştirme, muhaliflerin iddia ettikleri gibi dinde olmayan şeyleri din adına dillendirmeye sürükleyecek mahiyette kayıtsız bir yorum, gerekçesiz bir fazlalık veya amaçsız bir yenilik değildir. Aksine içselleştirme, özünde gönlün amele dalması, amelin etkisi altına girmesi ve böylece evvelemirde azalar gönle delalet ederken bu defa gönülden yapılan amelin azalara yol göstermesidir. Diğer bir tabirle içselleştirme tecrübe sayesinde tanışılan kendiliğin, esas itibarıyla nazarla idrak edilen vasıflara ve amelle düzenlenen fiillere delalet etmesidir. Dolayısıyla bu durum, soyut akılda olduğu gibi vasıfların kendiliği göstermesinden veya rehberlik edilmiş akıldaki gibi fiillerin göstermesinden farklıdır.

Buradaki dönüşüm ve oluşumda, içselleştirme ile istikametten sapma veya asılsız düşünceler ortaya atma arasında bir ilişki söz konusu değildir. Kişinin bir şeyle ilişkisinin, idrak yollarıyla iç içe geçecek bir seviyeye ulaşarak yapacağı bütün amellere sirayet etmesinde şaşılacak bir durum yoktur. Hatta bizce bu durum, kişiye ilişkiye girdiği o şeyin hakikatini geliştiren çilenin son noktasına işaret etmektedir. Şu hâlde en yüce ve ulvi zatla, yani Rabbiyle irtibat kuracak kişinin durumunun nasıl olması beklenir? Kişinin kalbin-

deki bu irtibatın sırrı, benliğinde ve anlayışındaki her şeyin delili olur. Allah'la irtibattan neşet eden bu işaret, her şeye isnat edilmesi gereken başlıca yol gösterici değil midir?

Öyleyse içselleştirmede yoldan sapma veya asılsız düşünceler ortaya atma söz konusu değildir. Aksine burada gösterme, doğru istikameti bulur ve sonuçta zat, vasıf ve fiillerin delili hâline gelir. Soyut nazara sarılarak bu irtibata karşı çıkan yahut rehberlik edilmiş amel düzeyinde takılıp kalarak bu irtibattan yüz çeviren kişinin mi yoksa tecrübe şartını yerine getirerek onu benimseyen kişinin mi bu işaret edileni daha iyi kavraması beklenir?

Gönül ve vicdana karşı inkârla yaklaşan ve soyut nazarının kavradığıyla yahut azalarının yaptığıyla yetineceğini öne süren kişi ise hayatı veya kendi benliğini inkâr ediyor demektir. Şayet bu çalışmada itirazlara karşılık vermeye ve delille ikna etmeye niyetimiz olmasaydı, bu inkârı cevaplandırmaya da uğraşmazdık. Çünkü vicdanın gerçekliği, ancak kendisiyle konuşmanın yersiz olacağı kişi tarafından reddedilebilecek zorunlu önermelerdendir. Gönlün, dışsal azalara ilaveten bedenin içinde bulunan birtakım araçlar ve organlardan ibaret olmadığını söylemeliyiz. Aksine gönül, sadece nazarın veya amelin değil de tecrübe iradesinin hâkimiyetine girmiş azalardan ibarettir. Bu tecrübe vesilesiyle gönülde dönüşüm ve oluşum gerçekleşir, bu iki hadise de onu vasıfların ve fiillerin idraki düzeyindeki alışılmış hâlinden çıkarır. Zira yeni durumda söz konusu zatların idrakidir ve bu yönden niteliklerin ve fiillerin idrakinin edinilmesidir. Vasıf veya fiili vesile edinen anlayışla zatı vesile edinen idrak arasında da kapatılamaz bir fark vardır.

Canlı tecrübenin nazar ve amelde sonlandırdığı bu dönüşüm ve oluşuma bir örnek vermek için soyut aklın ve rehberlik edilmiş amelin din anlayışlarını ele alalım. Böylece tecrübenin bu iki seviye için doğurduğu yenilenme boyutlarını açıklığa kavuşturabiliriz.

Nazara dayanan soyut aklın dinden anladığı, mükellefi aklıyla sapkınlığa düşmekten koruma yöntemidir ve buna göre mükellef, dinin getirdiği hükümleri ayırt etmeye gücünün yettiği gibi bunları bilfiil uygulamaya da kadirdir.

Fakat bu teorik ilke, canlı tecrübenin dâhil oluşuyla Allah'ın hitabı ve görmesi şeklinde iki tecrübi ilke hâline gelmektedir:

a) Hitabın gereğince mükellef, Cenabı Hakk'ın her durumda kendini muhatap aldığını ve bu hitabın hayatı boyunca sürdüğünü bilir. Buna göre bu hitabın metni her ne kadar tertemiz mushaflarda korunsa da manaları mükellefin benliğine ve etrafındaki oluşlara yerleştirilmiştir. Bu oluşlar, mükellefin talep etmesi, tanıması ve Allah'a yaklaşırken gözetmesi gereken söz konusu ilahi manalar sayesinde meydana gelmektedir.

b) Görme ilkesi gereğince mükellef, Allah'ın kendisini daima gördüğünü bilir. Bu görme, kişinin fiillerine yönelik rıza ile birlikte gerçekleşirse nihayetsiz bir bahtiyarlık ortaya çıkar; öfkeyle beraber bulunursa mutlak bir haydutluk meydana gelir. Dolayısıyla kişi, kendi nefsini sürekli denetim altında tutmak ve bütün fiillerinde Allah'ı gözetmekle yükümlüdür.

Amele dayanan rehberlik edilmiş aklın dinden anladığı ise mükellefin ibadetler ve muamelattan oluşan itaatlerin tümünü şartlarını yerine getirerek ve gücü yettiğince ifa etmesi gerektiği bilgisidir. Fakat canlı tecrübenin dâhil oluşuyla bu amelî ilke, Allah'la meşguliyet, başkasıyla münasebet ve eşyayla etkileşim olmak üzere üç canlı ilkeye dönüşür.

a) Allah'la meşguliyet sayesinde mükellef, Allah'la meşguliyet üzere yaratıldığını ve başkasıyla uğraşmanın ona daima Allah'ı hatırlatması gerektiğini bilir. Mükellef, herhangi bir şeyi düşündüğünde, o şeyde Rabbinin tezahürünü de düşünür.

b) Başkasıyla münasebet itibarıyla mükellef, bir yandan inançları üzerine bina ettiği ve lehine olan amelleri yaparken, aynı zamanda ötekinin de sahip olduğu inançlar doğrultusunda kendi lehine amelleri yapma hakkına sahip olduğunu ikrar eder. Mükellef, bu amellerin tamamını genel maslahatın gerektirdiği şekilde düzenler.

c) Etkileşim neticesinde ise mükellef, meşru ihtiyaçlarını gidermek ve maddi hayatını korumak maksadıyla etrafındaki varlıklara yönelir, bu hedefler doğrultusunda onlarla etkileşime girer ve tasarrufta bulunur. Aynı zamanda söz konusu varlıklar da mükellef üzerinde etkiye sahiptir. Hedeflere uygun veya aykırı şekillerde ona tesir eder. Sonuçta iki taraf arasında alış-veriş ve etkileme-etkilenme ilişkileri ortaya çıkar.

· Öz meselesi konusunda şu husus açığa çıkmaktadır: Desteklenmiş aklın konusu, sıfatlar, fiiller ve zatlardan ibaret üç tür bilgi konusu arasında en bağımsız ve yüce olandır. Soyut akıl sıfatların bilgisini, rehberlik edilmiş akıl ise fiillerin bilgisini hedeflerken, desteklenmiş akıl zatların bilgisini edinmeyi amaçlar. Zatların bilgisi nazar yoluyla elde edilemez; zira o sadece sıfatlara ulaştırabilir. Yine amel yoluyla zatların bilgisi edinilmez; çünkü amel sadece fiillere ulaştırabilir. Bu hedefe ulaşmak ancak nazar, amel ve uzak temastan daha derin bir tecrübeyi birleştiren bir yöntemle, yani canlı ve amelî nazar manasındaki hemhâl oluşla gerçekleşebilir. Hemhâl olmak tek bir dereceye sahip değildir, bilakis üç derecede tahakkuk eder. Bunların ilki zahiri amellerin azalar üzerinde etkili olduğu deneyimleme derecesi; ikincisi azaların amellerinin gönle yansıdığı karışma derecesi; üçüncüsü ise içsel amellerin gönle baskın geldiği ve onların etkilerinin zahiri amellere yansıdığı içselleştirme derecesidir. Bu sürecin sonunda zahiri amellerin meyveleri -yani içsel ameller- kendi nedenleri olan zahiri amellere yarar

sağlamaya dönüşür. Neticede zahiri ameller, içsel amellerin sonuçları hâline gelir.

Kulluk Meselesi

Öz meselesi, desteklenmiş kişinin yukarıda tanımlanan biçimde şeylerle hemhâl olarak onların zatlarını bilmesi ise, kullukta *tâbiyet* itibarıyla kendi benliğini bilmesidir. Buradaki tâbiyetin genel anlamı, bir şeyle, sadece onun üzerinde gerçekleşecek bir gaye dolayısıyla irtibat kurmaktır. Daha özelde insanın bağlılığı, kişinin herhangi bir fayda elde edeceği bir şeyle bağlı oluşudur. Kulluğun gereği olan tâbiyetin bilgisi, insanın kendisi için en büyük faydayı ona temin edecek bağlanmaya dair bilgisidir. Kişi için varlığının belirginleştirilmesinden ve davranışının tahakkuk ettirilmesinden daha büyük bir fayda olamaz. Dolayısıyla kulluk, varoluşsal belirginliği ve davranışsal tahakkuku ortaya çıkaran bağlanmanın bilgisidir. Biz bu irtibata *asli tâbiyet* adını vereceğiz.

Bu bilgi, hemhâl olma şartı üzerine yükselen özsel bir bilgi olması hasebiyle şeylerin zatlarının bilgisine benzer. Desteklenmiş kişinin yaratılışa dair belirginleşmeyi ve ahlaki tahakkuku doğurucu irtibatla hemhâl olması dışında kulluktan bahsedilemez. Kulluk için zorunlu ve son derece faydalı bu irtibat da ancak hemhâl olmanın yukarıda zikredilen iki şartını yerine getirmekle mümkündür. Bu iki şart, sıfatların ve fiillerin idrakini amaçlamayı bırakmaktır. Sıfatların idrakini amaçlamayı bırakmak, şeyler dünyası yahut kâinatta var olanlar dünyası için söz konusu olur. Amaç olmaktan çıkarılacak fiillerse sadece ameller dünyasından ibarettir. Dolayısıyla sıfatların amaçlanmasını bırakmak, şeye uymayı, yani nesnel tâbiyeti terk etmektir. Fiillerin amaçlanmasını terk etmek de amele bağlılığın, yani amelî tâbiyetin terk edilmesidir. Şeye tâbiyeti terk etmeye kurtulma (*tahallus*), amele bağlılığın terkine de ihlas adını vereceğiz. En yüksek irtibatı sağlayan hemhâl oluş, kurtulma

ve ihlas şartlarını yerine getirdiğinde üçüncü bir şartı da yerine getirmenin yolu açılmış olur. Bu şart, kulluk ile gerçekleşen bağlılığın bilgisinin ta kendisidir. Bu şarta da kurtulma adını vereceğiz. Şimdi bu şartların ayrıntılarına geçebiliriz.

Kurtulma

Kurtulma, nesnel bağlılığın terki yahut şeyden bağımsız hâle geliştir. Buradaki nesnel bağlılık, despotik uyma değildir. Despotik (yani tasalluttan kaynaklanan)uyma ile insan özgürlüğünün meşruiyet sınırları içerisinde dışsal ve zorunlu bir tarzda maruz kaldığı baskı ve boyunduruk altına alma şekillerini kastediyoruz. Her ne kadar despottan kurtulup özgürleşmek herkes için gerekli olsa da bu durum, kulluğun şart koştuğu biçimiyle nesnel bağlılığın baskısından sıyrılmanın yerine geçemez. Bu durumdan kurtulmak herkes için farz olmasa dahi nesnel bağlılık, insan için despotik uymadan daha zararlıdır. Öte yandan despotluktan özgürleşme bir yönden fayda sağlamakla beraber özünde bir başka nesnel bağlılığa geçiş yapmaktan ibarettir. Söz konusu özgürleşme sonucunda zararlı bir tâbiyetten faydalı olana geçilse de durum değişmez. Zira kaçınılan zarar, despotluğa maruz kalan zatın vasıflarında ve fiillerinde nesnenin mülkiyetini defetmekten ibarettir. Elde edilen fayda ise aynı vasıflara ve fiillere hâkim olmaktır. Ne var ki bu vasıflara hâkim olmak, bir yönüyle, kulluğun kurtulmayı amaçladığı nesnel bağlılığın ta kendisidir.

Şu hâlde hâkimiyeti despot gücün elinden almak, kurtulmak için bir fayda sağlamaz. Peki, despotluk ortadan kalmadığı takdirde kurtulmanın gerçekleşmesi mümkün müdür? İnsan, despotluktan özgürleşse bile nesnel bağlılıktan kurtulamayabilir. Ayrıca kişinin nesneye bağlılığı, despot gücün tahakkümü altındayken veya değilken herhangi bir değişiklik arz etmez. Dolayısıyla kişinin ilk durumda kurtulması için gereken şartlar, ikinci durumda da

geçerlidir. Çünkü öz aynı kalırsa, nitelikler de aynı kalır. Sonuçta despotizmin tahakkümü altında değilken kurtulma mümkün, hatta kullukla nitelenmek isteyen için zorunludur. Aynı şekilde despotizmin tahakkümü altındayken dahi mümkün ve gerekli görülmelidir.

Şu hâlde nesnel tâbiiyetten kurtulma, despotizmle birlikte var olabilir. Peki, bu, kurtulmanın varlığı ve yokluğunun özgürleşmeye -yani despotizmden bağımsızlaşmaya- nispetle farksız olduğu anlamına gelir mi? Bu düşünce açıkça yanlıştır. Eğer doğru olsaydı, desteklenmiş aklın soyut akılla herhangi bir ilişkisinin bulunmaması gerekirdir. Zira bu anlamıyla kurtulma, desteklenmiş aklın bir meselesi iken özgürleşme soyut akla ait bir husustur. Şüphe götürmeyecek bir şekilde ortaya konmuştur ki desteklenmiş akıl, kendi içerisinde soyut aklı da barındırır, onun faydalarını dönüştürerek ve şekillendirerek korur, sınırlarını ve zararlarını devre dışı bırakır. Dolayısıyla özgürleşmenin faydaları, dönüşerek ve şekillenerek kurtulmaya dâhil olur.

Bunu biraz daha açabiliriz. Kurtulan kişi, öz meselesinde açıkladığımız üzere desteklenme yolu sayesinde, nesneye tâbiyetin bütün tezahürlerini bir kenara bırakır ve bunu despotizmden özgürleşme sürecinden daha üstün ve mükemmel bir tarzda gerçekleştirir. Hâliyle despotizmden bağımsızlaşma için de tam bir yeterlilik elde eder, galip gelme ve özgürleşme yolunda doğru ve sağlam bilgiyle anlayış kazanır. Her ne kadar -ihlas bahsinde göreceğimiz gibi- amelî tâbiyetten henüz kurtulamamış olsa da, özgürleşme yönünden nasibi veya hakları, kurtulma olmaksızın özgürleşmeye çalışan kişiden daha fazladır. Burada "hakları" diyoruz; çünkü kurtulmanın bir şartı, desteklenmiş kişinin nesnel hâkimiyet yönünden nasibini terk etmesidir. Sonuçta elinde, hâkimiyet veya temellükün delaleti olmaksızın kendisine gelen haklar kalır. Buradan hareketle kurtulmanın özgürleşmeyi de içerdiğini söylüyoruz. Ancak burada

içerilen özgürleşme, soyut akılla düşünen kişinin başlangıç noktası anlamına gelen ve kurtulmadan mahrum bir özgürleşme çabası değildir. Aksine kastedilen, desteklenmiş kişinin ilkesi mesabesindeki kulluğu hazırlayıcı özgürleşmedir. Desteklenmiş kişiye dair farklı iddialarda bulunanlar, onun soyut düşünüre nazaran özgürleşmeden daha uzak olduğunu söylemektedirler. Fakat bu kişiler, birazdan göstereceğimiz gibi, hem kurtulma tecrübesinin azametini idrak edememekte, hem de bir yandan söz konusu tecrübeye dair yanlış düşünceler öne sürerken diğer yandan fesada yol açmaktadırlar.

Bu kişiler tarafından öne sürülen yanlış düşünceler, kurtulma tecrübesine dair hiçbir şey bilmemelerinden kaynaklanır. Zira onlar hem amelden geri durmaları sebebiyle söz konusu tecrübeden mahrum, hem de aynı nedenle donuk bir vaziyettedirler. Hangi düşünceyi savunurlarsa savunsunlar, zan ve vehimden daha fazlasını elde edemezler.

Fesada yol açmaları da değerlerin ve ideallerin boyunduruktan çıkmaya sevk eden ruhani manalar olduğunu kabul etmekle beraber kurtulma sürecinde söz konusu değer ve ideallerin, özgürleşmeye nispetle daha yüce ve ileri tarzda bulunduklarını kabul etmemelerinden doğar. Şurası bilinmelidir ki nesneye tâbiyeti terk eden kişinin çalışması ve derecesi, despotizmi reddeden kişininkinden daha yüksekte yer alır ve ayrıca onu da içerir.

Kurtulma tecrübesinin büyüklüğünü göz ardı etme durumu ise, kadrinin yüceliğine rağmen bu tecrübeyi ancak maddi ve duyulur tecrübeyle aynı kefeye koymaktan kaynaklanır ki maddi ve duyulur tecrübe hem son derece dardır, hem de soyut aklın çerçevesi içinde sınırlanarak dinî amelden hiçbir şekilde beslenmez. Kabul edilecektir ki özgürleşme yüce bir amaca matuftur ve bu amacın yüceliğine paralel olarak özgürleşmeye götüren araçlar da yücelik kazanır. Oysa kurtulma sürecinde durum bundan farklıdır.

Kurtulmanın araçları haddizatında yücedir ve onların büyüklüğü, özgürleşme idealindeki azametin de üzerine çıkar. Neticede bu araçlar, tek başına özgürleşme idealine nazaran kişiyi uyanışa daha güçlü bir tarzda sevk eder. Şu hâlde kurtulma tecrübesi, özgürleşme tecrübesinin yüceliği söz konusu olduğunda dahi asıl temeli oluşturur. Dolayısıyla onu inkâr eden kişi, tıpkı bir meyveye bakıp onu üreten ağacı göz ardı etmek gibi, özgürleşmenin yüceliğini de gözden kaçırır.

Bu noktada nesneye bağlılık ile despota uymayı ayırt etme ve kurtulma ile özgürleşmenin farkını ortaya koyma faslının sonuna geldik. Şimdi aşağıdaki tanımı verebiliriz:

- Nesnel tâbiyet, insanı gerek yaratılış itibarıyla belirlenimine, gerekse ahlaki tahakkukuna kaynaklık eden asli ve büyük bağlılığın idrakinden -iradi veya gayriihtiyari bir tarzda-uzaklaştıran her türlü ait olma durumudur.

Şeylerde anladığımız gerek dışsal gerekse içsel sıfatlar tek başlarına nesnel tâbiyetin kapsamına girmezler. Aksine hakikatleriyle, zahiri ve bâtını vasıflarıyla şeylerin kendileri bu kapsamdadır. Çünkü şeyler gerçekte sadece bu asli tâbiyetin etkileridir. Söz konusu varoluşsal etkiler ve vasıflar insanı her yönden kuşattığı için kişi, o etkilere kapılabilmekte ve hatta onlara bağlanarak arkalarındaki müessire işaret edişlerini ve o müessirin tâbiyet bakımından önceliğini unutacak derecede onlara bağlanabilmektedir.

Kurtulma tecrübesinin işlevi tam anlamıyla buradaki varoluşsal etkilere tâbiyetten özgürleşmektir. Böylece yakınlaşan kişi, onların arkasındaki müessir ve var ediciye tâbi olmaya hazırlanabilir. Varoluşsal vasıflara tâbiyet, onların kendilerinde bir fiil gücü taşıdıkları ve dahası bu güç gereğince varlıklarında bağımsız oldukları inancına sürükleyebilir. Buradan hareketle de yakınlaşan kişinin vasfının, oradaki vasıflardan elde edildiği sanısı doğar. Kişiyi bu tâbiyetin

vartasından kurtaracak tek şey, söz konusu vasıflarının kendilerinin aslında tâbi olduğunu ve bu tâbiyetin kişininkinden farklılık arz etmediğine dair farkındalıktır. Dolayısıyla söz konusu vasıfların ancak asli tâbiyeti vesile edinmeleri yönünden etkide bulunduğu anlaşılmalıdır. Öyle olmasaydı başka birtakım vasıflar da bu defa bunlara tâbi olacak ve sonuçta onlar da tıpkı berikiler gibi etkide bulunabileceklerdi. Varoluşsal etkilerin gerçek tâbiyetinin ve kendi vasfıyla diğer vasıfların ortak bir bağlılığı paylaştıklarının farkına varan kişi, etkilere kulluk etme zincirinden özgürleşir, her şeyin varoluşsal belirlenimine ve davranışsal tahakkukuna kaynaklık eden asli tâbiyetin idrakine yönelir.

Yakınlaşan kişi, varoluşsal vasıflara tâbiyetten özgürleşince, nitelikte yahut varoluşta özgürlük adını verdiğimiz hususu mümkün olduğunca yerine getirmiş olur. Bu özgürlük, iki noktayı bir arada sağlaması bakımından öteki genel özgürlük biçimlerinden ayrışır: Evvela yakınlaşan kişi, başkalarına ait olmaz. Ayrıca başkaları da yakınlaşan kişiye ait olmaz. Diğer özgürlük biçimleri bu ikisinden sadece birisini sağlayabilir; çünkü sahipliği başkasının elinden alıp kişiye teslim eder. Oysa burada da kişinin başkasını boyunduruk altına alma tehlikesi devam etmektedir. Buradan hareketle şu sözün anlamını kavrarız: Kişinin özgürlüğü, başkasının özgürlüğünün başladığı yerde biter. Dolayısıyla yukarıda zikredilen ikinci nokta, yani kişinin başkasına sahip olamayışı da özgürlüğün tanımına dâhil edilmiş olur. Zira kimileyin özgürleşmiş kişi, başkasına musallat olarak ona hükmetmeye kalkar ve bu kez başkası onun çektiği ıstırabı çeker. Nitelikte özgürlük, hem başkası hem de kişinin kendisi yönünden bir kere aidiyet baskısından kurtulma gerçekleşmişse, bahsedilen sapmalardan koruyacaktır. Sonuçta sahiplik yahut mülkiyet, her iki tarafı da var edene özgü bir vasıf olarak kalacaktır.

İhlas

Kurtulma, nesneye bağlılıktan özgürleşmek ise ihlas, amelî tâbiyetten özgürleşmektir. Ancak amelî tâbiyetten özgürleşme, soyut ve rehberlik edilmiş akıl geleneklerine mensup kişilerin inandığı ve alelacele reddettiği gibi amelden geri durmak ve silikleşmek değildir. Aksine bu özgürleşmenin savunucuları için silik olmak olumlu bir özelliktir. Esasında silik oluş iki sınıfa ayrılır: Bunların ilki amelden geri durmak anlamındadır. Amelin manalarını açığa çıkaran tecrübeye ulaşmaları hasebiyle desteklenmiş akıl erbabının bunu kabul etmesi zaten mümkün değildir. İkinci sınıf ise daha fazla amelin yapıldığını ifade eder. Bu fazlalık iki türdür: İlkinde yakınlaşan kişi amelde bulunur, ancak amelini sergilememek için fazladan gayret gösterir. İkincisinde ise amelde bulunur ve bu seviyede kalmamak üzere fazladan çaba sarf eder. Birincisi sayesinde nesnel tâbiyetten kaçınmış olur; zira kişinin amelini izhar etmesi varoluşsal niteliklere sarılması demektir. İkincisi sayesinde de amelî tâbiyete düşmekten korunur. Şimdi bu hususu detaylandıracağız.

· Amelî tâbiyet, yakınlaşan kişinin, yerine getirirken kendi tasarrufuna dair bir şuur taşıdığı her amelin bir özelliğidir. Bu şuur, yakınlaşan kişi ile asli tâbiyeti idrak etme maksadının arasında engel teşkil eden üç şekil alabilir. Bunlar sırayla amelde fayda gözetme, amelin kıymetini yüceltme ve ameli kendine dayandırmadır.

a) *Amelde fayda gözetmekten kurtuluş:* Yakınlaşan kişi kimi zaman bir amelde bulunur ve onun maddi veya manevi faydalarına sarılır. Yahut söz konusu ameli, sanki onun yegâne kıymeti sağladığı menfaatlerden ibaretmişçesine, sadece o faydalar uğruna yerine getirir. Rehberlik edilmiş kişi için faydaların aranması caiz ve meşru olmakla beraber, desteklenmiş kişi nezdinde bu durum zararlı ve mahzurludur. Desteklenme derecesini arzulayan herkes bu faydacı bakış açısından kurtulmalıdır. Çünkü bu bakış açısı,

kulluğu tahakkuk ettiren tâbiyetin tebellür etmesine mâni olan karşılık ve eşdeğerlik esasına dayanır. Karşılık esası, kişinin ameline karşılık bir bedel istemesini gerektirir. Ancak bu karşılık, sadece daha önceden kişiye iyilik yapmamış birisinden beklenebilir. Yaratılış ise hem daha önce gerçekleşmiş bir iyilik, hem de karşılığı ödenemeyecek bir şeydir. Yaratılmış kişi yapabileceği bütün ameli yapsa, yine de bu iyiliğe denk olamaz. Ameli için karşılık bekleyen kişi, ya daha önce gerçekleşen bu iyiliği görmezden gelmekte, ya da onun kıymetini takdir edememektedir. Eşdeğerlik ise söz konusu işlemin iki tarafının amel ve karşılık hakkı itibarıyla birbirinin yerine geçebilmelerini öngörür. Bu da doğru değildir. Çünkü işlemde eşitlik, ameli talep eden tarafın ona muhtaç olmasını, bedel isteyen tarafınsa ameli için bir karşılığa nail olmayı hak etmesini şart koşar. Ancak burada ne muhtaç oluş ne de hak etme söz konusudur. Aksine hakiki muhtaç, karşılığı hak ettiğini öne sürendir; gerçekten hak edense ameli emredendir.

Soyutlama ve doğrultma erbabının uygulamalarından biri, yararlanmanın gereği olan özgürleşme şartını yerine getirmeksizin, aksine bu şartın aksi yönde birtakım kayıtlamalar üzerinde ihlas iddia etmeleridir. Buna göre amelin, ancak sağladığı fayda miktarınca olması gerektiğini ve bu faydanın da kamu yararına katkısıyla ölçüleceğini savunurlar. Dolayısıyla müşterek fayda arayışı, ameli yerine getirmenin bir şartı hâline gelir. Şu hâlde soyut ve rehberlik edilmiş pratikler kapsamındaki bütün ameller, yakın veya uzak fayda ufkuyla sınırlanmıştır. Belirttiğimiz üzere fayda talebi, ihlasa zarar verdiği için bu noktada faydanın genel veya müşterek olarak kayıtlanması söz konusu zararın ortadan kalkmasına yaramaz. Zira bu genellik, mevzubahis faydanın, yerine getirilen amel için bir karşılık mahiyeti taşımasını engellemediği gibi ameli emreden ve bedel talep eden tarafların eşitlenmesi durumunu da ortadan kaldırmaz. Ay-

rıca, gündelik hayatta daima gözlemlediğimiz üzere, kamu maslahatı şahsi maslahat lehine sapma tehlikesinin tehdidi altındadır. Amelde bulunan kimileri şahsi maslahatları bir kenara koyduklarını ve kamu yararı için mücadele ettiklerini öne sürmekte, ancak şahsi çıkarlar kamu yararının önüne geçirilmese dahi, en iyi ihtimalle, iki tür maslahatın hemen iç içe geçtiğini görmekteyiz. Amelde bulunan kişi başkasına minnet duygusu hissettirme ve bedel hak etme hislerinden soyutlanmadıkça amelindeki ihlası yok eden güdülerden kurtulamamaktadır.

b) *Amelin kıymetini yüceltmekten kurtuluş:* Yakınlaşan kişi belki amelini yerine getirir ve amelinde yüceltilmeyi hak eden bir meziyet olduğunu sanır. Bu sanı, ameli sürdürdüğü müddetçe artar. Üstelik aynı his, kişi kendisinin başkalarına üstün olduğunu düşündükçe, daha fazla amele sevk eder. Bu his farklı durumlarda muhtelif şiddetlerde gerçekleşebilir. En başta ameli beğenmek yer alır; en sonda ise ameli başa kakma tavrı görülür. Dinî amel bağlamında bu tavırların edep dışı olduğu ve asli tâbiyetle zıtlık teşkil ettiği açıktır. Buradaki edepsizlik, yakınlaşan kişinin doğru bir tarzda yerine getirdiği amelin aslında dinî amelin doğasına ait olduğunu fark edememesinden kaynaklanır. Diğer bir deyişle, bu amel zaten özünde muvaffakiyet ve rehberlik edilmiş olma vasıflarını taşımaktadır ve onu dosdoğru yerine getiren herkes hidayetten nasiplenir ve başarıya götüren yollara erişir. Asli tâbiyete aykırılık ise ameli başına kaktığı kişiye tahakküm iddiasında ortaya çıkar. Tahakküm ve otoriteye tamah eden kişi ise mutlaka karşısındakinin kendisine tâbiyetini hak ettiğini savunur. Buradan da istisnasız herkesin yaratıcıya tâbi oluş keyfiyetine hâlel gelir.

Bu aykırılığın en büyük göstergesi, kimi zaman göz ardı edilmesine rağmen, amelleri ölümsüzleştirme girişimlerini temsil eden heykellerin ve anıtların inşa edilmesi, festival ve anma programlarının düzenlenmesidir. Ölümsüzleştir-

menin kendisi zaten amelin yüceltilmesi ve ona bir tür tâbiyetin bağlanması anlamını taşır. Soyut nazar ehli ölümsüzleştirmeyi, kişinin sonsuza kadar varlığını sürdürebilmesi için peşine düştüğü en yüce amaç kabul eder. Bu kişilerin ölümsüzleştirme arzularının sonunda tanrılaştırma hevesinin bulunduğuna da şaşırmıyoruz ki bundan dolayı kendini tanrı zannedenlere sıklıkla rastlanır. Tanrılığa dair sözler hâlen yaratıcılık ve sanat bağlamında baskınlığını korumakta, yaratıcılık tıpkı Tanrı'nın dünyaya tesiri gibi tesirde bulunan yüce amele atfedilmektedir. Bu, tâbiyet hakkındaki çatışmanın son noktasıdır. Rehberlik edilmiş amel ehli ise ölümsüzleştirmeyi ötekiler gibi bir gaye addetmezler, ancak daha fazla amelde bulunmaya ve bu uğurda kendini feda etmeye bir vesile olarak değerlendirirler. Fakat yakınlaşan kişi ne zaman bir bedel ve övgü karşılığında amel ederse, tâbiyet konusunda kendisine has bir yol açma niyeti olduğunu açık eder. Amelinde, tâbi olduğu diğer şeyleri Yaratıcı'ya ortak koşar. Desteklenmiş akıl ehline gelince, onlar ölümsüzleştirme çabasını matluba götüren yolun önünde bir engel şeklinde değerlendirirler. Zira bu tarz bir çaba, kişinin benliğinde kendinden hoşnutluk, kuvvet, kendini yeterli görme gibi hisleri zerk eder, asli tâbiyete aykırı ve ona başkalarını ortak eden sonuçlar doğurur. Şu hâlde derecesinin farkına varmak isteyen kişinin mutlak tarzda kendisine itibar ve amelini yüceltme hislerinden kurtulması ve kendisini abartma tavrından kaçınması gerekir. Bunun yegâne yolu da kendisine nasip olan amelde doğrultma durumunun kendi emeğinin bir ürünü olmayıp dinî amelin içerisinde mevcut doğrultma unsurlarının bir sonucu olduğunun farkına varmasıdır. Nitekim yakınlaşma sürecindeki herkes bu unsurlardan nasiplenir. Bunun dışındaki ameller her ne kadar faydalı görünse de doğrultmaya yönelik bir içerik taşımaz. Zira onları yerine getiren kişi, kaçınması gereken ve yukarıda bahsedilen aykırılıklar düzeyinde durmaz, aksine onun

da ötesine geçerek düşmanlık ve inkârı benimser, Yaratıcı karşısında kendisi için asli tâbiyet iddiasına kapılır.

c) *Ameli kendine dayandırmaktan kurtuluş:* Yakınlaşan kişi, zahiri itibarıyla amelini kendi istediği şekilde yönetir ve yerine getirir. Bu durum, amelin kendisinden sâdır olduğu zehabına götürür ve kişi böylece ameli sadece kendisine dayandırmaya meyleder. Yakınlaşan kişi ameli kendisine dayandırdıkça kendi nefsini temize çıkarmaya başlar ve kendisini yüceltir ki bu ameli yüceltmekten daha zararlı bir tavırdır. Zira bu aşamada, ameli yüceltme hatasındaki gibi fiillerinin istikametinde dinî amelin doğrultucu özelliğine sırt çevirerek ve asli tâbiyete karşıt yeni bir tâbiyet üretmeye heveslenerek edepsizlik etme düzeyinin ötesine geçmiştir. Burada yaratılış yönünden bir çatışma söz konusudur: Ameli kendisine dayandıran kişi, onun tek failinin kendisi olduğuna hükmeder. Bir şeyin faili ise onun varlığından mesuldür. Şu hâlde ameli kendisine dayandıran, fiillerinin yaratılışını da belirlediğini iddia etmiş olur. Yani zatların yaratılmasına benzer şekilde fiillerini de yarattığını düşünür. Neticede yaratmanın Cenabı Hakk'a mahsus olduğu hakikatine muhalif bir büyüklenme ve kibre düşer. Zira hiçbir zat, sıfat veya fiil yoktur ki Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmesin. Bunların zahiren kullara nispeti, ancak ihsanda bulunma ve şereflendirme kabilindendir.

Soyut akıl ehlinden bir kısmı, özellikle de uzak temas adını verdiğimiz yaklaşımın sahipleri, eğer fiilleri bireye değil de topluluğa isnat edersek bireyin kendisini yüceltici bir bakıştan korkmaması gerektiğini öne sürerler. Ancak bu iddialar sadra şifa bir sonuç doğurmaz. Çünkü topluluk en az birey kadar, hatta belki daha şiddetli bir şekilde kendisini yüceltici bakışın kurbanı olabilir. Bilindiği gibi topluluk ilkesel açıdan bireye üstündür. Bu üstünlük, fiillerdeki doğrultmada bağımsızlık iddiası, asli tâbiyet hakkını arama ve fiillerin yaratılışındaki belirlenimi üstlenme gibi tehlikelere

yaklaştıran ilave bir yüceltme tavrına sebep olur. Bu sapmaları defetmenin yegâne yolu, fiillerin kendisine nispetinden kurtulma konusunda topluluğun bireyden daha güçlü ve istidatlı olmasıdır. Bu soyut gelenek içerisindeki topluluk için mümkün olmaz. Çünkü o tür bir topluluk, dinî ameli inkâr ettiği veya görmezden geldiği için kendini yüceltme bakımından bireyin önüne geçer. Rehberlik edilmiş pratik içerisindeki bir topluluk için de bu mümkün değildir. O her ne kadar kendini yüceltme düşüncesine bireyden daha az maruz kalsa da fiillerinin kaynağının asli tâbiyetten geldiğini ve doğrultmanın da dinî amelin doğasından kaynakladığını idrak edecek seviyeye yükselmedikçe söz konusu yüceltici tavırdan paçasını kurtaramaz. Desteklenmiş uygulamayı izleyen topluluk ise bireylerinin toplanmasını amellerin gerek birey, gerekse cemaat düzeyinde yaratılmışa isnadını reddetme ve onları sadece yaratıcıya dayandırma tavrına yardımcı olan bir sebep addeder.

Yakınlaşan kişi amelî tâbiyetten bağımsızlaştığında, fiil veya davranış (*süluk*) özgürlüğü adını verdiğimiz özelliği kazanır. Bu özgürlük, genel davranış özgürlüklerinden iki hususu birleştirmesiyle ayrılır: Evvela yakınlaşan kişinin fiilde tasarrufu yoktur. İkinci olarak fiil, kişide tasarrufa sahip değildir. Diğer tür özgürlükler ise bunların sadece ilkini, yani yakınlaşan kişinin fiilde tasarrufunun olmayışını dikkate alır. Fiilin kişide tasarrufunun olmayışını ihmal etmesi dolayısıyla fiilin bağımsız tasarrufa sahip olduğu fikrine kapılır. Böylece birtakım bilimsel ve teknik gelişmelerin içerimlerinde gördüğümüz gibi insanoğlunu hesapta olmayan tehlikelere maruz bırakır. Bundan dolayı "Sana faydasından çok zararı dokunan bir fiili yapma." minvalindeki meşhur davranış kaidesinin önemi anlaşılır ki bu kural fiilin, sahibinde tasarrufunun olmaması hususunu göz önünde bulundurmayı gerektirir. Böylece söz konusu tasarrufun muhtemel zararları uzak tutulur. Fiil özgürlüğü, gerek ki-

şide gerekse fiilde tasarruf ruhundan kurtulduğu için fiilde bağımsızlaşma tehlikesinden kendisini koruma yetisi kazanır. Neticede tasarruf, hem kişiyi hem de fiilini yaratan zata mahsus bir vasıf olarak kalır.

· Hâsılı, yakınlaşan kişi kendi aralarında derecelenen üç tehlikeden uzaklaşmaksızın ihlas derecesine erişemez. Bunlar amelde fayda gözetme, amelin kıymetini yüceltme ve ameli kendine dayandırma tehlikeleridir. Amelde faydanın peşinde koşmaktan paçasını kurtardığında layık olma yarışından geri durabilir ve ilahi minnetin önceliğini kavrar. Amelini yüceltme hevesini bıraktığında tâbiyete dair liyakat kazanma iddiasından vazgeçer ve doğrultmayı dinî amele isnat eder ki bu ilahi minnetin önceliğini kabul etmekten daha üstündür. Ameli kendi benliğine isnat etmekten geri durduğundaysa hem liyakat kazanma, hem tâbiyyet, hem de yaratış iddialarını terk eder ve fiillerinin tümünün yaratılmışlığını benimser ki bu da dinî amelin doğrultucu niteliğinden daha üstündür. Kişi ne zaman ilahi minnetin önceliğini, dinî amelin doğruluğundaki rolünü ve fiillerin ahlaki tahakkukundaki işlevini idrak eder, o zaman amelî tâbiyetten bağımsızlaşmaya ve asli tâbiyetle kayıtlanmaya yönelir.

Halas Bulma

Kurtulma nesnelliğin baskısından özgürleşme yahut niteliksel özgürlük, ihlas ise amelcilik baskısından özgürleşme, yani fiilî özgürlük idi. Şu hâlde halas bulma hem kurtulmadan hem de ihlastan özgürleşmedir. Ancak olumsuzun olumsuzlanmasının olumlama ifade etmesini gerektiren soyut yasa itibarıyla yaklaşım ehlinin zannedeceği gibi kurtulma ve ihlastan azat olmak, niteliksel ve fiilî özgürlüğün kaybedilmesi demek olmadığı gibi kulluğu tahakkuk ettiren asli tâbiyetin idrakini engelleyici diğer iki bağlılığa geri dönülmesi anlamına da gelmez.Gerçekten kişinin kalbini tahakküm altına alma çabası içindeki vasıflardan ve kendisi

üzerindeki tasarrufuna dair izlerin baskınlığından özgürleşme bir araya geldiğinde, üstelik varlıksal ve davranışsal özgürlüğünün alanı genişlediğinde tâbiyet hakkında ortaklık iddiasına ve bu uğurda çekişmeye sürükleyen efendilik güdüsüne galip gelebilir. Bu galibiyet ona övülecek vasıflar kazandırdığı gibi latif manalarla onu süsler. Bu sayede kulluğun tahakkuku amacına erişmesini kolaylaştırır.

Ne var ki biz özgürlüğün anlamı üzerine düşündüğümüzde, kendine sahip olma ve kendi üzerinde tasarrufta bulunma otoritesini kişiye geri kazandırma durumu dolayısıyla insan benliğini en çok uğraştıran düşüncenin o olduğunu tespit ederiz. Öyle ki insanların geneli, edinilmesiyle kişiye en büyük mutluluğu temin eden, kaybedildiğinde yahut peşine düşülmediğinde kişiyi bedbaht kılan kıymetin özgürlük olduğu konusunda görüş birliği içerisindedirler. Bilindiği üzere özgürlük iki türlüdür: Yukarıda bahsedilen otorite zorbalığından özgür olma durumunda görülen özgürlük ile nesnellik ve amelcilik esaretlerinden sıyrılma durumunda görülen özgürlük. Bunların ilkine, mekânı ve dereceyi geri kazandırması itibarıyla mekânsal özgürlük; ikincisine de geride bırakılan sahiplik ve tasarruf niteliklerinin varlıksal olgular olmaları hasebiyle varoluşsal özgürlük adını vereceğiz. İnsanlarının geneli özgürlükten sadece mekânsal özgürlüğü anlamakta ve konuya dair verdikleri yüceltici hükümleri o kısımla sınırlamaktadır. Hâlbuki mekânsal özgürlük, varoluşsal özgürlüğün sadece gözlenebilir sonuçlarından biridir. Sınırlılığına rağmen insan benliği mekânsal özgürlüğünün peşinde koşmaya eğilimlidir. Öyleyse kapsamı itibarıyla varoluşsal özgürlüğe daha fazla meyil gösterecektir.

Buna binaen özgürlük arayışındaki kişi onu bulur bulmaz değeri ölçüsünde ona bağlanır. Varoluşsal özgürlüğe bağlılık mekânsal özgürlüğe bağlılıktan daha güçlü gerçekleşir. Öyle ki bu iki bağlanma arasındaki fark ölçülmeyecek

ve karşılaştırılmayacak kadar derindir. Açıktır ki bir şeye bağlanma, ona tâbi olmayı kabul etmektir. Mekânsal özgürlüğe tâbiyet, sahiplik çerçevesini ve tasarruf alanını genişletmesi hasebiyle kişinin daha fazla mekânsal özgürlük için çabalamaya yönelik çalışmasını artırıcı bir sıfat sayılabilir. Buna karşılık varoluşsal özgürlüğe tâbi olmak, sahibinin özgürleşmeye yönelik arayışını tümüyle durdurmasa dahi onu azaltıcı bir sıfattır. Zira bu tâbiyet, varoluşsal özgürlüğü bir kenara bırakarak kulluğun başlıca sebebi ve özgürleşmenin sırrı mesabesindeki asli tâbiyetin bulunmasının önüne geçecek yeni bir varoluşsal bağımlılık meydana getirmektedir.

Asli tâbiyetten saptıracak ek bir tâbiyet doğurması dolayısıyla özgürlükle uğraşma, özgürlüğün kaybına ve yeni bir esarete yol açtığında göre, bu meşguliyetten sakınma hem kişiye özgürlüğünü ve asli tâbiyete yönelişini geri kazandırır, hem de kulluk gayesine doğru yükselişini güçlendirir. Nitekim kurtulma derecesine geldiğinde mülkiyet baskısından kurtulmakla yahut ihlas derecesine geldiğinde tasarruf baskısından kurtulmakla daha önce eriştiği uyanış ve istikamet vasıflarından herhangi bir şey kaybetmez. Dahası kurtulma ve ihlas seviyelerinde duraklamaması sayesinde onların üzerine daha yüce vasıflar ekler. O iki seviyenin üzerindeki kademeye, yani hem kurtulmadan kurtulma hem de ihlastan halas bulma derecesine ulaşmaya yönelik dur durak bilmeyen bir arayışa sahip olur ve böylece en yüce maksada kararlı adımlarla ilerler.

Bu sonuç, varoluşsal özgürlüğü terk etmenin, yakınlaşan kişiye zarar vereceği yönünde muhtemel bir itirazdan oldukça uzaktır. Hangi çeşit özgürlük olursa olsun ve ne kadar yüce ve kapsamlı bir mahiyete sahip bulunursa bulunsun, kişi üzerine baskın çıkan ve onu kendisine meftun eden özgürlük, kulluğu gerçekleştirme yolunu mutlaka kesecektir. Öyle bir özgürlüğü terk etmek, mükemmel mülkiyet ve tasarrufu kazandıracak hakiki özgürlüğü aramak

kişi için daha uygundur. Bu özgürlüğü doğuran asli tâbiyet içerisinde mükemmel mülkiyet, yaratıcıya muhtaç oluş şuurudur. Mükemmel tasarruf ise faile zorunluluk şuurudur. Şu hâlde önce muhtaç oluşu açıklayıp ardından zorunluluğa geçiş yapacağız. Ayrıca bu iki bütünlüklü vasfın, yakınlaşan kişinin kullukla nitelenmesinde etken olduğunu da açıklayacağız.

a) *Muhtaç oluş şuuru*: Genel anlamıyla muhtaç oluş, herhangi bir şeye gereksinim hissetmektir. Özel anlamda ise varoluşsal sıfatlardan birisine ihtiyaç duymaktır. Daha özelde, yakınlaşan kişinin mülkiyetin meydana gelmesini sağlayan varoluşsal niteliklerinin tümünde Cenabı Hakk'ın yaratıcılığının tecellisine ihtiyaç duyduğu bilincidir. Kısaca ifade etmek gerekirse muhtaç oluş, mülkiyetten soyutlanma yahut mülkiyeti terk etmedir.

Muhtaç oluşun bu tanımı bağlamında onun temelinde yer alan şu iki manaya da işaret etmek gerekir. Bunların birincisi, muhtaç oluşun, kulun zati bir sıfatı niteliğindeki muhtaç oluşla, kişiyi muhtaç oluşa sahiplikten kurtaran muhtaç oluşa muhtaç oluş da dâhil olmak üzere bütün vasıflarla ilgili olmasıdır. Daha önce bahsettiğimiz gibi vasıflar, kulun varlıksal tahakkukunun arkasındaki illetler ve mülkiyetle bağlantılı görünüşün sebepleridir. İkinci mana ise Cenabı Hakk'ın yaratıcılığının belirmesidir. Bununla, kulun gereksindiği varoluşsal vasıfların ilahi yaratış sayesinde gerçekleştiğini kastediyoruz ki aksi takdirde onlara muhtaç oluşu aramakla emredilmezdi.

Birisi muhtaç oluşun bu tanımına şöyle bir itirazda bulunabilir: Mülkiyetin terki nasıl yetkinlik olsun? Hatta nasıl olur da özgürlüğün gereği olan mükemmel mülkiyetle özdeşleştirilebilir? Kulun mülkiyetinin ispatı ile aynı zamanda onun onaylanmaması arasında akıl sahibi herkesin reddedeceği bir çelişki yok mudur?

Kul için mülkiyetin yetkinliği ile terk edilmesinin özdeşleştirilmesinden doğan görünüşteki çelişki ayrışma ve aşmayla yorumlanabilir. Ayrışma bakımından, *mülkiyetin* iki farklı anlama geldiği öne sürülebilir. Şu hâlde *mülkiyetin terki* derken varoluşsal vasıfların yahut nesnelliğin öze sahip oluşu anlamındaki mülkiyet; *mülkiyetin yetkinliği* denildiğinde ise özün söz konusu niteliklere sahip oluşu ifade edilir. Dolayısıyla muhtaç oluş, özün başkasına aidiyetinin bırakılması, aksine özün başkasına sahip olması demektir. Aşma yoluyla yorumda ise bir şeyin kendi sınırlarını aştığında zıddına dönüşmesi vurgulanır. Dolayısıyla mülkiyetin terki konusunda abartı, mülkiyeti tekrar ele geçirmekten kinaye olur ve sonuçta muhtaçlık, mülkiyetin terkine sahip olmak durumuna gelir.

Gerçekte her iki yorum görünüşteki çelişkiyi ortadan kaldırsa da kulluktan muradı açıklamaya yardımcı olmaz. Mülkiyetin yetkinliği ve terkini birleştirmek ne ayrışma ne de aşma yoluyla gerçekleşmelidir. Aksine mutabakat ve intibak yolu izlenmelidir. Bu durumda mülkiyetin anlamı her iki ifadede de aynıdır ve *terk* kelimesi de gerektirdiği seviyeden ötesine geçirilmez. Mülkiyetin birliği ve terkin hakikati kullukta beraber bulunan iki vasıftır. Bu iki sıfat, yaratıcılığın tecelli ettiği iki durumla, yaratma ve rızıkla kaimdir ve her birisine özel bir gaye söz konusudur.

Yaratma tecellisinin gayesi mahlûkun Yaratıcı'ya tam muhtaçlığını açığa çıkarması, kendi benliğine hiçbir vasıf ve varlık isnat etmemesi, zelil bir şekilde hükümlere uyması ve kölenin efendisi karşısındaki tutumuna benzer tarzda neden ve sebep olunanları kabul etmesidir.

Rızık tecellisinin gayesi ise Yaratıcı'nın yarattıklarına ihsanını göstermesidir. Kulun yaratıcıya muhtaçlığı dolayısıyla ondan rızık gelir; yaratıcı minnetini göstermek için kulunu rızıklandırır.

Böylece Cenabı Hak, kullarını ancak ona muhtaç olsunlar diye yaratmıştır. Onlar da ancak rızıklandırması için ona ihtiyaç duymuşlardır. Cenabı Hak, ancak ihsanını göstermek için kullarını rızıklandırır. Neticede yaratma yönünden kul, mülkiyeti tamamıyla terk etmektedir. Zira ne benliğinde ne de anlayışında böyle bir vasıf onun elindedir. Rızık yönünden kul tam mülkiyet sahibidir. Zira rızıklandırıcısı, yaratıcısıdır. Muhtaçlığı sayesinde her şeyi elde eder ve Yaratıcı, minneti ile ona her şeyi verir. Öyleyse kul, özü itibarıyla muhtaç, Rabbi sayesinde zengindir; özü bakımından zelil, Rabbi ile izzetlidir. Burada muhtaçlık ve zillet Cenabı Hakk'ın minnetini çekme konusunda zenginlik ve izzet kadar önemlidir. Hâliyle kul, hakikatte ilahi minnetin iki mazharını bir araya toplar: muhtaçlık vasfını onda doğuran *yaratma minneti* ve zenginlik vasfını ona kazandıran *rızık minneti*. Sonuçta kulluk rububiyetin yaratma ve rızıklandırma minnetinin görünmesiyle gerçekleşir.

Kulluğun ilahi yaratma ve rızıklandırma minnetinin bir mazharı olduğu ortaya çıktığına göre mülkiyetten soyutlanmanın da bir minnet olduğu anlaşılır. Dolayısıyla bu iki minnetin çatışma ve çelişme olmaksızın, ayrışma yahut aşma yorumlarına ihtiyaç duymadan kullukta tahakkuk ettiği hususu kendisini gösterir.

b) *Zorunluluk şuuru*: Genel anlamıyla zorunluluk, bir fiile gereksinim duymaktır. Özel anlamda ise davranışsal bir fiile muhtaçlıktır. Daha özelde zorunluluk, yakınlaşan kişinin, tasarrufundaki tüm davranışsal fiillerinde Faili Muhtar Yaratıcının failliğinin görünmesine ihtiyaç duyulduğu bilincidir. Özetle zorunluluk, tasarruftan soyutlanmak yahut tasarrufu terk etmektir.[5]

Bu tanımdan iki sonucun çıktığına işaret etmeliyiz. Bunların ilki zorunluluğun, zorunluluk ve zorunluluğa zorun-

5 Saffat Suresinin 96. ayeti burada hatırlanmalıdır: "Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratmaktadır."

luluk da dâhil olmak üzere tüm fiillerle ilişkili olduğudur. Yukarıda açıkladığımız gibi fiiller, kulun davranışsal bağının sebebi ve sahibi görünmesinin nedenidir. Zorunluluk ve zorunluluğa zorunluluk kul için davranış ve sahipliği gösteren en açık fiillerdir. Bu bakımdan kulun, fiile en çok ihtiyaç duyduğu bir vaziyette bulunmasına rağmen fiillerden, hatta zorunluluğun kendisinden dahi soyutlanmak üzere en üst çabayı sarf etmesi gerekmektedir. İkinci sonuç ise Failin failliğinin tecellisidir. Bundan maksat davranışsal fiillerin, ilahi fiil sayesinde zuhur etmesidir. İşte bu fiiller, kulun mecbur olduğu, Failin ise kabul ettiği fiillerdir.

Burada da bir başka çelişkiye düştüğümüze dair muhtemel bir itiraz dile getirilebilir. Çünkü yine sahip olduğu şeyi istediği gibi kullanma yetkinliğinin bir gereği olarak sahipliğin terkini tespit ettik. Sahip olduğu şeyi istediği gibi kullanma yetkinliği ve terki arasındaki zahiri çelişkiyi çözmek üzere muhtaçlığın yorumundakine benzer şekilde bir kez daha ayrışma ve aşma yorumuna başvurmak mümkündür. Fakat bu tarz bir çözüm gerekli değil; zira kul için bu ikisinin tek bir yönden ve tek bir düzeyde birleşmesinden bahsedilebilir. Bu iki sıfatın temelinde, failliğin görünmesine zemin oluşturan emir ve kabul niteliği bulunur. Bunların her birisinin de bir gayesi vardır.

Emir tecellisinin gayesi, emredilenin emredeni tam bir zorunlulukla karşılamasıdır ki bunun yolu, âdeta en etkisiz insanmışçasına her bir fiilden ve her bir davranıştan sıyrılmaktan ve sanki en derin bir helake uğramışçasına tümüyle Cenabı Hakk'a sığınmaktan geçer. Öyle ki fiile sevk eden ve kurtuluşa götüren sadece emredenin emri olmaktadır.[6]

Kabul tecellisinin gayesi ise emredenin, emredileni kabul ve uyma ile karşılamasıdır. Nitekim zorunluluk içerisinde

6 Beyyine Suresinin 5. ayeti üzerine bu bağlamda düşünülmelidir: "Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak ona kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir."

emredilen kişi istekte bulunmakta, bu istek tam arınma ve külli sığınma şartıyla beraber gerçekleştiğinde emredenin kabulünü ve cevabını hak etmektedir. Ne var ki bu hak ediş, emri örnek olarak alıp ayak uydurma anlamında değildir; çünkü zorunlu kişi bu manada bir şeyi hak edemez. Ataletin ve helakin sınırlarında bulunduğu hâlde emir bakımından itaat edilme yönünde bir nasibi olduğunu iddia edemez. Dolayısıyla bu hak ediş, minnet etme anlamındadır. Emredilen kişi, ancak kabule mazhar olmak için mecbur kalmış, emreden de ancak yüce minnetini göstermek için ona icabet etmiştir.

Görülmektedir ki Fail, sadece zorunluluğun gerçekleşmesi için emir vermekte, memur ancak kabule mazhar olması için bu zorunluluğu üstlenmekte, emreden de sadece minnetinin yegâneliği görünsün diye bu zorunluluğu kabul etmektedir. Diğer bir tabirle emrin gayesi zorunluluk, zorunluluğun gayesi kabul, kabulün gayesi minnettir.

Dolayısıyla emir yönünden kul, sahip olduğu şeyi istediği gibi kullanma yetkinliğinden tamamıyla soyutlanmakta, davranıştan bütünüyle kopmaktadır. Çünkü kendi benliğinde bir fiili olmadığı gibi başkası üzerinde de bir tesiri olmaz. Kabul yönündense kul, tam iktidar ve tasarruf sahibidir. Çünkü emreden, özü itibarıyla icabet edendir ve emredenin icabeti emredilenin isteğinden daha üstündür. Nitekim zorunluluk içerisindeki kişi ne isterse, emreden zat ona en yüksek minnetini yöneltmektedir. Kişinin Rabbiyle iştigali, kendi ihtiyacıyla meşguliyetine baskın gelmekte, bu sayede kul kendi hakikatinde zorunluluğu ve iktidarı birleştirmektedir.[7]

Zorunluluk, minnet tecellisinin sonuçları kapsamında büyük bir nimet olduğundan, kul kendi zatından iki min-

7 / Tirmizi tarafından aktarılan şu kudsi hadis üzerine düşünülmelidir: "Kim benim zikrimle meşgul olup da benden istemeye fırsat bulamazsa ben ona isteyenlere verilenlerden daha üstününü veririm."

neti birleştirir: kendisine zorunluluğu veren emredicinin minneti ve kendisine iktidar bahşeden kabul minneti. Dolayısıyla kulluk, rububiyetin emir ve kabul minnetinin tecellisiyle gerçekleşir.

Kulluk, ilahi failliğin emir ve kabul minnetinin tecelligâhı ise tasarruftan soyutlanmak da bir minnet olur. Kulluk her iki minneti çatışma veya çelişme olmaksızın yahut ayrışma ve aşma yorumlarına başvurmaksızın bir arada toplar.

Yukarıdakilerden hareketle yakınlaşan kişinin kulluğu ancak varoluşsal özgürlüğün baskısından özgürleşerek tahakkuk ettirebileceği, bu varoluşsal esaretten özgürleşmenin tek yolunun da muhtaçlık ve zorunluluğun tahakkukundan geçtiği söylenmelidir. Niteliklerden soyutlanma anlamındaki muhtaçlığın yaratma ve rızıklandırma yönünden söz konusu vasıfları bahşeden ilahi yaratıcılığın minnetlerini birleştirdiği, fiillerden soyutlanma anlamındaki zorunluluğun ise emir ve kabul bakımından söz konusu fiilleri bahşeden ilahi failliğin minnetlerini bir araya topladığı sonucu çıkmaktadır. En nihayetinde kulluk, vasıf ve fiil yönünden ilahi minnetin altında girmek demektir.

Ancak yine de kulluğun bu tanımına şöyle bir itiraz yapılabilir: Kulluk nasıl aynı anda hem minnetin tecelligâhı hem de özgürlüğün görünüş alanı olabilir? Zira özgürlüğün gereği başkasının değil kendinin istediği gibi hareket etmesi iken minnet başkasının senin için eylemde bulunmasıdır.

Yakınlaşan kişinin, yüce derecesi ve geniş tesirine rağmen varoluşsal özgürlüğü ancak ve ancak daha yetkin ve hem vasıf hem de fiil yönünden varoluşsal etkileri içeren bir özgürlük için terk ettiği doğrudur. Varoluşsal bir etkinin dışına çıkmak isteyen kişi, ancak etkinin arkasındaki müessire veya onu varlığa getirene yönelir. Öyleyse varoluşsal özgürlükten çıkış, var ediciye ait bir vasıf anlamında bir özgürlüğe geçiştir. Biz buna var edici özgürlük yahut ilahi özgür-

lük adını vereceğiz. Dolayısıyla yakınlaşan kişi, varoluşsal özgürlüğü, var edici özgürlük uğruna terk etmiştir.

Dahası, minnetin vücuda gelmesi, onu alımlayan kişinin herhangi bir mülkiyet ve tasarruf sahibi olmadığına, ayrıca minneti yaratanın vasıf ve fiil yönünden baskın çıktığına işaret eder. Hâliyle kul, tamamıyla mülkiyet altına girmiş ve her yönden minnetin etkisindeki kişi demektir. Rızık tecellisi ile mülkiyetini, kabul tecellisi ile de tasarrufunu kaybettiğinde bu defa minnet tecellisinin baskısına girer ve bütün mülkiyetini ve tasarrufunu kaybetmiş olur. Hakikati bu olan kişi, bırak varoluşsal özgürlüğü, herhangi bir özgürlük zerresine sahip olabilir mi?

Gerçekten de özgürlük tek bir hakikat olsa ve gerek mülkiyetin gerekse tasarrufun bütün dereceleri arasında ortak vasıflar taşısa, bu durum özgürlük ile kulluk arasında bir intibaksızlık bulunduğunu teslim etmemizi veya ayrışma yahut aşma gibi yorumlar üretmemizi gerektirirdi. Fakat yukarıda bahsedildiği biçimiyle mekânsal özgürlük ve varoluşsal özgürlük arasındaki farklılaşma ve derecelenme ilişkisini nazara alırsak meselenin böyle olmadığı görülür. Dahası, varoluşsal özgürlük ile var edici özgürlük arasında da tıpkı ötekisindeki gibi bir farklılaşma ve derecelenme ilişkisinden bahsedilebilir.

Mekânsal özgürlük ile varoluşsal özgürlük arasındaki farklılığın açıklanmasında başvurulacak birtakım ölçütleri daha önce zikretmiştik ve demiştik ki varoluşsal özgürlüğün daimi yokluğu söz konusu ise mekânsal özgürlüğün husulü, mekânsal özgürlüğün ise muvakkat yokluğu söz konusu ise varoluşsal özgürlüğün meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü varoluşsal özgürlük doğası gereği mekânsal özgürlüğün öğrenilmesi için yetecek yatkınlığı vücuda getirebilmektedir. Yakınlaşan kişi kurtulma ve ihlas baskısında duraklarsa, yani var edici özgürlüğü elde edemese dahi varoluşsal özgürlük ve dolayısıyla mekânsal özgürlük

imkân dairesindedir. Ancak varoluşsal özgürlük yoksa var edici özgürlük mümkün olmaz; zira bu ötekinin zorunlu bir şartıdır. Öte yandan, her ne kadar söz konusu yoksunluğun telafisi için en yetkin yatkınlığı ve en yüksek çalışması kendine çekse dahi mekânsal özgürlüğün yokluğu, var edici özgürlüğü imkânsız kılmaz.

Varoluşsal özgürlük doğası itibarıyla mekânsal özgürlükten derece olarak farklıdır. Var edici özgürlük ile varoluşsal özgürlük arasındaki derece farkı ise ondan daha derindir. Öyle ki var edici özgürlük, diğer iki tür özgürlükte bulunmayan sıfatları taşımakla kalmaz, onların birtakım niteliklerinin çelişiklerini dahi kendisinde barındırabilir.

Şu hâlde var edici özgürlüğün, mekânsal ve varoluşsal özgürlüğün temininde son derece faydalı olmakla beraber onlarla aynı sıralamada yer almayan hakiki özgürlük olduğu netlik kazanmıştır. Yine görülmüştür ki insanın varlığının gayesi Yaratıcı'ya muhtaç olmak, davranışının gayesi ise Faile mecbur olmaktır. Bilindiği üzere özgürlük gerek mülkiyet, gerekse sahip olduğu şeyi istediği gibi kullanma yetkinliği bakımından bu çizilen gayeyi yerine getirmektir. Mezkûr şartın ihlali özgürlüğün yitirilmesine, dolayısıyla varoluşsal vasıflardan yahut davranışsal fiillerden bir kısmının baskısı altına girmeye doğru sürüklenir. Neticede var edici özgürlük, mülkiyet bakımından muhtaçlığın, tasarruf bakımındansa zorunluluğun sağlanması anlamına gelir. İlahi ve hür kişinin varlığı muhtaçlık, davranışı ise zorunluluktur. Bu noktada yaratma ve emirdeki gaye yerine getirilir. Yaratmanın gayesi olan muhtaçlık ve emrin gayesi olan zorunluluğun sağlanması ile kul, asli tâbiyet adını verdiğimiz ve her şeyin başlangıç ve bitiş noktasını temsil eden hakikati bilir, kulluğun anlamını tahakkuk ettirir.

Yakınlaşan kişi kulluk derecesine vardığında desteklenme durumuna nail olur. Bu desteğin en açık göstergesi rabbani minnetin kişiyi muhtaçlıktan zenginliğe, zorunlu-

luktan iktidara taşımasıdır ki zenginlik Yaratıcı'nın, iktidar ise Failin sıfatıdır. Kul muhtaçlık ve zorunluluk hâli üzere varlığını sürdürdükçe Cenabı Hak kulunu yaratıcılık ve faillik nitelikleriyle örtmeye devam eder. Sonunda onun yaratıcılığıyla mülkiyet sahibi ve yine onun failliğiyle yetkinlik sahibi olur. Böyle bir kişi en yetkin özgürlüğü elde etmemiş midir? Bu özgürlüğü daha alt bir özgürlükle eşitlemek isteyen kişi elbette maksadı anlamamıştır ve ondan istifade etme imkânından mahrum kalacaktır. Çünkü bu, gerçekten muhabbetten kaynaklanan özgürlük iken berikinin özgürlüğü yalnızca çıkarımdan kaynaklanır. İstidlalin bir aklı varsa muhabbetin de bir aklı vardır; desteklenmiş akıl ile soyut akıl arasında da derin bir uçurum bulunur.

Desteklenmiş Aklın Yetkinlik Niteliği

· Desteklenmiş aklın yetkinlikleri, akılcı İslami gelenekten ziyade sufi gelenekte tezahür eder.

Gördük ki desteklenmiş akıl, insanın akli hakikatinin yetkinleştirilmesinde son derece ileri bir adımı oluşturmaktadır. Nitekim yapmacıklık ve taklit gibi ahlaki sorunlardan ve soyutlama ve siyasileştirme gibi ilmî meselelerden korunma kudretini temin edecek bir merhaleye ulaştırmaktadır. Yukarıda geçtiği gibi bunun sebebi, desteklenmiş aklın canlı tecrübeye dayanmasıdır. Yakınlaşan kişi bu tecrübeye dâhil olduğunda ve onun derecelerine yerleştiğinde öz oluş ve kul oluş vasıflarıyla ahlaklanır. Öz oluşu sayesinde kişi bir yönden nesnelerle hemhâl olurken, diğer yönden amelini ve bakış açısını dönüştürür ve şekillendirir. Nesnelerle hemhâl olduğunda yapmacıklık sorunu ona ilişmez, nazarı ve ameli dönüşüp şekillendiğindeyse taklit sorunundan emin olur. Kulluk sayesinde vasıfların ve fiillerin baskısından azat olur. Özelliklerin zorbalığından özgürleştiğinde soyutlama sorunu ondan uzaklaşır; fiillerin baskısından kurtulduğundaysa siyasileştirme sorunundan halas olur.

Sufi, davranışında yetkinlik ve bütünlük ararken amellerinde ahlaki ve ilmî sorunlardan kendisini korumak durumundaysa ve canlı tecrübe kendilik ve kul vasıflarını kazandırarak onu o sorunlardan koruyorsa, sufinin canlı tecrübesi sülukunu tahakkuk ettiren ve kıvama getiren başlıca esas olmaktadır.

Demek ki sufi, canlı tecrübeyi amellerini ikame etmenin bir yolu kılarak düşünebilmenin en yetkin yolunu seçmektedir. Buradaki düşünebilme, sufi tecrübenin sağlayacağı ve aşağıda göreceğimiz üç şart olmaksızın yetkinliğe ulaşamaz.

Aklın Yetkinliğinin Şartları

Akli pratikte ilmin amelden ayrılmaması gerekir.

İnsanlar arasında ilmiyle meşhur kim varsa ilim ve amel arasındaki bu bağlantının üzerinde durmuş, bir önceki cümledeki ifadeyle veya "İlim amelin başlangıcı, amel ilmin bütünlüğüdür.", "Amele yönlendirici ilim", "İlmin yetkinliği onunla vasıflanmaktan geçer." gibi ifadelerle bu hususu dile getirmişlerdir.[8] Her türlü yetkin akli marifetin -velev ki dil bilim, mantık veya aritmetik gibi teorik veya araçsal bir ilim olsun- soyut temyiz düzeyinden ahlaklanma düzeyine geçiş yapması gerekmektedir. Zira bilinenler ile ahlaklanma, manaların ve değerlerin o bilgiye nüfuz etmesini sağlar ve bu nüfuz, söz konusu birikimi soyut teoriklikten korur.

Çalışmasını soyut akla bağlayan kimsenin bu ilkeden nasibi olmaz. Zira soyut akıl, bütünüyle amelin dışındadır. Desteklenmiş akılla yetinen kişi ise tökezlemekten kurtulamaz ve farkına varmadan kendi vasıflarına sirayet etmeyen

8 İbn Mesud (r.a.) şöyle buyurmuştur: "Bizden birisi on ayet öğrenir, sonra onların manalarını bilip de onlarla amel etmedikçe daha fazlasını öğrenmezdi." Bkz. *Taberi Tefsiri*, c. 1, s. 80. Tâbiîlerden Ebu Abdurrahman es-Sülemi ise şöyle demiştir: "Bize Kur'an öğretenlerin aktardığına göre onlar Hz. Peygamber'den (s.) en fazla on ayet öğrenir, amel edilmesi gereken kısımlarıyla hemen amel ederlerdir. Biz de Kur'an ve ameli beraber öğrendik." Bkz. *Taberi Tefsiri*, c. 1, s. 80.

ilimlere veya birtakım derecelere sahip olduğu iddiasında bulunur.

Şu hâlde çağdaş dönemde İslam geleneğini araştıranlar arasında bu esası hafife alanların, hatta küçümseyenlerin ve bir kenara bırakanların bulunmasına şaşırmamalıyız. Çünkü çoğunlukla amele hiçbir kıymet vermemekte, geleneği değerlendirmede veya geleneğin yaratıcılığını ihya etmede kullanılacak teoriler arasında amelin bir faydası olacağı yer almamaktadır. Öyle ki esasları hiçbir tarzda pratiğe dökmemiş ve onlarla amel etmemiş bir kişinin bile geleneği canlandırma ve onun tarihinden ve akılcılığından yararlanmada izlenecek doğru yolu gösterebileceği sanılmaktadır. Eğer İslam mirasının azami kısmı dinî meşguliyet vasıtasıyla elde edilen doğrultmanın ve kısmen de uğraşmanın derecelerini deneyimleme vesilesiyle ortaya çıkan desteklenmenin bir neticesi ise şunu sormamız gerekmektedir: Amelden geri durmuş, hatta amel etmeyi reddetmiş ve belki de dinî meşguliyetin kıymetini büsbütün inkâr etmiş birinin İslami mirasta bulunan hakikatlerin kavranmasını ve geleneğin ihyasını sağlayacak yolun bilgisine ulaşması nasıl mümkün olur? Reddedilemeyecek bir gerçek şudur ki bu amelden yüz çeviren kişi, bunu ister ihmalkârlıkla ister inkârcılıkla yapıyor olsun, verdiği hükümlerde istikamet sahibi olamaz, ilmiyle bir fayda sunamaz.

İslami araştırmalarda yapılan çalışmaların kahir ekseriyeti daha önce hiç olmadığı kadar bugün bizleri bu İslami-amelî esası yeniden itibar etmeye çağırıyor. Bu prensip faydalı ilmin hakikatini tanımlarken, faydalı ilim sahibini amele sevk etmekte ve neticesini davranışta ortaya çıkarmaktadır. Bu dediğimiz ise söz konusu esasın çağdaş İslam araştırmalarını değerlendirmede bir kıstas şeklinde kullanılmasından geçer. Eğer bir çalışma bu esasa uymaktaysa, onu kabul eder ve duruma göre doğru veya yanlışa muhtemel içtihatlar arasında sayarız. Eğer bir çalışma bu esasa

ayrı düşerse onu reddederiz. Çünkü ondan faydalanmak mümkün değildir; zira çalışmayı yapan kişi, takip etmeye değer biri değildir. Şu hâlde araştırmacının takip edilebilirliği, fiiliyatı ile sözlerinin uyumuna göre tespit edilir.

Akli pratikte herhangi bir ilmin konusunun bilgisi, Allah'ın bilgisinden ayrılmamalıdır.

Her türlü yetkin akli bilgi, odaklandığı konunun bilgisi ve o sahanın yasalarının tespiti olması itibarıyla Allah yoluna yönlendiren bir anahtar işlevi görmelidir. İlimlerin incelediği konular yahut varlıklar esasta Allah'ın kudretinin tecelligâhları ve onun sanatının tezahürleridir. Düşüncesini onlar üzerinde imal eden her türlü akıl sahibi kişi bu hususu idrak etmek zorunda ve dolayısıyla ona daha fazla yaklaşmak durumundadır.

Fark edilecektir ki bilgide soyut akılla yetinenler Allah'tan gitgide daha fazla uzaklaşmakta ve onun diniyle çatışır hâle gelmektedirler. Allah'ın bilgisinden uzaklaştıran veya onunla karşı karşıya getiren bir bilgiden nasıl emin olunabilir? Birtakım istismarcıların aranan iyiliği intaç ettiği iddialarına rağmen öyle bir bilginin sonuçlarından nasıl mutmain olunabilir? Emniyet ve mutmain oluş ancak gaybi marifet yönünden bir bilgiye ilişebilir. Kâh bilimsel nesnellik savunusuyla, kâh bilimsel araştırmanın bağımsızlığı varsayımıyla veya gaybi marifetin imkânsızlığı iddiasıyla gaybi marifetten bağını kopartmış bir çaba hidayetten ve doğrultma yollarının tahkikinden mahrum kalmıştır.

Rehberlik edilmiş akılla yetinenlere göre her ne kadar nakli ilimlerin marifetullaha ulaştıracağı yahut hiç değilse ona eriştiren yolda yardımcı olacağı konusunda bir görüş birliği varsa da bu kanaat akli ilimler düzeyinde geçerliliğe sahip değildir. Zira nakli ilimler düzeyinde gaybi marifet deneyimsel ve hakiki olmaktan ziyade itibari ve takdiridir; oradaki ilmî hakikatlerin marifetullahtan ayrı düşmesi olağandır.

Bu ikinci ilke, İslami bilginin teşkilinde en az ilki kadar ehemmiyetlidir. Gerek akli gerekse nakli bütün ilimler gaybi hakikate hizmet etmelidir. Şu veya bu ilimle uğraşan herkes o hakikatin bir yönüne ulaşmalı, oraya daha fazla yakınlaşmalıdır. Aksi takdirde ilim asli maksada hizmet etmez ve faydalı ilim payesini alamaz. Müslüman araştırmacının da bilgisini ve ulaştığı ilmî neticeleri bu ilahi hakikatin gösterdiği yolda ortaya koyması lazımdır. Aksi takdirde o da, bu ilimlerle uğraşan ancak söz konusu hakikatin sırrına eremeyen, kendi benliğinde de ondan nasiplenemeyen kişilere benzer.[9] Burada ilmî hakikatin kuşatıcı gaybi hakikatle iç içe geçtiğine dair daha fazla kelam etmeye ve soyut akla sarılanların uzunca süredir dillendirdikleri üzere akılcı ilmî yöntemin bu iki hakikati birbirinden ayırmayı gerektirdiği iddiasını çürütmeye gerek duymuyoruz. Zira İslam'da ilim, vahyin doğrultması olmaksızın beşeri akıl üretmez. Aksine akıl, sadece dinî meşguliyete odaklanması yönünden fayda sağlar. Şu hâlde hem vahyi hem de dinî ameli bir kenara koyarak ilahi doğrultmadan uzak bir tarzda ilimle uğraşan kişi, hem ilmî hakikatin gereklerine hâle getirir, hem de İslami geleneğin doğasını anlamaktan mahrum kalır.

Akli pratikte, zarar ihtimaline geçiş olmadığı sürece daimi artış için bir açıklık bulunmalıdır.

Her türlü yetkin akli bilgi pek çok anlayışa doğru açılabilmeli ve genişleyebilmeli, bu artışın makul yöntemden saptıracağına veya kişi için kötülük doğuracağı yönünde bir korku bulunmamalıdır. Böyle bir bilgi, amelde içtihat ve tahakkuk üzerine kaim olduğunda, yol gösterici manalar ve marifetullahta derinliği sağlayan değerlere daha sıkı bağlı bir içtihadı doğurur. Bu bağlılık ve derinlik arttıkça da on-

9 Enes b. Malik'in aktardığına göre Hz. Peygamber (s.) şöyle demiştir: "İlim iki kısımdır: kalpte sabit ilim ki bu faydalı ilimdir, sadece dildeki ilim ki bu Allah'ın kullarını sorguya çekeceği hüccettir." Münziri tarafından *et-Tergîb ve't-Terhîb*'de nakledilmiştir.

lara nail kişiler hem kendilerine hem de başkalarına daha faydalı olurlar.

Soyut akıl erbabında bunun tam tersini görebiliriz. Niceleri soyut nazarın gerekleri itibarıyla söyledikleri ve yaptıkları üzerindeki kararlılıkları sayesinde fayda ve mutluluğa vesile olduklarını sanırlar. Bu kanaatin yanlışlığı o kadar açıktır ki üzerine fazla konuşmaya gerek duymuyoruz. İnsanlığın, akli soyutlamanın yürürlükte bulunması dolayısıyla mustarip olduğu sorunlar ve acılar açıklamaya gerek duymayacak kadar ortadadır.

Rehberlik edilmiş akıl düzeyinde amellerin ziyadeleşmesi, ameller organlarla sınırlı kaldığı ve gönle sirayet etmediği sürece, yani yukarıda zikrettiğimiz kurtulma ve ihlasa ulaşmadığı sürece birtakım sorunlara sürükleyecektir.

Bu esas, İslami geleneği yönlendirmede en az önceki ikisi kadar tesirlidir. Zira söz konusu gelenek, her şeyde, daha doğrusu istikamet üzere davranışta yetkinliğin arzulanması üzerine kaimdir. Bu arzu herkesi daha fazla yükselmelerini sağlayacak amelleri arttırmaya teşvik eder. Aksi takdirde kişi taklide saplanmaktan, hatta yakınlaşma sürecinde daha aşağı bir dereceye düşmekten kurtulamaz. Çünkü bir derecenin sorunları, bir üstte yer alan derecenin kazanımlarını arzulamakla kendiliğinden def edilmez. Nitekim kişi ameliyle bir üst dereceye yükseldiğinde, ancak daha aşağıdaki derecenin sıkıntılı durumlarından korunmuş olur.

Sufi Tecrübenin Aklın Yetkinlik Şartlarını Sağlaması

Her türlü akli bilginin yetkinliğinin şartları olan ilmin amelden ayrılmazlığı, bilimsel bilgi ile gaybi marifetin ayrılmazlığı ve artışın güvenilirliği ilkeleri açıklık kazandığına göre şimdi sufî tecrübenin bunları nasıl tamamıyla sağladığına bakabiliriz.

İlim ve amelin ayrılmazlığı yahut tasavvuf ıstılahında söz ve hâlin birlikteliği ilkesine göre sufilerin ilminin yasaları ancak davranış ve sülukla beraberlik içerisinde istikamet bulabilir.

Benzer şekilde onlara göre nazar, sadece amel ile birlikte tutarlılık kazanır. Bir söz söyleyen kişi, söylediğini mutlaka yerine getirmiştir. Sözün bu tahakkukunun en açık göstergesi tek bir manayı farklı tarzlarda dile getirmeleridir: Marifet ve hâllerde dereceleri farklılaştığı için her birisi marifeti miktarınca ve hâli hasebiyle konuşur. Ne var ki bu durum, iletişimlerine, birbirleriyle anlaşmalarına ve maksatlarını birbirlerine bildirmelerine mâni olmaz. Aynı marifet seviyesindekiler veya aynı hâl ile hâllenenler ise ortaya konan ibareyi gözden kaçırmaz. Daha yüksek bir marifet derecesinde bulunan yahut hâlden nasibi daha fazla olanlarsa ibarenin telmihte bulunduğu manayı dahi yakalar. Nitekim onunla kastedilen anlam, dereceden bağımsız olarak başkasına söylendiği durumda ortaya çıkacak mana içerisinde saklıdır. Daha aşağı bir marifet düzeyinde bulunan veya hâli daha zayıf olan kişi, ancak ibarenin daha geniş bir işarete sahip olduğunu, bu işareti kaçırsa bile daha latif bir mana taşıdığını bilir. Bir hâlden diğerine yükselen kişi, ibarenin çok sayıda anlam taşıdığını ve onlar arasında kendi hâline en uygun olanın hakikate de en yakın bulunduğunu bilir.

Sufinin söz ve tecrübenin zaruri birlikteliğine dair güçlü bilinci olmasaydı, hâlinin ve marifetinin çeşitliliğine bağlı olarak dile getirdiği ibareyi yahut başkasının sözlerine yönelik anlayışını çeşitlendirmezdi. Bu hâl durağan olmadığı, aksine amelin artışıyla yükselmeye devam ettiği için sufi, anlayışını sürekli tashih etmekte, iletişime veya anlaşmaya zarar vermeksizin ibareleri farklı manalara yormakta bir sakınca görmez.

Bilimsel bilgi ile gaybi marifetin ayrılmazlığı ilkesi ise sufi tarafından her şeyde Allah'ı görmek şeklinde dile getirilir.

Sufi, Allah'la meşguliyeti sürdürmesinin marifet sahasını genişleten bir süreç olduğunu tamamen idrak eder. Yine bilir ki bu uğraşma, kişiyi varlıkların bilgisinden Varedici'nin bilgisine götüren, sonra oradan yine varlıkların bilgisine

döndüren, böylece nazarını daima bu ikisi arasında seyrettiren bir vaziyettir. Öyle ki gözü ve aklı ile varlıklara baktığında Varedici'nin isimlerinin tecellilerinden başkasını görmez, Onun muhteşem ayetlerini ve nimetlerini müşahede eder.

Canlı meşguliyet tecrübesini yerine getirmekten aciz kalan herkes, varlık ve Varedici'nin bilgisinin bu tarzda birleştirilmesinin hakikatini yanlış anlamışlardır. Biz onlara aldananlar topluluğu (*ehlü'l-ğirra*) adını vereceğiz.[10] Onlar sufilerin bu birleştirmeye dair sözlerini yanlış yorumlamışlar, tasavvuf ehline dinî ameli büsbütün inkâr edene dahi layık olmayacak durumlar nispet etmişlerdir. Ne var ki sufiler, amel derecelerine yerleşmiş, o vadilerde dolaşmış, akıllarıyla akılları aşmıştırlar. Bu tarz suçlamaların yersizliğini göstermek için dinin esaslarını eğip bükmeleri ve dinî amelin doğrultmayı intaç etmediğini öne sürmelerine bakmak bile yeterlidir. Zira hem dünya hem ahiret işlerinde Allah'tan başkasıyla meşgul olmayan kişinin dine aykırı düşüncelere kapıldığı iddiası, Allah'la meşguliyete devam etmenin kişinin itikadını düzeltmesinde veya amelini ıslahta bir yarar sağlamayacağı tezini de zımnen içerir. Bu, dinî amelin tabiatına dair cehaleti ve bu hususta gelen nasları görmezden gelmesi hasebiyle son derece yanlış bir iddiadır. Zira dinî meşguliyetteki farzları yerine getiren kişi, nafilelerle yakınlaşma yoluna gitmese dahi rabbani doğrultmadan nasiplenir. Şu hâlde ameli özümseyen ve onu âdeta azığı hâline getiren kişi amelde doğrultma konusunda daha fazla nasip elde edecektir; üstüne üstlük Cenabı Hakk'ın dostluğu manasında desteklenmeye de nail olacaktır.

10 "Aldananlar güruhu" ismini açıkladığımız gibi canlı tecrübeden haberdar olmayanlar topluluğu anlamında kullanıyoruz. Bu lafzı Ebu Hureyre'den rivayet edilen şu hadis-i şeriften alıyoruz: Hz. Peygamber (s.) şöyle buyurdu: "İlmin bir kısmı gizlidir, onu yalnızca Allah'ı bilenler bilir. Onu dile getirdiklerindeyse yalnızca Allah ile aldananlar güruhu inkâr eder."

Soyut kategorileri ve amelin sınırlı durumlarını, sufinin ilgilendiği canlı tecrübeye uygulamaktan vazgeçersek Allah'ın bilgisiyle varlıklarınki arasındaki bu birleştirmenin doğru bir yorumuna ulaşmak da mümkün olacaktır. Zikrettiğimiz gibi içerik olması hasebiyle marifet ve o içeriğin gerçekleşmesi hasebiyle hâl arasındaki malum farklılaşma, canlı tecrübe düzeyinde ortadan kalkar. Yine açıkladığımız üzere bu tecrübe vesilesiyle yakınlaşan kişi, kişi ve kul olma vasıflarını edinir. Kulluğu gereğince, yaratılışını ve ahlakını elde ettiği asli tâbiyete erişir. Nesnelerin özlerinin bilgisi, zatın kendisinin bilgisi vasıtasıyla tamamlandığına ve zatın bilgisi için temel şart asli tâbiyetin idraki olduğuna göre asli tâbiyetin idraki bir yandan hâlin idraki olmakta, öte yandan nesnelerin özlerinin bilgisinin esas şartı anlamına gelmektedir. Tam da bu, kişinin idrak ettiği her şeyde rabbani huzuru hissetmesini sağlar. Bu huzur, her daim idrak edilen nesnenin kişide doğurduğu ibadet ruhunun bilinciyle beraber bulunur.

Buna binaen sufi, nesnenin bilgisini ve Allah'ın bilgisini birleştirirken, soyut akıl yöntemlerindeki gibi iki müstakil şeyi birbirine yapmacık ve dışsal bağlarla bağlıyor değildir. Aksine onun nesneye dair bilgisi, kendi zatına dair bilgisinden farklı olmadığı gibi kendi zatına dair bilgisi de Rabbi hakkındaki bilgisinden farklı değildir. Rabbi hakkındaki bilgisi de ona tâbiyetinin tam yerine gelmesinden ibarettir. Şu hâlde söz konusu birleştirme, idrak edilen nesnede, sufinin Rabbine tâbiyetini ikrar etmesini sağlayacak bütün boyutları keşfettiren kulluk sayesinde gerçekleşir.

Bu itibarla akıl sahiplerinin reddetmesi gereken bu iki bilgiyi, nesnenin bilgisi ile gaybi bilgiyi birbirinden ayırmaktır. Zira bu tarz bir ayrım gerçekte, nesnenin asli tâbiyeti bildiren bütün yönlerinin farkında olmamaktan kaynaklanır. Sufinin teyakkuzda bulunuşu, gerek kendi benliğinde, gerekse etrafındaki muhitte idrak ettiklerinin hiçbir yönünü

kaçırmamak için diğer herkesten daha fazla gayret göstermesinde belirir. Bu yönlerin idraki vasıtasıyla arzulanan yakınlaşma ve kulluk vasfı tahakkuk eder. Çünkü bu sayede, farkında olmaksızın ve doğru yolda olduklarına inanarak iki bilginin arasını ayıranlarda görüldüğü üzere çatışma doğurabilecek her durumu ve farklı tâbiyet iddialarını devre dışı bırakır. Dolayısıyla canlı tecrübe makamından mahrum kalanların göremediği yahut kabul edemediği bir tarzda sufinin asli tâbiyeti ikrarda sebatkârlık göstermesine şaşırmamak gerekir.

Artışın güvenilirliği ilkesi sufiler arasında nafilelerle yakınlaşmak adıyla anılır.

Nafile, farzdan müstakil bir fazlalıktır ve kişi onu yerine getirmekte muhayyerdir. Kişi nafilelere özen gösterdiği nispette marifetullaha erişme ve ilahi muhabbete ulaşma kapıları açılır. Bu muhabbette nasiplendiği vakit ilahi irade onun bütün sözlerini, fiillerini ve hareketlerini üstlenir. Neticede hak oluşu sayesinde özünü, sevilen kimse oluşu sayesinde de kulluğunu güçlendiren desteklenme vasıflarına büründürülür. Sonunda gördüğü her şeyde Cenabı Hakk'ı da görür, bildiği her şeyle beraber onu da bilir.

Nafilelerin Allah'ın hususi muhabbeti sayesinde idrakte sağladığı açılımı ve akılda doğurduğu genişlemeyi bilirsek, istikametin öğrenilmesinde şart olmadığı gerekçesiyle onları terk eden veya faydalarını görmezden gelerek ve gündelik hayatın gereklerini önceleyerek nafileleri küçümseyen kişilerin mahrum kaldıkları faydaların miktarını da anlarız.

Bu iki gruba cevap vermek maksadıyla, bilhassa amelde ihmalkâr davrananlar tarafından göz ardı edilen şu iki hakikati zikredeceğiz:

a) Dinî amelde duraklamak, gerilemeye yol açar. Olağan işlerdeki kesp ve öğrenmenin fazlalığı, elde edilen nasibin korunmasına fayda sağlar. Bu fazlalığın ihmali durumunda

eldeki birikim de azalır ve geriler. Olağan işlerde durum buysa, özü itibarıyla yetkinlik arayışına dayanan dinî meşguliyette de böyle bir durum olmalıdır. Şu hâlde farzları yerine getiren ama onlara ilişkin ziyadeleri ihmal eden kişi, görünürde istendiği şekilde yerine getiriyor olsa dahi ifa ettiği farzlara gizliden gizliye sirayet edecek gafletten korunamaz. Eğer gizli bir gevşeklik sirayet ettiyse, bu defa zahiri bakımdan da ihmale kapılabilir. Gerek farz gerek nafile olsun ameller âdeta birbirlerine bağlı ve birbirlerine muhtaçtır; bütünlüklü bir biçimde Allah'a yakınlaşma gayesini tahakkuk ettirirler. Dolayısıyla ziyadelerin istikametin temininde şart olmadığını söylemek yanlıştır. Ziyadelerden yüz çeviren kişi farzları bırakmaya yaklaşmış, hâliyle istikameti terk kapısını da aralamıştır.[11]

b) Nafilelere ihtiyaç, zaman geçtikçe şiddetlenmektedir. Şüphe götürmez bir husustur ki muayyen ihtiyaçların yerine getirilmesi yatkınlığı, en az o ihtiyaçları meydana çıkaran etkenler kadar kuvvetli olmalıdır ki o etkenlerin izalesini ve ihtiyaçların giderilmesini mümkün kılsın.

Biz hâlihazırdaki durumumuza, bizi çevreleyen harici şartlara ve amelleri istenen şekilde yerine getirmenin önündeki mânilere bakarsak ve bunları daha öncekilerin dinî meşguliyet şartlarıyla kıyaslarsak görürüz ki dinî amellere musallat olan engelleri aşmaya duyulan ihtiyaç geçmişe nazaran bugün daha şiddetlidir. Söz konusu mânileri aşmanın tek yolu da öncekilerin yaptığı gibi nafileleri vesile edinmekten geçer. Onların dinî uygulamadaki derecelerini idrak etmek için bugün dinî amele musallat olan durumların kuvvet ve tesirine göre nafilelere başvurmanın yoğunluğu belirlenir. Böylece öncekilerin dinî pratiklerdeki derecelerine yetişmiş oluruz.

11 Taşköprizâde, Ebû Alî ed-Dekkâk'ın şöyle dediğini nakletmiştir: "İslam adabından bir edebi küçümseyen kişi sünnetten de mahrum kalır. Sünneti terk eden, farzlardan da mahrum kalır. Farzları küçümseyen kişiye Allah, batıla düşüren ve kalbinde şüphe doğuran bir bidatçiyi musallat eder." *Miftâhu's-Sa'âde*, c. 1, s. 50.

Nafileleri hafife alan kişi, dinî meşguliyetin önündeki mânilerin artması hasebiyle apaçık olsa dahi, nafilelere öncekilerden daha fazla ihtiyaç duymamıza şaşırabilir. Bunun tek sebebi, soyut akli pratiğin insanlar nezdinde kök salması, dolayısıyla kişinin sadece amelden hâli olan durumları makbul ve makul görmesidir. Hâliyle farzlar, kişinin güç yetirebildiği en ileri noktayı temsil eder. Böyle bir kişi için zorunlu ameli yerine getirmek bu kadar ağır görünürken, ihtiyari bir ameli konuşmaktan daha akıl dışı ve gayrimeşru bir şey olabilir mi? Bu hususta sözü uzatacak olsaydık, bugün dinî meşguliyetin önündeki mânilerin çoğunun nasıl soyut aklın egemenliğinden kaynaklandığını açıklardık. O akıl adına nazar ehli, bilimsellik ve nesnellik iddiasıyla dini yüceltmeyi bırakmış, sanki Cenabı Hakk'ın emirleri alelâde emirler hâline gelmiştir. Onlar hakkında itiraz, çekişme ve şüpheye düşürme suretiyle konuşur olmuşlardır. Kişi nafileleri tazim etmeyi bırakırsa desteklenmekten mahrum kalır. Uydurulmuş ruhsatları ve batıl içtihatları takip ederek bu edepsizliğini arttırırsa bu defa soyut aklın arzusuna kapılır, dine teslim olduğunu öne sürerken gerçekte ameli terk eder. Ameli olmayanınsa ilmine güvenilmez.

Hâsılı, dini tazim etme tecrübesi sufiye hâkim olur, bu sayede amellerini tezkiye etmesini sağlar. Sonuçta amelleri, marifetine muvafık düşer. Peşinden bu muvafıklığı pekiştirerek sair bilgileriyle marifetullahı kendine doğru çekerken amelleriyle de hususi muhabbete nail olur.

Desteklenmiş aklın iki öncülünü böylece işlemiş olduk. Hatırlanacak olursa bunların ilkine göre, yakınlaşan kişinin özü ve kulluğu öğrenilmesi, amele gömülme ile gerçekleşir. İkinciye göre desteklenmiş akıl sufi geleneğe mahsustur ve yetkinlikleri bu gelenekte tezahür eder. Şimdi bu geleneğin en ayırıcı iki özelliğini açıklamaya geçebiliriz. Bunlar tahkiki ve ahlaklandırıcı özelliklerdir. Bu suretle yaklaşım ve yakınsama düzeylerinde ele aldığımız iki konuya, yani ulûhiyet

meselesi ve esmai hüsna ayetine tekrar bakarak tahkiki pratiğin hususiyetlerini ortaya koyacağız. Böylece üç bakış arasındaki özden kaynaklanan farklar ve hangisinin diğerinde üstün olduğu netlik kazanacak. Ardından ahlaklandırıcı özelliğe geçeceğiz ve orada ruhi eğitimde modelin yeri ve bu eğitimde göstermenin işlevi meselelerini inceleyeceğiz. Şimdi sufi geleneğin tahkiki yönünü ayrıntılı bir şekilde ele almaya geçelim ve ulûhiyetle ilgili ilk bölümün ardından esmai hüsna ayetine ilişkin ikinci bölüme dönelim.

İKİNCİ BÖLÜM

SUFİ GELENEK VE DESTEKLENMİŞ AKLIN SORUŞTURMA YETKİNLİKLERİ

Ulûhiyet Meselesi ve Yakınlık Yolu

En Yetkin Gerçekleşme

Gördük ki ulûhiyetin bilgisinde yakınsama yolu, istenilenin önüne geçen birtakım sorunlara yol açmaktadır. Bunlar içerisinde zorakilik, başkalarına yaranma ve kendine mal etme biçimlerinde ortaya çıkan yapmacıklık ve başkasının sözünü amelî delile dayanmaksızın üstlenme anlamında taklit bulunmaktadır. Taklit de teorik delilin öğrenilmesi olarak teorik taklit, delilin yokluğu anlamında rastlantısal taklit ve amellerin zahiri hareketlerini yapma anlamında mekanik taklit türlerini içerir.

Öğrenen bir kimse, yakınsayan kişinin marifetullaha ulaşmasını engelleyen bu sorunların nasıl kişiyi onlardan koruyacak ve aynı zamanda ameline canlılık katacak vesileleri zorunlu kıldığını görecektir. Bu sayede kişi amellerin manalarını tahkik sahasına yükselebilir. Neticede ilahi hakikatleri nazar veya işitme ile değil de zevk ile ispat edenler, istenene giden yolun sürdürülmesinde işitme ehlinin yerini

alacaklar, daha önce teorik yaklaşımla yer değiştiren amelî yakınsama bu defa yerini *kurb* adıyla bilinen farklı bir yakınlaşma tarzına bırakacaktır.

Yakınlaşmanın bu üçüncü türü, ulûhiyetin bilgisi doğrultusunda daha etkili ve başarılı olması hasebiyle, yakınsamaya nazaran daha kuvvetle kayıtlanan ve daha karmaşık kurallara sahip olmalıdır. *Kurb*un, yukarıda detaylıca anlatılan teorik akılcılık ve işitmeyle meşguliyet esaslarına bağlılığına ilaveten üçüncü bir ilkeyle de düzenlendiği belirtilmelidir. Yapmacıklık ve taklit sorunlarından korunmak da esasen bu prensip sayesinde mümkün olur. Biz ona en tercih edilen gerçekleşme esası adını vereceğiz ve şu şekilde biçimlendireceğiz:

Gerçekleşmenin gerektirdiği şekilde, kişi ibadetlerin farzlarına bağlanmaktan çıktığı gibi benliğini temizleme konusunda tüm gayretini sarf eder. Bunun yolu da farzların edasını takiben nafile ibadetlerin en erdemli şekilde ve devamlı tarzda ikame edilmesinden geçer.

Açıktır ki bu prensip, desteklenmiş aklın yukarıda geçen ilk öncülünden çıkarsanabilir. Buna göre tahakkuk, ancak farzları destekleyen nafilelerin ifası ile meydana gelir. Belirttiğimiz gibi kişinin kendi tercihi ile yerine getirdiği nafileler, onu dinî amelde eksilme ve gerilemeye sürükleyecek duraklamadan muhafaza eder. Kişi en yüce istenene giden yolda bu ziyade ameller sayesinde daha güçlü bir seyir takip ederken, muhabbet hâlleri adı verilen hususi birtakım durumlar yaşar. Muhabbetin ölçüsünce kişinin mesafesi kısalır ve *kurb*dan nasibi artar. Buna binaen özü itibarıyla tahakkuk bir muhabbet tecrübesidir ve iki biçim alır: Gerçeği bulmaya çalışan (*mütehakkık*) kişinin Allah'a muhabbeti ve Allah'ın mütehakkık kişiye muhabbeti.

Kişinin Allah'a Muhabbeti, Ona Öz Oluş Vasfı Kazandırır

Daha önce geçtiği üzere, özlere ulaşma nesnelerle hemhâl olarak onların özlerinin kavranmasıdır. Ayrıca hemhâl olmakla idrak, teorik nitelikteki uzaktan temas ile idrakten ve yalnızca farzlarla meşguliyetin doğurduğu anlayıştan farklıdır. Hâliyle kulun nafilelere sarılması hemhâl olmakla anlama yeteneğine ulaştırmaktadır. Çünkü kişi nesnelerin marifetine, yaklaşımdaki gibi vasıflarının temyizi ile veya yakınsamadaki gibi fiillerinin faydaları yönünden erişmez. Aksine bu vasıf ve fiillerin, Allah'a daha fazla ibadet etme ve daha fazla muhabbet duyma imkânlarını açan birtakım manalar ve değerler düzeyine çıkması yönünden erişir. Öyle ki gördüğü her vasıf ve fiilin Allah'a yönlendiren bir nitelik taşıdığını anlar, her şeyde ibadetin ruhunu hisseder.

Yine yukarıda ispatladığımız üzere, bir nesnede bulunan ve kişinin Allah'a yönelmesini sağlayan yönler, yaratılışın belirlenmesi ve ahlakın gerçekleşmesiyle ilgili tezahürlerdir. Yaratılışsal belirlenimin ve ahlaki tahakkukun görünmeleri öz ve hakikat manasının esas dayanağıdır. Bundan dolayı, nesneleri yaratılış ve ahlak belirtileri gerektirdiği şekilde anlayan kişi, onların özlerini yahut hakikatlerini idrak etme anlamında hemhâl olma durumunu elde etmiştir.

Nesnenin yaratılış belirleniminin tezahürleri, onun ayırıcı vasıflarının bilgisine iletir. Ahlaki davranışların belirtileri ise faydalı fiillerin bilgisine ulaştırır. Buradan hareketle diyebiliriz ki hemhâl olmakla nesneleri idrak eden kişi, yaklaşım düzeyindeki birisine göre onların vasıflarını temyiz etmekte, yakınsama düzeyindeki birisine göre de fiillerinden faydalanmakta daha fazla kudrete sahiptir.

Dolayısıyla nafileleri yerine getiren ve muhabbet tecrübesini gerçekleştiren kişi, özsel hemhâl oluş biçiminde nesnelerin marifetini edinir. Bu sayede kişi, bir muhabbet tec-

rübesi olan canlı tecrübesinde marifetini kazandığı[12]bütün hakikatlerin varlığına inanma hakkı elde ettiği gibi, bunları ondan öğrenen kişinin de onun hakkında hüsnü zan besleme ve aynı inancı benimsemesi meşru olur.

Allah'ın Mütehakkık Kişiye Sevgisi Onda Kulluk Vasfını Doğurur

Kulluğun, halas bulma yoluyla asli tâbiyetin idraki anlamına geldiğini; halas bulmanın ise yaratılışa dair vasıflarda muhtaçlığın ve ahlaki fiillerde zorunluluğun şuuruna varmakla ilgisini açıklamıştık. Şu hâlde kulun nafilelere sarılması, asli tâbiyetin idrakine ulaştırmaktadır. Çünkü o çeşitli vasıflara ve fiillere tâbiyet durumlarını bir kenara bırakır ve böylece benliğinde ilahi minnetin kuşatıcılığı şuuru doğar.

Yine ispatlamıştık ki kişinin vasıflara tâbi oluştan özgürleşmesinin yolu ulûhiyetin rızık tecellisinde, fiillere tâbi oluştan özgürleşmesinin yolu ise ulûhiyetin kabul tecellisinde saklıdır. Dolayısıyla vasıfları rızık vesileleri gerektirdiği şekilde, fiilleri ise kabul vesileleri gereğince anlayan kişi, asli tâbiyetin idrakini de kazanır.

Rızık tecellisinin vesilelerinin ayırdına varmak kulluk yaratılıştan sahip olduğu vasıfları bilmesine götürdüğü gibi kabul tecellisinin vesilelerini anlamak da kulun yapması emredilen fiillerin bilgisine iletir. Hâliyle asli tâbiyeti idrak eden kişi, zatının hakikatini anlama hususunda hem yaklaşım hem de yakınsama düzeylerinde yer alan başkalarından daha kudretli olur.

Şu hâlde nafileleri yerine getirerek Allah'ın muhabbetini kazanan kişi hem asli tâbiyeti, hem de onun sayesinde kendi özünü anlar. Kendi zatını ancak asli tâbiyet sayesinde idrak edebildiğinden hareketle kişinin bu bağlılığın marife-

12 Yapılması veya yapılmaması kaçınılmaz şekilde özneye belli bir ödül veya ceza kazandıran fiilleri uygulama anlamına gelen *kesb* kimi cümlelerde kazanma kelimesi ile karşılanmıştır. Erdemli kişiliğin *kesbi* oluşumu bağlamında her eylemin ölçüsü salih amel tarafından tanımlanan ahlaki düşüncedir. [Ed.].

tine varması, aslında tâbiyetin kişinin marifetini elde etmesiyle ilişkilidir. Öyleyse burada kişinin *yakınlaşan* olmaktan ziyade *kendisine yaklaşılan* vasfına daha uygun düştüğü görülebilir. Neticede, Allah'ın muhabbetini deneyimlemek manasındaki canlı tecrübesi içerisinde Hakk'ın marifetine yöneldiği her defada hem hâl hem de sözleri ile ona teslim olması lazım gelir. Başkaları da bu tecrübenin manalarıyla karşılaştıklarında onun bu durumunu tasdik etmelidirler.

Yukarıda geçtiği üzere soyut nazar ehli ulûhiyetin bilgisini tahsil için deliller inşa etmek ve mevcut delillerin üslup ve şekillerini çeşitlendirmek için büyük çaba sarf etmiştir. Öyle ki içlerinden bazıları ellerindeki delillerin kimisini korurken kimisini bırakmakta, bir süre kullanmadıkları kimi delillere sonra geri dönmektedirler. Bütün bu süreçte hiçbir delilin kesin bilgisine dair bir görüş birliğine rastlanmamaktadır. Öte yandan yakınsayıcı ve amelî nazar ehli, ulûhiyete dair doğru ve sağlam bilginin öğrenilmesinde farzlarla meşguliyete dayanmayan delilin yarar sağlamayacağını ve uğraşmayla alakalı değerler üzerine mebni amelî delillerin teorik delillere kıyasla yakin için daha elverişli olduğunu zaten bilmektedirler. Ne var ki onların ellerindeki deliller de Allah'ın zatı ve hakikatine istidlal etmektense ilahi fiillere yönelik çıkarsama yapmaktadır. Canlı tecrübeye ve muhabbet deliline bağlı kalan zevki nazar erbabı ise, yaklaşım ehlinin teorik delillerle, yakınsama ehlinin amelî delillerle burhan getirmeye çalıştığı ilahi varlığın o delillerle bilinmesinin mümkün olmadığının farkındadır. Aslında o deliller en baştan ispatlamayı amaçladıkları marifete muhtaçtır. Zira buradaki varlık, çıkarımda bulunan kişinin, Allah'ın fazlı ve minneti sayesinde canlı tecrübesinde bildiği varlıktır. Bu yüzden zevk ehli nezdinde doğru varlık delili, Allah'ın varlığını gösteren delil değildir, aksine kulun varlığını gösterendir. Mevzubahis, rububiyetin ispatı değil, ubudiyetin izharıdır. İncelenmesi gereken, ulûhiyetin fiilleri, vasıf-

ları veya özü değil, kulun fiilleri, vasıfları ve mahiyetidir. Bu inceleme tek başına imanı tazelemeye, benliğin payını ortadan kaldırmaya kefildir. Neticede kul, Allah'ı bilen arif bir kulun Allah'a yönelmesi suretinde Rabbinin haklarına yönelir.

O hâlde kendisine yakınlaşılan kişinin tahakkuku (yani *kurbî tahkik*) iki yönlü bir muhabbet tecrübesidir. Bu yönlerden ilki kişinin Allah'a muhabbetidir ki *zatın* (yani benliğin) idraki aracılığıyla nesnelerin özlerini idrake götürür. İkinci yön ise Allah'ın kuluna yönelik muhabbetidir ki asli tâbiyeti anlamak aracılığıyla (yani kulluk ile) özün idrakine eriştirir. Tahkik ehlinin özleri anlaması, zatın idrakine bağlı olması hasebiyle onlara *bâtın ehli* adı verilmiştir. Öte yandan zatın kavranması, asli tâbiyetin idrakine bağlı olduğu için de *zevk ehli* adını almışlardır. Ne var ki bazı kimseler bu iki adlandırmayı gereğinin dışında anlamları gösterecek şekilde yorumlamış, tahkik ehlini öznellikte boğulmak, gizlilik tutkusu ve akla aykırılık tavırlarını isnat etmişlerdir. Şimdi bu ithamlarda bulunanların, tahkik tecrübesine dair gözden kaçırdıkları hususlara bakacağız ki bu sebeple söz konusu kişiler isimleri tahrif etmekle zevk ehline garez beslemişlerdir.

Bâtın Ehli Adlandırması, Öznellik ve Gizlilik İddialarının Hükümsüzlüğü

Bâtın ehli adlandırması eğer sufilerin nesneleri dâhili bir şekilde müşahede ettiklerini ve ibareleri zahir anlamlarından çıkararak daha kapalı birtakım anlamlara yorduklarını ifade ediyorsa bu bazı çevrelerin suistimalinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu çevreler bu yolla öznellik ve gizlilik yollarını kasteder hâle gelmişlerdir.

Öznellik İddiasının Hükümsüzlüğü

Aldananlar topluluğu, öznellik kelimesinin taşıdığı anlamın sınırlarını gözetmemektedirler ki bâtın ehli bu anlama bütünüyle karşı çıkarlar. Zira aldananların iddiasına göre bâtın ehlinin idrak ettiği mana kesinlikle başkasına aktarılamaz, çünkü nesnel tasavvurun disiplin ölçütünden bütünüyle uzak niteliktedir.

Desteklenmiş aklın hem doğrultma değerlerini hem de soyutlama ölçütlerini ikişer defa dönüştürerek ve farklı şekle büründürerek kendi içerisinde barındırdığını belirtmiştik. O husus hatırlanacak olursa, nesnellik denen şeyin, gerçekleştiren kişinin anladığı, amele dalmaktan doğan değerlerin tesiri altındaki mana üzerinde soyut akıl tarafından yürütülen seçmeci ve parçalayıcı bir işlemden ibaret olduğu açığa çıkar. Yani nesnelliğin ölçütü, yerine getirenin tecrübesinden tümüyle kopuk değildir. Hatta o tecrübe içerisinde amelî ölçütlerle yahut amelde derinleşmekten kaynaklanan farklı birtakım ölçütlerle çeşitlenmiş bir mahiyet kazanır. Dolayısıyla nesnellik, bu tarz farklı ölçütlerden ancak zorlama işlemler ve tercihler ile kopartılabilir. Nesnellik, sufi tecrübede idrak edilen manadan soyutlamaya dayanan uğraşma yöntemleri yoluyla teşekkül ediyorsa, soyut nesnellik mi yoksa kendine has bir nesnelliğe sahip olan desteklenmiş tecrübemi itibar göstermeye daha layıktır?

Biliyoruz ki müttehakkık, tecrübesi ile soyut nazardaki gibi nesnelerin özelliklerini değil, bilakis onların özlerini ve hakikatlerini idrak etmeyi arzulamaktadır. Bu arzu da yalnızca maksada uygun bir aracın inşası ile mümkün olur ki bu araç, ancak nesnelerin özelliklerine uygun düşen soyut nesnellikten daha güçlü olmalıdır. Sufinin arzuladığı anlayışa dair söylediklerimize binaen, nesnelerin özlerinin idraki ancak asli tâbiyetin anlaşılması aracılığıyla öğrenilir. Bu asli tâbiyetin idrakinden daha kapsamlı ve yetkin bir şey olmadığı gibi, doğru bilginin şartlarını ve sağlıklı nesnelli-

ğin ölçütlerini ondan daha iyi sağlayan bir durum da söz konusu değildir. Bu anlayıştan nasiplenmiş kişi, soyut, tikel, tutarsız ve sadece çekişmeyi gaye edinen bir tâbiyetin eksikliğiyle ne kaybedebilir?

Buna binaen sufinin bâtını tecrübesinden şehvet ve rastgele olmakla nitelenmiş hiçbir kırgınlık ortaya çıkmaz. Aksine bu tecrübe, asli tâbiyete götüren canlı ve amelî ölçütleri benimser. Soyut akıl sahibi, nesnellik adını verdiği ve asli tâbiyetle aramıza perde çeken ikinci derecede bir tâbiyet üreterek sufi tecrübedeki amel unsurunu ortadan kaldırmaya, onun asli tâbiyetle ilişkisini yok etmeye çalışmaktadır.

Gizlilik İddiasının Hükümsüzlüğü

Aldananlar topluluğu, gizliliğin bâtın ehlinin ifadelerinde kullanılan dolaylı işaretlerden kaynaklandığı düşüncesiyle yetinmemekte, onların bu yolla her türlü anlamsal (semantik) kayıttan kurtulduklarını böylece söylemsel kuralların tümünü geride bıraktıklarını öne sürmektedir.

Bu iddiaya dil ve tecrübe bakımından itiraz edilebilir:

a) Dil bakımından her dolaylı işaret gizli gösterme olmadığı gibi her gizli gösterme de dolaylı işaret değildir. Bu yüzden sufinin sözlerinin daima kapalı olduğu söylenemez. Ayrıca sufinin doğrudan yol göstermeden dolaylı rehberliğe geçişi Arapçadaki doğal ve her zamanki bildirişim yöntemlerinin dışında bir geçiş de değildir. Hâliyle onun sözleri boş ve faydasız olarak nitelenemez.

Tasavvuftaki ibarelerin kapalılığını öne süren kişinin kaçırdığı husus sufinin ibarelerini inşa ederken ve kılavuzluğu oluştururken kullandığı Arapça deyişlerin berikilerin alışageldiği akli ve dilsel uygulama içerisinde yer almadığıdır. Dolayısıyla sufilerin söylediklerine en şiddetli karşıtlığı gösterenlerin soyut akıl ehli olması garipsenmemelidir. Çünkü tasavvufi deyişlerin onların alışageldiklerinden farklılaşması, rehberlik edilmiş aklın kullandığı dilin gösterdiği

farklılaşmadan daha fazladır. Söz konusu sufi deyişler hem ıstılah, hem yorum (*ta'bir*), hem de açıklama (*tefsir*) boyutlarını içermektedir.

Istılah bakımından sufiler benzerlik, karşıtlık ve tedricîlik yöntemlerini kullanmışlardır. Bunlara şu örnekleri verebiliriz: sözün formunda uyuma rağmen içeriğin ve maddenin farklılaşması (*kabz/bast*), formun uyumu ile birlikte içeriğin derecelenmesi ve maddenin farklılaşması (*şeriat / tarikat / hakikat*), formun ve içeriğin farklılaşması ile beraber maddenin uyumu (*tevecüh /muvacehe*), formun farklılaşması ile birlikte maddenin uyumu ve içeriğin derecelenmesi (*ubudiyet / ubudet*).

Yorum boyutunda sufiler, ibare ve işaretler için durumunun gereğince, dildeki aynı kökten türeyen kelimelere (*iştikak*) itibar edilmesi, anlamın genişlemesi, benzetme, karşılaştırma, cinas, tevriye gibi iletişimsel imkânlarını ve belagat yöntemlerini imkânlar el verdiğince işletmişlerdir.

Açıklama boyutunda ise kelimelerden ve iştikaktan doğan işaretler için dilin asıllarını izlemişlerdir. Örfi ve ilmî delaletlerin anlaşılmasında da bu asılları ve işaretleri takip etmişlerdir. Geçiş ve çıkarımda yine Arapça konuşan bir kişinin alışageldiği yolları kullanmışlardır.

Morfolojik (sarftan kaynaklanan) vezne bağlılık, sözlük anlamının ve iştikaktan doğan anlamın ilişkisi, doğal çıkarım bağlantısı gibi ıstılah, yorum ve açıklamaya müteallik bu uygulamaların çoğunun sadece Arap diline mahsus olduğunu bilirsek tasavvufi mana ve işaretlerin Arapçaya ait bildirişim özellikleri bağlamında geldiğini de anlarız. Öyle ki bu hususi bağlam tamamıyla akılda tutulmaz ve mekanizmaları büsbütün kuşatılmazsa sufilerin dedikleri de hakkıyla anlaşılamaz. Soyut akıl geleneği mensuplarının kapsamlılık, burhanilik ve nesnellik niteliklerini taşıdığı gerekçesiyle izledikleri ıstılah, yorum ve açıklama yöntemleri bu bahsedilen Arapça üslubun dışına çıkmaktadır. Bu yüz-

den izledikleri yol, tasavvufi anlamların muhtelif yönlerini algılamalarının önüne geçmiş, karşılarına çıkan dilsel perde yüzünden kendi dil algılayışlarını kusurlu görmek yerine sufilere gizlilik ve kapalılık nispet etmişlerdir.

*b)*Tecrübe bakımından, sufi gelenek ile soyut akıl ehli arasındaki perde daha büyüktür ki burada yakınsamacı aklın mensupları da, amelle meşgul olmaları dolayısıyla bir derece daha az bir tarzda olsa dahi, içerilmektedir.

Sufi ibarenin yapısı üzerine kafa yorduğumuzda onun üç genel prensibi benimsediğini görürüz. Bu prensiplerin biri varoluşsal, diğer ikisi ise söylemseldir.

- Varoluşsal prensibin gerektirdiği şekilde varoluşsal tecrübenin, kendisine ilişen varoluş nitelikleri bir kenara konmadan yahut soyut nazar özelliklerine maruz kalmaksızın, tecrübe olması bakımından dil içerisinde nakledilmesi mümkün değildir.[13]

Bu prensip gösterir ki mütehakkık kişi, dil seviyesi ile varlık seviyesi arasında bulunan ve nazar ehli ile işitme ehli tarafından gözden kaçırılan ayrımın şuuruna varır. Söz konusu prensip sayesinde kişi, soyut nazarınkilerden farklı yolları izleyebilir ki onlar hakikati tasvir etmediği gibi soyutlamaz da. Aksine hakikate işaret eder ve onu yakınlaştırır. Bunu da kelimelerin alışılmış anlamlarından, o anlamlarla çeşitli ilişkiler ve münasebetler taşıyan başka manalara döndürülmeleri yoluyla icra eder.

İbare dilinin işaret diliyle tebdili yoluyla tahkik ehli, yaklaşım ve yakınsama ehlinin şuuruna varamadıkları bir hususun şuuruna varırlar-ki bu da *dilsel mahrem* adını verdiğimiz insan dilinde içkin mecburi ve gizli benzetmenin hakikatidir- ve böylece onu aşmaya ve görünür kılmaya çabalarlar. Söylenen sözün hakiki anlamına işaret ettiğine

13 Dil ve varlık arasındaki ilişkiye dair bizim *Langage et philosophie* kitabımıza bakılabilir.

inansın da -nazar ve işitme ehlinde görüldüğü gibi- dil ve varlık arasındaki farkı aşabildiklerini zannetsin diye dille birlikte gelen bu benzetmeyi dinleyiciden gizlemek yerine, tahkik ehli ibareyi hakiki anlama değil de mecazi anlama işaret eder bir şekilde dile getirirler. Sonuçta dinleyici söze ihtiyatla yaklaşır ve tüm kusurlardan, eksikliklerden uzaklığa sığınır.

Sufi ibareyi disiplin altına alan iki söylemsel ilke ise şunlardır:

Birincisi, bir anlam ifade eden (*müfid*) sözün durumun gereğince uygun düşmesini gerektirir. Sufi pratikte görülen şu hakikatler bizim için apaçık ortaya çıkmıştır: Sufi, sadece amellere muvafık sözler söyler. Ameller hususunda gayret göstermek, hâl (*ahval*) adı verilen canlı tecrübeleri sona erdirir. Hâller, kendilerine uygun düşen marifetlere karşılar. Bu hakikatlerin sonucu olarak sufinin dillendirdiği her ibare belirli bir marifet hâline uygun düşer ki bu da birinci söylemsel ilkenin bir gereğidir.

İkincisi ise sözün farklı makamlarının olduğunu vazeder.[14] Bilindiği üzere canlı tecrübeler ve hâller çok sayıda ve kendi arasında derecelenen derecelerde gerçekleşir ve her bir hâl derecesine has bir marifet söz konusudur. Bunun sonucunda sufilerin ibare ve işaretlerinin, marifet itibarıyla bulundukları hâle göre değiştiği söylenir ki bu ikinci söylemsel ilkenin bir gereğidir.

Tüm bunlara binaen, ifade ve açıklık şartları gerek sufinin sözlerinde gerekse genel doğal söylemde bir ve aynı olmalıdır. Öyle ki her ikisinde bir ibarenin anlamı, sözü söyleyenle aynı durumu paylaşan veya daha önceden bu hususta bilgi edinmiş kişi için gizli olmaz. Gizlilik ancak ne hâlde ne de bilgide bir iştirakten nasiplenmemiş kişiye ilişir. Şu

14 Bkz. Sekkaki, *Miftahu'l-'Ulum*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, s. 168-169.

hâlde sufinin ibaresi, alelâde bir konuşmacının ibaresinden ne daha az anlaşılır, ne de daha gizli ve kapalıdır.

Buradan çıkan sonuca göre tasavvufi ibareye gizlilik ve kapalılık nispet edilmesinin sebebi, alışılmış bildirişim ilkelerinin çiğnenmesi değil, sufinin hâline gereğince ortak olmamakmış. Zira soyut nazara has hâllerin gerekliliklerivle veya amele giriş seviyesine özel hâllerin gerekleriyle yetinen kimse bu bahsedilen kısma muttali olamaz. Amele dalarak tecrübe tahsil edemeyen kişi, kendisine farklı açıklamalarla sunulsa dahi sufinin dile getirdiği ibarede gizlilik ve kapalılık bulacaktır. Bu tıpkı soyut akıl sahibinin dinî amele dayanan ibareyi anlaşılmaz bulması gibidir. Çünkü dinî meşguliyet hâlinin gerekleri onun için neredeyse imkânsızdır.

Zevk Ehli Adlandırması ve Akla Aykırılık İddiasının Reddi

Akla Aykırılık İddiasının Hükümsüzlüğü

Doğrusu zevk ehli adlandırması, sufilerin gerek kendi özlerinin gerekse nesnelerin bilgisini asli tâbiyetin şartları gereğince edinmelerini sağlayan ve bununla temayüz eden özel bir yola işaret etmektedir. Ancak aldananlar topluluğu söz konusu marifetin, ilahi bilginin nesnelerin ve zatın bilgisi üzerine ikamesinde alışık olmadıkları kuralları takip ettiği hususuyla yetinmeyerek, zevki bilginin akılcılığın esaslarıyla uyuşmadığını öne sürmektedir. Onlara göre zevk yoluyla hâsıl olan marifet, akıl tavrından daha aşağıdaki bir bilgidir. Bununla zevki marifeti, nazarın bir derece altına indirerek "akıl tavrından daha aşağıdaki bir bilgi" düzeyi olan amel ile özdeşleştirmezler ki onların bilgi tasnifinde önce nazar, sonra amel, en sonda da duyu yer alır. Ancak zevki bilginin düzeyini nazarın aşağısında amelî bir düzey şeklinde dahi görmezler. Hatta iki derece aşağıya indirerek zevk yolunu duyusal bir bilgi addederek ve nazardan iki

aşama daha değersiz bile görmezler. Aslında zevki bilgiyi her türlü insani bilgi kategorisinin dışına atarlar, bilhassa somut gerçekçiler adını verdiğimiz kişilerden bazısı onu "akıl dışı" ve "sihir" olmakla niteler.

Bu iddia, aynı minvalde kurulan ve en az onun kadar güçlü bir başka iddiayla reddedilebilir. Bunlara karşı zevk ehli, arzuladıkları marifetin "akıl tavrının üzerinde bir marifet" olduğunu söylemiştir.

Muhaliflerinin nezdinde bilgi teorik, amelî ve duyusal olmak üzere üçe ayrıldığı için zevk ehlinin kendi bilgilerini bu iç sınıfın dışında çıkmak suretiyle akıl tavrının üzerine yerleştirmelerinde bir sakınca yoktur. Bu çıkış zaten *akıl dışı* adı verilenin ta kendisidir. Şu durumda "akıl tavrının üzerinde" ve "akıl tavrının aşağısında" ibareleri zevk ehline göre aynı anlama gelmektedir. Öyleyse burada zevki marifetin akılcılık bakımından durumunu, vazettiğimiz ve ana hatlarını ortaya koyduğumuz insan aklı teorimizin esaslarına göre açıklayalım.

Rehberlik edilmiş aklın amel üzerine inşa ile soyut aklı kapsadığı ve zevk ehlinin aklı olan desteklenmiş aklın da canlı tecrübe üzerine inşa sayesinde rehberlik edilmiş aklı kapsadığı önermelerini kabul ettiğimizde desteklenmiş aklın rehberlik edilmiş aklı canlı tecrübeye başvurarak içermesi hasebiyle dolaylı yoldan soyut aklı da içerdiğini kabul etmek zorundayız.

Desteklenmiş yahut zevki akılda amel ve nazar iç içe geçmiş, ardından da canlı tecrübe amele sirayet etmiş olduğu için orada nazar iki defa değişim (*tebeddül*) geçirmiştir. Bu değişimin önemli bir özelliği eklemlenme yoluyla gerçekleşmemesidir, yani nazar amelin birtakım sonuçlarını üstlenip arkasından tecrübenin sonuçlarını da kendisine ekliyor değildir. Aksine bu değişim, geçişli bir değişimdir, yani tecrübe ile değişen amelin değiştirdiği bakıştır. Diğer bir deyişle üst üste iki değişim yahut değişimin değişimidir. Bunun, ek-

lemlenme yoluyla gerçekleşen dönüşüm ve oluşuma kıyasla taşıdığı derinlik ve güç ortadadır. Zira burada amel nazara müstakil bir tarzda değil, tecrübeyle kayıtlanmış bir şekilde, yani tecrübenin amel üzerindeki dönüştürücü ve vasıflarını değiştirici işleminin ardından ulaşır.

Desteklenmiş nazarın değişimindeki bileşikliğin farkına vardığımızda zevk ehlinin soyut akıl ehli muhaliflerine iki aşamada karşı çıkmalarını da anlarız. İlk aşamadaki itiraza göre soyut akıl ehli, zevk ehlinin dâhil olduğu ameli bilmemektedir ki o amel yakınsama ehlinin alışık olduğu amel tarzına göre dönüşmüş (yani hâlini yenilemiş) ve oluşmuştur (yani başka bir şekil almıştır). İkinci ve daha derin aşamada soyut akıl ehli, zevk ehlinin itibar ettiği nazarı gözden kaçırmıştır ki o nazar berikilerin bildikleri tarzın dışında dönüşmüş ve oluşmuştur. Bu dönüşüm ve oluşum da önceki ikisinden farklıdır ve ikinci derecede gerçekleşir. Şu hâlde ikinci derecedeki dönüşüme, kalpte vuku bulması hasebiyle *tekallüb* adını vereceğiz ve böylece nazar, yukarıda geçtiği üzere, kalbin bir fiili hâline gelecek. İkinci derecedeki oluşuma ise kalbin sabit bir vasfı olmaya yönelik durumu itibarıyla *tahalluk* (ahlaklanma) adını vereceğiz. Tekallüb dönüşümün, tahalluk da oluşumun birer derece üzerinde yer aldığı için muhalifler desteklenmiş aklı iki bakımdan anlayamazlar: Ameli anlamazlar, çünkü o dönüşmüş ve oluşmuştur; nazarı da anlamazlar, çünkü o da tekallüb ve tahalluk etmiştir. Eklemek gerekir ki onların nazara dair bilgisizlikleri, amele dair bilgisizliklerinden daha derindir. Şimdi, desteklenmiş nazara dair bilgisizliklerinin onları zevki tahkik ehline karşı çıkmaya yönlendirmesine hiç şaşırılır mı?

Sufinin Akılcılığı, Muhalifin Akıl Dışılığı

Aldananlar topluluğunun zevk ehline isnat ettiği akıl dışılık niteliği aslında onlara daha fazla yakışmaktadır. Ayrıca

sahiplendikleri akılcılık niteliği de onlardan ziyade zevk ehli için doğru olmaktadır.

a) *Aldananlar topluluğunun akıl dışılığı*: Mutehakkık kişinin sözde akıl dışılığının tek dayanağı amelden müstakil bir nazara ve tecrübeden müstakil bir amele teslim olmayı reddetmesidir. Çünkü onun nazarı, canlı bir amel nazarıdır. Canlı ve amelî nazarın, amelden ve canlılıktan âri bir nazara üstünlüğü açıktır. Bundan daha açık olan bir husus ise canlı tecrübenin tek başına amelden ve canlı amelin de tek başına nazardan üstünlüğüdür. Sufinin akıl dışı olduğunu iddia eden kişi tıpkı canlı ameli yerine getiren düşünürün tecrübeyi ve tecrübeyle beraber bulunan ameli yerine getirmesi sebebiyle düşünce-dışı olduğunu iddia eden kişi gibidir. Akıl sahibi hiç kimse de bu iddiayı kabul edemez. Mütehakkıkın içerisinde amel ve tecrübeyi barındıran akılcılığını sorgulamak, doğrudan amel ve tecrübeyi sorgulamakla eşdeğerdir. Nazarı güçlendirmek için amel ve tecrübeye karşı çıkmaksa aslında nazarın kendisine karşı çıkmaktır. Nazarı, insan varlığında bir arada bulunduğu amel ve tecrübeden ayıran mı yoksa İslami bütünlük ilkesi gereğince onları bir arada değerlendiren mi daha doğru ve üstün bir noktada durur?

Eğer mütehakkık soyut nazara itibar etmediği için akıl dışıysa, onun muhalifi de amel dışı ve cansız olması itibarıyla akıl dışıdır. Akılcılığı amel ve tecrübenin dışında yer alan bir kimse daha zararlı bir sonuca ulaşır; çünkü hem amelin ürünlerinden hem de tecrübenin getirilerinden kendisini mahrum bırakmakla kalmaz, nazarın aşılamayan ve yıkılamayan sınırlarına da hapsolur.

Buna binaen mütehakkık, bilgisinin "akıl tavrının üzerinde" yer aldığını söylediğinde müstakil, yani amel ve tecrübeden ayrılmış nazarın üzerinde bulunduğunu kastetmektedir. Bu ikisiyle beraber bulunan nazar ise mütehakkıkın maksadına götüren yolun ta kendisidir. Mütehakkık,

soyut nazarla ilişkilendirilmeyi kabul edemez. Çünkü bu nazar amelden ve ameli gerçekleştirmekten ayrılma iradesine işaret eder ki mütehakkık bu aşağı durum ve inkâra razı olmaz. Mütehakkıkın aklı terk etmeyi ve cehalet ile saçmalığa geçiş yapmayı istediğini zanneden kimse, söz konusu ibareyi tamamen yanlış bir şekilde anlamıştır.

b) *Soyut akıl ehli akılcılığın sadece kendi tekellerinde olduğunu sanırlar*: Doğrusu tahkiki yahut zevki akıl, tecrübi *kurb* şartını sağlaması dolayısıyla soyut akılcılığı sınırlayan teorik yaklaşım şartını soyut aklın kendisinden de üstün bir tarzda yerine getirir. Yine amelî yakınsama şartını rehberlik edilmiş akıldan daha mükemmel bir şekilde sağlar. Çünkü tahkiki akıl önceki iki aklın üstünlüklerini içermekle kalmaz, onlara canlı tecrübeyi de ilave eder. Bu birleştirme, farklı üstünlükleri uç uca eklemekten ibaret değildir, bilakis amelî tecrübeye göre, nazarı da amele göre icra etmektir. Bu icra sayesinde de amelin faziletleri ile tecrübeninkiler, nazarın faziletleri ile amelinkiler aşılanır. Sonuçta nazar, tahkiki akıl seviyesinde, yakınsamacı akıl seviyesindeki durumundan farklılaşır, idrak güçleri katlanarak artar, daha önce hesapta olmayan genişleme imkânları edinir. Özetlenecek olursa tahkiki nazar aşağıdaki üç sıfatı kazanır:

İlkin o, daha doğrudur. Tahkiki nazar istenene götüren en doğru ve en yakın yola, yani canlı tecrübeye dayanması sayesinde en geniş ve kapsamlı anlayışı mümkün kılar. Hâliyle en yüce hedefleri bilmek ve onlara götüren en doğru yolları öğrenmek için soyut nazardan ve rehberlik edilmiş nazardan daha fazla imkân sunar.

İkinci sıfat daha faydalı olmasıdır. Buna göre tahkiki nazar, maddi arzuya meyletmez, çünkü dinî meşguliyet aracılığıyla rehberlik edilmiştir. Ayrıca manevi rağbetlere de kapılmaz, zira canlı tecrübe aracılığıyla desteklenmiştir. Sonuçta muhtemel zararlardan korunmuş ve en yüce menfaatlerin arayışına yönelmiş bir vaziyette bulunur.

Üçüncü sıfat ise daha güvenli olmasıdır. Tahkiki nazar, en yüce istenene yakınlaşmak için tümüyle kendinden geçip dünyayı unutma hâlinde bulunması ve başka bir nitelik ve fiile iltifat etmemesi dolayısıyla soyut aklın kıyas ve benzetme sebebiyle düştüğü sapkınlıklar ve desteklenmiş aklın amellere bağlanmaktan kaynaklanan şüpheleri karşısında selamette kalır.

Genelde tahkiki nazarın doğruluğu dosdoğru yönelişin son raddeye ulaşmasıyla kaimdir. Faydası uyanışın şiddetinde son raddeye varmasında gizlidir. Güvenliği ise kurtuluşun kuvvetinde son noktaya erişmesinde yatar. Bu üç vasıf, tahkiki yahut zevki aklın, üç akıl arasında su götürmez bir tarzda en akılcı mahiyeti taşıdığını gösterir.[15]

Buradan hareketle zevki aklın, Allah'ın varlığının delilleri konusundaki tutumunu çıkarsayabiliriz. Bu konuda zevki akıl, doğru bir yönelim göstermiş ve canlı tecrübenin öğrenilmesini amaçlamıştır. Uyanışın şiddeti gereğince teorik delilin şüphelerine meyletmemiş, yakınsamacı delilin faydalarıyla yetinmemiştir. Kurtuluşun kuvveti sayesinde vasıflara ve fiillere bağlanmaktan uzak durmuş ve çekişmelerden kendisini korumuştur.

Hâsılı, ulûhiyetin bilgisinde kurb yolu, köklü bir meşguliyet tecrübesi olan tahkike bağlıdır. Tahkik tecrübesi ise iki yönlü muhabbet üzerine kaimdir. Bu yönlerden ilki mütehakkıka zatın idraki aracılığıyla nesnelerin özlerini anlama kudreti kazandıran Allah sevgisidir. Diğer yön ise Allah'ın mütehakkıka muhabbetidir ki o da asli tâbiyetin idraki aracılığıyla zatın anlaşılması için kudret kazandırır. İdrakte bâtın yolunu izleyen tahakkuk ehlinin öznelliğe düşmekten korkmasına gerek yoktur, çünkü onlar asli tâbiyetin nesnelliği ile korunurlar. Yine gizlilik ve kapalılığa düşme tehlikesi de bulunmaz, zira en belagatli ifade yollarını ve durumun

15 Şu özdeyiş üzerine düşünülmelidir: "Yetkin akıl sahibi, Allah'ın emrini ve yasağını düşünen kişidir."

gereğini göz önünde bulundururlar. İdrakte zevk yolunu takip eden kullukla nitelenmesi dolayısıyla mütehakkık akıl dışılığa da düşmez, çünkü canlı tecrübe sayesinde dönüşmüş ve oluşmuş amel doğrultusunda tekallüb ve tahalluk etmiş bir nazarı izlerler. Bu sayede yönelim, uyanış ve kurtuluş bakımından en doğru, en faydalı ve en güvenli yolu tutmuş olurlar.

Bu ideal vasıfları taşıyan nazar, ne dönüşmüş ve oluşmuş, ne de tekallüb ve tahalluk etmiş soyut nazar olmaksızın ulûhiyete çıkarımda bulunur. Yine bu süreçte dönüşüm ve oluşum gerçekleştirmiş olsa da tekallüb ve tahalluk geçirmemiş amelî nazara tevessül etmez. İşte burada kullandığı yol, Hakk'ın zatı üzerine düşünmek yerine kulun zatı üzerine gerek vasıfları gerekse fiilleri itibarıyla düşündüğü nazar yoludur. Neticede asli tâbiyet sayesinde ve Cenabı Hakk'ın fazlı ve sevgisi ile onun marifeti gerçekleşir.[16]

Sufi geleneğin tahkiki tarafının ilk yönünü, yani ulûhiyet meselesini böylece bitirdikten sonra ikinci yöne, yani esmai hüsna ayetine geçebiliriz.

Esmai Hüsna ve Zikir Yoluyla Yakınlaşma[17]

En Yetkin Tahalluk İlkesi

Esmai hüsna konusunda zikir ile yakınlaşmak, aklın kullanıldığı ve dinî meşguliyette ihlası gerektiren her yolda mevcuttur. Şu hâlde bu yollar dört esas üzerine kaimdir ki bunların üçü rehberlik edilmiş ibadet ile yakınlaşma yo-

16 Meryem Suresinin 96. ayeti burada düşünülmelidir: "İnanıp salih ameller işleyenler için Rahman, (gönüllere) bir sevgi koyacaktır."

17 Şu hadisi kudsi üzerine düşünülmelidir: "Ben kulumun bana dair kanaati üzereyim. Beni zikrettiğinde onunla beraberim. Beni kendi başına zikrederse ben de onu kendim zikrederim. Beni bir topluluk içinde zikrederse ben onu daha hayırlı bir topluluk içinde zikrederim. Bana bir karış yakınlaşırsa ben ona bir kol yakınlaşırım. Bana bir kol yakınlaşırsa ben ona bir kulaç yakınlaşırım. O bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak gelirim." Buhari, Müslim, Tirmizi, Nesai ve İbn Mace tarafından aktarılmıştır.

lunda da bulunur. Her iki yolda ortak bulunan üç esas akılcılık, amel ve ihsandır.

Zikir yoluyla yakınlaşma yolunun temayüz ettiği esas ise "en yetkin tahalluk ilkesi" adını verdiğimiz husustur. Bu ilke gereğince zikreden (*zâkir*), aşağıdaki şartları da sağlamak koşuluyla kulluk vasfını hak ederek *mütehallık* (ahlaklanmış) birisi hâline gelir:

a) Evvela farzların ifasından sonra nafileleri de en mükemmel tarzda yerine getirmeye çabalamalı.

b) Bu çabanın meyvesi kulluğu oluşturan en yetkin ahlak ile ahlaklanmak olmalı.

c) Allah'ın isimleri ve sıfatlarının manaları ile ahlaklanmayı, imkân ölçüsünde onların olgunlukları ile nitelenmeyi arzulamalı.

Böylece zâkir, nafileler ile ahlakını kemale erdirmiş olur ki ahlakın hakikati yalnız fikirler ve tasavvurlar olmayıp tecrübe ve yaşayıştır. Neticede ilahi isimlerin manaları ona ulaşır, hakikatleri de soyut fikirlerde değil canlı tecrübelerde tezahür eder. Zikir ile yakınlaşma canlı bir ihsan tecrübesi mahiyeti kazanır. Öyle ki zâkirin, ilahi isimlerin manalarına dair marifeti, Allah'ın bir mevhibesi olarak o isimleri zikredene dair marifeti şeklini alır, kendi kazancıyla onlara dair edindiği bilgi olmaktan çıkar.

Tahallukun Bütünlüğü

Burada, söz konusu canlı tecrübeyle çelişen iki tutumu eleştireceğiz. Bunlardan ilki, bu özel tecrübenin tanımı ve hakikati itibarıyla insanların genelinin yaşadığı olağan duyu deneyiminden farklı olmadığını öne süren tutumdur. Onlara göre zikir tecrübesi sebebiyle insanın bâtınındaki durumlar, kişinin duyusal tecrübede yaşadıklarından farksızdır. Zâkirin bu hâllere dair iddiaları, başta muhayyile olmak üzere nefsin çeşitli güçlerinin harekete geçirilmesinden doğan duygulanımlardan başkası değildir. Hatta bazısı

herhangi bir idrak içermeyen kuruntu ve iç seslerden ibaret dahi olabilir ki bu tür duygulanımlardan bazısı aklın derleyip toparladığı ve bir anlam çıkardığı etkilenimler düzeyine bile erişmez.

İkinci tutuma göre ise zikir ruhi bir tecrübedir ve duyusal tecrübeyle ilişkisi yoktur. Bu duyulur mülk âleminin izlerinden bütünüyle kopmak ve tamamen ruhani melekût âlemine dalmaktır. Zâkirin iddia ettiği bilgiler, bu tutuma göre, duyusal tecrübeden elde edilen bilgilerle kıyaslanamaz. Zâkirde her ikisi beraber bulunsa da aralarında bir iç içe girme yoktur.

Gerçekte zâkirin yaşadığı canlı tecrübe ilk tutumun öne sürdüğü gibi duyusal tecrübeyle tam bir uyum göstermez. Yine ikinci tutumdakilerin sandığı gibi duyu tecrübesinden tamamıyla kopuk da değildir.

Açıklayacak olursak, zâkir sadece duyusal idraklerini terk ederek ancak duyusal idraktekine benzer bir şekilde nesnelerin izleri ve suretlerinden etkilendiği için söz konusu canlı tecrübeye katılıyor değildir. Aksine o, duyusal idrakleri üzerinde amelî idraklerini de en üst düzeyde işletmektedir. Bilindiği gibi amelî idrakler etkin oluş ve üreticilik ile nitelenirler. Üstelik burada en yüce amel, yani zikir vasıtasıyla gerçekleşen bir işlem söz konusudur. Dolayısıyla zâkir duyulur vakıanın etkisi altına girmekle yetinmez ve birinci tutumun eleştirdiği gibi duyuda kısılı kalmaz. Esasında amelî değerler vasıtasıyla bu vakıayı düzenler, vakıanın doğrudan sahip olduğu sureti amelin ürünü kabul edilebilecek bir surete nakleder. Zâkir, vakıa karşısında mutlak edilgin de değildir ki yaşadığı hâller birtakım akli şüpheler ve hayali vehimlerle bir görülsün. Onu olgudan etkilenmeye iten husus, amelî anlamaların galebesinden kaynaklanan mana ve değerlerin duyusal idraklere baskın çıkmasıdır. Bunun sonucunda vakıadaki nesneleri, itikat veya meşguliyet yokluğu sebebiyle bu manevi vasıtadan mahrum kalanların

gördüğünden farklı bir şekilde görür. Zâkirin ruhi tecrübesi ile duyusal tecrübesini özdeşleştiren birinci tutumu reddetme konusunda bu kadarla yetinebiliriz.

Zâkirin, ruhi tecrübeye girişi duyusal idraklerini tümüyle durdurmasına bağlı değildir. Kapsamlı bir kendinden geçme veya organlarının tümünü kapsayan bir duraklama yaşasa dahi ruhi tecrübe alışılmış etkinliğini sürdüren duyusal tecrübeyle bağlantılı bir biçimde gerçekleşir. Hatta ruhi tecrübenin faydası ancak duyusal idraklerin doğurduğu etkiler ve manalar ölçüsünde meydana gelir. Bu etkilenme ve faydalanma, kendilerini doğuran duyuların doğası gereği sınırlı maddi işaretlerden çıkarak idrak edilen nesnelere Yaratıcı'yı gösteren kevni ayetler elbisesi giydirmelerinde görünür. Buradan hareketle duyusal tecrübe de ruhi âleme dalmış olur ve ruhi tecrübeyle bir arada bulunuşu çatışma ve karşı karşıya gelmek yerine iç içe geçme ve bütünleşme sureti alır. Diğer bir deyişle duyulan şey burada mana hâline gelir. Canlı tecrübenin derinliği ve seyrü süluktaki derecesi hasebince bu mana da bütün veya parça şeklinde ortaya çıkabilir. Zâkirin ruhi tecrübesinin duyusal tecrübeden kopuk olduğu iddiasındaki ikinci tutumu reddetmek için bu kadarıyla yetinelim.

Tahallukun Yenilenmesi

Zikir ile yakınlaşma derecesine uyan isimler nazariyesinin, kesinlik ifade eden "tahkik edilmiş haberi vahit" ilkesine dayanarak inşa edilebileceğini düşünüyoruz.

İsimlere yönelik bu tahkik nazariyesi aşağıdaki gibi formüle edilebilir:

Dua eden kişinin bir ismi tahkik ettiğini söyleyebilmemiz için:

a) Kişinin bu isimle bir isimlendirilene işaret etmesi gerekir. Kişi o müsemma ile ona ait manalardan birisine götürebilecek doğrudan bir tecrübe ilişkisi kurmuştur.

b) Kişi bu isim ile ilk doğrudan tecrübesinin götürdüğü mana üzerinden isimlendirilene işaret etmeyi kastetmiştir.

c) Bu kasıt, sadece söz konusu isimlendirilene özeldir.

Zâkir, Cenabı Hakk'ın keremi ve cömertliği ile kendisinde gelişen ilahi isimlerden biri veya ötekini tahkik ettiğinde, bu ismin kullanımı sadece kendisine has bir nitelenme veya ahlaklanma ifade eder. Öyle ki her zâkir o belirli ismin kullanımında daha önce görülmemiş yeni bir yol başlatmış olur. Dolayısıyla zâkirlerin ilahi isimlerle ahlaklanmaları ve ahlaklandırmaları, o isimlerin manalarını tahkik ederken kendilerine erişen yardımın çeşitliliği ile çeşitlenir.

Zikir ile yakınlaşmanın çok sayıda özelliğinden bazılarını şöyle açıklayabiliriz:

a) Zâkir, esmai hüsnadan bir ismi gerçekleştirdiğinde, iman hakikatleri onun kalbinde yenilenir. Söz konusu ismin kullanımında yeni bir yol başlatmasıyla ya da kendisindeki görüş sayesinde bu ismi öğrettiği dinî ve dünyevi işlerinde salah bulan kişilerin kalplerindeki imanı yeniler.

b) Zâkirlerin Allah'ın isimlerini gerçekleştirmelerindeki derece farklarına göre, ilimlerini telkin ederken izleyecekleri tahkiki ve ahlaklandırıcı yollarda farklılıklar oluşur. Gerçekleşme ve ahlaklanma derecelerinde farklılığın sırrını en iyi onlar bildikleri için kendilerinden farklı durumdakileri mazur görmeye en yakın yine zikir ehli olduğu gibi karşılarındakini bidatçilikle suçlamak bir tarafa reddetmeye de en uzak noktada bulunurlar.

c) Zâkirler "Muhsin", "Mennan", "Vehhab", "Muti", "Müfid", "Mütefaddıl", "Kerim", "Cevvad" gibi ihsan isimlerini gerçekleştirmeleri hasebiyle amellerde duraklamaz, aksine muhtaçlığın izharı ve zorunluluğun gerçekleşmesine doğru ilerlerler.

d) Zâkirlerin ahlaklanmalarında ve gerçekleştirmelerinde aklı, isimlerin manalarına yönelik teorik arayış yolla-

rını gözden geçirmeye ve değerlendirmeye yönlendiren bir unsur vardır. Akıl böylece daha doğru düşünür ve aydınlanır. Zira akıl ahlaklanma ve gerçekleştirmeye dayanarak, soyut aklın isimlerin manalarını kavramak için canlı tecrübeden yoksun bir şekilde sürdürdüğü analiz ve çıkarım gibi işlemleri yapmasının isimlerin manalarıyla ahlaklanmayı elde etmeye yetmeyeceğini anlar.İsimler için aklın tüm araçları nazar uğruna harekete geçirilebilir, ancak yine de davranış hiçbir yakınlaşma sıfatını edinmeyebilir. Öte yandan bu soyut kullanım, ahlaklanma için gerekli de değildir. Amelden soyutlanmış nazarın yöntemleri kullanılmaksızın, kalbin ruhi tecrübeyle aydınlanması ve kişinin zahiri ve bâtını sıfatlarının güzelleşmesi mümkündür.

Açıkça görünmektedir ki esmai hüsna meselesinde en isabetli yol, yaratılanların sıfatlarından Yaratıcı'nın sıfatlarına intikal edilen adlandırma ile yakınlaşma seviyesindeki nazar yolu değildir. Yine yaratılanların fiillerinden Yaratıcı'nın fiillerine geçen ve nazarı amelle birleştirerek ibadetle yakınlaşmayı önceleyen yol da değildir. Buradaki en isabetli yol Cenabı Hakk'ın sıfat ve fillerinden hareketle yaratılanların sıfat ve fiillerinden çıkarılan canlı amelî nazar yoludur. Güzel manalara delil olarak öne sürülen söz ve düşünceler gerçekte o manaları güzellikle edinmeyi, yani ihsanı işaret eden kıymetlerin öğrenilmesini gerektirir. Yakınlaşan kişiyi var ederek onu nimetlendiren Zat, kişinin bütün fiillerine de daimi yardımıyla delil olma nimetini bahşetmiştir.

Buna binaen esmai hüsnanın bilgisinde zikir ile yakınlaşmak, bir tür ahlaklanma (*tahalluk*) tecrübesidir; duyunun faydalarını ve ruhun faziletlerini birleştiren bir ihsan tecrübesidir; Cenabı Hakk'ın marifetine ulaştıran ahlaklanma ve ahlaklandırma yollarının yenilenmesine ve temayüz ettirilmesine götürür. Bu bütünlüklü ve yenilenen tahalluk tecrübesi ancak zikirde tümüyle kendinden geçip dünyayı unutmakla ve en ileri amel derecesine erişmekle gerçekleşir.

Dolayısıyla bu yolu tutanlar zikir ehli adını hak etmişlerdir. Fakat bazı kimseler bu adlandırmayı esas anlamının dışında yorumlamış veya yakışık almayacak birtakım sıfatları zikir ehline nispet etmişlerdir. Bunların başında şahsi ihtiyaçları gidermek ve toplumsal sorunları çözmek için zaruri ameli terk etme suçlaması gelmektedir. Şimdi zikir tecrübesinin, bu özel tecrübeyi eleştirenlerin akli kudretlerinin erişemediği vasıfları nasıl kapsadığını açıklayacağız.

Zikir Ehli Adlandırması ve Amelin Terki İddiasının Hükümsüzlüğü

Zikir ehli adlandırmasının, sufilerde Allah'a yönelme ve kurb derecesini elde etmek için itaatlerde kendinden geçip dünyayı unutma anlamı taşıdığı doğrudur. Ancak bazıları bu adlandırmayı yanlış anlamış ve onunla, sufinin vicdanında Allah muhabbetinin baskınlığı ve bu muhabbet ölçeğinde itaatlere sevk etme işaretiyle yetinmemişlerdir. Bunun da ötesine geçerek sufilerin ameli terk etmeye yöneldiklerini öne sürmüşlerdir. Burada amelle iki şey kastederler: Birincisi hayatın zaruri ve acil gerekliliklerini yerine getirmedir ki buna ıstılahta *kesb* adı verilir. İkinci anlam ise toplumun sorunlarına çözüm üretmek amacıyla onlarla yüzleşmektir, bunun adı da *ıslah*tır. Bu iddiaya göre Allah'la hemhâl oluşta yoğunlaşan kişi kesb ve ıslahı terk etmektedir. Biz de öncelikle kesbin, ardından ıslahın terki iddiasının yanlışlığını ortaya koyacağız.

Kesbin Terki İddiasının Hükümsüzlüğü

Kesbin genel anlamı yaşantısal gerekliliklerin karşılanmasını sağlayan fiiller bütünüdür. Biz daha önce fiiller çerçevesine sahip olduğu şeyi istediği gibi kullanma yetkinliği ifadesini uygun görmüştük. Ayrıca *üretici* terimini de yaşantısal gerekliliklerin karşılanması için kullanabiliriz. Bu durumda kesb, bir tür üretici yetkinlik demektir. Kesbdeki

fiillerin elde etme, satın alma ve mülküne geçirme amacına matuf olduğu göz önünde bulundurulursa kesb, sahip olma kastıyla yapılan üretici yetkinliğe işaret eder.

Kesbi tanımlayan bu anlamlar üzerine düşünürsek Allah'la hemhâl kimsenin bu anlamlara bütünüyle kendini vermediği ve kesb faaliyetinin sonucu ile mutmain olmadığını görürüz. Çünkü kesb sadece üreticilikle değil, aynı zamanda sahip olma (*temellük*) kastıyla da kayıtlanır. Temellük arayışı ise çalışmasını Allah'a sarf eden ve en büyük endişesi onun kurbiyeti olan kişiye layık bir vasıf değildir.

Yukarıda mülkiyetin özelliklerinden bahsedilmişti[18] ve onun yakınlaşan kişi için en zararlı durum olduğu belirtilmişti. Şu hâlde mülk edinme, varoluşsal niteliklere tâbiyetin bir yansımasıdır ve yakınlaşan kişi onlardan kurtulmalı, bu kurtulmayı sadece Allah'a tâbi oluş noktasına kadar sürdürmelidir. Kesb sürecindeki üretici yetkinlikten doğan temellük daha fazla mal isteği, servet biriktirme, ihtikâr gibi uğraştırıcı bağlantılar ve parazit bağlanmaları kendine çekmekle kalmaz, esas itibarıyla yetkinliğe musallat olan zararlı bir dönüşüm ve oluşumdan kaynaklanır. Buna göre fiilî bir kıymet, kesb eden kişinin çalışmasını daha fazla özgürleşmeye yöneltir ve sonuçta nesnel bir kıymete dönüşerek en alt bağlılığa düşürür. Burada temellükün fiilin nesneleştirilmesi ve bağlılık üretilmesi şeklindeki iki özelliği bir araya gelir. Bu özellikler ancak yetkinliğin boşa gitmesine sebep olabilir. Çünkü fiilin nesneleştirilmesi tembelliğe ve durağanlığa sürükler ve buradaki tâbiyetten çekişme ve inkâr doğar. Açıktır ki Allah'la hemhâl kişi, böyle erişmeden uzaklaştıran bir temellükü kabul etmez. Şu hâlde onun mülkiyet edinmeye yönelik bir kesble işi olmaz. Onun derdi bu temellük durumunu geride bırakan bir kesbdir. Bunun tek yolu da üreticilik özelliğini koruyarak sahibinin ona tâbiyetten uzak kaldığı bir ihtimalden geçer. Böylece bütün

18 Üçüncü Kısmın Birinci Bölümündeki "Kurtulma" başlığına bakınız.

çalışmasını asli tâbiyet uğruna toplayabilir. Diğer bir deyişle, zâkirin endişesi temellüki kesb değil, Allah'a kurbiyet kazandıran kesb, yani yakınlaştırıcı kesbdir. Şimdi bu kesbin üç özelliği olan üreticiliğin devamı, doğrultma ve destekleme üzerinde duracağız.

a) *Üreticiliğin devamı*: Allah'la hemhâl kimsenin bünyesini ayakta tutmasını sağlayan ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik yetkinliği, onun üreticiliğine ket vuran temellükle bozulmaya uğramış değildir. Bu yüzden ihtiyaçlar durmadıkça bu üreticilik de durmaz. Ancak kısa süreliğine ve mecburen veya ömrün bitmesiyle tamamen durabilir. Bunların dışında üreticilik, ihtiyaçların devamıyla devam eder. Bünyenin ihtiyaçlarını karşılamak için gereken miktarı aşsa dahi bu üreticiliğin durağanlığa ve inkâra götürücü temellüke dönüşmesinden korkulmaz. Zira bu fazlalık kuşkusuz Allah'ın diğer muhtaç kullarının ihtiyaçları için sarf edilir ve hiçbir tarzda Allah'la hemhâl kişinin elinde nesneleşmez, birikmez. Böylece temellük tehlikesinin tehdidi söz konusu olmaz. Neticede Allah'la hemhâl kişinin üreticiliği, özel ihtiyaçlarından daha fazla olsa bile hiçbir zaman kesilmez.

b) *Doğrultma:* Bilindiği gibi her türlü tasarruf tedbir üzerine kaimdir; tedbir de aklın yönlendirme yeterliğine dair güven duymaya ve tasarrufun sonuçları hakkında verilecek hükümlerdeki düşünce kabiliyetine dayanır. Fakat burada kişiyi faydalı olan istikametinde doğrultan dinî amele dayanmadıkça sorunlarla karşılaşması kaçınılmazdır. Kesbi tasarruf başka tasarruflar gibi her zaman yeni bir yardım ve yönlendirmeye muhtaçtır ki bu sayede dinî amelden soyutlanmış tasarrufların karşı karşıya kaldığı sorunlara maruz kalmaz. Üstelik Allah'la hemhâl kişi de bu ameli en yetkin tarzda yerine getirdiği için onun çeşitli derecelerine erişebilir. Böylece Allah'la hemhâl kimsenin tasarrufunda görülen tedbir, amelde bulunmayan kişiye musallat olan bozuk yönlenme ve yönlendirme sorunlarından uzak durur.

c) *Desteklenme:* Allah'la hemhâl kişi, dinî amelde kendinden geçip dünyayı unutmayı arzular ki bu sayede desteklenme durumu, onun yaşantısal tasarrufunun ayrılmaz bir parçası hâline gelir. Şu hâlde desteklenme vasfı ilahi kefilliği kendine doğru çekerek söz konusu tasarrufu kaplar ve onun üreticiliğini arttırır, ilahi muhabbeti kendine doğru çekerek de menfaatini çoğaltır. Zâkirin maksadına yaklaşmasında minnet ve daha fazlasının bahşedilmesini sağlar.

Üreticiliğin devamı, doğrultma ve desteklenme vasıflarını taşıyan kesb, "Allah'ın fazlını aramak"[19] anlamını kazanır. Böyle bir faaliyet de, yapay tâbiyetleri kişiden kesip atan *ibadet* niteliğini almaya hak kazanır. Dolayısıyla Allah'la hemhâl kişiyi kesbi terk etmekle niteleyenler, onun Allah'a yakınlaştığı nafilelerden birini terk ettiğini öne sürüyor gibidirler. Buradan bakınca "Çalışmak ibadettir." sözünü şöyle anlamalıyız: Çalışmak (amel, yani kesb) ancak bir yakınlaşma vesilesi kılınırsa, yani ancak tembelliğe ve çekişmeye sürükleyen temellük vasfından sıyrılıp üreticiliğin devamı vasfına büründüğünde ibadet olur.

Zâkirin kesbi terk ettiğini varsayarsak, bu ancak ilmin şartlarını yerine getirmek veya eğitim hususunda uzmanlaşmak gibi daha önemli bir farzı yerine getirmek maksadıyla olur. Bu tür bir çalışma da zaten yaşantısal ihtiyaçlara hâlel getirmez. Öyle olmasaydı herhangi bir bilim dalına yoğunlaşan veya bir alanda uzmanlaşanların da aynı değerlendirmeye tâbi tutulması gerekirdi. Zâkirin vaktini oraya sarf etmeye herkes kadar, hatta belki daha fazla hakkı vardır. Çünkü o, yüklerin en ağırını, yani dinî yöntemle eğitim verme vazifesini üstlenmeye hazırdır.

19 Cuma Suresinin 10. ayeti burada düşünülmelidir: "Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan nasibinizi arayın. Allah'ı çok zikredin ki kurtuluşa eresiniz."

Islahın Terki İddiasının Hükümsüzlüğü

Islah, toplumun mustarip olduğu sorunların çözümünü amaçlayan otoriter fiiller bütünüdür. Toplumun mustarip olduğu sorunların çözümü ameliyesine *değiştiricilik* adını vereceğiz. Şu hâlde ıslah, kesbin üretici bir yetkinlik olmasına benzer şekilde değiştirici bir yetkinliktir. Ne var ki ıslahtaki yetkinlik diğerlerinden ziyade siyasi yönün ağır bastığı mücadeleci bir yardıma yöneliktir ve toplumdaki belirli bir güç merkezini ele geçirme çabasını içerir. Islahın bu yönelimine siyasileştirme adını vereceğiz. Böylece ıslah için şu tanımı ortaya koyabiliriz: Islah, siyasileştirme kastıyla değiştirici yetkinliktir.

Bu tanımın içeriğine bakarsak zâkir için kabul edilemez olduğunu görürüz. Çünkü bu tür bir ıslah, bir arada bulunmak zorunda olmayan iki şeyi, değiştiriciliği ve siyasileştirmeyi birleştirmektedir. Her değiştirme siyasileştirme değildir. Değiştirme, siyasi pratiğin şartlarını sağlamakla beraber farklı pratikleri de işin içine katıyor olabilir. Hatta siyasi pratikle hiç ilgisi olmayan sahalarda da gerçekleşebilir. Benzer şekilde her siyasileştirme da değiştirici değildir. Kimi zaman siyasi maslahatlarla bireylerin otoriter amaçları arasındaki çatışma şiddetlenebilir ve bu rekabet arzulanan çözümlerin bulunması için hiçbir değiştiricilik sunmayabilir.

Buna ilaveten, daha önce işaret ettiğimiz gibi, siyasileştirme kasıtlı veya kasıtsız din düşmanlığı veya dine kayıtsızlık tavırlarını benimseyebilir. Dinde toplumun geri kalmışlığını besleyen bir sebep görürse ona kasten düşmanlık yapabilir ve değiştirme babından onu yok etmeye yönelebilir. Yahut dine muhalefet amacı gütmeksizin bazı ilkeleri benimseyerek kasıtsızca din karşıtlığı sergileyebilir ve benimsediği ilkelerin en sonunda dinî hakikate benzeyecek değerlere dönüşebileceğinin farkına varmaz. Veya dinî pratikte ahlaki boyut ile amelî boyut arasını ayırarak ve dinî pratiği tamamen ilmî esaslar üzerine inşa ettikten sonra

ahlaki boyutu benimseyerek kasten dine kayıtsız kalabilir. Son olarak dinî pratikte ahlaki boyutu aşmayı hedeflemeyen birtakım değerlere bağlanması sebebiyle ancak dinî hakikati açıkça ihmal etme gibi kötü bir sonuca yöneldiğini fark etmemesiyle istemeden dine uzak kalabilir.

Siyasileştirme ister kasıtlı ister kasıtsız dine karşıtlık veya kayıtsızlık göstersin, bu karşıtlık ve kayıtsızlık sebebiyle -bazı sahte faydalar getirse dahi- kısa veya uzak vadede faydasız bir mahiyet alır. Bunun sebebi akıbetini görememesi ve gidişatına dair basiretsizliğidir. Kimileyin faydalı olduğuna inandığı bazı uygulamaları başlatsa bile bunlar sonunda ona zarar verir. Yahut tam tersi, topluma zarar vereceğini sandığı bazı uygulamaları reddeder, ancak bununla birtakım faydaları mâni olur. Şu hâlde siyasileştirme, edinilmesi gereken faydaları ve kaçınılması gereken zararları bilmeden ve din olmaksızın tek başına nasıl toplumu idare edebilir? Bunu yapmaya uğraştığı sürece de gayretleri boşa gidecektir.

Zâkir, kullara muhabbet beslediği hâlde siyasileştirme yoluyla ve kısa veya uzun vadede zarara sebebiyet verme ihtimaliye nasıl değiştirici bir tasarrufta bulunabilir? Zâkir kullar için ancak kasıtlı veya kasıtsız din karşıtlığı yerine dinle açık bir uyumu benimseyen, kasıtlı veya kasıtsız din umursamazlığı yerine ihlaslı bir birlikteliği özümseyen bir değiştirici yetkinliğe razı olabilir. Bu da yalnızca bireylerin maddi ihtiyaçlarını yerine getirmenin ötesine geçip onlar arasında ahlaki değerlerin ve ruhi manaların ihyasını amaçlayan, böylece insanın anlamını yücelterek himmetleri hem maddi hem manevi yönlerden faydalı amele neşelendiren bir yetkinliktir. Kısacası, zâkirin endişesi asıl itibarıyla *insanileştirme* ve *ahlaklandırma* adını verebileceğimiz yetkinliklere yöneliktir. Şu durumda ıslahın tanımı "insanileştirme kastıyla değiştirici yetkinlik" hâline gelir. İnsanileştirici veya

ahlaklandırıcı ıslahın da üç özelliğini kapsamlılık, gerçekçilik ve bağlayıcılık şeklinde tespit edebiliriz.

a) *Kapsamlılık:* Zâkirin üstlendiği ıslahın temelinde adalet, ihsan, kardeşlik, muhabbet, fedakârlık, dayanışma gibi bir dizi ahlaki değer ve ruhi manayla yoğrulmuş insani fıtrat yer alır.Bu ıslahta esas aldığı ilke de insanın yetkin bir istikameti arzulaması, bu yetkinliğin de herhangi bir sonunun olmamasını gerektirir. Fıtrat temeli ve yetkinlik ilkesi belirli bir toplumsal birime veya bütünüyle tek bir topluma özgü olmadığı, aksine bütün şubeleri ve bireyleriyle insanlığın tamamını kuşattığı için zâkirin tuttuğu ıslah yolu siyasi ve kanuni bakımdan mensup olduğu toplum içerisinde gerçekleşse dahi bu sınırları aşar. Zira kendi toplumunun bireylerini, insanlığın diğer bireyleriyle birleştirecek hususları ıslah eder.

b) *Gerçekçilik:* İnsanileştirici ıslahın gerçekçilik niteliği en azından şu iki esasta tezahür eder: Bireye teveccüh ve sorunların en uygun çözümünün öncelenmesi.

Bireye teveccüh niteliği uyarınca, zâkir neredeyse soyut ve ideal bir varlık olan toplumun kendisine yönelik plan ve programlar vazetmekle uğraşmaz. Aksine bireyin gerçekliği itibarıyla yönelimini belirler. Yapı, oluşum ve şekil içerisindeki özelliklerini gözetir, kendisine en yakın bireyden işe başlar, sonra gitgide daha uzak olanlara erişir. Değiştirme ve insanileştirme sürecinde her bir bireyi diğerine vasıta kılar, acele etmeksizin ve üzerlerinde otorite tesis etmek maksadıyla farklı yollar icat etmeksizin onlarda neticelerin hâsıl olmasını bekler.

Öncelik bakımındansa zâkir toplumun karşılaştığı sorunların tümünü tek bir defada ve nihai tarzda çözmeye girişmez. Rehberlik edilmiş ve desteklenmiş bilgisi sayesinde çözümü en öncelikli sorunun hangisi olduğunu, bu çözümün mutlaka bir yöntemi ve vakti olduğunu bilir. Çözüme birey yönünden yönelir. Bireyin özelliklerini devamlı ince-

ler, muhtelif yöntemleri takip eder, farklı hâllere uyum sağlar, böylece engelleyici sebepleri ortadan kaldırır, toplumda istenen değişimi meydana getirmeye yetecek yetenekleri hazırlar. Bu ıslah yolunu yalnızca desteklenme ile gerçekleştirmiş bir âlim ve yakınlaşma iradesi taşıyan bir talebe izleyebilir.

c) *Bağlayıcılık:* Islahtan gaye bireylerin yaygın sorunlardan kurtulmaları ve maslahatlarını elde etmeleri için toplumun işlerinin idaresine katkıda bulunmaksa, bundan daha bağlayıcı ve insanileştirici ıslahın şartlarını yerine getirici maksat olamaz. Bunu aşağıdaki maddelerle açıklayabiliriz:

- Evvela, zâkir bilir ki bu ıslah, Cenabı Hakk'ın bir emanetidir ve o bundan mesuldür. Bu yüzden bireylerin hâllerini denetler, her bir birey için gerekli değişimi bulur, gücü ve makamı el verdiği ölçüde onu yerine getirmeye çabalar.

- İkinci olarak, zâkir her şeyde mutlaka Cenabı Hakk'a işaret eden bir boyut olduğunu idrak eder. Bu işaret ondan daha fazla hemhâl ve yakınlaşma çabası gerektirir. Başkalarının durumuna dair izlenimleri onu bu uğraşmaya riayet etmeye heveslendirir, böylece onların maslahatlarıyla ilgilenme düzeyi artar.

- Üçüncü olarak, zâkirin ıslahla irtibatlı yakınlaşma sebepleriyle ilgilenmesi, onu özel maslahatlarını gözetmekten alıkoyar. Dolayısıyla kendi nefsinin hazları, ameline musallat olarak kamu yararına en mükemmel tarzda hizmet etmekten alıkoymaz.

İnsanlığı kapsayıcı, gerçekçi ve ihlasla bağlayıcı özellikteki ıslah, Allah'a yakınlaştıran bir ibadet hükmüne girmeyi daha fazla hak eder ve bu sayede dine karşıt veya kayıtsız tâbiyetlerden kurtulmada azami istifadeyi sağlar. Buna binaen zâkiri ıslahı terk etmekle suçlayan kişi, en faydalı yakınlaşma yolunu bırakmakla onu suçluyor gibidir. Zâkir ise,

bildiğimiz gibi, şiddetli bir *yakaza* (uyanıklık) ve farkındalık hâlindedir.

Eğer zâkirin ıslah görevini üstlenmeyeceğini varsayarsak, bu dahi içine kapanma, inzivaya çekilme, gerçeklikten kaçma, mesuliyetten sıyrılma gibi durumları ona nispet edemeyiz. Bunları öne sürenler zâkirin takip ettiği ıslah yolunu bilmemektedirler. Islahtaki vesile ve gayeleri Allah'a yakınlaşma ilkesi üzerine kurulmuş kişi ile bu yakınlaşmada bihaber veya onu umursamayan yahut -en kötüsü- onun faydasızlığına inanan kişi bir olur mu? Kuşkusuz zâkir görevi üstlenmiş gibi görünmese de çevresi için bir yönlendirme ve değişim sebebidir. Söz söyleme vesileleri sekteye uğrasa dahi o, hâl ve davranışlarıyla en az sözleri kadar tesirde bulunur. Bu hâl, ona uyanlar bir yana, onu görenleri bile ıslaha doğru çeker.

· Genel olarak zâkir, dinî amele karşı takınılması gereken edep hususunda bir ihmalkârlık göstermeye kendisi için razı olmaz. Aksi takdirde nefs-i emmaresinden kaçtığı gibi kaçtığı bir mahrumiyeti tadar. Diğer bir tabirle üretim kesbde hafiflik göstermez ve başkası üzerinde geçinmez. Yine değişim ve ıslah konusunda yetersiz davranarak faydasız birisi hâline gelmez. Tecrübesinin derinliği, anlayışının genişliği ve uyanışının sürekliliği temellükü amaçlayan üretici yetkinliği reddetmesini sağlar. Çünkü ona tevessül eden kişi, amelî değerlerin nesneleştirilmesinden güvende kalamaz, durağanlığa ve inkâra kapılır. Yine zâkir, siyasileştirme hedefindeki değiştirici düzenlemeye karşı çıkar. Çünkü onunla amel eden kimse dine karşıtlık veya kayıtsızlık akıbetlerini savuşturamaz. Tam tersine zâkir, Allah'a yakınlaşma gayesiyle kesbe ve insanileştirme veya ahlaklandırma gayesiyle ıslaha kendisini verir.

· Hâsılı, zikir ile yakınlaşan kişi esmai hüsnanın bilgisinde en yetkin ahlaklanmayı ve isimlerin tahkiki nazariyesini ilke edinir. Ahlaklanma ilkesi onda ruhi boyutun yeterli-

likleri ile duyusal boyutun yatkınlıkları arasında bütünlüklü bir ihsan tecrübesine iletir. Tahkiki nazariye ise ahlaklanma ve ahlaklandırma yollarının yenilenmesini ve özelleşmesini sağlar. Kişi, ahlaklanmanın bütünlüğü, yenilenmesi ve hususileşmesinden hareketle çıkarıma en uygun yolun, adlandırma ile yakınlaşanın iddiası üzere yaratılmışın sıfatlarıyla Cenabı Hakk'ın sıfatlarına veya ibadet (yakınsama) ehlinin iddiası üzere yaratılmışların fiilleriyle Cenabı Hakk'ın fiillerine çıkarım olmadığını bilir. Buna göre en uygun yol, Cenabı Hakk'ın sıfat ve fiillerinden mahlûkatın sıfat ve fiillerine çıkarımdır. Zira bu bütünlüğün elde edilmesinde muhtaçlık (yani temellükün terki) için ve yenilenme arayışında zorunluluk (yani tasarrufun terki) için en uygun tercihtir.

Bu vasıfları taşıyan kişi, kesbi terk etmeye yönelmez. Çünkü sürekli yakınlaşma ile meşgul olduğu için kesbe arız olabilecek temellükten korunmuştur. Yine ıslahın terkine yönelmez. Zira -ahlaklanışının bütünlüğü ve yenilenmesi sayesinde-ıslaha ârız olabilecek siyasileştirmeden mahfuz kalır. Kesbi durmadan üretici, rehberlik edilmiş ve desteklenmiştir. Islahı da yalnızca kapsamlı, gerçekçi ve mükemmelen bağlayıcıdır.

Yakınlaşma meselesindeki sözlerimizi tamamladıktan sonra sufi gelenekteki ahlaklandırmanın ayrıntılarına geçebiliriz.

Ahlaklanma vasfının kurb derecesini kazanmış kişide (*mukarreb*) bulunduğunu ve bunun ona öz oluş ve kul oluş vasıflarını kazandırdığını kabul edersek toplumdaki bireylere ahlak kazandırma görevini üstlenmeyi de en çok onun hak ettiğini anlarız. Yine bu görevin yükünü üstlenmesiyle kurbiyet pratiği içerisinde kurtuluşunu elde etmesini takiben ıslah etme tavrına geçiş yaptığını da görürüz.

Şimdi mukarrebin omuzlarındaki bu ahlaklandırıcı ıslah görevinin esaslarını inceleyelim ve ardından bu görevin bağlayıcılığına bakalım.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SUFİ GELENEK VE DESTEKLENMİŞ AKLIN AHLAKLANDIRICI YETKİNLİKLERİ

Ahlaklandırma Vazifesinin Sütunları[20]

Islahın ya siyasileştirme ya da ahlaklandırma kastıyla birtakım değiştirici yetkilerden oluştuğunu belirtmiştik. Bildiğimiz gibi siyasileştirme soyut akla ait iki ilkeyi benimser. Bunların ilki daha önceki tarihî dönemlerin sonuçlarının farklılığı ve çelişikliğini salık veren tarihsel diyalektik ilkesi, ikincisi ise hâlihazırda oluşturulması gereken öğrenme yollarının geçmiş mirastan anlam çıkarılmamasını vazeden ve değerlendirmeci bir mahiyet taşıyan gelecekçilik ilkesidir.

Tarihselci ilkenin bir gerekliliği olarak siyasileştirme, karşıtlık veya en azından kayıtsızlık dolayısıyla, selefi salihin naslarına dönme düşüncesini geri çevirir. Buna dönüşe selefleşme adını vermiştik. Şu hâlde siyasileştirme, selefleştirmeye karşıt veya kayıtsızdır. Öte yandan değerlendirici ilke uyarınca siyasileştirme, karşıtlık veya en azından kayıt-

20 İbn Abbas (r.a) şöyle demiştir: "Peygamber Efendimize 'Hangi dostlarımız daha hayırlıdır?' diye sorulduğunda 'Gördüğünüzde size Allah'ı hatırlatan, konuşması ilminizi arttıran ve ameli sizin ahirete rağbet etmeye yöneltendir.' buyurdular." Ebu Ya'lâ, sahih hadis ravilerinden aktarmıştır.

sızlık sebebiyle, selefi salihini temsil eden kişilere uymayı reddeder. Bu uyma işlemine model alma veya modelleme adını verirsek, siyasileştirme modellemeye karşıt veya kayıtsızdır denebilir.

Allah'a yakın (*mukarreb*) kişinin ıslah için ortaya koyduğu değiştirici ve değerlendirici yetkiler siyasileştirmeye itibar etmemekte, bunun yerine ahlaklandırma yolunu izlemekteydi. Öyleyse siyasileştirmeyle çelişen iki yolu daha izliyor demektir. Bundan dolayı soyut aklın yukarıda işaret edilen iki ilkesine karşılık desteklenmiş aklın iki ilkesini esas almaktadır. Bunların birincisi daha önceki tarihî dönemlerin ürünlerinin yakınlık ve bütünlük arz ettiğini söyleyen ve tarihî itibarın gereği olan tarihî ilkedir. İkincisi ise uymanın gereği olarak selefi salihten alınan modellere dayanmayı salık veren değerlendirmeci ilkedir.

Buradaki tarihî ilkenin bir sonucu olarak, ahlaklandırmanın selefin naslarına dayanmaya dönmesi, yani selefleşmesi söz konusudur. Değerlendirici ilkeden de ahlaklandırmanın selefi salihten kişilere uyacağı, yani onları modelleyeceği sonucu çıkar.

Islah uygulamasında siyasileştirme ve insanileştirme (veya ahlaklandırma) arasındaki bu karşılaştırmaya binaen Allah'a yaklaşmış (*mukarreb*) kişinin başkalarını ahlaklandırma sürecine siyasileştirici ıslaha karşıt birtakım yöntemler kullanacağı açığa çıkar ki bunların başında selefleşme ve modelleme gelir. Sufi geleneğin ahlaklandırıcı boyutunu ele alan bu bölümdeki maksadımız destekleyici ahlaklandırmanın bu iki vesilesiyle ilgili iki önermeyi delile dayandırmaktır:

- Birinci önerme modellemenin öğrenmede selefleşmenin vasıtası olduğunu söyler.

- İkinci önerme ise işaretin iletme, vasıl etme (*tavsîl*) sürecinde modellemenin vasıtası olduğunu söyler.

Bu iki önermenin ispatlanmasının ayrıntılarına girmeden evvel şu hususa işaret edilmelidir: siyasileştirici ıslah, selefleşmeyi reddetmekle beraber selefin naslarını kaynak edinmekten de geri durmaz. Yine modellemeyi reddetmesine rağmen selefi temsil eden kişileri benimsemeyi kesmez.

Burada nasları kaynak olarak görmekle beraber onların içeriklerini izlemeyen ilk çelişik tutumdan hareketle siyasileştirici ıslahın hükümlerinin bidat (*ibtidâ'*) yolunu seçtiği anlaşılır. Zira az sonra ispatlanacak birinci önerme uyarınca selefleşme, modelleme yoluyla selefin izlenmesi demektir. Modelleme ise uymanın esasıdır. Selefi temsil eden kişileri benimsemekle beraber onları izlemeyi reddeden ikinci çelişik tutum ise siyasileştirici ıslahın hükümlerinin kişiyi Hakk'a ulaştırmada ibare yolunu seçmesiyle sonuçlanır. Zira aşağıda açıklanacak ikinci önerme uyarınca modelleme, işaret yolunun izlenmesini gerektirir. İşaret ise ibarenin çelişiğidir.

Islah eğer selefleşme yoluyla yapılacaksa, malumdur ki hem selefin nasları kaynak alınmalı, hem onların içerikleri takip edilmeli, hem de selefi temsil eden kişiler izlenmelidir. Fakat bu selefleşme ıslahı farklı derecelerde gerçekleşebilir.

Selefin naslarının anlamlarını çıkarmada soyut nazarın yeterli olduğunu düşünen teorik selefleşme derecesi, bu anlamların öğrenilmesinde hiçbir uyma şartını sağlamadığı gibi o anlamları iletmede da işaret şartlarından herhangi birini taşımaz. Zira bu tarz selefleşme, naslar üzerine nazar faaliyeti yürütmeyi hak etmek için amel etmeyi şart koşmaz.

Amel derecelerinde yükselmeyen bir yakınsayıcı nazarın selefin naslarının anlamlarını çıkarsamada yeterli olacağını savunan eleştirel selefleşmenin vereceği hükümler de bu anlamların öğrenilmesinde izinden gitme şartlarının bir kısmını yerine getirse dahi tümünü sağlamaz. Öte yandan bu anlamları iletmede işaret şartlarının da tamamını taşımaz. Zira bu tarz selefleşme eylemde bulunmakla yetinip

naslar üzerine nazar faaliyeti yürütebilmek için kendinden geçip dünyayı unutmayı gerekli görmez.[21]

Biz, selefin nasları üzerine nazar faaliyeti ile amelde kendinden geçip dünyayı unutmayı birleştiren bir selefleşmeye ihtiyaç duymaktayız. Bu sayede verilecek hükümler nasların anlamlarını öğrenmede bütün uyma şartlarını sağladığı gibi o anlamların iletilmesinde işaret şartlarının tamamını sağlar. Biz buna, daha önceki teorik ve eleştirel selefleşmeden ayrılması için amelî selefleşme adını vereceğiz.

Yukarıda geçenlerden anlaşılacaktır ki bu tarz bir selefleşme, Allah'a yakın (*mukarreb*) kişinin yürüteceği ahlaklandırma faaliyetinde arzu edilen bir yöntemdir. Çünkü onun tahsildeki yöntemi modelleme, iletmedeki yöntemi ise işarettir.

Şimdi ahlaklandırma pratiğinin bu iki yönüne dair delillerden bahsedebiliriz ki bunlar öğrenmede modellemeyi ve iletmede işareti kullanmadır. İlk aşamada selefeşmenin öğrenilmesinde modellemenin yerine dair delilleri ortaya koyalım, ardından ikinci aşamada selefleşmenin iletilmesinde işaretin işlevini delille açıklayacağız.

Selefleşmenin Öğrenilmesinde Modelin Yeri

Ahlaklandırmanın hedefi amelî bakımdan selefleşmedir ve amel bakımından selefleşme de anlamlarına ulaşmak maksadıyla asli İslami naslara dönüş için amelî bir yöntem mahiyeti taşır. Bu sayede yaşantısal sorunların çözümünde ve vakıadaki sorunlar karşısında o naslardan istifade edilir. Bahsedilen bu ahlaklandırmanın hedefine ulaşması ancak iki tür şartı yerine getirmesiyle mümkündür. Bunların ilki, naslardan istifade konusunda sabit olmuş ilmî hakikatlere bağlı kalmayı gerektiren ilmî şart, diğeri ise nasların an-

21 İkinci Kısmın Üçüncü Bölümündeki "Nazari Selefleşme" ve "Eleştirel Selefleşme" başlıklarına bakınız.

lamlarıyla amel etmede modelleri izlemeyi gerektiren amelî şarttır. Şimdi ahlaklandırma faaliyetinin bu iki şartı ne kadar sağladığına bakabiliriz.

Ahlaklandırma ve Nasları Takip Etmenin İlmî Gereklilikleri

a) *Naslardan istifade ölçütleri*: Selefleşmek isteyen herkes, bilhassa ilmî selefleşmeyi hedefleyenler asli İslami naslardan istifade için bazı sabit ilmî hakikatleri ölçüt olarak kabul etmelidirler. Zira bu hakikatlerin bilmezden gelinmesi veya reddedilmesi ıslah projesine zarar verecektir. Bu hakikatlerden mutlaka kabul edilmesi gereken üçünü özellikle zikredeceğiz. Bunlar tarihî hakikat, dilsel hakikat ve dinî hakikattir.

- Tarihî hakikat, ilk İslami naslarla aramızdaki zamansal boşluğun ortadan kaldırılamaz bir gerçeklik olduğunu ifade eder. Buna göre ayrıca nasların harici sebepleri veya çevresel gereklilikleri bizim doğrudan gözlemimize açık değildir, bilfiil tecrübemizden uzaktır.

- Dilsel hakikat ise üç boyut taşır:

Birinci boyuta göre fiil, açıklama bakımından sözden daha etkilidir. Çünkü bir meselede ne kadar ayrıntılı söz söylersek söyleyelim, meselenin tikel parçaları ve özel niteliklerini aktaramayız. Bu parçalar ve nitelikler ancak o meseleyi bilfiil yerine getirmekle ve başkasının da bu fiili mülahazasıyla ifade edilebilir.

İkinci boyuta göre sözde, çok sayıda anlam yüklüdür. Kendi aramızda sözün taşıyabildiği çeşitli anlamları sıralayabilsek dahi onlardan herhangi birinin kesin bilgi olduğu söylenemez yahut hangisinin söz ile kastedilen anlama mutabık olduğu yakinen bilinemez. Dolayısıyla sözün yorulabileceği başka bir anlam her zaman bulunabilir.

Nihayet üçüncü boyutta, *nas* (metin) üzerine düşünen kişi kendi benliğinin vicdani ve akli unsurlarından ve bilin-

cinin içeriğinden soyutlanamaz. Bu unsurlar, nassı okuyan kişi ile nassın arasındaki zaman boşluğu içerisindeki tecrübe ve bilgi katmanlarının birikiminden oluşmuştur. Dolayısıyla kişinin yorumu bu öznel ve bağlamsal unsurların izlerini taşımak durumundadır. Öyleyse her yorum aslında bir dönüştürme ve her açıklama özünde bir değiştirme hüviyetindedir.

Dinî hakikat ise Allah'a yakınlaşmanın çeşitli derecelerden oluştuğunu ve bunların en üstün ve selefleşmeyi gerçekleştirme konusunda en yeterlisinin köklü olma (*rüsûh*) şartını sağlayan derece olduğunu söyler. Köklü olma vasfı ancak bir şeyin bilgisi ile onun amele tatbikini bir arada bulunduran kişide görülür. Öyle ki bu birliktelik artık sıyrılıp çıkamayacağı sabit bir süluk niteliği hâline gelmiştir.

Selefleşmenin üç sınıfını bu üç ilmî hakikatle ölçecek olursak onlar arasında bilhassa amelî bakımdan selefleşmenin öne çıktığını görürüz.

Teorik selefleşme nasların asli manalarını idrak etmeye engel tecrübe ve bilgi katmanlarını itibara almadıkça dilsel hakikatin üçüncü boyutunu ihmalden kurtulamaz. Ayrıca eylemde bulunma, daha doğrusu asli nasların anlaşılmasında köklü olma şartını sağlamadıkça dinî hakikati de ihlal eder.

Eleştirel selefleşme ise benzer şekilde iki ilmî hakikati teorik selefleşmeden daha az bir şiddette ihlal eder. Buna göre eleştirel selefleşme birikime dayanan tecrübe ve bilgi katmanlarını göz önünde bulundursa da bu nakledilmiş katmanlar arasında hangilerinin kabul edileceğini, hangilerininse geri çevrileceğini belirlemek için bir ölçüt sahibi değildir. Yine o, nasların anlaşılmasında eylemde bulunmayı benimsese de bu anlayışın öğrenilmesinde köklülüğü (*rüsûh*u) şart koşmamıştır.

Amelî selefleşmeye gelirsek, onun amelin derecelerinde yer alan her akli nazarın, yani her canlı ve amelî nazarın birikime dayanan tecrübe ve bilgi katmanlarını aşmaya kadir olması hasebiyle asli nasların anlamlarını anlam çıkarma kudretini öğrenmeye yetecek bir araç olduğuna inandığını görürüz.

Bu inançtan hareketle amelî selefleşmenin şu iki hususu varsayması gerekir:

- Aklı temizleyici bir amelî yöntem ile nakledilen tecrübe ve bilgi katmanlarının aşılması imkân dâhilindedir.

- Dinî ve ruhi manaları benlikte köklendiren amelî bir yöntem ile amelin nazar ifade etmeyi sürdürmesi imkân dâhilindedir.

Şimdi bu iki işlemi, yani temizleme ve köklendirmeyi detaylandıralım ve yukarıda geçen ilmî hakikatlerin gereklerini nasıl yerine getirdiklerini gösterelim.

a) *Temizleme işlemi:* Asıllarla aramızdaki zaman aralığı uzadığı, akla çeşitli bilgi ve nitelikler sızdığı ve böylece bu akli katmanlarda birikenler miktarınca (mezkûr tarihî ve dilsel hakikatler uyarınca) asli bilgiden uzaklaşıldığı için selefleşecek kişi doğrudan naslar üzerine düşünmeye değil, öncesinde eğitimini yenilemeye ihtiyaç duyar. Böylece söz konusu katmanların yükü omuzlarından kalkar, düşünme kudretini geri kazanır. Bu yenilikçi eğitimin bir yöntemi, bir de semeresi vardır.

Yöntemi, amelleri en doğru şekilde yerine getirmek ve onlarda devamlılık göstermek, birikime dayanan akli katmanlardan kurtulmak arzusuna yetecek kadar fazlasını yapmak.

Bu eğitime aşağıdaki ilke hükmeder:

* Eğitimin yenilenmesi sürecine yapılması zorunlu ibadetler, akılda yer etmiş katmanlarla doğru orantılıdır. Yani

akli katmanların birikimi ölçüsünce onları izale edecek zorunlu ameller belirlenir.

Buradan da şu sonuç çıkar:

* İslami asıllara olan zamansal uzaklık arttıkça, selefleşecek kişinin ihtiyaç duyduğu ameller de artar.

Bu hakikate göre *müteahhir* (sonraki) bir kişinin selefleşmesinde işleyeceği az miktarda amelin, *mütekaddim* (önceki) bir kişinin işlediği çok amelin yerini doldurabileceği öne süren ve bunun için akli bilginin gelişimine, insanın yaşantısal ihtiyaçlarını karşılamakla meşgul olduğuna ve olgudan kaynaklanan sorunlarla yüzleşmeye dayanan düşünce doğru değildir. İşin aslı öyle değildir, çünkü biz, öncekilere kıyasla İslami asıllara daha uzak olduğumuzdan daha fazla amel işlemeli ve uğraş vermeliyiz.

Yenilikçi eğitimin semeresi ise insan fıtratını oluşturan maddi ve ruhi bütünlüğün öğrenilmesidir. Bu bütünlük, selefleşecek kişiye İslami nasların manalarını idrak kudreti kazandırır. Çünkü selefleşecek kişi amelde kendinden geçip dünyayı unutmaktan faydalanıp, zihninde yer etmiş tecrübe ve marifet engellerinden kurtulup, maddi ve ruhi bütünlüğünü ve dengesini geri kazandığında aklı asli nasların manalarını telakki etmek için yatkınlık kazanır. Âdeta zamanın onun üzerinde tesiri tamamen dürülür, söz konusu manaların sebepleri aslen onda saklı gibi olur. Hatta buradaki selefleşme işleminin en uygun tanımının "İslami naslara dönmemiz" değil de "İslami nasların bize dönmesi" olduğu söylenebilir. Bu nasların anlamları insanda içselleştirilip bir yer edinir ve onun bütünlüğüyle koşullanırsa, birikmiş akli katmanlar ve denge bozukluğu gibi mânilerin kalkmasıyla bu manalar kişinin aklında mevcudiyet kazanır ve idrak yollarına baskın gelir.[22]

22 Rum Suresinin 30. ayeti üzerine düşünülmelidir: "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun. Allah'ın

b) *Köklendirme işlemi:* Nazarın amelle birlikte bulunması veya mutabakatı tek başına yeterli değildir. Bunlara ilaveten amel, kişinin benliğinde öyle bir dereceye ulaşmalıdır ki (dinî hakikatin gerektirdiği şekilde)nazarın yollarını ve niteliklerini o temin eder hâle gelmelidir. Köklendirme işleminin, tıpkı temizleme gibi, bir yöntemi ve bir semeresi vardır.

Köklendirmenin yöntemi nazar ve amelin bir olmasıdır (*ittihad*). İkisi arasındaki ayrım, temizleme işleminin gidermeye çalıştığı marifet çökeltilerinin bir izi olduğu için, selefleşecek kişi amellere devam ederek ve nazar ile ameli birleştirme-ve hatta tamamen bir hâle getirme-yönünde aşamalı bir şekilde amellerini arttırarak hem amelin kalıpları ile nazar etmeye hem de nazarın kategorileriyle amel etmeye başlar. Neticede, kendi bu köklenme, doğal özellikleri gibi kendisinin bir parçası olur. Böyle köklü bir vasfın sahibi, ancak ona uygun bir biçimde tasarrufta bulunabilir.

Köklendirmenin semeresi ise yenilenme kudretinin öğrenilmesidir. Selefleşecek kişi tevarüs edilmiş tecrübe ve marifet katmanlarına tâbi olmaktan özgürleşebildiğinde, asli tâbiyetin anlayışını öğrenebildiğinde ve dolayısıyla nasların manaları onun ruhuyla uyuştuğunda bu manalardan beslenmek için başkalarından daha fazla kudrete sahip olur. Manalardan istifadesi, kendisini çevreleyen zamansal ve mekânsal durumların dönüşümünde ve bu hâllerin yenilenmesine ayak uydurmasında ona fayda sağlar.

Yukarıda geçenlerden anlaşıldığı üzere amelî selefleşmeyi hedefleyen ahlaklandırma, teorik ve eleştirel selefleşmenin kaçırdıklarını elde eder. Bunu yaparken akılda yığılmış katmanları göz önünde bulundurur ve onların, sökülüp atılması için bir yöntem belirler ki bu temizlemedir. Öte

yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler."

yandan nazar ve ameli birbirine bağlar, bu bağın derinleştirilmesi için bir yöntem belirler ki bu da köklendirmedir.

Ahlaklandırma ve Bir Modeli İzlemenin Amelî Gereklilikleri

a) *Süluka yöneliş ve murakabe*: Ahlaklandırmanın iki işleme dayandığından bahsettik. İlki eğitimin yenilenmesi mesabesinde olup amelleri yerine getirmeyi araç edinen ve nasların asli manalarının öğrenilmesine götüren maddi ve manevi bütünlüğü doğuran temizleme işlemiydi. İkincisi ise tecrübenin desteklenmesi niteliğinde olup amel ve nazarın bir kılınmasını araç edinen, zamansal ve mekânsal şartların dönüşümüne ayak uydurmaya götüren yenilenmeyi doğurucu köklendirme işlemiydi.

Buradan hareketle ahlaklandırmanın yalnızca amel ilkesi etrafında döndüğü görülebilir. Bu açıdan yenileyici işlem olan temizleme amelin derecelerine yerleşmeyi, destekleyici işlem olan köklendirme ise nazar ve amelin birleştirilmesini gerektirir. Dilsel hakikatin birinci ve ikinci boyutlarından bilindiği üzere amel, her birisi ayrıntılarıyla naslara yayılmış olamayacak belirli keyfiyetleri ifade eder. Naslarda bulunanlar dahi yine amel için yeterli bir beyan içermez, tahrife uğrayabilir yahut hakiki anlamından başka anlamlara yorulabilir.

Bu husus sabit olduğunda, temizlemenin ve köklendirmenin niteliklerini teorik değil amelî bir yöntemle aramak gerekir. Bu yöntem ancak somut bir süluka yönelmektir. Söz konusu süluk da akıl sahibi, canlı bir amelle etken, ayrıca organlarıyla sülukunun tafsilatını murakabe altında bulunduran ve bu teveccüh ve murakabesi üzerinde sebat eden kimseden ortaya çıkar. Böylece istenen nitelikler kavranır ve onlardan en üstün şekilde yararlanılır. Bunun en güçlü şahidi, aşağıda açıklanacak iki tarihî gerçektir:

- İlk gerçek, öncekilerin selefleşmesidir. Onların selefleşmesi naslar üzerinde düşünmekten ziyade süluka teveccüh etmek ve onu daima murakabe altında bulundurmaktı. Sahabe efendilerimiz (r.anhum) Peygamber Efendimizin (s.) sülukuna yönelmiş ve durmadan onu murakabe etmişlerdir. Onun bütün amel ve hâllerini doğrudan izlemişlerdir. Hatta onlar, sözlü olarak kendilerine mubah kılınan bir fiili dahi, sırf o uzak durduğu için terk edebilmişlerdir ve böylece fiili örnek almayı sözle amel etmenin önüne geçirmişlerdir. Tâbiun da aynı murakabeyi sahabenin sülukuna, tebei tâbiin ise tâbiunun sülukuna uygulamıştır. İşte bu şekilde Müslümanların her nesli, bir önceki neslin süluk ve uygulamalarını izlemiş ve murakabe altına almıştır.

- İkinci gerçek ise İmam Malik'in (r.a.) selefleşmesidir. Maliki mezhebinin doğrudan Medine ehlinin amellerinden alındığı yaygın olarak bilinmektedir. İmam Malik onlarla bir arada yaşamış (ki içerinde tebei tâbiinden kimseler vardı), onların fiillerini yakından gözlemlemiş, Allah'ın hukukunu ikame etmedeki edepleriyle donanmış ve doğrudan murakabe ilkesindeki kararlılığı son noktaya ulaşmıştır. Öyle ki talebelerinin kendisinden yazma (*kitabet*) usulü gibi dolaylı yollarla ilim almalarına yönelik isteksizliğini izhar etmiştir. Ona bu durumda ne yapmaları gerektiğini sorduklarında "Ezberleyin, anlayın, ta ki kalpleriniz nurlansın da yazmaya ihtiyaç duymayasınız." demiştir. Bu sözden maksadı, mühim olanın rivayet değil dirayet olduğudur ki o da rivayet edileni amelî bir biçimde gerçekleştirmekten geçer.

Mağrip ehli de mezheplerini İmam Malik'ten, kendisinin Medine ehlinden aldığı yöntemin aynısıyla nakletmişlerdir. Her nesil bir önceki neslin süluk ve uygulamasını bizzat gözlemlemiş ve doğrudan üstlenmiştir ki silsile İmam Malik'e, ondan da Peygamber Efendimize (s.) ulaşır.

Maliki mezhebinin bu tarihî gerçekliğini ve tasavvufun dinî ilimler arasında sülukun murakabesinin yasalarını

düzenlemeyi üstlenen ilim olduğunu kabul edersek, tasavvufun Maliki mezhebinin kök saldığı Mağrip beldelerinde yeşermek için verimli topraklar bulduğunu, böylece gönüllerde yer bularak hayatın her alanına damga vurduğunu idrak ederiz.

Bu itibarla, tasavvuf ve Maliki mezhebinin yöntemi aynı kökten çıkan ayrılmaz iki filiz hüviyetindedir ve aynı kaynaktan beslenirler. Bu kaynak, amelin mülahazasıdır. Maliki mezhebini asli sureti üzere bırakıp tasavvufu uzaklaştırarak ikisinin arasını ayırabileceğini sananlar, doğruluktan uzaklaşırlar. Çünkü tasavvufun ışığını söndürmek ve Maliki tasavvuf erbabını baskılamak için ne kadar uğraşırsak uğraşalım, tasavvuf Malikiliğin özünde taşıdığı amelî tohumlarından ve süluku izlerinden tekrar doğarak bizi şaşırtacaktır. Tabiri caizse Malikilik, bir salgı bezi gibi tasavvufu salgılamaktadır.

Harici teveccüh ve doğrudan murakabenin, amelî selefleşmeyi -yani tasavvufu- tahakkuk ettiren temizleme ve köklendirme işlemlerinin esası olduğunu açıkladıktan sonra, şu hususa değinmeliyiz: Her süluk, teveccühe uygun değildir, her akıl sahibi kişinin fiilleri murakabeyi hak etmez.

Teveccüh ve murakabenin insan fıtratında yerleşik bir eğilim olduğunu bilirsek bu meselenin açıklanmasına daha fazla ihtiyaç duyarız. Nitekim her birey, fiillerinde ve niteliklerinde başkasını taklit etmeye yönelik bir dürtü taşır. Tek bir hâl üzere kalmasa bile bu dürtü hayatı boyunca ona eşlik eder, bireydeki bu his hiçbir zaman kaybolmaz. Yaş ilerledikçe keyfiyeti değişebilir, mekanik öykünme veya uzak çağrışım gibi çeşitli şekiller alabilir. Dahası, bireyin bir şahsı taklit etmeyi bırakıp daha üstün olduğuna inandığı bir diğer şahsı taklide geçmesinde olduğu gibi konuda da değişim gerçekleşebilir. Yine bu dürtünün dereceleri de farklılık gösterebilir: Belki başkasına öykündüğünün tamamıyla

farkında olabilir veya o kişinin kendisi için taşıdığı anlam sebebiyle kasten ona öykünebilir. Yahut tam tersine davranışını başkasından edindiğini hissetmeyip bu durumu inkâr da edebilir.

Söz konusu fıtri dürtünün aslı, kendiliğe muayyen bir öznellik için yüceltmenin husulüdür. Yüceltmenin kişi üzerindeki etkisi şiddetlenerek muhabbet ve yok oluş derecesine bile ulaşabilir.

Yakınlaşma sürecindeki kişi başkasına teveccüh ve murakabe temayülü ile yaratılmış bulunduğu ve hem temizleme hem de köklendirme yöntemiyle ahlaklanmaya rağbet gösterdiği için, yeterlilik sahibi bir kimseden aklını temizleme ve manaları kalbinde köklendirme ihtiyacını gidermesini istemelidir. Sülukunun teveccüh ve murakabeyi hak ettiği bu kişiye *model* (numunei imtisal) adını verelim. Şu hâlde modele özgü ve onu kendisine uyulabilecek ve model alınabilecek -yani bizim ıstılahımızda modellenebilecek- bir kişi rütbesine çıkaran bu amelî özellikler nelerdir?

b) *Modellemenin özellikleri:* Modelleme için aşağıdaki dört özelliği inceleyeceğiz:

İlk özellik murakabe örnekliğidir. Model kişi, bir başka modelin sülukunu en güzel tarzda ve kesintisiz murakabe etmiştir. Bu süreç Peygamber Efendimize (s.) kadar geri gitmektedir. Kişinin selefleşmesi kendisinin doğrudan selefine, oradan daha uzak selefe ve en son Peygamber Efendimizin (s.) gözlemlenmesinden ibarettir. Öyleyse modelin süluku, hadislerin söze dayanan birleşik senetleri gibi amelî bir aralıksız senede sahiptir.

Model şahsiyetlerin isnatlarını neşretmelerinde ve Peygamber Efendimize (s.) kadar dayandırmalarında da bir gariplik yoktur. Burada amelî senedin değerini anlamayan bazı tarihçilerin sandığı gibi birtakım çıkarlar uğruna Efen-

dimize (s.) eklemlenme iddiası değil, amelî asılların açıklanması kararlılığı söz konusudur.

Modelleyen kişinin yahut yaygın ismiyle muktedînin, selefin sülukunu murakabe konusunda en yüksek tahakkuku elde etmiş ve bu murakabenin faydalarıyla en fazla ahlaklanmış kişiyi bulma kararlılığıyla en yetkin modele bağlanan bir senedi araması da garip değildir. Zira modelleme ancak, yaşayan bir modelin fiillerinin doğrudan ve daimi mülahazasının bir semeresidir. Nitekim böyle bir modelleme, kişiyi bitişik senet sayesinde Peygamberimizin (s.) sülukunu murakabeye ulaştırır.

İslam düşünce tarihinde teessüf edilecek bir husus, İslami ilimlerin tesisi sürecinde modellerin senetlerini hadis ilmine benzer biçimde inceleyen müstakil bir ilmin neşet etmemiş olmasıdır. Bu konuda ulaşabildiğimiz her şey, çeşitli kaynaklarda, bilhassa tabakat kitaplarında serpiştirilmiş ve ayrı bir ilmî disiplin içinde düzenlenemeyecek malumattan ibarettir.

Hâlbuki modelleri ilminin, teknik kategorilerin üretilmesi ve uygulama tasniflerin vaazı yoluyla muhaddisler gibi inşası imkân dâhilindeydi. Ayrıca eleştiri ve tashih ölçütleri belirlenebilir, modelin şartları sınırlanıp ve düzenlenebilir, böylece modeller bu şartları sağlamaları hasebiyle sınıflandırılabilirdi. Mesela bir modelin senedi merfu, mevkuf veya maktu olabilirdi yahut tek bir aktarım yoluyla veya çok sayıda yolla gelebilirdi. Kısaca *teselsül*(kesintisiz olarak birbirini takip etme)ve icazete özel bir inayet gösterilebilirdi.

İkinci özellik, anlayışta örnekliktir. Modelin uygulama, gözlemleme ve bağlı kalma üzerine mebni anlayışı iki esasta görünür:

a) Nasların manalarının amelî işaretleri idrak. Buna göre asli naslardan çıkarılan her mana, model için soyut bir dü-

şünce değil, muteber bir değerdir. Her değer de kendisine göre davranılması gereken bir inanç meselesidir.

b) Bu değerlere göre davranmanın özümsenmesi. Böylece söz konusu değerler modelin fiillerinde, sanki ondan ayrılamaz fıtrî özelliklerden ibaretmişçesine müşahede edilir.

Nasların değer üretici özelliğini gerçekleştirmek ve onların manalarıyla ahlaklanma, modelin İslami asıllara nazar ve söz itibarıyla değil, amel ve hâl kurbiyeti itibarıyla yakın kılınması için yeterlidir. Bu asıllar modelin aklında soyut nazarla değil de desteklenmiş akılla mevcudiyet kazandığında, o asılların aktarımı ve hükümleri konusunda en basiretli kişi olur. Çünkü onun anlayışı artık mevcut bulunuş (*hadra*) ile olup, düşünce ile değildir. Hemhâl oluş nuruyla aydınlanan anlayış ve uğraşıda kopuk anlayış arasında da aşılamaz bir uçurum vardır.

Modelin *üçüncü özelliği*, içtihatta örnekliktir. Manalar model tarafından özümsendiğinde, organlara ve hâline sirayet ettiğinde akli ve vicdani anlayışları yenilenir, üreticilik ve meydana getirme (*ibda*) yeterliliği kazanır. Bu özelliğe sahip kişinin içtihadı dâhilden hareket eder. Yani yaşadığı şartların, üzerine düşündüğü nassın veya her ikisinin içerisinden yola çıkar. Model, yaşadığı şartların etkin ve amele sevk edici yönlerini izler, bu yönlerin etkinliği, üreticiliği ve onlara duyduğu amelî ihtiyaç ölçüsünde şartlar üzerinde etkide bulunur. Nassı ise geliş sebeplerini aşan birtakım sebeplere işaret etmesi yönünden ele alır ve bu gösterme, amel edenlerin kalplerinde nassı yaşatır. Hem şartın hem de nassın bir arada bulunuşunda model, içerdikleri amelî güç bakımından birisinin diğerine tatbiki için muhtemel yollar arasında tercihte bulunur. Kâh şartların araçsallığını bir kenara koyar, kâh nassı zahiri niteliğinden çıkarır. Zira inanır ki katılaşmış şartlar her zaman hareket ettirilemez, nassın zahirinin sustuğu hususlar her zaman konuşturulamaz.

Model, şartlarda ve naslarda saklanan ve daima yenilenmeye götüren sebeplere itibar ettiğinde en muvaffak ve yetkin müçtehit olur, izlenmeye ve model alınmaya en layık kişi hâline gelir.

Modellemenin hakikati içerisinde selefleşme ve yenilenmenin birbiriyle çeliştiği iddia edilemez. Çünkü modelin ahlaklandığı selefleşme durumu teorik bir nitelik değildir. Hususiyetlerini teveccüh ve murakabe ile seleften alan canlı ve amelî bir niteliktir. Bu iki amelî ölçütten hiçbir zaman kopmaz ve onlar modelin her vakte ait özel durumları ve diğer vakitlerle irtibatını gözetmesi için yeterlidir. Ayrıca ona, bu birikmiş sebeplerin izlerini toplama ve ahlaki değişimin gerektirdiği biçimde ve vakitte onlara ayak uydurarak veya onları dönüştürerek eylemde bulunma kabiliyeti kazandırır.

Modelin *dördüncü özelliği*, kabuldeki örnekliğidir. Manalar, arzulanan yüce değerler ve idealler oldukları için ve model zahiri ve bâtını her yönüyle onları gerçekleştirip ahlakına uyguladığı için bu manaların nitelikleri onun üzerinde yansır. Böylece tıpkı onlar gibi insanlar nezdinde istenilen ve sevilen kimse hâle gelir. İnsanlar onun peşine düştüklerinde, onda en güzel biçimde temsil edilen manalar uğruna bunu yaparlar. O da bu talebi ancak duyusal kişiliği ve beşerî güdülerini bu manalardan uzak tutarak kabul eder. Onu sevenler, yalnızca bu manaların ondaki cemal ve kemali için severler. Onun insanlara muhabbeti de sadece onları söz konusu manalara yaklaştırma ve onlarla ahlaklandırmaya irşat içindir. Bu talep ve muhabbetin herhangi bir şahıs veya çıkarla irtibatlı maddi bir delâleti yoktur. Söz konusu olan ancak manevi bir delalettir ve gerek talibi gerekse muhabbet besleyen mürşidi amellerin semeresini ve erdemlerin lezzetini tadabilecekleri bir âleme çıkartır.

Model, şahsını ve benliğine dair duyumsamasını ve çıkarlarını bırakıp külliyen manalarda kendinden geçip dün-

yayı unutmayı gerçekleştirdiğinde, ona gösterilen ilgi bu ruhi manalar ve onlara benzemek uğruna olur.

Amelde kendinden geçip dünyayı unutmaktan doğan bu nitelikler sayesinde model kişi ahlaklandırma kabiliyeti kazanır. Selefleşmenin öğrenilmesinde gereken temizleme ve köklendirme işlemlerini yapmamızı, asli naslarla ilişkimizi yenileyecek bir anlayış kazanmamızı mümkün kılar. Zamansal uzaklık, bir yandan modellemeye duyduğumuz ihtiyacı arttırırken, öte yandan modellemenin terki durumundan bidatlere bulaşmamıza yol açar. Bu iki durumu şöyle açıklayabiliriz:

Giderek artan model ihtiyacı: Şu iki hakikati kabul etmiştik:

- Bir nas, çağından ve vürut sebeplerinden uzaklaştıkça, akıllarımızda yığılan tecrübe ve bilgi katmanları onun manalarını örter.

- Amelî selefleşme, modelin sülukunu murakabe etmeyi gerektirir. Çünkü onun fiillerinin gözlemlenmesiyle idrak edilenler, naslar üzerine düşünerek idrak edilenlerin üzerindedir.

Bu kabulden hareketle, modele ve modelin hâllerini murakabeye duyulan ihtiyacın naslarla aramızdaki zamansal uzaklığın artışıyla şiddetlendiği söylenebilir. Binaenaleyh, bugün insanlar model aramaya ve onu izlemeye düne kıyasla daha muhtaçtır. Modelleme tek başına, zamanın geçmesiyle bize köklenerek artan akli ve ahlaki niteliklerin tahakküm altına alınmasına kadirdir.

Modelin terkiyle bidatlerin artması: Şu iki hususu ortaya koymuştuk:

- Zamanın izlerinden çıkma ve amellerle ahlaklanma iradesi, belli bir süluka teveccüh etmeyi zorunlu kılar.

- Modele duyulan ihtiyaç, zamanın akıldaki izleri derinleştiği ölçüde şiddetlenir.

Şu hâlde bir fiilde ve bir fiilin terkinde modele teveccüh etmemek, aşağıdaki iki sonuca sürükler:

- Bir amelde modelin canlı sülukuna teveccüh etmeyen kişi, bidatlere düşer. Çünkü o amel için kendi kendisini model almaktan başka çözümü yoktur ve kendisi henüz model seviyesine ulaşmamıştır.

- Teveccühün terkinden doğan bidat, naslardan zamansal olarak uzaklaşıldıkça daha kötü bir hüviyete bürünür. Çünkü o muayyen zamanla kurulacak bağ zahiri organlarımızda taşınmakla beraber gönlümüzde gizlenir. Asli zamandan uzaklaştıkça kopmaya daha elverişli olur.

· Hâsılı kelam, Allah'a yakın kişinin benimsediği ahlaklandırma faaliyeti, esas itibarıyla asli İslami nasların manalarını anlama kabiliyetini başkalarına kazandırma, yaşantısal ihtiyaçların giderilmesi ve toplumun sorunlarını çözülmesi için onların işlerliğe konulabilmesi üzerine kuruludur. İşte bu, amelî selefleşmede aranan tahsil kudretidir. Bu amaç için teorik ve eleştirel selefleşmenin cüzi veya külli bir tarzda karşılayamadığı ilmî gereklilikleri karşılayan amelî bir yöntem izler. Modelleme adını verdiğimiz bu yöntem, ıslah sürecinde modeli izlemektir. Modellemeci ıslah ise iki işlemi yapmak zorundadır: Temizleme, yığılmış tecrübe ve marifet katmanlarını dürüp katlamayı, İslami nasların asli manalarını idrak etmeyi sağlayacak ruhi ve maddi bütünlüğü tahsil etmeyi sağlar. Yahut daha önce kullandığımız şekilde, öz olma vasfını tahsil ettirir. Köklendirme ise bu asli manaların tahakkuk ettirilmesine de onların harici koşullara tatbikinin yenilenmesine vesile olur. Daha önceki ifademizle, kulluk vasfının tahsilini mümkün kılar.

Temizleme ve köklendirmenin tek yolu, yaşayan ve muhatap alabildiğimiz, murakabe sürecini bilen, anlayışını tahakkuk ettirmiş, yenileme konusunda uzman ve insanlar nezdinden hüsnükabul görmüş bir modele teveccüh ve murakabedir. Selefleşecek kişi bu doğrudan bağlantıyı ve zih-

nindeki akli tabakaların çokluğu oranında ihtiyaç duyduğu canlı etkileşimi koruduğu sürece hayır üzeredir. Bu bağlantıyı kestiğinde veya etkileşimi sonlandırdığında bidatlere düşmesi kaçınılmaz olur, vahiy döneminden -yani en büyün rabbani model Efendimiz'in zamanından (s.)- uzaklığı nispetinde bu bidatler katlanır.[23]

Ahlaklandırmanın tahsil boyutunu açıkladıktan sonra, onun iletilme boyutunu da detaylandırmamız gerekir. Şimdi selefleşmenin ulaştırılmasında, yani modellemede işaretin işlevi konusunu açalım.

Modellemenin İletilmesinde İşaretin İşlevi

Ahlaklandırmanın maksadı amelî selefleşme ve tahsildeki yöntemi modelleme olduğuna göre, iletmedeki yöntemi işaret olmalıdır. Buradaki amacımız yukarıda geçen ikinci iddiayı delillendirmektir.

Ahlaklandırma erbabının, iki özsel sıfatı haiz bir söyleme sahip olduğu malumdur.

- Bu sıfatların ilki, ahlaklandırıcı kişide bulunanı ıstılahi ve teknik lügat donanımıdır. Bu incelikli lügatin manalarına ancak ahlaklandırma ilmiyle iştigal etmiş ve selefleşenlerin yolunda mesafe kat etmiş kişi vâkıf olabilir.

- İkinci sıfat, ahlaklandırıcı kişinin dolaylı ifadeyi, doğrudan ifadeye tercih etmesidir.

Ahlaklandırıcı söylemin ıstılahi özelliği, kavramların ve kelimelerin derinlemesine tetkik edildiği bütün bilgi sahalarının ortak özelliğidir. Hatta her bir bilimde, ancak uzmanların kavrayabileceği bir ıstılahi birikim vardır. Şu hâlde bu özellik üzerinde durmaya gerek olmadığı gibi bu bağlamda ahlaklandırma erbabına yöneltilen eleştirinin de elle tutulur

23 Ahzab Suresinin 21. ayeti üzerine düşünülmelidir: "Andolsun, Allah'ın Resulünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır."

yanı yoktur. Fakat şunu da eklemeliyiz ki ahlaklandırma erbabı, kendine özgün ve daha önce başka bir ilmî sahada görülmemiş muhkemlikte ıstılahi araçlarla kendini gösterir.[24]

Ahlaklandırma erbabının dolaylı ifadeyi tercih etmesine gelince, bu tarz dil kullanımının yaygınlığı ve tevile verdikleri öneme bakılırsa sadece onlara mahsus bir özellikle karşı karşıya geliriz.

Manaların iletilmesinde kullanılan bu özel üsluba işaret adını vermektedirler. Hatta bu sebeple "işaret ehli" adıyla dahi anılırlar. Bu dilsel olgu için muhtelif gerekçeler dillendirilmiştir. Bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

a) Ruhi manalar, gaybi sırlardır ve ehil olmayana ifşası uygun düşmez. Bu gerekçe ayrıca söz konusu manaların dil aracılığıyla bu manalara intisap edenlere aktarılabileceği düşüncesini de içermektedir.

b) Bu manalar, doğal dil tarafından aktarılan olağan tecrübeleri aşkın inceliklerdir. Dolayısıyla bu yoğun dilin kalıpları ve onda baskın gelen soyut aklın kategorileri, o incelikleri dile getirmekten acizdir.

c) Bu manalar, kişinin kat ettiği merhalelere göre kendi aralarında derecelenir. Hâliyle bir manayı ancak ona erişen kişi idrak edebilir, ahlaklanma derecesi daha aşağıdaki kişi oraya ulaşamaz. İşaret, herkesin kendine münasip olanı almasını temin eder.

d) Bu manalar, içsel tecrübe ve fiilî yaşantıyla kaimdir. Doğrudan tecrübe olması hasebiyle doğal dile hakkı verilerek aktarılması imkânsızıdır. Eğer yapılacak olsa dahi bu manalar canlı delaletlerini yitirir, ölü tasavvurlara dönüşür ve belki de esas anlamının aksine döner.

Ahlaklandırıcı söylemin tasavvufa dayanmasıyla ilgili üretilen bu gerekçeler kısmen doğru olsa da ahlaklandır-

24 Üçüncü Kısmın Birinci Bölümündeki "Gizlilik İddiasının Hükümsüzlüğü" başlığına bakınız.

manın temelinde yer alan modellemeyi göz ardı etme konusunda hepsi aynıdır. Modelleme sayesindedir ki bu söylem, modelin maksatlarının en faydalı tarzda kişiye aktarılmasını sağlayan en uygun iletim yöntemi olmuştur.

Bizce işaret, doğrudan ifadeye, yani ibareye kıyasla modelin gayesine daha uygun olmasını sağlayan birtakım nitelikleri haizdir ve bu nitelikler modelin sahip olduğu ahlaklandırma özelliklerine paraleldir. Şimdi işaret ve model arasındaki bu niteliksel uyuma bakalım.

İşaret, Modeli Müşahhas Hâle Getirir

Malumdur ki modelin hakikati, akli ahlak yasasından farklılık gösterir. Buna göre akli ahlak yasası genellik, soyutlanmışlık ve meydana çıkmış olgudan bağımsızlaşmış olma yönlerinden taşıdığı derinliğe göre değer kazanır. Model ise kendisinden sâdır olan bütün ahlaki fiilleri müşahhas mekânsal ve zamansal şartlarda şahsileştiren, üstelik vakıada ve tarihte tezahür eden bir hususiyet taşır.Açıktır ki bu somutlaşma, uyulması gereken süluka, ahlak yasasına kıyasla daha fazla delalet eder; başkasını ikna için o yasanın ihtiyaç duyduğu muhtelif akli delillerden müstağnidir.

Model müşahhas bir hakikat olduğu gibi, işaret de müşahhas bir ifadedir. Bilindiği gibi işaret, benzerlik gibi bir alaka üzerinden kelimenin aslen vazedildiği manadan başka bir manaya delalet etmesidir. İmdi, selefleşecek kişi modelden bir cümle işittiğinde bu cümle bir işaret hüviyeti taşır. Yani onda, cümlenin zahirinde bulunmayan bir anlam vardır. Dolayısıyla bu delâletin mutlaka muayyen bir semantik alana ait olması gerekir. Ruhi tecrübe adını verdiğimiz bu alan, selefleşecek kişi tarafından söz düzeyinde yaşanır ve hâl adını alır. Hâl, aşağıdaki iki özellikle kendini gösterir:

a) Dilsel değil, varlıksal bir tecrübedir. Yani onun aktarımı ancak müşareket ve bu müşareketin bilgisi yoluyla olur.

b) Soyut teorik değil, vicdani bir tecrübedir. Yani selefleşen kişinin kalbinde bulduğu canlı bir histir.

İşaret varlıksal ve vicdani bir mana olduğu için, tıpkı model gibi müşahhas olma vasfını da taşımak zorundadır. Bu somutluk, işaretin karşılığında bulunup cümlenin gerçek anlamını gösteren doğrudan ifadede yoktur. Doğrudan ifade, işarette gördüğümüz müşahhas manayı iki sebepten ötürü karşılayamaz: o ya söylenen (*mantûk*) ya da yazılan (*mektûb*) bir sözdür.

Söylenen bir söz olduğunda, hâlin ayırıcı vasfı olan somutluğu karşılamayan soyut tasavvurlar içerir. Bu tam olarak vaaz ve irşat durumudur. Bilindiği gibi vaaz edici bir cümle ve onun amele tatbiki arasında zorunlu bir bağ yoktur. Vaazın içeriğinin anlaşıldığı ancak anlamının kalpte yer etmediği düşünülebilir. Hatta amelin nasıl yapılacağı konusunda cehalet bile söz konusu olabilir. Burada işe yarayan şahit olma değil, *müşahede* etme; hikâye etme değil, temessüldür (*muhâkât*).

İfade yazılı olduğundaysa, söyleyenin gıyabıyla ve zamanının ve mekânının değişmesiyle kaybolur ki bütün bunlar ruhi ve amelî aktarımın etkin sebepleridir. Ayrıca yazılı söz, söylenen sözün yetersizliğini de paylaşır.

Buna binaen işaret, doğrudan ifadenin aksine ve tıpkı model gibi somutluktan ayrılmaz.

İşaretin Tevatürü Modelin Selefleşmesi Gibidir

Yukarıda geçtiği gibi kişi model olma vasfını, sülukunu daha önceki bir modelin fiillerini doğrudan ve daimi tarzda mülahaza ederek şekillendirdiğinde kazanmaktaydı. Önceki model de aynı yöntemle ve bir önceki modeli etraflıca düşünmüştü. Böylece kesintisiz bir biçimden yetkin insani modele kadar geri gidilmekteydi. Özetle model, hakiki selefleşmenin şartlarını yerine getiren amelî bir bitişik senede sahiptir. Hakiki selefleşme ise selefi salihten aktarılan nas-

lara ve rivayetlere bakmakla yetinen teorik ve eleştirel selefilikten ayrılarak canlı modelden canlı aktarım özelliği taşımaktadır. Teorik ve eleştirel selefleşmenin istediği naslara dönüş, selef ile aramızdaki zamansal boşluk sebebiyle onların siretlerinin hakikatini kavramayı güvence altına almadığı gibi amel ve söz düzeyleri arasındaki ayrımdan dolayı o siretin fiilî tatbikinin idrakini de taahhüt etmez.

İşaret, modelin amelî selefleşmesine uygun olarak aktarımda tevatür niteliğini taşır. Tevatür aşağıdaki şartlarla kaimdir:

- Öncelikle bir hadise vuku bulmalıdır.

- Bir kişi bu hadiseyi görmeli, onu belli bir şekilde anlatmalıdır.

- Bir başkası bu anlatımı ondan doğrudan aktarmalı, bu aktarım muhtelif kanallar vasıtasıyla sürdürülmeli ve bize kadar gelmelidir. Biz de, hadiseyi doğrudan görenle aynı biçimde ona delalet etmeyi amaçlamalıyız.

Bu tevatürün de iki sonucu vardır:

- Hadiseyi ilk defa aktaran kişi aslında model yerine geçmektedir. Çünkü hadisenin anlatımında başkalarına nazaran daha fazla tahakkuk sahibidir.

- Modele kadar giden amelî senet bağı bahsedilen anlatıma konu olan içeriği, aktarılan ve anlatıma aracılık eden sözle değil modelin kendisiyle irtibatlandırır.

Anlatımın içeriği konusundaki dayanak, aktarılan söz değil de kendisinden aktarılan model olduğu için, anlatım ve içeriği arasında delâlet bağı kopmaksızın bir ihtilaf meydana gelebilir. Bu ihtilaf aşağıdaki üç şekilde gerçekleşebilir:

- İçeriğin, sadece o anlatıma özgü olmaması mümkündür ki belki farklı anlatımlar da aynı içeriği paylaşabilir.

- Aktarımda izlenen yollar adedince anlatım da çoğalabilir.

- Istılahi düzenleme bakımından anlatım, içeriğe mutabık olmayabilir.

Mütevatir anlatımda esas dayanak modelin içeriğe dair haberdarlığı ve senedin ittisali olduğu için anlatımdaki şartlar sağlanmasa da içeriğin hakikatine delalet söz konusudur. Bu yüzden genel olarak mecazi anlatımın, özelde ise tasavvufi anlatımın içeriği ifade edebilmesi mümkündür.

Şu hâlde işaret, kendisinden aktarılan model itibarıyla ve modelin selefleşmesi bakımından tevatüre delalet eder.

İşaretin Değer Olması Modelin Tahakkuku Gibidir

Yukarıda gösterdiğimiz üzere selefleşmek isteyen kişinin peşine düştüğü manalar, model tarafından tahakkuk ettirilmektedir. Bu tahakkuk esasen aşağıdaki iki noktada tezahür eder:

- Manalar, modele tamamıyla sirayet etmiş, herhangi bir zorlama veya yapmacıklık olmaksızın onun sözlerinde müşahede edilebilir hâle gelmiş ve fiillerinde işlerlik kazanmıştır. Bu sirayet, onun işaretinin selefleşecek kişide sözün yapamayacağı etkiyi yapmasını sağlar. Ayrıca hareketleri, selefleşecek kişinin çalışmasını amel istikametinde başkası için mümkün olmayacak bir tarzda heveslendirir.

- Model, bu manaların sirayet etmişliği hissini aşmıştır. Bu aşma dolayısıyla selefleşecek kişi modelin şahsına değil onda somutlaşan manalara teveccüh eder. Hâliyle kendisi için en yetkin fayda ortaya çıkar.

Manaların model tarafından böyle tahakkuk ettirilmesinin paralelinde işaretin taşıdığı değer olma vasfı yer alır.

Bilindiği gibi işaret, mana adı verilen şeyin bir ifadesidir. Mana ise özünde amelî bir delâlettir. Amelî delâletten maksat aktarılan ibarenin, sözün makamına uygun özel bir süluk bağlamında muhatap tarafından uyulması ve tatbik edilmesi gereken bir meselenin ifade edilmesidir. Mana,

selefleşecek kişiyi amele yönlendirdiği için esasen bir değer hüviyeti kazanır. Değer ise, bir birey veya topluluk nazarında kendisine bağlanılmayı ve kendisiyle davranılmayı (*süluk*) hak eden ilkedir.

Şu hâlde mananın, sözün zahiri anlamıyla beraber var olabilmesinde bir gariplik yoktur. Çünkü ikisi birbiriyle çelişmez, aynı yer üzerinde çekişen iki izafî delalet hâline gelmezler. Aksine mana, sözün bağlamı içerisinde zahiri delalete sirayet eden amelî değerdir. Şurası da bilinmelidir ki ibare yönlendirmeden ayrılamaz; yönlendirme ise mananın ta kendisidir.

Üstelik mana sadece değer olmayıp, canlı uygulamayla beraber bulunan bir değerdir. Selefleşecek kişiye söylenen sözler bu uygulamanın izlerini yansıtır, böylece kişi bu izlere uygun düşen ve benliğinde bulunan yönleri kavrar ve onları tezkiye eder. Uygulamanın izlerine uygun düşen bu yönler, manaların ta kendisidir.

Değerin, yani mananın zahiri ibareyle çelişmediğini gösteren bir başka husus, uygulamanın derecelerinin değişmesiyle değerin de değişmesidir. Zahiri delalet aynı kalırken değer çoğalabilmektedir. Ne var ki değerin çoğalması zahiri ifadenin tevile boğulmasını veya bâtındaki anlamın her türlü dilsel kayıttan çıkarılmasını gerektirmez. Öyle ki zahiri anlam ve değer arasında en ufak bir mantıki içerim olmasa dahi bu durum geçerlidir.

İşaret, Modelin Yenilenmesiyle Yenilenir

Modelleme, manalar ile şekillenmiş bir davranış hakikatine sahiptir. Bu yüzden hem uyarlama (*tekyîf*) hem de girişim (*mübâdere*) bakımından yenilenir.

- *Uyarlama*: Mekânsal ve zamansal koşullar değişken durumları oldukları için modeli de kendileriyle beraber dönüşüme sevk eder, böylece o da ahlaklandırma yöntemle-

rini her koşula ait manevi ihtiyaçlara göre uyarlar. Neticede bahsedilen ihtiyaçları en üstün şekilde karşılamaya çalışır

- *Girişim*: Model, mekânsal ve zamansal şartların değişim anlayışlarıyla âdeta yarışır, ahlaklandırma hedeflerine uygun ruhi yöntemi belirlemeye girişir ve şartları bu doğrultuda değiştirir ve onlar üzerine tasarrufta bulunur. Neticede koşullara tâbi olmaktansa, koşullar ona tâbi olur.

Model durmadan yenilenen bir gerçekliğe sahip olduğu gibi işaret de dönüşüm hâlindeki bir manadır.

Kimi zaman tasavvufi ifade, selefleşen kişide işaretin ortaya çıkışı esnasında mevcut bir manaya delalet ederek kişinin o manayı terk etmesini isteyebilir. Yahut meydana gelişi sırasında henüz kişide bulunmayan bir manaya delalet ederek bütün himmet ve gayretini onu üstlenmeye yönlendirmesini isteyebilir.

His ve anlayışta, ya da bizim ıstılahımızla düşünmede belli bir yöntemi barındıran her mananın kendine özgü hükümleri ve gereklilikleri olduğunu bilirsek işaretin de yenilendiği ve süluku yenilediği durumları idrak edebiliriz. Mesela mevcut bir manadan çıkmanın istendiği bir durumda selefleşen kişi o manaya has düşünme yönteminden ayrılmalıdır. Bu ayrılma, ancak bilgiyle irtibatlı yapılarında yeterli bir amelî değişimi ihdas edebilmesiyle mümkün olur. Mevcut manadan farklı yeni bir mananın üstlenilmesi istendiği durumdaysa selefleşen kişi amele başlar ve sebatkârlık gösterir, nefsini bu üstlenme için hazırlar. Model nasıl selefleşecek kişinin adımlarını yönlendiriyorsa, selefleşecek kişi de bu doğrultudaki seyrini düzeltir. Böylece istenilen mana ona ulaşır ve onda yeni bir his, yeni bir anlayış, daha doğrusu yeni bir akıl husule gelir.

Bu uygulamanın sürdürülmesiyle selefleşecek kişi muhtelif derecelere göre manaların dönüşümüne devam eder. Bu derecelerden belli birine özgü manayı idrak eder etmez

hemen onun başka bir yönünü de kavrar yahut bir başka kademeye geçerek farklı bir manaya erişir. Buradan hareketle selefleşen kişilerin bu devamlı manevi aşma süreci konusunda birbirlerini kabullenmelerinin arkasında yatan sebepleri görebiliriz. Hepsinin temelinde haberdar olma ve deneyimleme vardır. Bir mananın anlaşılmasında, en önce o manadan haberdar olan kişiye müracaat edilir.

Özetle, işaret selefleşen kişinin kalbinde amelin yenilenmesine sevk eder. Model ise gerek uyarlama gerekse girişim bakımından ahlaklandırıcı tutumlarını yeniler.

Modele Bağlanma İşaretin Yakınlığı Gibidir

Bildiğimiz gibi modelin manevi değeri selefleşen kişide bir tür çekiciliğin etkisine kapılma hissiyle gelişir. Bu his, modelin başkalarıyla mukayesesi sonrası ondaki model olma niteliğinin ve süluk bakımından selefleşecek kişi karşısındaki ayrıcalıklı konumunun mülahazasından doğar. İşte bu mülahazayı, aradaki ahlaki farkı kapatmak için modeli izlemenin zarureti hissi takip eder. Böylece kişi kendisini çekiciliğin etkisine kapılmış bulur. Eğer her hakiki ahlaklandırma faaliyetinde bu zorunlu kapılma olmasaydı, model selefleşecek kişinin ruhaniyetini geliştiremezdi. Kişi amelini arttırdıkça, bu kapılmanın kuvveti de artar. Sonunda muhabbet derecesine ulaştırır ve istenene doğru yürüyüşünü hızlandırır.

Modelin mülahazası ona bağlanmayı arttırdığı gibi işaretin kullanımı da iki taraf arasındaki kurbiyeti arttırır. Tasavvufi yorumları içeren *(işari)* ifadedeki kurbiyetin üç yönü vardır:

a) Tasavvufi yorumlarda muhatabın, tanışık olduğu manalar ve aralarındaki ortak tecrübeler sebebiyle söz konusu ifadeyi anlayabilecek bir guruba mensup olduğu varsayılır.

b) Tasavvufi yorumların değişimi, muhataplar arasındaki yakınlığı arttırır. Zira dinleyicinin konuşmacıyı anlaması ve

konuşmacının da bu anlayıştan razı olması birbirlerine yakın olduklarını hissettirir.

c) Konuşmacının, doğrudan ifade yerine tasavvufi bir ifadeyi kullanması dinleyicinin özel hâllerine doğrudan ifadenin taşıyamayacağı ölçüde yol gösterir.

Şu hâlde işaret, kurbiyete ait bir manadır ve bu bakımdan selefleşecek kişinin bağlandığı model ile benzerlik gösterir.

Modele Benzemek, Aracılıktaki Benzerlik Alakası Gibidir

Modelleme sürecinin gereklerinden biri, her modelin ahlaklandırma görevinde selefleşen kişinin kendisine benzemesini (*teşebbüh*) sağlamasıdır ki buna *iktida* adı verilir. Bu benzemede kaçınılmaz bir mekanik öykünme, iradenin yok edilmesi ve üreticiliğin terki söz konusu değildir. İki sebeple bunu açıklayabiliriz:

- Evvela, modele benzeyen kişi, onunla arasındaki dâhili bir uyumdan doğan ve muhabbet hissiyle bir arada bulunan tabii bir girişim ile hareket eder. Bilindiği gibi muhabbet de zorla ve şiddet kullanarak elde edilmez.

- İkinci olarak, selefleşecek kişi modelin zahirine ve harici hâllerine değil bâtınında taşıdığı ve organlarında beliren manalara benzemeye çalışır. Diğer bir tabirle, modelin ruhi hayatına benzemeye çalışır. Açıktır ki ruh, insan özgürlüğünün tecelligâhı, mana âlemindeki yolculuğunun kaynağıdır.

Benzeme, modellemedeki ahlaklandırmanın bir gereği olduğu gibi benzerlik (*müşâbehe*) de tasavvufi ifadenin bir özelliğidir.

Delalet etmek esasta metaforik (*isti'ari*) bir ifadedir ve bu yüzden kendisiyle işaret edilen (kendisine benzetilen) ile kendisine işaret edilen (benzetilen) arasındaki benzerlik alakası üzerine kuruludur. Kendisiyle işaret edilen, muayyen birtakım sıfatları en yetkin şekilde temsil eder ve bu sıfatlar

en üstün tarzda bilinir ve düzenlenir. Arından benzetilenle arasında karşılaştırma alakaları kurulur ve onlar üzerinden vasıfların aktarımı sağlanır.

Bu itibarla kendisiyle işaret edilen, kendisine benzemeye çalışılan modelin yerini tutar.

· Sonuçta, Allah'a yakın kişinin üstlendiği ahlaklandırma görevi iletim vesilesi olarak tasavvufi söylemi kullanır. Çünkü tasavvufi söylem, doğrudan ifadenin sağlayamadığı ve selefleşecek kişinin aradığı modelleme işlemine uygun şartları sağlar. Bu şartlardan biri müşahhas manadır. Yani mana, muhatabın vicdani tecrübesi ve ahlaki gerçekliğiyle irtibatlıdır. Yine tasavvufi söylem, tevatür yoluyla yol gösterir; esas dayanağı kelimenin soyut anlamından ziyade kelimesi vazeden ve aktaran kişinin bilgi ve tecrübesidir. Ayrıca amelî bir bağlama yoğunlaşmıştır, yönlendirme ve değerlendirmeden ayrılmaz. Bunlara ilaveten tecrübeler arasında geçiş yapmayı ve muhatabın marifet düzeyleri arasında tedrici hareketini sağlar. Hepsinden önemlisi, muhataplar arasında yakınlık bağlarını güçlendirir. Son olarak modele ahlaki bakımdan benzemeye sevk eder ki bu da iktidânın esas özelliğidir. Tasavvufi yoruma dayanan söylem bu işlevleri yerine getirirse, model ahlaklandırma gayesi için en zengin ve en uygun söylem türünü seçmiş demektir. Hatta tasavvufi söylemin, modellerin yaklaşım tarzı olduğunu bile belirtebiliriz. O hâlde, model kişilerin sözü yalnızca işaret iledir.

Ahlaklandırma uygulamasının selefleşme, modelleme ve tasavvufi ifadenin temellerini açıkladıktan sonra şimdi ahlaklandırma vazifesinin bağlayıcılık niteliğine geçebiliriz.

Ahlaklandırma Görevinin Bağlayıcılık Niteliği

Ahlaklandırma görevinin birtakım özel yetkinlikleri gerektirdiği görüldü. Buna göre ilim amelden ayrılmamalı,

nesnelerin bilgisi Allah'ın bilgisinden koparılmamalı, ameldeki artış faydanın artışını sağlamalı ve gerçekleşen ile tahallukta bütünleşen belli başlı nitelikleri meydana getirmelidir.

Bu yetkinlik ve niteliklerin önemini anladığımızda, ahlaklandırma görevinin ağırlığını da fark ederiz. Bu ağırlık iki temel görünüme sahiptir: Öncelikle Allah'a yakın kişi (*mukarreb*) bu yükü yüklenme konusunda muhayyer bırakılmaz. İkinci olarak başkası onun yerine bu görevi üstlenemez. Bu iki tezahüre sırasıyla ahlaklandırma ile mükellefiyet ve ahlaklandırmanın gasbı adlarını verip aşağıda ayrıntılı açıklamalarını yapacağız.

Ahlaklandırma Göreviyle Mükellefiyet

Ahlaklandırma göreviyle mükellefiyet aşağıdaki meselelerde ortaya çıkar.

Desteklenmiş Akıl, Ahlaklandırma Mükellefiyetinin Dayanağıdır

Aklın, sorumluluğun dayanağı olduğunu belirten usul kuralına göre, aklın derecelerinin çoğalmasıyla mükellefiyetin derecelerinin de çoğalacağını söylemeliyiz. Akli dereceler soyut akıl, rehberlik edilmiş akıl ve desteklenmiş akıl şeklinde üçe ayrılıyordu. Dolayısıyla her biri için bir mükellefiyet derecesi vardır. Soyut akıl yakınsamacı mükellefiyetin, rehberlik edilmiş akıl kurbiyet mükellefiyetinin dayanağıdır. Desteklenmiş akıl ise ahlaklandırma mükellefiyetinin dayanağıdır. Model olma niteliğini alacak biçimde ahlaklanmaya ulaşmış herkes, başkalarına giderek Allah'a yakınlaştıran yolları öğretmek, böylece -ister yakınsama isterse kurbiyet derecesinde olsun- yakınlaşma sorumluluklarını sevdirmek durumundadır.[25]

25 Buhari, Müslim, Nesai ve Tirmizi tarafından aktarılan şu hadisi şerif burada düşünülmelidir: "Sizden birisi kendisi için sevip istediğini kardeşi için de sevip istemedikçe iman etmiş olmaz."

Ahlaklandırma, Bir Emanettir

Kabul edilecektir ki Allah'a yaklaşmış (*mukarreb*) kişi özel maslahatlarını aramaya ve şahsi dertleriyle ilgilenmeye fırsat bulamaz; bütünüyle ve her fiilinde Allah'a hizmet etmeye yönelmiştir. Hatta bu tümel yönelime uygun olmayanlar dışında bir maslahat ve endişesi de olmaz. Ahlaklanma derecesinin tahsilinin ardından bu hizmete en uygun fiil başkalarına hizmet etmeye koyulmaktır. Böylece kişinin kendi süluku da Allah'a yakınlaşma usulü ve şartlarına göre istikamet kazanır. Dolayısıyla Allah'a yakın kişi bu hizmeti istenen şekilde yerine getirmeye girişir ve bunun omuzlarına yüklenmiş en yüce emanet olduğunu, haklarından ve yerine getirilmesinden mesul bulunduğunu hisseder.[26]

Ahlaklandırma, Mecburi Bir Fiildir

Allah'a yakın kişi, bu ıslah işini yaklaşım ehli gibi vaktini, mekânını ve keyfiyetini kendisi seçerek idare etmez. Yine yakınsamacı bir kimse gibi hizmeti içerisindeki iyilik yönlerini kendisi belirlemez. Zira soyut seçim, küllî bir tasarruf ve etkinlik hissine, kayıtlanmış belirleme tikel bir yetki hissine dayanır. Allah'a yakın kişi ise asli tâbiyetle çelişmesi dolayısıyla bu duyguyu tamamen terk etmek zorundadır. Öyleyse bu kişi için, ahlaklandırmayı mecburen yerine getirmekten kaçış yoktur, ta ki kayıtlanmış veya soyutlanmış yollara düşmesin. Mecburen ahlaklandırmayı gerçekleştirdiğinde, ahlaklandırma artık onun için Faili Muhtar Yaratıcı'nın minnet ve kabulünü hak edeceği duanın bir parçası hâline gelir. Bu tıpkı ilahi failliğin emir tecellisini yakinen bilen kimsenin hak edişi gibidir.[27]

---

26 Fussilet Suresinin 33. ayeti üzerine düşünülmelidir: "Allah'a çağıran, salih amel işleyen ve 'Kuşkusuz ben Müslümanlardanım' diyenden daha güzel sözlü kimdir?"

27 Üçüncü Kısmın Birinci Bölümündeki "Zorunluluk" başlığına bakınız.

Ahlaklandırma Bir Muhabbet Tezahürüdür

Bildiğimiz gibi kurbiyet, çift taraflı bir muhabbetin semeresidir: Kişiye özünü bildiren ve Allah'a yönelik muhabbeti, kişiye kulluk niteliğini kazandıran ve Allah'tan ona yönelen muhabbet. Ahlaklandırmanın kendisi de iki cihetten muhabbet uygulamasıdır. Bunların ilki kendini sevdirme (*tahabbubi*) yönüdür. Buna göre Allah'a yakın kişi muhabbetteki makamına bağlanır; bu bağlılık ona özü ve kulluğunda köklenme ve yerleşme imkânı sunar. İkinci cihet ise başkasına sevdirme (*tahbibi*) yöndür. Allah'a yakın kişi yaratılanları Allah'a sevdirdiği gibi Allah'ı da onlara sevdirir. Ahlaklandırma, muhabbete yol gösteren güçlü fiil, muhabbet de kurbiyeti gösteren en şiddetli hâl olduğuna göre kişi ahlaklandırmanın şartlarını sağlamak ve daha fazla yakınlık kazanmak için onu diğer amellere önceleme yükünü üstlenir.

· Buradan şu sonuca ulaşıyoruz: Mükellefin akıl sahibi olması dolayısıyla farzların edası sorumluluğunu üstlenmesine benzer biçimde ahlaklandırma da Allah'a yakın kişinin bu kurbiyeti sebebiyle üstlendiği bir mükellefiyettir. Her türlü sorumluluk da karşılık gerektirir. Nasıl ki mükellef amelleri yerine getirdiğinde sevap kazanır, onlardan geri durduğundaysa cezaya uğrar; Allah'a yakın kişi de ahlaklandırma vecibesini yerine getirdiğinde kurbiyet derecelerinde yükselir ve desteklenmeye ulaşır, gücü yettiği hâlde ve iradesiyle ahlaklandırmayı bıraktığındaysa alçalır ve derecesi düşer.

Ahlaklandırmanın bir mükellefiyet olduğunu, yani Allah'a yakın kişinin onu zorunlu olarak yerine getirdiğini ve tıpkı bir mükellefin farzlardan sorumlu olması gibi onun da ahlaklandırmadan sorumlu olduğunu anlarsak, bir zorunluluk olmaksızın ve tamamen soyutlamacı bir tercih yahut desteklenmiş bir karar ile ahlaklandırmaya girişmenin bu vazifeyi gasp etmek olduğunu da kavrarız. Çünkü bu va-

zifenin yeri desteklenmiş zorunluluktur. Şimdi bu gasbın tabiatına ve ahlaklandırma görevinin ağırlığının ikinci tezahürüne geçebiliriz.

Ahlaklandırma Görevinin Gasbı

Ahlaklandırma, istek ve tercih kabilinden yahut tahakküm kurma maksadıyla üstlenilmez, aksine adanmışlık ve zorunluluk itibarıyla yerine getirilir. Zorunluluk şartını sağlamaksızın bu görevi üstlenen herkes, görev sınırlarını aşmış, irade ve kararlarını bir kenara koyanların vazifesini yapmaya kalkmıştır. Bu iddiasıyla da gaspçı olma niteliğini hak etmiştir. Kurbiyet hasebiyle ahlaklandırma ona zorunlu tutulmadığı için o bunu zulmederek zorla almıştır. Buradaki görev gasbının farklı şekillerini birbirinden ayırabiliriz: Yaklaşımcının gasbı, yakınsayıcının gasbı ve modelleyenin gasbı. Şimdi her bir şekle sebepleri ve sonuçları açısından bakalım.

Yaklaşımcının Gasbı

Görev gasbı, özel yatkınlığın mevcudiyetinden önce ahlaklandırmaya girişmek olduğuna göre yaklaşımcının gasbı, henüz dinî amel yatkınlığı olmadan soyut akılla ıslaha girişmesidir. Yaklaşımcı, dinî amele kayıtsız veya karşıttır. Dolayısıyla ıslah sahasına destursuz girmesi, ahlaklandırmayı temin edemeyecek birtakım değişim yetkilerine dalması demektir. Çünkü esasen ahlaklandırma Cenabı Hakk'a yakınlaştırmak ve onun muhabbetini öğrenmektir. Onun belirlediği amelleri yapmanın dışında bir yakınlaştırma veya muhabbet yoktur. Öyleyse yaklaşımcının yaptıkları hem doğrultmadan hem desteklenmeden çıkarılmıştır. Dolayısıyla bir ıslah sayılmazlar, ancak din ile uyumsuz bir değişim addedilebilirler. Bu tarz kullanma yetkisinin ilkelerine güvenilmez, akıbetinde selamet umulmaz.

Yaklaşımcının ahlaklandırma görevini gasp etmesi bir yönden nazarın soyutlayıcı yaklaşımına aldanmaktan, öte yandan sülukun siyasileştirilmesine inançtan kaynaklanır.

a) *Soyutlamaya aldanmak*: Soyut aklın insanı muhteşem maddi kabiliyetlerle ve son derece incelikli tekniklerle donattığından bahsetmiştik. Yaklaşımcı bu maddi ve teknik imkânlara aldanır, onlar aracılığıyla mutluluğun mutlaka hâsıl olacağını sanır. Çünkü bu imkânları gerçekleştirme ve gerçekleşenlerini idare etme çerçevesinin dışına çıkmaz. Nitekim bu idare, söz konusu imkânların maddi ve mekanik mantığının çerçevesinden uzaklaşamaz. Hâliyle yaklaşımcı değişime yönelik eylemleri yerine getirir ve bu mantığa bağlı kaldığı ölçüde onlardan faydalanacağına inanır. Bilmez ki dinî amelin doğrultmadığı ve ilahi yasa koyucunun mevcudiyetinin desteklemediği bir mantık ancak zararı faydasından daha büyük birtakım değiştirici kullanma yetkisine götürebilir.

b) *Siyasileştirmeyen inanç*: Siyasileştirme, siyasi bilinçlendirmeden farklıydı. Dolayısıyla dinî ameli ya ıslah için yok edilmesi gereken bir yük olarak görür ve dine karşıt bir tavır takınır. Ya da dinin sadece ahlak tarafını alıp hemhâl olma boyutunu ihmal ederek ona kayıtsız kalır. Bu durumda ya insanileştirme kaynaklarından tamamen ayrılan ahlaki kuralları, ruhi manaları ve istikametin hakikatini unutur. Yahut ahlakı manevi yol göstericiliğinden çıkararak ruhi manaların ve yakınlaşmada onların işlevlerinin cahili olur. Neticede baskı ve şiddet mantığı teşebbüs ettiği değiştirici tasarrufları aşama aşama tahakküm altına alır. Bu mantık tam da şu yasa üzerine kuruludur: İnsan üzerindeki kontrol güçlendikçe ıslahın başarı şansı artar. Fakat yaklaşımcının kaçırdığı husus, bireye kıymet vermeyen ve onu fıtrat doğrultusunda amel etmeye sevk etmeyen bir mantığın faydadan çok zarar getireceğidir.

Soyutlama araçsal mantık, yani burhan üzerine kaimdir. Siyasileştirme ise güç mantığı, yani otorite üzerine kaimdir. Bu iki mantık, yani burhan ve otorite yaklaşımcının elinde bir araya geldiğinde nefsi gururla dolar ve bu gurur başkasında eşi görülmemiş bir dereceye ulaşır. Nefsi ona yetkin bir kudret ve tam bir bağımsızlık sahibi olduğunu fısıldar, arzusu ahlaklandırma görevinde başkalarının haklarına tecavüz etmeye ve bu iki mantığı ait olmadıkları bir mecrada sürdürmeye yönlendirir. Böylece yaklaşımcının ahlaklandırma görevini gasp etmesi, burhan ve otoriteden kaynaklanan araçlarını, hiç de ait olmadıkları ahlaklandırma sürecine girmesini sağlamasıyla gerçekleşir.

Bu tarz bir gasbın sonuçları ise şöyle özetlenebilir. Gasp, bir şeye yetecek özel yatkınlık öğrenilmeksizin o şey üzerinde başkasının hakkını zorla ele geçirerek sahiplenmekse, yaklaşımcının ahlaklandırma görevini gasbı da ahlaklandırmanın kendi ilkeleriyle çelişen bazı sonuçlara yol açacaktır. Burada o neticelerden ikisini, inkârcı aşma ve inkârcı insanileştirmeyi zikredeceğiz.

a) *İnkârcı aşma*: Yaklaşımcı, burhani yönteminin meşruiyetini soyutlayıcı niteliğinden aldığı ve bu meşruiyetin söz konusu soyutlayıcı yöntemde derinleştikçe daha da sağlamlaştığı iddiasındadır. Orada son noktaya ulaştığı vakit, dinî amelin her türlü etkisiyle bağını koparır, zahiri organlarla amel etmeden sadece kalbi bir irtibatı dahi bırakmaz. Şu hâlde yaklaşımcının, soyutlamadaki kendinden geçip dünyayı unutma ve yönteminin dinden geçmişliğine "aşma" adını vermesine, hatta onun inkârcı niteliğini açıkça dillendirmesine şaşırmamalıyız.

b) *İnkârcı insanileştirme*: Yaklaşımcı, otoriter yöntemlerinin meşruiyetlerini insanın maddi ahvaline yönelik siyasetten aldığını, bu hâllerde derinleştikçe mezkûr meşruiyetin de güçleneceğini öne sürer. Bu derinleşmede son noktaya ulaştığındaysa, kullandığı yöntemler dinî amele

sevk edici ruhi manaların her türlü sızıntısıyla bağını koparır. Kullanılan bu yöntemler insanın maddi varlığına matuf olduğundan, yaklaşımcı onların ahlaklandırma amacını gerçekleştirdiğine inanır ve onlara bir tür insanileştiricilik niteliği isnat eder. İnkârcı insanileştirme adını verdiğimiz bu yaklaşım insanın ruhi varlığına yönelik inkârını açıkça göstermekte tereddüt etmemiştir.

· Sonuçta insan için, yaklaşımcının soyutlamaya aldanması ve siyasileştirmeye inanması sebebiyle ahlaklandırma hakkını gasp etmesinden daha zararlısı yoktur. Zira bu yolda insan, Cenabı Hakk'a yakınlaştığı ve ruh menzillerinde adım adım yükseldiği bir aşmayı, maddi derecelerde yükseldiği ve Cenabı Hak'tan uzaklaştığı inkârcı bir aşmayla değiş tokuş eder. Ahlaki değerlerde derinleşme anlamındaki bir insanileştirmeyi, hayvani değerlerde boğulma anlamındaki inkârcı bir insanileştirmeye feda eder.

Yakınsayıcının Gasbı

Yaklaşımcının ahlaklandırmayı gasbı dinî amele girmezden önceki bir teşebbüstü. Yakınsayıcının gasbı ise kişinin, dinî amelin derecelerine yerleşme yatkınlığını tahsilden önce farzlardan ahlaklandırmaya geçmesidir. Yakınsayıcı kişi, amelin derecelerini ya ihmal ediyor, ya da inkâr ediyordur.

İhmal iki şekilde gerçekleşir: Daha güçlü olan şekil, hem ilim hem de zahiri ameli içerir, ancak bununla bâtını amellerle iştigalde müstağni olduğuna kesin kanaat getirir. Daha hafifi ise ilim ve zahiri amele şiddetle bağlanması, bu bağlılığın bâtını amellerle iştigalin üstünlüğünü unutturmasıdır.

İnkâr da iki şekilde gerçekleşir. Daha güçlü olan şekil, dünyevi maslahatlarla uğraşmanın-çeşitli ihtilaflar doğurmasına ve sahibini gaflete düşürmesine rağmen- uyum içerisinde bulunan ve sahibine uyanış bahşeden nafilelerle meşguliyetten daha faziletli olduğuna inanmasıdır. Daha hafifi ise dünyevi çıkarlarla içli dışlı oluşun, canlı tecrübeyi

tevarüs eden amel dereceleriyle hemhâl olmanın yerine geçmesidir.

Yakınsayıcı kişi amelde kendinden geçip dünyayı unutmayı ihmal veya inkâr ettiğine göre, giriştiği ıslah faaliyetinde, -bir derece rehberlik edilmiş olmakla beraber-ahlaklandırma için gerekli desteklenmeden mahrum birtakım değiştirici tasarruflarda bulunacaktır. Bilindiği gibi desteklenmenin yönlendirmeye olan üstünlüğü, bütün fiilleriyle Cenabı Hakk'a yönelen kimsenin bu uğurda gayret göstermekle beraber öğrenmesini güvence altına alamayan kimseye üstünlüğü gibidir. Bu yüzden doğrusu bu tarz bir ahlaklandırma ıslah sayılamaz. Belki dinle hemhâl olmasa da ona muvafık bir değişim addedilebilir. Bu yoldaki tasarrufların ilkelerine güvenilir, ancak akıbetinden selamet umulmaz.

Yakınsayıcının ahlaklandırmayı gasp etmesinin iki sebebini bilhassa inceleyeceğiz. Bunlar, aklın doğrultucu niteliğine aldanma ve amelin zahirinde duraklamadır.

a) *Doğrultmaya aldanma*: Rehberlik edilmiş aklın, Cenabı Hakk'ın bahşettiği muvaffakiyet sayesinde soyut akla üstün olduğu yukarıda geçmişti. Yakınsayıcı kişi emirler ve yasaklar ile amel ettiği ve her an ilkelerinin güvenilirliği ve akıbetinin selametini güvence altına almaya muhtaç olduğu için, ameli bunu bir nebze sağlayabilir. Fakat güvence ve selamet hissi sınırını aşabilir, ahlaklandırma görevi için kendisini başkalarından daha layık olduğu zannına sürüklenebilir. Ardından dil ile vaaz yoluna girer, ama vaazı amelin derecelerinde yükselme sayesinde kazanılan canlı tecrübe ile desteklenmemiştir. Hâliyle bâtını zararı zahiri faydasından daha fazla olan bir değişimden başkası meydana gelmez. Nitekim vaizin, -hak için öfkelendiği ve batılı reddettiği iddiasıyla-amel derecelerinde yükselenlere dil uzattığını görmüyor muyuz?

b) *Zahirde duraklama:* Yakınsayıcı kişi, dinî amelde kendinden geçip dünyayı unutmaya karşı inkârcı bir tavır

takındığında, onun ihtiyaç duyulmayan bir yetkinlik olduğuna inanır. İhmalkârlıkla yaklaştığında ise kendinden geçip dünyayı unutmanın faydalarını anlamak için çaba göstermez. Böylece ya amellerle hemhâl olma yolunu kapatır da eşyanın hakikatlerinin özlerini kavramaktan ve kulluktaki asli tâbiyetin idrakinden mahrum kalır. Ya da zahiri amelleri bâtını yol göstericiliklerinden çıkartarak ruhi yükseliş ve bu yükselişin kurbiyet menzillerindeki işlevinden gaflete düşer. İnkâr ve ihmal durumlarının her birinde yakınsayıcı kişi, ister farz ister nafile olsun, yakınlaştırıcı amellerinden adım adım sıyrılır. İhlasın inceliklerini gerçekleştiremeyeceğini bilerek bir ameli yerine getirirse veya kendi yapmadığı bir ameli başkalarına vaaz ederse bu sıyrılma kasıtlıdır. Öte yandan amel veya vaaz ettiği konularda son noktaya ulaştığını sanarak bunları yaptığındaysa sıyrılma kasıtsızdır. Bu sıyrılmanın görüldüğü her türlü değiştirici kullanım, zahiri amele baskın çıkacak bâtını bir zarar doğurur.

Yakınsayıcı, doğrultmada dil ile vaaz, zahiri amellerindeyse sıyrılmayı izlediği için, bu vaaz ve sıyrılmanın bir arada bulunuşu ameliyle orantısız bir şekilde vaaza başvurmasına yol açar. Ayrıca vaazını güzelleştirir ve süsler ki yetkin bir görünüm kazansın, ilgiye mazhar olsun. Böylece ahlaklandırma görevini gasbı, ancak tamamen hemhâl olmanın geçerli olabileceği bir mecrada vaaz ve sıyrılma gibi yollara tevessül etmesinden kaynaklanmaktadır.

Bu gasbın olumsuz neticelerinde ikisi, katılık (*teşeddüd*) ve donukluk (*tahaccur*) üzerinde duracağız.

a) *Katılık*: Yakınsayıcı kişi vaaz yönteminin salahiyetinin, doğrultucu kökeninden geldiğini ve doğrultmadaki derecesi arttıkça bu salahiyetin de güçleneceğini öne sürer. Son noktaya ulaştığındaysa canlı amelî tecrübeye dair her türlü belirti bu yöntemden silinip gider. Canlı tecrübe vicdana yöneldiği ve yönlendirmede yumuşaklığı esas aldığı için, vaaz yöntemlerinin bu niteliklerden tamamen hâli oluşu en güzel ile öğütleme yolundan adım adım uzaklaşmalarına

yol açar. Sonuçta azarlama ve dinden korkutmaya odaklanan kabalık ve hoyratlık yolunu tutar. Vaiz, neşelendirmektense nefret ettirici bir katılığa düşer.

b) *Donukluk*: Yakınsayıcı kişi, zahiri yöntemlerinin salahiyetlerini dinî nasların zahiriyle uyumlarından aldığını, zahiri söylemle gözlemlenemeyecek mahiyetteki nefsin ahlakı ile kalbin sırlarına yol gösteren manalarla ilgilenmeyi terk ettiği ölçüde bu salahiyetin güçleneceğini öne sürer. Bu manaları tamamen terk ettiğinde, -zahiri amellerin aslı olsa da- zahiri yöntemin bâtını hâllerden yararlanma imkânı tamamen ortadan kalkar. Bâtını manalar naslar üzerine düşünmeyi yenileyip aslileştirdiği ve onlara dair içtihat kapısını araladığı için, zahiri yöntemin onlardan mahrumiyeti yakınsayıcı kişiyi adım adım içe kapanmaya ve nasların zahirinde donuklaşmaya sürükler.

· Hâsılı, yakınsayıcı kişi yönlendirmeye aldanarak veya zahirde duraklayarak ahlaklandırma hakkını gasp ettiğinde bu sürece iki taraftan zarar verir: Öncelikle ahlaklandırmada yumuşaklığı ve hafifletici tutumu esas alan ve hâl ve sözün birleşmesinden kaynaklanan tesir seviyesinden, kasvet ve şiddete meyyal olan sözle yetinme seviyesine iner. İkinci olarak, zahir ve bâtın arasındaki bulunan ve açılım ile yenilenmeye götüren etkileşim seviyesinden, kapalılık ve donukluğa dönüşecek zahirle uğraşma seviyesine düşer.

Modelleyenin Gasbı

Yaklaşımcının ahlaklandırma gasbı dinî amele girmesinden önce bu işe teşebbüs etmesi, yakınsayıcınınki ise dinî amel derecelerinde yükselmeksizin ahlaklandırmaya girişmesiydi. Henüz modelleyen, yani bir modeli izleyen kişinin gasbı ise daha tahakkuk ve ahlaklanma meydana gelmeden önce yalnızca nafilelerle ahlaklandırmaya çalışmaktır.

Tahakkuk ve ahlaklanma yatkınlığının, kişi ancak eşyanın özlerini ve zatın hakikatini anlayışta şekillendiren öz meselesini kavradığında ve zat ile asli tâbiyeti idrakte bi-

çimlendiren kulluk niteliğini özümsediğinde hâsıl olacağını söylemiştik. Henüz modelleme sürecinde olmasına rağmen ahlaklandırmaya girişen kişi, öz meselesinde derinleşmemiş, kullukta derinleşmemiştir. Öyleyse ahlaklandırma girişimi şu iki sınıf değiştirici kullanımın dışına çıkamaz: Onlar ya ilkelerine güvenilen ancak akıbetlerinde kurtuluşun teminat altına alınamadığı kullanımlardır ki bu durumda bir nebze yönlendirmeyi başarsalar da desteklenmeden mahrum kalan yakınsayıcı kullanımlar derecesine yaklaşırlar. Ya da ne ilkelerine güvenilen ne de akıbetlerinde esenlik umulan kullanımlardır ki bu, onları yönlendirmeden de hâli yaklaşım kullanımları basamağına indirir.

Bu iki sınıf değiştirici kullanım arasındaki ayrımın kaynağı, model ile ilişkilerinin doğasıdır:

Model ile ilişki iki biçim alabilir: Marifet aktarımını sağlayan (*ta'arrufi*) modelleme ve teberrükten ibaret (*teberrüki*) modelleme.[28]

Marifet aktarımını sağlayan modelleme, hâlen hayatta olup Peygamber Efendimizle (s.) bitişik senede sahip bir modelin izlenmesidir. Buradaki senet sadece icazete konu olmuş sözleri değil, canlı sülukun doğrudan teveccüh ve fiilî murakabe ile aktarımına dayanan ve fiillerde icazeti içeren, bu suretle kesintisiz bir biçimde geriye doğru giden senettir.[29] Diğer bir tabirle, burada kişi tarafından izlenmesi gereken model, amelî selefleşme adını verdiğimiz süreci tahakkuk ettirmiş olmalıdır.

Teberrükten ibaret modelleme ise hayatı sonlanmış ve tâbileri arasında hâl yoluyla değil de sadece söz yoluyla aktarılan yönlendirmeleri kalmış modele mensubiyettir. Dolayısıyla teveccüh ve murakabeyi neredeyse imkânsız olduğu için ondan istifade amelî değil teoriktir.

28 İkinci Kısmın Üçüncü Bölümündeki "Selefilik ve Sufilik Arasındaki Karşılaşmanın Sebeplerine Bakış" başlığına bakınız.

29 Üçüncü Kısmın Üçüncü Bölümündeki "Selefleşmenin Öğrenilmesinde Modelin Yeri" başlığına bakınız.

Buna binaen ahlaklandırmayı gasp eden ve henüz modelleme sürecindeki kişinin kullanımları ya marifet aktarımını sağlayan modellemenin ya da teberrük ile modellemenin şartlarını ihlal eder.

Marifet aktarımını sağlayan modelleme, kişinin teveccüh ve murakabe ile -hatta edeplenme, bağlanma ve benzeme ile-modele bağlılığını sürdürmesini gerektiriyorsa acele etmemeli ve kendini gösterme çabası içine girmemelidir. Aksine sağa sola sapmadan ve duraklamadan seyrü sülukuna devam etmeli ki özlere vâkıf olabilsin, kulluk niteliğini kazanabilsin ve desteklenmesini tamamlayabilsin. Ancak marifet aktarımındaki modelleyici, ulaştığına inanıp kendini gösterme konusunda acele edebilir, neticede marifet derecelerinde yükselmesini tamamlamadan önce ahlaklandırmaya kalkabilir.

Amel derecelerinde bulunsa da marifete erişmenin tamamlanmasından önce bu işe kalkışması, o derecelerde de duraklamasına, akabinde modelleme sürecinin kesintisi sebebiyle daimi bir gerilemeye yol açacaktır. Neticede amele yeni başlamış kişi seviyesine inecek ve değiştirici tasarrufları, rehberliğin bulunması sebebiyle ilkelerine güvenilse de desteklenmenin yokluğu sebebiyle akıbetinde esenlik umulmayan yakınsayıcı tasarruflara benzeyecektir.

Teberrük ile modelleme, geçmişteki modelin bıraktığı nasihatlerin gözlem ile değil rivayetle aktarımına dayandığı ve canlı bir model aramayı gerektirdiği için,modelleyen kişinin bu canlı modeli aramaya koyulmalı, sülukunu onun nezdinde daimi bir murakabeye konu kılmalıdır. Bu sayede ahlakı yenilenir, selefleri ile bağı kuvvetlenir. Fakat teberrük ile yetinen kişi, hayatta olmayan modelin sözlerinin maksatlarını gözden kaçırabilir, henüz marifet yoluna girmeden ahlaklandırma faaliyetine kalkışabilir. Amel derecelerindeki durumu marifete değil teberrüke mebni olduğundan, burada herhangi bir desteklenme derecesinden bahsedilemez. Hâliyle amel derecesinde bulunuşu, ahlaklandırma faaliye-

tindeki gayrimeşru girişiminin izlerini taşır. Bu izlerin başında da söz konusu derecelerde duraklaması gelir ki onu takiben doğrultma niteliği gitgide azalarak gerilemesi de olağandır. En sonunda amelden tamamen ayrıldığı ve yaklaşımcınınkine benzer bir kademeye indiği de görülebilir. Bu noktada değiştirici kullanımlarının ne ilkelerine güvenilir ne de sonucunda esenlik beklenir.

Kişinin henüz marifete erişme sürecini tamamlamadan veya bu sürece giriş yapmadan ahlaklandırmaya kalkışmasının sebepleri temelde ikidir: Aklın desteklenmiş olma vasfına aldanma ve amelin bâtını yönüne odaklanma.

a) *Desteklenmeye aldanma*: Desteklenmenin sadece muvaffakiyetle beraber bulunan bir amelden ibaret olmadığını, belki üstlenme ile beraber canlı ve amelî bir tecrübe mahiyeti taşıdığını açıklamıştık. Canlı tecrübe, modelleyen kişinin emniyetini ve esenliğini sağlayan ilahi üstlenmenin izlerini taşıdığı için, marifet edinme aşamasındaki kişi onu beğenebilir, henüz tamamlanmadan bu marifeti izhar etmek isteyebilir. Dolayısıyla zorlama bir biçimde onun izlerini ve yöntemlerini göstermek ister. Buna binaen hem marifet aktarımındaki hem de teberrükteki kişi yeterli tecrübi araçlara sahip oldukları iddiasıyla ahlaklandırmaya girişebilir. İlkinin kaçırdığı husus, marifet aktarımının tamamlanmasından önce canlı tecrübe iddia etmenin faydadan çok zarar getirecek bir inişe matuf olduğudur. İkincisi ise kuruntu ve zorlamayla varsayılan tecrübenin ancak zarara dönüşeceğini gözden kaçırır.

b) *Bâtına odaklanma*: Canlı ve amelî tecrübe aklın görüş gücünü genişlettiği ve ona anlamlar ve marifetler bahşettiği için kişiyi bâtının zahire üstün olduğu inancına sürükleyebilir. Marifet aktarımındaki modelleyici, bâtının zahirden sonra geldiğine bakarak bu üstünlük düşüncesini edinir. Teberrükteki bir modelleyici ise bâtının zahirden bağımsız oluşuna dolayısıyla bu üstünlüğü benimser. Her iki durumda kişi, kendisini Allah'a yakınlaştıracak amellerinde

yorum yolunu seçer ve bu yolda ilerleyişini sürdürür. Öyle ki yorum kabul etmeyen hususları yorumlamayı kendisine meşru görür. Marifet aktarımındaki kişi, kendi aleyhine bir delil olsa da henüz bu süreci tamamlamamış oluşu aslına aykırı bir biçimde yorumlar. Teberrükteki bir kişi ise apaçık bir delil ile inatlaşarak bu sürece henüz girmemiş oluşunu gereğine muhalif bir şekilde yorumlar.

Desteklenme, tecrübe üzerine kaimdi ve bâtınla haşır neşir olmak tevili gerektirmekteydi. Fakat kişinin henüz marifet aktarımını tamamlamadan veya bu sürece girmeden tecrübe ve yorum yöntemlerini kullanması, marifeti bütünüyle terk etmesini ve başlangıç düzeyindeki veya kuruntudan ibaret amelleriyle yetinmesiyle sonuçlanır. Sınırlı veya şüpheli yorumu gereğince çeşitli ilimlere dalar, muhtelif iddialarda bulunarak kendisini tatmin eder. Dolayısıyla henüz marifet aktarımını tamamlamamış veya bu sürece girmemiş bir modelleyicinin ahlaklandırma faaliyetine kalkışması, doğru ve yetkin olmaları gerektiği bir sahada eksik veya sorunlu nitelikteki tecrübe ve yoruma sarılmasından kaynaklanır.

Bu üçüncü tür gasbın olumsuz neticeleri arasında bilhassa ikisini, soyut selefleşme ve çıkarcı bidatçiliği açıklayacağız.

a) *Soyut selefleşme*: Marifet aktarımını tamamlamamış modelleyici, tecrübe ve yorum yönteminin meşruiyetini zahiri ameller bir yana, bâtını amellerden aldığını öne sürmektedir. Ne var ki bu meşruiyeti marifet aktarımının tamamlanmasından alması gerekmekteydi. Bu derecenin gerisinde kaldığı için bâtını marifetin faydaları bu yöntemde görülmez, benliklere tesiri ve sirayeti akamete uğrar. Böylece amelî selefleşme sürecini tek kertede bırakır, soyut selefleşmeye gerisin geri iner. Tıpkı yakınsayıcı gibi,-ister amelle beraber bulunan eleştirel selefleşmeyi isterse amelden bağımsız teorik selefleşmeyi içersin-soyut aklı asli naslara bakışta bir ölçüt olarak tayin eder.

b) *Çıkarcı bidatçilik*: Teberrük aşamasındaki modelleyici, tecrübe ve yorum yönteminin meşruiyetini, desteklenmiş aslından edindiği iddiasındadır. Bu desteklenmenin, bir kuruntudan ibaret olduğunu bilirsek, kullandığı tecrübe ve yorum yöntemlerinin ondan uzak olduğunu da anlarız. Bu durum onu, hakikatine vâkıf olmaksızın çeşitli meselelerde görüşler öne sürmeye, sonuçlarını ölçüp tartmaksızın birtakım hadiseler meyanında bazı amelleri takrir etmeye sürükler.

· Marifet aktarımını tamamlamamış veya henüz bu sürece girmemiş modelleyicinin, hakiki yahut kuruntulu desteklenmeye aldanması veya bâtına odaklanması sebebiyle ahlaklandırma hakkını gasp etmesi, bu hakka iki açıdan zarar verir. Evvela, marifet aktarımının tamamlamamış modelleyicinin gasbı, maddi ve ruhi bütünlüğü temin eden, asli nasları ihata etme yeterliliği kazandıran ve yenilenen şartlara ayak uydurmayı sağlayan amelî selefleşmeyi, amel ile ilmin arasını ayıran ve nasların zahirinde donuklaşmayı sonuç veren soyut bir selefleşmeyle değiştirir. İkinci olarak, marifet aktarım sürecine henüz girmemiş modelleyicinin gasbı, canlı ve imanı yenilemeye gücü yeten bir modelin durmadan mülahaza edilmesi anlamındaki uymayı, inancı ifsat eden ve maslahatların peşinde koşarak hakiki sufi uygulamanın haksız yere ithamlara maruz kalmasına yol açan çıkarcı bir bidatçilikle değiştirir.

· Hâsılı, ahlaklandırma görevinin gasbı üç derecede vuku bulur: Bunların ilki dinî amele girmeksizin ahlaklandırma faaliyetine girişmek anlamındaki yaklaşımcının gasbıdır ve bir yandan soyutlamaya aldanma, diğer yandan siyasileştirmeye inanma tavrından kaynaklanır. Sonunda da inkârcı aşma ve inkârcı insanileştirme neticelenir. İkincisi, amel derecelerinde yükselmeksizin ahlaklandırmaya girişmek anlamındaki yakınsayıcının gasbıdır ve doğrultmaya aldanmaktan ve zahirde takılıp kalmaktan kaynaklanır. Sonunda da katılık ve donukluğa yol açar. Üçüncüsü, ya ma-

rifet aktarımının yokluğu ya da eksikliği sebebiyle gerçekleşme ve ahlaklanmanın husulünden önce ahlaklandırma faaliyetine girişmek anlamında modelleyicinin gasbıdır. Desteklenmeye aldanma ve bâtına odaklanmaktan kaynaklanır; soyut selefleşme ve çıkarcı bidatçiliği doğurur.

· Yukarıdaki açıklamalardan çıkan sonuca göre desteklenmiş aklı kullanan kurbiyet, diğer bir deyişle zikir yoluyla yakınlaşma derecesi, desteklenmiş aklı kullanan yakınsama, başka bir ifadeyle ibadet ile yakınlaşma derecesinden üstündür. Amelde kendinden geçip dünyayı unutma vasıtasıyla bu derece iki semere verir: Birincisi bilgiyle (*marifetle*) ilgisi bulunan tahakkuk, ikincisi ise sülukla alakalı, yani fiilî ahlaklanmadır (*tahalluk*). Her ikisi öz ve kulluk meselesini bir arada toplar. Tahakkuk ve ahlaklanma sayesinde kurbiyet derecesi, yakınsamanın maruz kaldığı sorunlardan korunur. Nesnelerin özlerini ve kendi benliğini idrak etmesini sağlayan ve Allah'a yönelik muhabbeti sayesinde yapmacıklık sorununu kendisinden uzak tutar. Allah'ın tahakkuk ehli kuluna yönelik muhabbeti, asli tâbiyetin idrakini kazandırarak bir yandan zatın kavranmasını doğurur, diğer yandan soyutlama sorununu def eder. Ayrıca zâkirin ahlaklanmasını yenilemek ve ona özgü bir ahlaklanmayı tahsis etmek suretiyle taklit sorununu ortadan kaldırır. Ahlaklanmanın hem duyu hem de ruh ile bütünlüğü sayesinde de siyasileştirme sorununu bertaraf eder.

Böyle bir tahakkuka ancak asli tâbiyetini bilerek öznellikten, gereğini bilerek gizlilikten, canlı tecrübe sayesinde düşüncesini dönüştürüp ahlaklanarak akıl dışılıktan kendini uzak tutabilen kişi ulaşır.

Böyle bir ahlaklanma yalnızca yakınlaşmayı isteyip temellük peşinde koşmayarak kesbin terkinden, siyasileştirmeye meyletmeyip ahlaklandırmayı hedefleyerek ıslahın terkinden uzak kalabilene nasip olur.

Tahakkuk ve ahlaklanma derecelerini idrak ederek Allah'a yakın kişilerden (*mukarrebin*) birisi hâline gelen kişi,

murakabe, anlayış, içtihat ve kabul için bir model olma hüviyetini hak eder. Islah ve ahlaklandırma görevleri ona yüklenir. O da tahsil maksadını ve iletme yöntemini belirleyerek bu görevi üstlenir.

Buradaki maksat, iktidar ve modelleme arayışındaki selefleşecek kişinin İslami nasların asli manalarına erişme, bu manaları ihtiyaçların karşılanmasında işlevselleştirme ve onlar doğrultusunda sorunları çözme kabiliyetiyle donatılmasıdır. Bu da özsel temizleme ve kulluğun köklendirilmesi işlemiyle mümkündür. Temizleme, asırlarca yığılmış tecrübe ve marifet katmanlarını giderir, kişiye maddi ve ruhi bütünlüğünü geri kazandırır. Köklendirme ise mekânsal ve zamansal şartlar karşısında farkındalık taşıyan bir dönüşümü mümkün kılar.

Yöntem ise istifadeyi sağlamak amacıyla modelin niteliklerine uygun ifadeyi kullanmaktır ki o da tasavvufi yoruma dayanan ifadedir. Tasavvufi ifade, varlıksal ve vicdani manaya bağlılığı ile kendini gösterir, sözün sahibinden tevatürle aktarılanı esas alır, amelî değerlerle irtibatlanır, muhatabın hâllerine göre dönüşür, ona yakınlaşmanın yollarını arar, sonuçta onu benzerliğin inceliklerine ve benzemenin faydalarına muttali kılar.

Kişi, kendisini ahlaklandırma görevine hazırlayan modelin derecesini idrak etmedikçe bu göreve atılması hem kendisini hem de takipçilerini tehlikelere sürükleyen bir gasıp addedilir.

Özetle, kendisine uyulan modelin Allah'a yakınlaşmak isteyen kişinin durumunu bilmesi gerekir. Böylece yakınsamanın yapmacıklık, taklit, siyasileştirme ve soyutlama gibi sorunlarından korunur. Aksi takdirde ahlaklandırmayı gasp ederek zarara yol açar. Allah'a yakınlaşmak isteyen kişi de kendilik ve kul oluşunu temin eden tahakkuk ve ahlaklanmayı yerine getirmek durumundadır. Selefleşecek kişi mutlaka modellemeye ihtiyaç duyduğu gibi, modelleme için de tasavvufi ifade kaçınılmazdır.

SONUÇ
AKILCILIĞIN DERECELERİNE KISA BİR BAKIŞ

Yakınlaşmaya meyyal bir varlık olması hasebiyle insanın akli faaliyetini tasvir etme, çözümleme ve değerlendirme bağlamında teorik bir model inşa ettik. Bu model birbirinden ayrı üç katmandan müteşekkildir ve her katman söz konusu akli faaliyetin bir türünü yerine getirir. *İlk katman,* kayıtsızlık veya karşıtlık dolayısıyla İslam'a ait dinî amellerden istifade etmemekten doğar. Buna *soyut akıl* adını verdik ve onu kullananı *yaklaşımcı* şeklinde niteledik. *İkinci katman,* ilahi yardımı kendine çekmek için dinî amele girişmekten doğar. Buna *rehberlik edilmiş akıl* adını verdik ve onu kullanana *yakınsayıcı* dedik. Nihayet *üçüncü katman,* ilahi üstlenme arayışıyla İslami amelin derecelerine geçiş yapmaktan doğar. Buna da *desteklenmiş akıl* adını verdik ve onu kullananı Allah'a yakınlaşmış (*mukarreb*) diye niteledik.

Bu model, üç yakınlaşma derecesi arasındaki hiyerarşiyi düzenleyen yasaları şöyle sıralamaktadır: Bir derecede iyi olan, ondan daha aşağıdaki derecelerde de iyidir. Allah'a yakın kişinin fiili, yakınsayıcının fiilinden daha iyidir; yakınsayıcının fiili de yaklaşımcınınkinden daha iyidir. Tersi

istikamette bir derecede kötü olan, üstteki derecelerde de kötüdür. Hepsi aynı derecede bulunsa da birtakım iyi fiiller arasında diğerlerinde daha iyi olan, daha fazla yakınlaşmayı kendine doğru çeker. Mesela yakınsama derecesinde kişilerin amelleri iyi olma bakımından derecelenir, onlarla beraber bu kademeye has yakınlaşma dereceleri de farklılaşır. Diğer taraftan, bir derecede iyi olmayan fiil, daha alttakilerde iyi olsa dahi üsttekilerde iyi değildir. Amelî bakımdan iyi olma şartı sağlanmazsa, teorik bakımdan iyilik belki elde edilir ancak tecrübi iyilik şartı yerine gelmez. İki iyi fiilden birisi diğerine kıyasla daha fazla yakınlaşma sağlıyorsa ikincisini terk etmek öncekini terk etmeye kıyasla daha fazla uzaklaşma sebebidir. Allah'a yakın kişinin bütün fiilleri, yakınsayıcının fiillerine göre istenene daha fazla yaklaştırdığına göre, onun bir fiilini -yani farzlardan birini- terk etmesi, Allah'a yakın kişinin bir nafileyi terk etmesinden daha fazla uzaklaşma doğurur. Ayrıca iki kötü fiilden birisi diğerine göre daha fazla uzaklaşmaya sebep oluyorsa, ilkinden kaçınmak ikincisinden kaçınmaya kıyasla uzaklaşmayı daha fazla engeller. Bir derece, diğer tüm dereceleri iyilik bakımından aştığında yetkinlik (*kemal*) derecesine ulaşır. Bir fiil de yetkinlikle eşsiz ve ortaksız bir şekilde nitelendiğinde en yetkin (*ekmel*) fiil derecesine ulaşır.

Yakınlaşmanın üç derecesi, yaklaşım, yakınsama ve kurbiyetten her birisine özel akılcılık ve akıl dışılık sınırlarının hükümleri de bu yasalar üzerine inşa edilir.

Yaklaşımcının akılcılığı, somut gerçekliğin somut çözümlemesine, yani bizim ıstılahımızla uzaktan temasa dayandığı ve hemhâl olmaya erişemediği için akli faaliyetin en düşük derecesinde yer alır. Zira hemhâl olma, yetkin akılcılığın son noktasıdır. Uzaktan temas, yaklaşımcının akılcılığına son derece zararlı iki nitelik bulaştırmıştır. Bunlar zan, simgesellik ve benzetme ile tezahür eden kesin bilgi

yokluğu ve görelilik, köleleştirme ve karmaşada görünen tatminsizliktir.

Yakınsayıcının akılcılığı, yaklaşımcınınkinden daha üst bir derecede yer alır. Çünkü o, dinî meşguliyet ve bunun içerdiği doğrultma etkenleri sayesinde kesin bilgi ve itminan yokluğundan kurtulmuştur. Doğrultma etkenleri bir yandan hükümlerinde ve icraatlarında, öte yandan yaptığı ayrım ve tercihlerde yolunu aydınlatır. Fakat yakınsayıcının uygulaması farzların ötesine geçecek bir yakınlaşma adabından uzak bulunduğu için, onun akılcılığı da birtakım sınırlara maruz kalır. Bir taraftan yapmacıklık ve taklit ile görünen doğrulukta ihmalkârlık, kişinin kesin bilgisini sınırlar. Diğer taraftan soyutlama ve siyasileştirme ile tezahür eden amelde gaflet iç huzuru sınırlar.

Allah'a yakın kişinin akılcılığı ise dinî amelde derinleşmesi sebebiyle akli faaliyetin en üst derecesinde yer alır. Bu derinleşme, içerisinde taşıdığı desteklenme sebepleri sayesinde sıdkta ve amelde ihmali devre dışı bırakır. Desteklenme sebepleri kişiyi, Hakk'a kılavuzluk edecek şekilde nesneleri idrak etmesi anlamında tahkik ve amelin yenilenmesi ve bütünlüğüne götürücü fiilleri yapması manasında ahlaklanma ile donatır.

Üç tür yakınlaşmanın akılcılıktan nasipleri farklı olduğu gibi, açıkladığımız modelin hiyerarşik yapısı dolayısıyla akıl dışılıktaki nasipleri de farklılaşır. Buna göre bir derecenin akılcılıktaki nasibi arttıkça, akıl dışılıktan nasibi azalır.

Bu ilke gereğince Allah'a yakın kişinin akıl dışılığı diğerlerinden daha az, yaklaşımcınınki ise diğerlerinde daha güçlüdür. Yakınsayıcının akıl dışılığı ise ikisinin ortasında bulunur.

Allah'a yakın kişinin akıl dışılıktan uzak olduğunun delili, amelde kendinden geçip dünyayı unutma derecesinden amele giriş derecesine gerilemesinin düşük bir ihtimale sa-

hip olmasıdır. Şu hâlde soyut akla ait olan ameli terk derecesine düşmesi daha da düşük bir ihtimaldir.

Yaklaşımcının akıl dışılığa yakınlığının göstergesi, amelin terki düzeyinden amelde kendinden geçip dünyayı unutma düzeyine çıkışının yüksek bir ihtimal taşıması, dolayısıyla aradaki amele giriş düzeyine geçişinin daha muhtemel olmasıdır.

Yakınsayıcının akılcılık ve akıl dışılık arasında orta noktada bulunmasının göstergesi ise amelde kendinden geçip dünyayı unutma düzeyine geçmesi veya ameli tamamen terk etmesinin eş derecede muhtemel olmasıdır.

Toparlayacak olursak, teorik modelimiz üç akılcılık içerisinden kapsamlı ve en yetkin olanın Allah'a yakın kişinin akılcılığı olduğunu gösteriyor. Çünkü o, yaklaşımcının akılcılığının faydalarıyla yakınsayıcının akılcılığının erdemlerini kendi derecesine özgü yetkinliklerle birleştirmektedir. Bu ideal birleştirmeyi bütünlük ve yetkinlik içerisinde gerçekleştirdiğinde bihakkın üç akılcılığın en akılcısı hâline gelir.

DİZİN

ahlaki 13, 14, 20, 23, 63, 64, 74, 77, 99, 103, 123, 134, 140, 141, 146, 151, 152, 153, 154, 159, 173, 177, 185, 196, 197, 211, 212, 236, 237, 238, 258, 259, 263, 269, 271, 276
ahlaklandırma 23, 231, 237, 240, 241, 243, 244, 246, 247, 251, 259, 260, 261, 262, 263, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288
ahlaklanma 23, 111, 197, 222, 230, 231, 241, 257, 259, 262, 281, 287, 291
akılcı 25, 26, 28, 33, 55, 61, 67, 68, 75, 77, 92, 94, 97, 99, 139, 140, 149, 152, 156, 158, 166, 196, 200, 225
akılcılaştırma 25
akıl dışılık 222, 290, 292
akide 21, 127
Alfred Tarski 59
âlimler 34, 49, 130
araçsal 15, 62, 64, 71, 197, 277
Arap İslam 25, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 144
aslileştirme 90, 91
asli tâbiyet 173, 183, 188, 195, 212, 226, 234
aşırı 119, 131, 146
Bakıllani 121
basiret 46, 126, 141
Batılı 13, 15, 17, 97, 123, 136, 140, 144
bâtın ehli 214, 215
bilimler 33, 65, 86
bilimsel 22, 26, 32, 41, 46, 57, 58, 61, 62, 64, 65, 67, 71, 72, 73, 75, 86, 140, 184, 199, 201
Buhari 29, 51, 155, 159, 226, 272
burhani 277
Curry 61
çelişmezlik 59, 67, 115
despot 174
desteklenmiş akıl 13, 23, 158, 159, 172, 175, 179, 196, 207, 272, 289
dil 1, 11, 39, 40, 41, 46, 55, 197, 216, 218, 219, 262, 279, 280
dil bilim 197
dil seviyesi 218
din 81, 83, 91, 101, 123, 126, 143, 144, 155, 163, 169, 170, 236, 237, 275
dinî amel 81, 82, 84, 93, 134, 139, 157, 159, 166, 275, 281
dinî uyanış 19
dizge 57, 58, 59, 60, 61, 68
donukluk 123, 127, 280
duyulur 44, 165, 168, 176, 228
düşünebilme 20, 21, 22, 25, 34, 134, 197
düzeltme 87, 89, 91, 114
edep 181, 240
edepsizlik 46, 181, 183
eğitim 126, 131, 133, 160, 235
Einstein 64
eleştirel selefleşme 136, 139, 248
Emredici 105
esenlik 154, 282, 283, 284
esmai hüsna 36, 48, 49, 50, 51, 54, 77, 94, 95, 99, 107, 160, 208, 226, 231
evrat 132

Fahreddin Razi 36
fakih 115
Fas 124, 132
felsefi 11, 13, 15, 17, 19, 23, 26, 31, 35, 57, 72, 84
fetva 115, 121
fıkhi 23, 77, 92, 94, 96, 98, 99, 122, 151, 152, 160
Fransız Devrimi 144, 147
gaybi marifet 199
Gazali 163
gelenek 11, 23, 31, 72, 77, 92, 96, 123, 134, 151, 153, 184, 201, 218
gelişme 127, 136, 163
Gödel 59
gönül 95, 168, 170
güzellik 49, 50, 51, 52
hakikat 31, 39, 62, 68, 81, 194, 211, 217, 247, 248, 263
haklar 108, 175
halas 185, 187, 196, 212
hemhâl olma 121, 166, 167, 168, 173, 211, 276, 280, 290
huzur 46, 204
hüküm 41, 94, 135
hüsn 49, 51, 52
ıztırari teşbih 45, 46
ibadet 9, 88, 95, 105, 126, 204, 211, 226, 235, 239, 241, 287
İbn Kayyım el-Cevziyye 128
İbn Rüşd 31, 34
İbn Teymiyye 29, 59, 128
ibsar 34
içerik 15, 182, 204
iç rahatlığı 168, 169
içselleştirme 168, 169, 172
ihlas 173, 174, 175, 179, 180, 185, 187, 194
ihsan 52, 155, 227, 230, 231, 238, 241
ihtiyari teşbih 45, 46
ihya 123, 132, 198
ilerleme 14, 88, 93, 136, 156
ilim 27, 35, 45, 89, 132, 197, 198, 200, 253, 254, 271, 278
İmam Malik 253
iman 20, 21, 24, 101, 155, 230, 272
inanç 28, 33, 34, 39, 95, 102, 113, 127, 128, 136, 138, 257, 276
insanileştirme 237, 238, 240, 244, 276, 277, 278, 286
isimler 36, 39, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 83, 106, 229
İslam geleneği 11, 33, 154
İslami uyanış 15
istikamet 82, 97, 105, 108, 134, 145, 146, 187, 198, 201, 273
itikadi 95, 102, 142, 151, 154
kelamcı 37, 55, 115, 119, 160
kesb 212, 232, 233, 234, 235
kesin bilgi 41, 55, 247, 290, 291
kesinsizlik 61, 71, 72
kulluk 161, 173, 174, 178, 187, 190, 191, 193, 194, 195, 204, 205, 212, 214, 227, 260, 274, 282, 283, 287
kuram 57, 59, 64, 86
Kur'an 9, 29, 30, 34, 47, 53, 107, 132, 155, 197
kurb 210, 224, 225, 232, 241
kurbiyet 234, 241, 272, 274, 280, 287
kurtulma 116, 153, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 184, 185, 187, 194, 201
kurtuluş 179, 181, 183, 226
maddilik 65, 72, 81
Mağrip 126, 144, 146, 147, 253, 254
Maliki 253, 254
mantıki 22, 23, 47, 57, 59, 63, 67, 68, 71, 72, 73, 98, 103, 267
marifet 103, 121, 125, 131, 132, 146, 159, 162, 199, 202, 204, 219, 220, 221, 250, 251, 260, 271, 283, 284, 285, 286, 288
maslahat 82, 84, 134, 143, 181, 273
Maşrık 132, 144, 146, 147
mekanik 63, 64, 120, 121, 152, 209, 254, 270, 276
mekânsallaştırma 65, 67, 72, 108
metafizik 27, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 48
milliyetçi 124, 129, 130, 136, 139, 144
modelleme 244, 245, 246, 256, 261, 271, 282, 283, 288
muamelat 94, 95
muhabbet 22, 168, 169, 210, 211, 213, 214, 225, 232, 237, 238, 255, 258, 269, 270, 274, 275

Muhammed Abduh 124
mukallit 116, 120, 121
mukarreb 241, 244, 246, 272, 273, 289
Mutezile 119
müfessir 50
mükellef 155, 171, 172, 274
mülkiyet 178, 187, 188, 189, 190, 194, 195, 196, 233
Müslim 51, 77, 155, 226, 272
Nesai 155, 161, 226, 272
Newton 64
olağan taklit 115, 121, 122
olgulaştırma 65, 67, 72, 108
otorite 141, 142, 186, 238, 277
ölümsüzleştirme 181, 182
özgürleşme 174, 175, 176, 177, 179, 180, 185, 186
özgürlük 178, 184, 185, 186, 187, 193, 194, 195, 196
parçalayıcı 28, 215
rastlantısal mukallit 116
reform 14, 123, 124, 128, 129, 134, 140, 141, 142, 144
rehberlik edilmiş akıl 13, 23, 75, 91, 93, 94, 95, 97, 116, 147, 157, 165, 167, 172, 179, 272, 289
rızık 9, 189, 190, 212
ruhi 66, 132, 134, 142, 143, 144, 146, 152, 154, 157, 160, 166, 208, 228, 229, 231, 237, 238, 240, 249, 250, 259, 260, 264, 268, 270, 276, 278, 280, 286, 288
sanat 182
sekine 167, 168
seküler 17, 147, 148, 149
sekülerizm 148
selefi gelenek 23, 96, 134
selefi salih 132
selefleşme 136, 137, 139, 152, 243, 244, 245, 246, 248, 250, 258, 259, 261, 264, 271, 282, 285, 287
siyasi 77, 85, 87, 88, 99, 123, 124, 132, 133, 134, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 152, 154, 236, 238, 276
siyasileştirici 143, 144, 145, 244, 245
siyasileştirme 23, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 157, 196, 236, 237, 240, 243, 244, 287, 288, 291
somutlaştırma 83, 84, 163
soyut akıl 13, 22, 27, 32, 35, 50, 51, 52, 55, 56, 65, 67, 72, 73, 74, 77, 97, 147, 157, 164, 196, 197, 204, 215, 216, 218, 220, 222, 272, 289
soyutlama 23, 118, 132, 146, 147, 148, 149, 153, 196, 215, 287, 288, 291
soyutlayıcı 67, 136, 276, 277
sömürgeci 133
sömürgecilik 14, 128, 133
süluk 125, 184, 248, 252, 253, 254, 266, 267, 269
Şatıbi 92, 128, 129
tahakküm 97, 142, 144, 181, 185, 259, 275, 276
tahalluk 222, 226, 227, 231, 287
tahkik ehli 218, 219
taklit 12, 23, 109, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 152, 153, 157, 196, 209, 210, 254, 287, 288, 291
tamamlanamazlık 59, 60, 71, 72
tarih dışılık 98
tarihî 97, 98, 126, 129, 130, 146, 243, 244, 247, 249, 252, 253
tarihselci 98
tarikat 125, 126, 129, 130, 152, 217
Tartuşi 128
tashih 202, 256
Taşköprizâde 206
ta'tîl 43, 46, 47, 48
teberrük 125, 126, 131, 136, 146, 283
tecrübe 15, 20, 21, 22, 23, 28, 98, 125, 137, 138, 139, 144, 157, 158, 163, 164, 166, 169, 170, 176, 197, 204, 205, 215, 216, 218, 220, 221, 224, 226, 227, 228, 229, 248, 249, 250, 251, 259, 260, 262, 263, 279, 280, 284, 285, 286, 287, 288
tedebbür 34
tefsir 36, 55, 217

tekallüb 222, 226
teknik 17, 18, 63, 64, 73, 83, 184, 256, 261, 276
teorem 58, 59
teorik 16, 17, 21, 22, 26, 27, 32, 33, 35, 41, 43, 51, 54, 73, 75, 77, 82, 84, 86, 93, 94, 95, 96, 97, 101, 105, 107, 108, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 146, 152, 154, 160, 162, 165, 166, 171, 197, 209, 210, 211, 213, 221, 224, 225, 230, 245, 246, 248, 251, 252, 258, 260, 264, 265, 285, 289, 290, 292
teorik akılcılık 136, 210
teorik selefleşme 136, 139, 245
teorik taklit 121, 152, 209
teşbihi 47, 48, 56, 71, 108
tezekkür 34
tezkiye 74, 87, 207, 267
topluluk 106, 107, 118, 183, 184, 226, 267
Türkiye 144, 147
ulûhiyet 36, 37, 54, 77, 94, 99, 105, 160, 207, 226
uyanış 15, 19, 21, 146, 147, 187, 226, 278
ünsiyet 167, 168
var edici özgürlük 193, 194, 195
varlık seviyesi 218
varoluşsal 14, 38, 173, 177, 178, 179, 186, 187, 188, 189, 193, 194, 195, 218, 233
varoluşsal özgürlük 186, 194, 195
Vehhabi 124, 139
vicdan 74, 113, 123
yakaza 240
yakınlaşma 51, 52, 54, 93, 95, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 117, 133, 182, 201, 203, 205, 206, 210, 226, 227, 229, 231, 235, 239, 240, 241, 272, 273, 287, 289, 290, 291
yaklaşan 35, 71, 170
yapmacıklık 23, 109, 122, 153, 157, 196, 209, 266, 287, 288, 291
yaranma 109, 111, 112, 113, 122, 209
Yaratıcı 182, 183, 189, 190, 195, 196, 229, 231, 273
yaratıcılık 11, 31, 182, 196
yaratma 189, 190, 193, 195
Yasaklayıcı 105
yenilenme 20, 170, 241, 251
yetkinlik 154, 155, 158, 159, 188, 196, 197, 206, 232, 236, 237, 238, 272, 280, 290, 292
yönlendirme 80, 81, 87, 117, 234, 240, 267, 271
zâkir 227, 228, 230, 236, 238, 239, 240
Zemahşeri 36, 50
zevk ehli 213, 214, 220, 221, 223
zikir 226, 227, 228, 230, 231, 232, 240, 287
zoraki 56
zorunluluk 62, 67, 86, 168, 188, 190, 191, 192, 196, 241, 274, 275

TAHA ABDURRAHMAN
DİNÎ AMEL VE AKLIN YENİLENMESİ

20. yüzyılı büyük yıkımlara uğratan araçsal akılla ilgili pek çok eleştiri yapıldı. Hem Batı dünyasında hem de İslam dünyasında meydana gelen sorunları ele alırken kaba bir akılcılıkla yetinilmemesi gerektiği anlaşılmış durumda. Artık hemen herkes ahlaken temellendirilmiş bir dünya görüşünü şu ya da bu şekilde benimsiyor.

Faslı dil, mantık ve ahlak filozofu Taha Abdurrahman *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi* adlı eserinde tam da bu konular üzerinde duruyor. İslami uyanışa felsefi temeller kazandırmak amacıyla kaleme aldığı eserinde filozof, bunun yapılabilmesi için iki genel şart ileri sürer: Ahlaki tecrübe ve yenilenmiş akli bir yöntem. Ona göre tutarlı ve bütünleşmiş bir uyanış için bu iki husus tam manasıyla anlaşılmalıdır.

Tarihin çizgisel değil ahlaki zamandan okumasını yapan Taha Abdurrahman, bilgiyi amelin kurucu esası, ameli de bilginin olgunlaşmış tamamlanışı şeklinde değerlendirir. Söz ve uygulama arasındaki uyumsuzluklara dikkat çeken filozof, sadece İslam dünyasını değil aynı zamanda Batılı gelenekleri özellikle liberal Batılı geleneği eleştirmektedir. Tartışmanın en zayıf akılcılık biçiminden ahlaken zorlayıcı en güçlü akılcılığa doğru ilerlediği eser, İslam felsefesinin ve teolojik metafiziğin öncüllerini, siyasileştirmeyi, tasavvufi uygulamaları, modern selefi tezahürü çeşitli boyutlarıyla ele alıyor.

Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi, uyanışın temellerini atmakla kalmayıp değişen durumlarla şekillenen geleceğin yenilikçi yollarını üretecek ahlaki bir yöntemi belirgin kılıyor.



PINAR
pinaryayincilik
pinaryayincilik
pinaryayinlari
internetten sipariş için:
KİTAPOBA
.com
9 789753 525558