



## Sosyolojik Açıdan Müslüman İlahî Adalet Algısı

Harun ÇAĞLAYAN

Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
caglayanharun@gmail.com

### Öz

İslam'ın ilahî adalet algısı, Tanrı'nın tüm toplumlara karşı eşit mesafede durması esasına dayalıdır. Bu algının oluşturduğu determinist kader algısı, zaman içerisinde başta siyasi endişeler olmak üzere çeşitli nedenlerle Müslüman bilginlerce fatalist bir karaktere çevrilmiştir. Fatalist yaklaşım, Müslüman bireyin, tarihini yönlendiren bir özne değil, itaati benimseyen bir nesneye dönüşmesine neden olmuştur. Fatalist kader algısı, toplumsal gereksinimleri dikkate almadığı gibi yaşanan acı ve sıkıntıları günahların bir bedeli veya inancın olgunlaşması yolunda bir aşama olarak görmektedir. Bu anlayışa göre sorunlar, çözülmek yerine sabredilmesi gereken doğal olaylardır. Küreselleşen dünyamızda Müslüman toplumların kendi sorunlarını sağlıklı bir düzlemde çözüme kavuşturmaları, insanlığın geleceği açısından da oldukça önemlidir. Çözüm için Müslümanların İslâmî öğretinin önermiş olduğu determinist kader anlayışını benimsemeleri yeterlidir.

**Anahtar kelimeler:** İlahî Adalet; Kader; Toplum; Fatalizm; Değişim.

## Islamic Perception of Justice in Terms of Sociological Aspect

### Abstract

Islamic divine justice perception is based on God's being equal towards all societies. The deterministic perception of fate formed by this perception, because of various concerns, at the outset political ones, transformed into a fatalistic character by Muslim scholars in the time process. Fatalistic approach caused Muslim individual to be an object adopting obedience, not to be a subject determining the history. Fatalistic fate perception, takes no notice of social needs as well as it considers the sufferings and problems experienced, the price of the sins or a step towards the maturation the belief. According to this understanding, the problems are natural occurrences which we should be patient rather than solving. In our globalized world, Muslim societies' solution of their own problems is important for the future of humanity. For the solution, Muslims' adoption of "deterministic fate understanding" proposed by Islamic teaching is enough.

**Keywords:** Divine Justice; Fate; Society; Fatalism; Transformation.

## Giriş

Müslüman düşüncesinin yeni teşekkül etmeye başladığı dönemlerde ilahî adaletin iyi düşünce ve kaliteli işe destek olacağına; kötü iş ve düşünceyi ise yardımsız bırakacağına inanılırdı. (Ebû Hanife, 1981: 68,70; Eş'arî, ts: 10) Bu anlayışın temelleri, sistematik olarak İslâmî öğretinin doğduğu zamanlarda atılmış olmasına rağmen, günümüzde yerini sorumluluk almaktan kaçan, tarihin öznesi olmak yerine nesnesi olmayı tercih eden teslimiyetçi bir ruh haline terk etmiştir (Güler, 1998:165).

Müslüman düşüncesinin klasik döneminde ortaya çıkan bir düşüncenin, gelişme göstererek ilerlemesi beklenirken, tam ters bir istikamette teslimiyetçi bir dünya görüşüne dönüşmüştür. Ancak sonuçları itibariyle değerlendirilecek olursak, bu nedenlerin en önemlilerinden biri olarak Müslüman toplumların ilahî adalet algısının olduğu ifade edilebilir.

Dünyanın değişmesinin asırları değil, on yılları aldığı günümüz dünyasında, Müslüman toplumların aynı hataları defalarca tekrarlamaktan kurtulması ve geleceğin dünyasını inşada etkin bir rol oynayabilmesi için kendi değerler sistemini yeniden gözden geçirmesi gerekmektedir. (Güler, 1998:157). İşte bu süreçte ele alınması gereken en önemli konulardan biri de Müslüman düşüncesinin ilahî adalet algısıdır. Müslüman adalet algısının İslâmî determinist kader anlayışından saparak fatalist bir kader algısı sonucunda meydana geldiği konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Bu bağlamda Müslüman ilahî adalet algısının Müslüman düşüncesinin bir yansıması değil, onun yanlış bir uygulaması olarak görmek mümkündür. Rasyonel bu yanlış kader anlayışının reel düzeyde bireysel ve toplumsal izdüşümlerini takip etmek için Müslüman toplumlardaki eğitim ve sağlık gibi bazı uygulamalara dikkat çekmek yararlı olacaktır.

Modern dünyanın bilgi çağına göre şekillendiği bir dönemde, henüz sanayi toplumunun insanını yetiştirememiş Müslüman toplumların bu sürecin neresinde olduğu noktasında fikir yürütmenin zorlukları bir yana; Müslüman düşüncesinde tarihe yön vermenin bir ihtiyaç olduğu fikrinin bile yerleşmesini sağlamak başlı başına önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü geleneksel Müslüman anlayışında hakikat arayışının İslam vahyinden sonra tamamlandığı varsayılmaktadır. Oysa İslâm vahyi, insanın hakikat anlayışını sonlandırmaya değil yardımcı olarak ilerletmeye gelmiştir.

Müslüman teslimiyetçi kader anlayışın örneklerine, geçmişte olduğu gibi günümüzde de şahit olmak mümkündür. Esasen yanlış ilahî adalet ve kader anlayışının günümüz açısından önemli olan kısmı da burada bulunmaktadır. Yanlış kader anlayışı teorik bazda kitaplarda tartışılan bir fikir değil, Müslüman dünyasında yaşamın her alanına nüfuz eden yanlış bir tutum olarak varlığını sürdürmektedir. Eğitim, bilim, sağlık, belediyeçilik ve siyaset başta olmak üzere sosyolojik tüm sahalarda, hâkim olan yanlış ilahî adalet



algısından kaynaklanan birçok sorunla karşı karşıya gelmektedir. Bu sorunların çözümünde yapılması gerekenlerin başında, Müslüman toplumların özeleştirisi olarak kendilerine, “Müslüman toplumların başından neden sıkıntı ve acılar eksik olmuyor? İlahî adalet açısından Müslümanların sıkıntı çekmesine Allah’ın izin vermesi ahlâkî midir?” sorusunu sormaları gelmektedir (Köylü, 2006: 21).

Çalışmada yanlış ilahî adalet algısının toplumsal yansımaları araştırıldığından konu işlenirken ağırlıklı olarak sosyal teoloji/ictimâî kelâm’ın yaklaşım tarzı benimsenmiştir. Buna göre konu değerlendirilirken meselelerin sadece teorik yönü ele alınmamış, birey ve toplum üzerinde nasıl bir etki bıraktığıyla ilgili uygulamalarına da değinilmiştir. Bu bağlamda Müslüman toplumlarda yanlış ilahî adalet algısının en fazla etkin olduğu kader, siyaset ve eğitim algısı üzerinde değerlendirilmelere gidilmiştir. Bu yönüyle araştırma, Müslüman toplumların psiko-teolojik ve sosyo-kültürel açıdan bir panoraması özelliği de taşımaktadır.

### A. Müslüman İlahî Adalet Algısı

Arapça A-d-l kök fiilinden türetilmiş mastar, isim ve sıfat olan “Adalet” kelimesi; sözlükte tarafsız olma, eşit davranma, denk kabul etmek, hakkaniyeti gözetmek, insafli olmak, doğru ve tutarlı hüküm vermek anlam aralığında kullanılır. (İbn Manzur, 1956: IV/2838; Abdülcebbâr, 1996: 301). Kur’an’da da bu anlam aralığında 28 yerde (Abdübâki h.1364: 448, 449) geçmekte olan kelime, kavramsal olarak eşitlik, denklik, benzerlik, doğruluk, şaşmazlık gibi müteditilliği çağrıştıran bir anlamda kullanılmıştır. (İbn Manzur, 1956: 2838; İsfahânî ts: 325).

Esmâü’l Hüsna içerisinde Allah’ın mübalağalı sıfat isimlerinden olan “el-Adl” şeklinde ifadesini bulan adalet kavramı, kelimeler için önemli bir inceleme alanıdır (İbn Manzur, 1956: IV/2838). Müslüman toplumların varlık ve bilgi görüşünün anlaşılmasında adalet kavramına ilişkin değerlendirmelerin büyük önemi bulunmaktadır. Nitekim bu değerlendirmeler, Müslüman toplumların yaşamı hangi açıdan algıladıklarının izdüşümlerini vermekle birlikte bilinçaltılarında yatan anlayışların da aynı zamanda dışavurumunu yansıtmaktadır. Bu bağlamda kelâmî ekollerin adalet kavramını nasıl incelediklerini bilmek, Müslüman toplumların ilahî adalet algısının anlaşılabilmesinde önemli ipuçları sağlayacaktır.

Mu’tezilî bilginlerin savundukları Beş Temel Esas (Ûsûlu’l-Hamse)’den biri de Adl/Adalet ilkesidir (Abdülcebbâr, 1996: 301). Mu’tezilî bilginler, Allah’ın ilahî adaletin bir gereği olarak insanları inanan veya inkârcı olarak ayırmaksızın hepsine karşı aynı davrandığını savunur. Çünkü Allah’ın kullarının iyiliği dışında herhangi bir şey yaratması hikmete ve adalete aykırı olacağı için olanaksızdır (Eş’arî, 1414/1993: 57; Mâturîdî, ts: 215; Abdülcebbâr,



1996: 307,308; Şehristânî, 1993: 57, 58). Buna göre özgürlüğün yerini zorlamanın aldığı olumsuz bir ortamda ihtiyardan, ihtiyarın olmadığı bir yerde de sorumluluktan/teklifden bahsedilmesi ahlâk ve adalet açısından imkânsızdır (Abdülcebbâr, 1996: 309). Dolayısıyla Müslüman düşüncesinin ilk dönemlerinde sebep sonuç ilişkilerine göre işleyen ve kontrol edilebilir determinist kader anlayışının, ne yapılırsa yapılsın asla değişmeyeceğine inanılan fatalist kader anlayışına (Akbulut, 2001: 271, 287) tercih edildiğinin en açık göstergesi olarak itizâlî düşüncenin kelam ilminin ilk ve asli belirleyici ekolu olduğunu görebiliriz.

Ebû'l-Hasen el-Eş'arî' ye (ö.324/936) göre adalet, sınırları tümüyle Allah tarafından belirlenen ve insanın hiçbir şekilde dahil olmadığı ahlâkî bir süreçtir. Ona göre adaletin ölçüsü, vahyin kendisi olduğu için akla göre kötü, hikmetsiz ve adaletsiz görünen işler, gerçekte hikmet ve adalete göre işlemektedir. Dolayısıyla Allah, herhangi bir sebep göstermeksizin kullarına zulüm yapacak olsa, ahlâkî olarak O'nun herhangi bir suç veya sorumluluk ile itham edilmesi düşünülemez (Eş'arî, ts: 55). Buna göre aklen ve ahlâken zulüm olarak görülen işlerinden dolayı, Allah'ın fiilleri herhangi bir şekilde sorgulanamaz. Nitekim Eşarî'ye göre ahlâken Allah'ın kulları için en iyi olanı yaratmaya zorunlu olması bir yana, istemesi halinde insanlara zulüm de yapması mümkündür. Bu kapsamda Allah'ın insanlara şu ana kadar zalimane bir tutum takınmamış olması bundan sonrada aynı tavrı sürdürmeye dair bir garanti vermez. Çünkü bu bakış açısına göre Allah, egemenliğinde kendi isteğinden başka hiçbir ilke ve ortağa sahip olmadığından kulları üzerinde hesap vermeksizin her türlü tasarruf hakkıyla donanmıştır (Eş'arî, ts: 55).

Eş'arî'nin bu yaklaşımına göre Tanrı, adaletin bir gereği olarak suçluları ve günahkârları cezalandırmak yerine, hiçbir gerekçeye bağlı olmaksızın inkârcı ve günahkâr kullarını bağışlayabilecek iken; aynı şekilde iyi olmalarına ve çalışıp hak etmelerine rağmen masum ve itaatkâr kullarına da mükâfat vermek yerine onlara ebedi ceza verebilir. Çünkü ona göre insanın ne yapacağını bilmediği ve karşısında hiçbir gücünün olmadığı mutlak bir güç karşısında kaderine boyun eğmekten başka bir yol bulunmamaktadır. Böylesi bir sorgulanamaz güç karşısında itaate mecbur olma inancına sahip bireylerin, psiko-sosyal açıdan neden temel güven duygusundan yoksun oldukları veya siyasal erki elde ettikleri zaman neden despotizme yöneldiklerini anlamak güç değildir (Güler, 1998:156). İnsan özgürlüğüne ve sorumluluğuna yer açabilmek için Mutezîlî bilginlerin başlattıkları ilahî adaletin gerekliliği ilkesi, Eşarî bilginlerince ilahî otoriteye alternatif bir tehdit olarak görülüp dışlanması, Müslüman toplum ve siyasal yaşamında tek düzeliğin bir yaşam stili haline dönüşmesine neden olmuştur (Güler, 1998: 14, 74, 79).

Son tahlilde Eş'arî'nin başlattığı ve önde gelen Eşarî bilginlerince devam ettirilen (Cüveynî, 1369/1950: 256; Gazzâlî, 1983: 112; İcî, ts: 330) mutlak güce



dayalı bir tanrı tasavvurunu günümüz normlarına göre değerlendirdiğimizde, bu anlayışın tarihsel süreç içerisinde Müslüman toplumların sosyo-kültürel bilinç düzeylerini olumsuz yönde etkileyen kültürel bir kod haline gelmiş olabileceğini söyleyebiliriz (Güler, 1998: 74, 156).

Ehl-i Sünnet'in diğer bir önemli temsilcisi olan Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî (ö.333/944) ise ilahî adalet konusunda Eş'arî kadar katı değildir. Nitekim ona göre Allah, fiillerinde tevhidin bir gereği olarak hiçbir otorite ve ilkenin mecburiyetine bağlı olmamakla birlikte hikmet ve adaletten uzak olamayacağı için asla varlıklara zulmetmez. Bu durum Allah'ın ulûhiyet ve merhametin bir gereği olarak başkası tarafından değil bizzat kendisi tarafından konulmuş bir ilkenin sonucunda böyledir. (Mâturîdî, ts: 216). Mâturîdî 'ye göre, Allah'ın zulüm olarak algılan fiilleri, gerçekte Eş'arîlerin dedikleri gibi Allah'ın kullarına zulmü değil, çözmekle yükümlü oldukları sorumluluklarıdır. Afet ve hastalık gibi sonuçları itibariyle insanlara zarar veriyor gibi görünen işler, gerçekte tam olarak hikmeti yalnızca Allah'ın bildiği olması gereken doğal yaşamın bir sonucu olarak gerçekleşen işlerdir (Mâturîdî, ts: 217). Nitekim bir insanın hikmetsiz davranmasına neden olan cehâlet ve menfaatleridir. Ancak bunların her ikisinden de münezzeh olan Allah'ın hikmetsiz davranmasını gerektirecek hiçbir neden yoktur. Dolayısıyla zulüm/cevr ve hikmetsizlik/sefeh kavramları gibi basit ve yetersizlik çağrıştıran hiçbir fiilin Allah'a nispet edilmesi düşünülemez (Mâturîdî, ts: 276). Bir çocuğun şifa için kendisine verilen ilacın acılığına gösterdiği tepkide olduğu gibi insanların kimi durumlarda Allah'ın fiillerindeki hikmeti tam olarak anlayamadıkları için yaşamlarındaki ve evrendeki bazı fiilleri zulüm olarak değerlendirmeleri uygun değildir (Mâturîdî, ts: 217, 218).

Mâturîdî, tüm fiillerin ontolojik anlamda Allah'a ait olması ve iyi-kötü tüm fiillerin yaratıcısının Allah olmasının, insanların işledikleri fiillerin sorumluluğundan kaçmaları için bir neden olmadığı kanaatindedir (Mâturîdî, ts: 226). Ona göre, fiillerinin yaratıcısı Allah olmakla beraber, kullara gerçek anlamda kendi fiillerinin sorumluluğu yüklenebilir. Bu durum, aklen de naklen de sabit olup aksini savunanlar sırf inatları ve sorumluluktan kaçmak istemeleri nedeniyle bunu yapmaktadırlar (Mâturîdî, ts: 225). Mâturîdî'yi ilahî adalet konusunda özgün kılan bir diğer durum ise onun insanın fiillerinde hiçbir sorumluluğu olmadığını savunan Cebriyye'yi şiddetle eleştirmesi ve bunu yaparken sıklıkla güncel hayata atıf yaparak insanların fiillerinin sahibi olduklarına kendilerinin tanık olduğunu göstermesidir. O'na göre insanın işlerinde hür ve sorumluluk sahibi olması Allah'ın istediği ve emrettiği bir gerçektir (Mâturîdî, ts: 226, 227).

Mâturîdî'nin ilahî adalet konusundaki özgün düşüncelerinin kendisinden sonraki ekol mensuplarınca geliştirilmesi gerekirken, aksi bir istikamette yol alıp Eş'arî düşünceye yöneldiklerini söyleyebiliriz. Nitekim Mâturîdî



ekolünün önde gelen bilginlerinden Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1115), Mu'tezile'nin kader konusunda sergilemiş olduğu adalet anlayışını, Tevhid ilkesine aykırı bularak, Allah'ın ilim ve iradesine alternatif başka ortaklar doğuracağı endişesiyle yanlış bulmaktadır (Nesefî, 2003: II/211, 212). Aynı şekilde resmi olarak itikatta Maturidilik mezhebini tercih etmiş Osmanlı devletinin Eşarî mezhebi mensubu son şeyhu'l-islâmı Mustafa Sabri Efendi (ö.1954) de kader konusunda en iyi yaklaşımın Eşarilik olduğunu söylemesi ve sistemini teslimiyetçi bir kader algısı üzerine kurmaktadır (Sabri Efendi, 1989: 14).

Osmanlı devleti döneminin en önde gelen İslam devletlerinden biriydi ve onun din işlerinden sorumlu en yetkili makamın başında teslimiyetçi bir kader anlayışı savunan bir âlimin olması düşündürücüdür. Esasen bu durum, Osmanlı devletinin sadece çöküş psikolojisiyle açıklanmayacak kadar köklü nedenleri olan bir meseledir. Nitekim Osmanlı bilginlerinin özellikle ilahî adalet, ahlak ve kader konuları başta olmak üzere, çoğu meselede Mâturîdî bilinmesine rağmen gerçekte Eşarî olduğu düşünülebilir (Uludağ, 1980: 23). Kanaatimizce bunun nedeni, birey ve toplumun kendi kaderini belirleyebileceğine yönelik bir anlayışa sahip olmanın beraberinde siyasal ve sosyal düzenin sorgulanmasına, bunun da kargaşaya neden olacağına inanılması olabilir. Bu bağlamda farklı din, dil ve ırkları bünyesinde barındıran bir imparatorluğun siyasal ve sosyal karar verme mekanizmalarının teslimiyetçi kader algısını öne çıkardığı düşünülebilir. Dolayısıyla Osmanlı bilginlerinin Eşarî bir kader anlayışına sahip olmalarında, Osmanlı medreselerinde okutulan şerh, haşiye ve ta'likat tarzı kelâm eserlerinin ağırlıklı olarak Eşarî âlimlerden (Hızlı, 1987: 38, 39, 44) seçilmesinin etkisi yadsınmaz.

Ehl-i Sünnet anlayışına göre, Müslüman toplumların tarihsel süreç içerisinde karşılaştıkları sorunların yaratıcısı olarak Allah'ı görmeleri, onların Allah'ın takdiri karşısında bir şey yapamayacaklarına inanmalarına ve yaşanan hayat karşısında pasif bir tutum sergilemelerine neden olmuştur. Bundan dolayı günümüzde Müslümanlarının önemli bir kısmı, halen kötü ve zor şartlar altında çözüm üretmek yerine hareketsiz kalmayı bir yaşam biçimi olarak seçebilmektedir. Çünkü bu şekilde düşünenlere göre, Müslümanların karşılaştıkları maddi ve manevi sorunlar, onların imtihan edilmesi veya günahlarına kefarete olması için yaşanan gerekli işlerdir (Eş'arî, ts: 10).

## B. Müslüman İlahî Adalet Algısının Yansımaları

### 1. Kader Anlayışı

Müslüman düşüncesinde her şeyin önceden belirlendiği için insanların yaşamlarını değiştirmek için gayret sarf etmesinin anlamsız olduğu düşüncesi (Şehristânî, 1414/1993: I/98) ile insanların gayretlerine göre yaşamın sürekli değiştiğini savunan düşünce (İkbal, ts: 76, 82) birbirinden çok farklı iki duruşu temsil eder. İnsanın daha yaratılmadan önce hayatında



sergileyeceği her türlü söz, düşünce ve davranışın belirlendiği ve bunun değişmesinin mümkün olmadığı şeklindeki kader anlayışı, her toplumda olduğu gibi Müslüman toplumlarda da bireyin çevresinde yaşanan olaylara karşın teslimiyete dayalı sabredici bir karaktere bürünmesine neden olmuştur. Bireyin bu endişelerden arınmasının yolu, insanın kendi varoluşsal mesuliyetini kabullenmesinden geçmektedir (Gençtan, 1997: 180). Çünkü gerçekte İslâmî düşüncenin kökeninde, insanlığın kaderinin belirlendiği ilkesi değil, evrenin imarıyla memur halifelik/özel görevi mevcuttur (Bakara, 2:30; En'âm, 6:165). İnsana verilen bu halifelik özelliğinin doğal bir sonucu olarak da onun yapması mümkün tüm hata ve yanlışlar Allah tarafından doğal karşılanmıştır (Bakara, 2: 30). Çünkü insan eksileri ve artılarıyla bir bütündür (Ahzâb, 33: 72).

İslâm düşüncesinde insanın artı ve eksilerle birlikte yaratılması, onun bir kusuru değil, aksine olması gerekendir. İnsanın fitratındaki bu acziyetten dolayı, onun sürekli doğrular ve yanlışlar konusunda uyarılması (Zâriyât, 51: 55) ve yoldan çıkması durumunda yeniden doğruyu bulması için tövbe edip pişman olma ve doğru eylemde bulunma imkânı sunulmuştur (Nahl, 51: 119). Yani, ilahî adalet anlayışı insanın halifelik görevini yerine getirmesi için kendisine her türlü desteği vermekte ve yaşamın aktif bir öznesi olarak sorumluluklarından kaçmaması için teşvik edilmektedir (Çaha, 1999: 67). Çünkü İslâmî düşünceye göre evren, bir imkânlar sahası olup her an özel ve değişkendir. Şu halde her şeyin değiştirilemez bir şekilde önceden belirlendiği fikri kadar, İslâm'ın ruhuna ters başka bir fikir daha olamaz (İkbal, ts: 82).

Birey ve toplumların kolaycılığa kaçarak aldatıcı bir güven duygusu olarak gördükleri teslimiyetçi kader anlayışına göre, her şeyin müsebbibi Tanrı'dır. (Eş'arî, 1369/1950: I/273). Fatalist bir yaklaşımın sonucu olan bu kader anlayışı, İslâmî ilimlerin teşekkül ve tedvin döneminde Cebriye gibi bazı kesimlerce savunulmakla birlikte (Şehristâni, 1414/1993: I/98), sonraki dönemlerde teo-politik ve sosyo-kültürel nedenlerden dolayı reddedilmiştir. Ancak teoride reddedilen bu kadercı algı, pratikte yaşamaya devam etmiştir (Eş'arî, ts: 10). Çünkü Müslüman düşünürler, kader meselesini tartışırken yaşanan sosyal gerçekliği analiz etmek yerine daha çok aklî birtakım ilke ve kabullere göre düşünme eğilimindedirler (İkbal, 1958: 82, 85).

İslâmî düşüncenin teşekkül dönemi olan hicri birinci ve ikinci asırda her alanda büyük bir canlılık ve çeşitlilik vardı. Henüz teslimiyetçi ve dayatmacı düşüncenin kendini göstermediği bu devirde insanlar, toplumsal yaşamlarına istedikleri gibi yön verebiliyorlardı (Çaha, 1999: 59). İnsanların kendi yaşamlarını kontrol ve geleceklerini belirleme çabalarının dinden çıkma endişesiyle kaplanmadığı bu dönemde hâkim olan anlayış, insanların düşünce, söz ve davranışlarında özgür oldukları yönündeydi (Eş'arî, 1369/1950: I/312). Bu anlayış fetihlerin çoğalması sonucunda farklı düşüncelerle kaynaşma ve Müslüman egemenliğini sağlamlaştırma adına



daraltılarak teslimiyetçi bir kader anlayışına dönüştürülmüştür (Eş'arî, 1369/1950: I/273). Daha sonraki dönemlerde ise bu iki anlayışın sebep olduğu toplumsal olaylar göz önünde bulundurularak ortak ve melez kader anlayışları geliştirilmeye başlanmıştır. Bu anlayışlardan en popüler olanı ve günümüzde halen işlerliğini devam ettiren Eş'arî kader anlayışıdır (Eş'arî, ts: 57).

Müslüman düşünürlerin kader anlayışının belirlenmesinde etkin olan yaklaşımın metafiziksel içeriğe sahip olması, tartışmalarda tarafların gündelik reel hayattan kopmalarıyla sonuçlanmıştır (İkbal, ts: 81). Aynı sürecin günümüzde de devam ettiğini söyleyebiliriz. Sözgelimi, Birleşmiş Milletler Çocuk Fonu UNICEF'in her yıl yapmış araştırmalarda, yetersiz beslenme ve ilaç desteğinden yoksun sağlıklı ortamlarda verilen sağlık hizmetlerine bağlı olarak Müslüman ülkelerde, doğum kaynaklı kadın ve bebek ölüm oranlarının gelişmiş ülkelere kıyasla daha yüksek olduğu görülmektedir ([http://www.unicef.org/statistics/index\\_countrystats.html](http://www.unicef.org/statistics/index_countrystats.html)). Aynı araştırmayı ev, iş ve trafikte yaşanan kazaların sayısında ve yaralanma oranında da görmek mümkündür. Ancak tüm bu rapor ve istatistiki bilgilere rağmen hatalar sonucunda tecrübe edilmesi gereken dersler ve tedbirler, ihmal edildiği için aynı sorunlar devam etmektedir (Güler, 1998: 125).

Teslimiyetçi kader anlayışının egemen olduğu toplumların sağlık hizmetlerinde sigorta, koruyucu hekimlik, check-up, doğum kontrolü ve gebelik izleme gibi uygulamaların çok az olduğuna görülmektedir (Güler, 1998: 24). Çünkü bu tür uygulamaların bir ihtiyaç olduğu henüz Müslüman toplumlarda yer etmemiştir (Akbulut, 1995: 155). Bahsi geçen tedbir amaçlı bu uygulamaların noksanlığından kaynaklanan sıkıntılar ise ayet (Bakara, 2: 155, 214; Âl-i İmrân, 3: 186) ve hadislerde (Buhârî, Merdâ: 1) bildirilen zorluklar karşısında ruhen güçlü olmayı öğütleyen tavsiyelerle geçiştirilmeye çalışılmaktadır. Tüm bu olumsuz olayların ardında, büyük oranda teslimiyetçi kader anlayışının olduğunu ifade edilebilir (Güler, 1998: 24).

Son tahlilde evrendeki mevcut fiziksel ve sosyal kanunlara göre işleyen doğa karşısında, Müslüman toplumların sürecin nasıl işlediği öğrenerek az bir çabayla sıkıntıların üstesinden gelmeyi öğrenmesi ve Müslüman düşüncesinin yanlış kulluk anlayışından kurtulması için determinist kader anlayışına dayalı bir ilahî adalet algısı geliştirmesi gerekmektedir. Çünkü Müslüman toplumların sorunlarına sabretmek için katlandıkları zahmet, onlardan kurtulmak için harcaacakları zahmetten çok daha fazladır.

## 2. Hâkimiyet Anlayışı

Arapça h-k-m kökünden gelen hâkimiyet kelimesi, sözlükte karar vermek, emretmek, yönetmek, ıslah etmek ve ıslah amaçlı engel olmak manalarını taşır (İbn Manzur, 1956: II/951, 952; İsfahânî, ts: 126). Kur'an'da türevleriyle birlikte 209 defa (Abdulbâkî, 1364/1945: 212-215) geçen hâkimiyet kelimesinin terim anlamı, millet olma niteliği kazanmış bir toplumun ve onun tüzel





niteliğe sahip yetkilerinin tamamını ve egemen bir şekilde karar alabilme gücünü ifade eder (Türkçe Sözlük, 1998: 605, 831). Aynı kökten türemiş Hikmet kelimesi ise, ilim ve amelde gerçekliğin bilgisine ulaşmayı ifade eder. Hikmet kelimesinin Allah'a nispet edilmesiyle kastedilen, eşyanın bilgisine sahip olmak ve bunları en muhkem biçimde yaratmaktır. Hikmetin insana nispetiyle amaçlanan anlam ise, varlığın bilgisine sahip olmak ve insanların yararına olan faaliyetlerde bulunmaktır (İsfehânî, ts: 127).

İnsan, ancak toplumsal bir yapı içerisinde kendini gerçekleştirebilir. Bireylerden oluşan toplumun sağlıklı bir şekilde varlığını sürdürmesi içinse güçlü bir devlet yapısının varlığı zorunludur (İbn Haldun, 1997: I/472). Devlet yapılanmasıyla güçlendirilmiş bir toplumsal düzen içerisinde insan, mensubu olduğu kültürün bir medeniyete dönüşmesinde etkin bir rol oynayabilir. Bu yönüyle devlet, insanın sadece doğa ve düşmanlar karşısında somut bir güven ihtiyacının değil, aynı zamanda insan olma gereksiniminin de karşılandığı bir yapılandırma (Fârâbî, 2001: 98).

İslâmî düşüncenin onay verdiği kesin bir yönetim şeklinin olmaması bu konuda değişik alternatiflere açık olunduğunun ve bu konunun tümüyle topluma bırakıldığına bir göstergesidir. Nitekim Kur'an'da, yönetim şeklinin biçimine değil, yönetimde uyulması gereken meşveret, adalet, akıl, hürriyet, hoşgörü ve saygı gibi temel ilkelere vurgu yapılmaktadır (Akbulut, 2001: 25-27; Çaha, 1999: 57, 58). Dolayısıyla İslâmî açıdan toplumun yönetilme şeklinin hilafet, saltanat, krallık, imparatorluk, senato ve cumhuriyet gibi farklı biçimlerde olmasından daha çok bu yönetim tarzlarının insan hak ve onuruna yararlı bir şekilde uygulanması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda İslâmî açıdan önemli olan husus, insan ve toplumla ilişkili hayati öneme haiz temel hak ve hürriyetlerin güvence altına alınmasıdır (Hamidullah, 2007: 180, 181).

Müslümanların tarihinde yönetim tartışmalarına sıradan halkı dâhil eden ilk grubun Hâriciler olduğu rivayet edilir (Akbulut, 2001: 87). Hâricî anlayışın sebep olduğu bazı olaylar ve bu olaylar örgüsü etrafında şekillenen münakaşalar neticesinde yönetim tarzının biçimine ilişkin bazı hususlar tartışılmaya başlanmıştır. Hilafet dönemi olarak isimlendirilen Müslümanların ilk yönetim tecrübesinde idare, tayin ve kurul seçimi gibi değişik metotlarla belirlenmekle beraber, Kureyş diye bilinen Arap ileri gelenlerinden bir zümrenin elinde bulunuyordu (Hüseyn, 1953: I/10, 112). Genelde Arap, özelde Kureyş hâkimiyetine dayalı bu yönetim biçimi zamanın şartlarına göre doğal kabul edilebilir (Akbulut, 2001: 140). Emevî Devleti'nin kurulmasıyla halifelik dönemi olarak bilinen bu ilk yönetim şekli terk edilerek modern zamanların başlarına değin sürecek olan saltanata geçilmiştir. Dünya siyaset tarihi açısından son derece normal olan bu gelişmeler, Müslümanlar tarafından iyi yönetilemediği için yaşanan sıkıntılar zamanla yanlı ve yanlısı olarak dinî alana taşınmış ve sorunlar derinleşmiştir (Akbulut, 2001: 212). Bir arada yaşama sanatı olan siyasetin, tarafların güce dayalı egemenlik



anlayışlarının bir mücadele alanı olarak algılanması geçmişte olduğu gibi günümüzde de otoriter rejimlerin doğmasını kolaylaştırmıştır (Çaha, 1999: 74).

Modern toplum yapısının ağır bedeller ödenerek, yönetim gücünün tümüyle halka dayalı bir yapıya büründüğü görülmektedir. Mevcut yönetim sistemlerin sahip olduğu sorunlar bilinmesine rağmen (Akbulut, 1995: 158), gereksinim duyulan sosyolojik ihtiyaçlara mevcut seçeneklerden en yakın cevabın halkın yönetimine dayanan demokratik yapı olduğu söylenebilir (Çaha, 1999: 54). Demokrasi, halkın egemenliği esasına dayalı bir yönetim biçimidir (Türkçe Sözlük, 1998: 495). Esasen demokrasi, sadece bir yönetim şekli değil aynı zamanda bir yaşam biçimidir. Bireylerin kendi hak ve görevlerini ihmal etmeden başkalarına saygı ve hoşgörü gösterme esasına dayalı olan demokrasinin şu anda bulanık en az soruna sahip yönetim şekli olduğu düşünülmektedir (Hamidullah, 2007: 188-190; Akbulut, 1995: 155). Çünkü demokrasi dışındaki ideolojik bir düşünceye dayalı tüm sistemler, kendi anlayışları dışındakilere hayat hakkı tanımadıkları gibi, kendi üyelerini de özgür kabul etmezler. Bundan dolayı fikirler uğruna birey, rahatlıkla feda edilebilecek bir unsur olarak görülür (Çaha, 1999: 74).

Müslüman düşüncesinin aşırı uçları tarafından üretilen mutlak güç karşısında itaat edilmesi anlayışı, kanaatimize göre Müslüman siyasal düşüncesinde idarecilerin sorgulamaksızın itaat edilmeleri gereken üstün insanlar olduklarının düşünülmesine; bundan dolayı da politik alanda nitelikli bireylerin yetişmemesine neden olmuştur. Aynı şekilde birey, devlet karşısında varlığını yitirmiş, toplumsal kurumlar kutsallaştırılmıştır. Böylesi toplumlarda yönetimdeki yöneten-yönetilen; iş hayatındaki memur- amir, işçi-işveren; aile hayatındaki karı-koca, çocuk-ebeveyn ve eğitim hayatındaki öğrenci-öğretmen arasındaki toplumsal ilişkiler, hak ve özgürlüklere dayalı ahlaki adalet anlayış ilkelere göre değil, korku ve itaat esasına zorunlu kader anlayışına göre şekillenmektedir.

### 3. Bilim ve Eğitim Anlayışı

Bilindiği kadarıyla insan, çevresinden edindiği bilgi ve deneyimleri biriktirecek bilim üretebilen tek canlıdır. Gerçekte çevresiyle irtibatlı her canlı, etkileşimin doğal ve zorunlu bir sonucu olarak bilgi sahibi olur. Ancak bunlardan sadece insan elde ettiği verileri, sistematik ilişkiler ağı içerisinde değerlendirerek daha sonra kullanmak için bilim üretmektedir (Atay, 2012: 43; Başaran, 1996: 88, 89, 302). Bu yönüyle insan tecrübesi, etki-tepki ilkesine bağlı olarak işleyen bir öğrenme değil, ilgi ve ihtiyaca göre şekillenen bilinçli bir öğrenmedir. İnsan bilimsel kazanımları sonucunda hatalarını tekrar etmekten kurtularak doğa ve tarih karşısında gerekli belirleyici konumuna gelebilir. Bu yönüyle bilim ile insan arasında ayrılmaz bir bağ olduğu söylenebilir (Cevizci, 2010: 10, 11; Başaran, 1996: 95, 99, 104).

Bilgiyi gelecek kuşaklara aktarmaya yarayan eğitim faaliyeti, kültür ve



medeniyetlerin devamını sağladığı gibi aynı zamanda insanlığın gelişmesi yolunda büyük bir çabayı da ifade etmektedir (Günay 1998: 382). Bu gerçeğin farkında olan gelişmiş ülkelerin sağlıklı ve etkili bir eğitimin sisteminin nasıl olması gerektiğine ilişkin çalışmalara fazlasıyla önem vermeleri anlaşılmasa da değildir (Tezcan, 1985: 46-48). Nitekim İslam dünyasında ilk örgün eğitim kurumları olan medreseler, siyasal kaygılar neticesinde şekillenmekle beraber bu işlevi hakkıyla yerine getirmişlerdir (Kafesoğlu, 1998: 389, 390).

Bilimsel tabanı olan bilgiler kesin bilgilerdir, ancak bu bilgilerin elde edilmesine olanak sağlayan bilimsel yöntemler değişkendir. Buna göre her çağın kendine göre bir araştırma yöntem takip etmesi mümkündür (Birand, 1960:2). Günümüzde fen ve sosyal bilimlerinde en fazla başvurulan bilimsel yöntemler gözlem, deney, saha araştırması, olay incelemesi ve ankettir (Günay, 1998: 64; Tezcan, 1985: 16). Bu yöntemlerden en doğal ve en kolay olanları gözlem ve deneye dayalı olanlardır (Selçuk, 1991: 77). Güncel bilimsel araştırmalarda ağırlıklı olarak rasyonalizmin yerine realizmin tercih edilmesi, insanın doğayı algılayış biçiminin de değiştiğini göstermektedir. Kanaatimizce bu bilim ve eğitim anlayışının insanî düşünceye en önemli katkısı, bireyin çevresini kontrol edebileceğine kesin olarak ikna olmasıdır. Çünkü ulaşılan bilimsel ilkeler, gelecekte de değişmeyeceğinden onlara göre yaşam planlanabilir; teslimiyetçi kader anlayışı terk edilerek olması muhtemel sorunlara karşı tedbir almak mümkün olabilir. (Özlem, 1988: 57) Bundan dolayı bilimsel süreç kesintiye uğramadan devam ettirilmeli ve elde edilen veriler geleceğe sağlıklı bir eğitimle aktarılabilirdir (Günay, 1998: 382-384).

Modern dönemde yürütülen bilimsel çalışmalarda rasyonalizm liderliğini realizme bırakması, aklın dışlanması anlamına gelmemelidir (Çağlayan, 2011: 234, 259). Çünkü akıl, duyunun sağladığı reel bilgileri belli disiplinler içerisinde işlemeye ve tutarlı sonuçlara ulaşmada en yetkin bilgi edinme aracıdır. Bu bağlamda duyu aracılığıyla elde edilen bilgiler ve önceki medeniyetlerin sağladığı bilimsel verilerin aktarımı olan haber, akıl olmadan sağlıklı bir şekilde değerlendirilemez. Buna göre duyu ve haberi, aklın bilgiye elde etmede kullandığı aletler olarak değerlendirmek gerekir. Şu halde duyu ve haber aracılığıyla elde edilen bilgiler ne kadar sağlıklıysa aklın ulaştığı sonuçlarda o denli sağlıklı olacaktır (Çağlayan, 2010: 160). Bundan dolayı gerek sağlıklı bir bilgi elde edebilmek ve gerekse elde edilen bilgilerin sağlıklı bir şekilde gelecek kuşaklara devrinin sağlanabilmesi için bireyin, çocukluktan başlayarak aşamalı bir gelişimle geliştirilmesi gerekir (Günay, 1998: 383). Aynı şekilde iyi bir bireysel eğitimin toplumsal yansımalarının doyurucu olacağı kesindir. Buna göre eğitiminin ilk aşaması olan çocukluk döneminde bireye ayrı bir fert olduğu ve toplum içinde bir saygınlığının olduğu hissettirilebilirse bu durum, gerek eğitimin hedeflerine ulaşmak ve gerekse psiko-sosyal açıdan kendine güveni olan bir toplum inşası açısından oldukça yararlı olmaktadır. Bundan dolayı modern toplum düzeninde



bireyde kişisel sorumluluk ve bilimsel disiplin ilkelerinin gelişmesini sağlamak için psikolog, sosyolog ve eğitim danışmanlığı gibi alt sosyal meslek grupları doğmuştur (Selçuk, 1991: 23-27).

## Sonuç

İlahî adalet, belli sınırlar içerisinde hiçbir topluma karşı ayırım yapmaksızın aynı ilke ve kanunlar eşliğinde tarafsızlığını bozmaksızın âdil bir şekilde işlemektedir. Sünnetullah'daki sosyal kanunlar gereği, birey ve toplumların gayret ederek başarıyı hak etmesinden başka bir mükâfat yoktur. Bundan dolayı Allah'ın kullarına karşı lütufkâr olmasına güvenerek, her koşul ve şartta insanları koruyup gözeticeği düşünülmeden her toplumun kendini gerçekleştirmek için çaba sarf etmesi gerekmektedir.

İlahî adaletin bir gereği olarak insanlar için belirlenen imkânlar evrenini fatalizmin egemen olduğu ve her şeyin kesin ilkelerle belirlendiği bir evren örgüsü içerisinde değerlendirmek bireysel ve toplumsal yanıtlara neden olmaktadır. Müslüman toplumların teslimiyetçi kader anlayışından ve salt güce dayalı egemenlik anlayışından kurtulması için gerekli olan zihinsel dönüşümün sağlanması, ancak iyi bir eğitimle ilahî adalet algılarında yapacakları zihinsel bir dönüşümle mümkün olabilir.

Müslüman toplumların şu an yaşamakta oldukları birçok sorunun kaynağında yanlış kader ve ilahî adalet anlayışları bulunmaktadır. Bu sorunların çözümünde gerekli olan zihniyet ve teknik değişiklikleri için Müslüman dünyasının doğrunun olup bitmiş bir değer değil, sürekli yenilenen ve yenilendikçe de gelişen bir süreç olduğunu kabul etmeleri gerekir. Ancak Müslüman toplumların mevcut sosyal düzenleri kabule yanaşmamaları, buna karşın kendi sistemlerini de geliştirememiş olmaları yerel ve küresel birçok sorunun kaynağı olmaya devam etmektedir.

## Kaynakça

Abdurbâkî, Muhammed Fuâd (1364/1945). *el-Mu'cemu'l Müfehres li'l Elfâzı'l Kur'âni'l Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs.

Akbulut, Ahmet (1995). "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* c.8, c.3-4: 149-160. Ankara.

Akbulut, Ahmet (2001). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Pozitif.

Atay, Hüseyin (2012). *Kur'an'a Göre Araştırmalar VI*. Ankara: Atayy.

Başaran, İbrahim Ethem (1996). *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Gül.

Birand Kamuran, (1960). *Manevi İlimler Olarak Anlama*. Ankara: AÜ Eğitim Fakültesi.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, (1400). *el-Câmiu's Sahîh*. Thk. Muhibbuddîn el-Hatîb-Muhammed Fuâd Abdurbâkî. Kâhire: Matbaatu's-Selefiyye.



- Cevizci, Ahmet (2010). *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say.
- Cüveynî, İmâmu'l Haremeyn Abdulmelik (1369/1950). *Kitâbu'l-İrşâd*. Thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ Alî Abdulmunim Abdulhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hanecî.
- Çaha, Ömer (1999). "İslâm ve Demokrasi". *İslâmiyât Dergisi* C.6, S.2 :53-77. Ankara.
- Çağlayan, Harun (2010). *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*. Ankara: Basılmamış Doktora Tezi.
- Çağlayan, Harun (2011). "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* C.9, S.1: 233-262. Ankara.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit (1981). "el-Fıkhu'l-Ekber". *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*. Çev: Mustafa Öz. İstanbul: Kalem.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan Alî b. İsmâil (1369/1950). *Makâlâtü'l İslamiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Andulhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Nehdeti'l-Mısıryye.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan Alî b. İsmâil ts. *el-İbâne an Usûli'd Diyane*, Beyrut: Dâr İbn Zeydûn.
- Fârâbî, Ebû Nasr (2011). *Mabâdî' Ara' Ehl el-Medînetü'l-Fâdıla*. Ankara: Divan.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed (1983/1403). *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye.
- Gençtan, Engin (1997). *İnsan Olmak*. İstanbul: Remzi.
- Güler, İlhami, (1998). *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed (1997). *Mukaddime*. Çev.Zakir Kadîri Ugan. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Îcî, Adudiddîn, ts. *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlimu'l-Kütüb.
- Hamîdullah, Muhammed (2007). *İslâm'a Giriş*. Çev. Cemal Aydın. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hızlı, Mefail (1987). *Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler*. C.XVII S.I, Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Hüseyin, Taha (1953). *el-Fitnetu'l-Kübrâ*. Mısır.
- İkbal, Muhammed ts. *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. Çev. N.Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed. *Lisânu'l Arab*, Nşr. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kâhire: Dâru'l-Maârif.



- İsfehânî, Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Fadl b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât Elfâzi'l Kur'ân*, Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. (1996). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebe Vehbe.
- Kafesoğlu, İbrahim (1998). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken.
- Köylü, Mustafa (2006). *Küresel Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, ts. *Kitâbu't-Tevhid*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Câmiatu'l-Mısıryye.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (2003). *Tebziratu'l-Edille*, Thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Özlem, Doğan (1988). *"Evrensellik Mitosu ve Sosyal Bilimler."*Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. İstanbul:Metis.
- Sabri Efendi, Mustafa, (1989). *İnsan ve Kader*. Sad. İsa DOĞAN. İstanbul: Bayrak.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed, (1414/1993). *el-Milel ve'n Nihâl*. Thk. Emîr Alî Mühennâ, Alî Hasen Fâûr. Beyrut: Dâru'l Ma'rife.
- Selçuk, Muallâ (1991). *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tezcan, Mahmut, (1985). *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: AÜ Eğitim Fakültesi.
- TDK, Komisyon (1998). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Uludağ, Süleyman (1980). *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*. İstanbul: Dergah.

