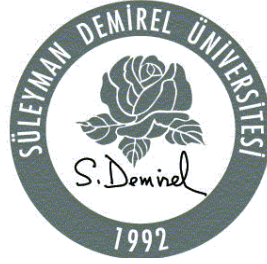


ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**

H a k e m l i D e r g i

Yıl (Year): 2005/1

Sayı (Number): 14

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU (Dekan)

Derginin Editörü (Editor of the Journal)

Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY

Fakülte Yayın Kurulu (Faculty Editorial Board)

Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU

Prof. Dr. İsmail YAKIT

Prof. Dr. Talat SAKALLI

Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY

Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA

Doç. Dr. Kemal SÖZEN

Doç. Dr. Talip TÜRCAN

Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIRIM

Dizgi (Composition)

SDÜ İlahiyat Fakültesi

Kapak (Covering)

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

Baskı (Printing)

Ali ÇOLAK

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslar arası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2005

İsteme Adresi (Communication Adress)

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA

Tlf: 0 246 237 10 61 Fax: 0 246 237 10 58

İSLAM'DA DİNİ OTORİTE

Yrd. Doç. Dr. Galip TÜRCAN*

ÖZET

Dinler, kurumsal yapılarını belirlemek ve sürdürmek için geçerli ve etkin bir otoriteye ihtiyaç duyarlar. Bu otoritenin mahiyeti her din ve inanç iddiası için farklılık gösterebilir. Ancak dinlerin tarihini ve kurumsal niteliklerini tam anlamıyla kavrayabilmek için sözü edilen otoritenin her bir din bakımından tanımlanması, dinî yapılanmadaki etkinliğinin ve belirleyiciliğinin açıklanması gerekmektedir. İslam'da dinin temel kurumsal yapılanması bakımından etkin ve belirleyici olan otorite Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'den sonra müslüman toplum, Hz. Peygamber'in doğrudan ya da -sahabe eliyle- dolaylı olarak oluşturduğu dini anlama şeklini (gelenek/sünnet) hem korumuş hem de sonraki nesillere taşımıştır. Geçen süre zarfında müslüman kültürün ortaya çıkardığı hiçbir kurum (hilafet vs.) ya da hiçbir şahıs teorik ve pratik düzeyde İslam'ın kurumsal yapısına herhangi bir müdahalede bulunmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Otorite, Peygamber, Hilafet, Sünnet, Cemaat.

ABSTRACT

Religious Authority in Islam

The religions are in need of a valid and effective authority to determine and maintain their institutional structures. The character of this authority may be different for every religion or faith. However, it is necessary to determine the definition of the mentioned authority for each religion in order to comprehend the history of religions and their institutional qualities and to explain its effectiveness and determination on the religious formation. The only effective authority in Islam with respect to the basic institutional formation of the religion is the Prophet. The muslim community after the death of the Prophet protected and maintained the religious form of understanding (the religious tradition/sunnah) that the Prophet had constituted directly or indirectly through his companions. From the death of the Prophet until now, neither any institution nor any individual intervened the institutional structure of Islam theoretically or practically.

Key Words: Authority, Prophet, Caliphate, Tradition, Community.

1. Giriş

Yeryüzündeki farklı dinî tezahürler, farklı din tanımlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak temel unsurları göz önüne alınacak olursa din, daha ziyade yaşanan dünyadan ayrı bir alanla ilgili dogmatik iddialar yanında bir takım ibadetler/ritüeller ve bazı ahlakî kabuller öngörmektedir. Din, zorunlu olarak, “görünmeyen bir dünyanın gerçekliğine kesin veya apaçık bir inançla, aklî, ayinsel, sosyal ve ahlakî unsurları açıkça ihtiva eder.”¹ Vahye dayalı dinler açısından daha kolay tespit edilebilecek olan bu unsurlar, imana konu dogmatik ilkeler ve yer-zaman kayıtlarına bağlı, şartlar-rükünler üzerine kurulu ibadetler, davranışlara, meşru ve gayr-i meşru niteliği atfeden (tahlil ve tahrir) dinî-ahlakî ilkeler olarak anlaşılabilir. Dinin tanımı bakımından zorunlu olan unsurların gerçekleşmesi ve ilk karakterini muhafaza ederek işlevselliğini sürdürmesi, dinî anlamda bir yetkililiği (otorite) ve mutlak bir itaati zorunlu kılmaktadır.

Şehristânî (ö. 548)’nin yaklaşımına göre, bir şeye inanan ya da bir fikri savunan, o inancı/fikri, ya başkasından yararlanarak ya da kendi görüşüyle elde etmiştir. Başkasından yararlanan, *müslim* (teslim olan) ve *mutî* (itaat eden)dir. Dolayısıyla din, taat ve teslimdir.² Taat (tav’), boyun eğme (inkiyâd)dir ve zorlama (kurh), taatin zıddıdır.³ Mutî ise mutedeyyindir.⁴ Mutedeyyin olan/dinî benimseyen, mutlak itaati gerekli kılacak yetkili (otorite) bir kişi, sınıf ya da bir kurumla karşı karşıya bulunmalıdır. Semavî kültürde peygamberler başta olmak üzere, kişisel ve kurumsal dinî yetkililik/otorite iddiaları söz konusudur. Bu yazı, dinî otoritenin kavramsal içeriğini, konusunu, nübüvvet ve hilafet kavramlarının dinî otorite ile ilgisini, öncelikle Kur’an açısından ve teorik temelde değerlendirmeyi hedeflemektedir. Dinî otorite kavramının müslüman kültür bakımından irdelenmesi, dinin kurumsal yapısının anlaşılması, dinin fert ve toplum hayatındaki yerinin belirlenmesi açısından önemlidir. Müslüman toplumda dinî otoritenin tezahür şekli, Hz. Peygamber’den sonra müslüman

* SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

¹ Sharpe, Eric J., *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, Çeviri: Ahmet Güç, Arasta Yayınları, Bursa 2000, 11.

² eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/ 1413, I, 32.

³ er-Râğib el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Tahkik: Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1997/1418, 529.

⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 32.

toplumun dinî otorite ihtiyacına kurumsallaşan dinî yapının nasıl cevap verdiği konuları da bu çalışma dahilinde ele alınacaktır.

2. Dinî Otorite Kavramı ve Dinî Otoritenin Konusu

Türkçe’de “yetke, sulta, velâyet” anlamlarına gelen⁵ otorite kelimesi, “emretme hakkı, güç, egemenlik” demektir.⁶ Ancak kelimenin asıl anlamı “yetkilendirmek”tir.⁷ Otorite, ‘yetkili kılınmış, yetkilendirilmiş’ demektir. Otorite kelimesinin anlamı, otoritenin kavramsal içeriğinin belirlenmesi konusunda bize yardımcı olacak niteliktedir. Otorite kelimesi “Günlük dilde her zaman bir miktar icbara işaret eder. En yaygın anlamı, itaati icbar eden bir güç değildir. Otorite ve itaat, ilgili terimlerdir. Otorite tarafında üstünlük, itaat etmek zorunda olan tarafta bağımlılık söz konusudur. Otorite, son sözü söyleme hak ve gücüne, ayrıca temyizi olmayan (nihâî) kararı verme yetkisine sahiptir. Kelimenin fikir, inanç ve fiil alanlarında da kullanımı vardır. Bir fikri etkileme, inanca ikna etme, bir fiile sevk etme hakkıdır. Otorite, binlerce formda ortaya çıkabilir. Fakat her durumda sonuç, rıza (teslimiyet) kazanmak, inanca zorlamak ve bir fiili etkilemektir. Tüm otorite formlarında ortak unsur, nihâî olarak fikri zorlamak ve inancı icbar etmektir. İcbar edicilik unsuru olmaksızın otorite gerçek anlama sahip değildir.”⁸ Otorite, kişisel ve subjektif olarak “kabiliyetleri ve prestiji olan kimselere” atfedilebildiği gibi, objektif olarak toplumlarda “resmî fonksiyonu bulunan kimselere” de atfedilebilmektedir. Kişisel otorite “belli bir alanda bir kimsenin üstünlüğünün” tanınmasından kaynaklanan otoritedir. Resmî otorite ise bir kimsenin üstünlüğü sebebiyle değil, fakat kendisine “bir fonksiyonun verilmesi ya da en azından toplum tarafından kendisine itibar edilmesi nedeniyle” gerçekleşen otoritedir.⁹

Otorite kelimesi herhangi bir kelime ile nitelendiği zaman (dinî otorite, siyasî otorite vb.) o alanla ilgili olarak kişisel, sınıfsal ve kurumsal anlamdaki yetkiyi, bağlayıcılığı veya egemen durumu ifade

⁵ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Bilgi Basımevi, Ankara 1974, 621.

⁶ *Le Petit Robert*, Dicorobert Inc., Montreal 1993, 164.

⁷ Lalande, Andre, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, 101.

⁸ Iverach, James, “Authority”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, I-XIII, Charles Scribner’s Sons, New York 1951, II, 249.

⁹ Molinski, Maldemar, “Authority”, *Encyclopedia of Theology*, The Crossroad Publishing Company, New York 1986, 61.

etmektedir. Nitekim hıristiyan kültürde dinî otorite denilince, ‘Tanrı’nın vahyi’ akla gelmekte,¹⁰ hıristiyan vahyinin mutlak gücüne ve bağlayıcılığına vurgu yapılmaktadır. Mantıkta ise “otorite ile başkalarının tanıklığına dayanan ispat metotları” kastedilmektedir.¹¹ “Otorite metodu ve kanıtları, din alanında kullanılır. Bu alanda ele alınan konu, özü gereği tabiat üstü olduğu için, ancak vahiy ve dinî gelenek yoluyla kavranabilir.”¹² Otorite kanıtı, deneye ve mantıkî kanıtlamaya konu değildir.¹³ Dinin temel unsurlarıyla ilgili konulara yönelik olan dinî otorite, aslında tanrı ya da mutlak üstünlüğüne inanılan güç/güçler (tanrılar) adına bir yetkililik iddiası olduğu için mutlak bağlayıcılık niteliğine sahiptir. Öyleyse dinî otorite, “*Dinin temel unsurlarının tanımlanmasında ve anlaşılmasında mutlak bir itaatle karşılanan, kavramsal, kişisel ve kurumsal güç ve yetkililik*” olarak tanımlanabilir.

Dogma, yani dinin ihmal edilemez ilan ettiği inanç konuları, ibadetler ve ahlakî iddialar, dinin tanımındaki temel unsurlar olarak, dinî otoritenin konusunu, otoritenin etkin ve geçerli olduğu alanı teşkil etmektedir.

İnanç ilkelerinin (dogma) belirlenmesi ve geçerlilik şartlarının ortaya konulması her bir din iddiası için önemlidir. Müslümanlık başta olmak üzere vahye dayalı dinî kültür açısından konuya yaklaşacak olursak; inanç ilkeleri temelde iki unsur üzerine kurulmaktadır. İki unsurdan biri, tanrı tasavvuru, diğeri de ölüm sonrası hayat telakkîsi yani eskatolojik iddialardır. Öteki inanç konularını da içine alan dogmatik yapı, dinin tanrı-alem-insan görüşünü ortaya koymaktadır.¹⁴ Her din, kendi dogmasının iman seviyesinde benimsenmesini isteyecektir.

Müslüman kültürde “Rabb’i tazim”,¹⁵ “tezellülün ızharı”¹⁶ olarak tanımlanan ibadet, genel dinî iddia bakımından tanrı ya da

¹⁰ Lalende, 102.

¹¹ *Meydan Larousse Büyük Lugat ve Ansiklopedi*, Meydan Yayınevi, İstanbul 1972, IX, 704.

¹² *Meydan Larousse Büyük Lugat ve Ansiklopedi*, IX, 704.

¹³ Lalende, 102.

¹⁴ İlgili olarak bkz. Reşid Rıza, Muhammed, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Mektebetu'l-Kahira, (Mısır) 1960/1380, 133.

¹⁵ el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 127.

¹⁶ er-Râğıb, 542.

tanrıların hoşnutluğunu kazanmak için tercih edilen “temizlik ayinleri, kurban, bedensel ayinler, kutsal yer ziyaretleri” vb. dinî karakterli/seramonial fiillerdir.¹⁷ İbadetlerin disipline edilerek belli formlara kavuşturulması, aslında inanç ilkeleri ile ibadetlerin ilgisini de düşündürmektedir. Yer ve zaman kayıtları, şart ve rükünlerle tarif edilen ve dinin aslî unsuru addedilen ibadetler, edinilmiş olan imanın tezâhürü, dinin genel ilkelerine (ahlakî/sosyal) yönelik bağlılık göstergesidir.

Ahlakî iddialar, daha ziyade toplumsal yararı gözeten bir takım davranış kısıtlamalarıdır. Bütün dinler tarafından öne çıkarılan ahlakî ilkeler, dünya hayatı ve ölüm sonrası hayatta yaşanacağı öne sürülen bir takım müeyyidelerle desteklenmektedir.¹⁸

Dogma ve ibadet ile ilgili tanımların ortaya çıkması, belli formülasyonların oluşması ve ilgili tanım ve formülasyonların cemaat tarafından benimsenmesi, ancak muşahhas bir otorite ile gerçekleşebilecektir. Sözü edilen tanımlar, inanç ilkeleri ve ibadetlerdeki şeklî unsurlar, yetkili kılınmış/otorite ve o yetkiyi kullanan kişi, sınıf ya da kurumun müdahalesini gerektirmektedir. Dinî yetki, sorgulanamaz olduğu gibi, bağlayıcılığın son haddindedir ve mutlak itaati zorunlu kılacak niteliktedir. Az önce sözü edilen otorite, dinin, davranışlara yönelik kısıtlamalarının (tahrim) gerçekleşmesi ve kısıtlamaların inanan toplum tarafından dinî tarifi ile benimsenmesi, kurumsallaştırılması için de gereklidir. Yani ahlakî endişelerin ahlakî ilkelere dönüşmesi ve onların belli ve değişmeyecek tanımlara kavuşturulması da yine kişisel, sınıfsal ya da kurumsal bir dinî otoritenin müdahalesini gerekli kılmaktadır.

Ancak öncelikle belirtmek gerekir ki, Kur'an, bu çalışmaya başlık olarak düşünülen anlamda bir 'dinî yetkilendirme/otorite' tabirini içermemektedir. Hatta ilgili tabirin kavramsal içeriği de Kur'an'da yer almamaktadır. Kur'an, dinî otorite bakımından açık tanımlamalar barındırmamaktadır. Şu kadarı var ki, Kur'an'ın belirlediği çerçeveye göre nübüvvet (peygamberlik), 'dogmanın tespiti, ibadetlerin tayini ve dinî/ahlakî ilkelerin tanımlanması' ile doğrudan ilgili bir kurumdur. Ayrıca Kur'an, nübüvvetle görevli nebîlere (rasûl)/peygamberlere itaatten söz etmektedir.¹⁹ İtaat ve otorite kelimelerinin birbiriyle doğrudan ilgili olduğu az önce dile

¹⁷ Sharpe, 32; Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Din Fenomenolojisi*, Isparta 2002, 102 vd.

¹⁸ Ahlakî iddiaların dinlerle ilişkisi için bkz. Sarıkçıoğlu, 131-132.

¹⁹ İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Al-i İmran, (3), 32; Nisa (4), 59; Teğâbun, (64), 12.

getirilmişti. Şu halde Kur'an'ın tanıdığı dinî otoritenin mahiyetini kavramak için nübüvveti, dinî otoriteye konu olarak tespit edilen temel dinî unsurlar (dogma/ibadet/ahlak) bakımından değerlendirmek gerekmektedir.

3. Nübüvvet ve Dinî Otorite

Peygamber, “geleceği önceden haber veren” kimse olarak tanımlanabilir.²⁰ Bu, peygamberin özellikle eskatolojik bilgilendirme niteliği esas alınarak geliştirilen bir tanımlama biçimidir. Kur'an da peygamberleri ‘nezîr ve beşîr’ olarak nitelerken²¹ dinin eskatolojik iddialarını gözetmektedir. Peygamberin en temel görevi, insana dünyadaki macerasının sonunu bildirmektir.²² Aslında nübüvvet kelimesinin lügat anlamı da söz konusu tanıma imkan verecek niteliktedir. Nitekim nübüvvet kelimesinin ilgili olduğu ‘nebe’ kökü, “kendisi ile ilim ya da ‘zann-ı ğâlib’ hasıl olan büyük/yararlı haber” demektir.²³ Zikri geçen anlam nübüvvetin fonksiyonu ile bir arada düşünüldüğünde, nebî (peygamber) tarafından taşınan haberin öncelikle eskatolojik içerikli olduğu söylenebilecektir. Ancak din kültürü bize gösteriyor ki, peygamber, insanlara taşımış olduğu eskatolojik bilginin ötesinde, “tanrının ya da tanrıların iradesini bildiren kimsedir.”²⁴ Peygamberlere gelen bilgi de sadece eskatolojik içerikli değil, geçmiş, hal ve gelecekle ilgilidir.²⁵ Nitekim müslüman kültür de ilgili yaklaşıma uygun olarak peygamberi (nebi, rasûl), “vahye muhatap olan ve Allah'ın, ahkâmı bildirmek (tebliğ) için gönderdiği (ba's) insan” diye tanımlanmaktadır.²⁶ Nübüvvet, “Allah ile akıl sahipleri arasındaki elçiliktir.” Bahsedilen elçiliğin amacı ise “Akıl sahiplerinin dünyevî ve uhrevî problemlerinin çözümlenmesidir.”²⁷ Peygamberler, ahlakî ilkeleri ve ödevleri

²⁰ Sharpe, 65.

²¹ Peygamberlerin “nezir ve neşîr” oluşları ile ilgili bkz. Bakara (2), 213; Nisa (4), 165; Enam (6), 48; Kehf, (18), 56.

²² Gâfir (40), 15.

²³ er-Râğıb, 788.

²⁴ Sharpe, 65.

²⁵ Sharpe, 65.

²⁶ el-Curcânî, 98, 214.

²⁷ er-Râğıb, 789.

bildirerek, ahlakî ilkelerin ihlali durumunda karşılaşılabilecek olumsuzlukları haber verirler.²⁸

Kur'an, peygamberlerin insanlar arasından seçildiğinde ısrar etmektedir.²⁹ Esasen bu, din tarihi açısından da doğrulanan bir olgudur. Çünkü peygamberler, “rahip, keşiş vb. gibi kendi serbest gayret ve iradeleriyle bu göreve gelmeyip, Tanrı tarafından seçilir ve görevlendirilirler.”³⁰ Müslüman kültür bakımından ilham vb. bilgilenmeler bir yana, vahyi yani ‘söz ve mana kesinliği’ne dayalı olarak tarif edilen ilahî hitabı, yalnızca peygamberler alabilmektedir. Vahiy, peygamberlik kimliğinin belirleyici unsurudur. Peygamberi, peygamber olmayandan ayıran husus, peygamberin vahye muhatap olmasıdır. Vahiy, peygamber otoritesinin meşruiyetini sağlamaktadır.³¹ Peygamberlerin, tayin anlamında seçildiğini/ belirlendiğini (ihtâre, ictibâ),³² gönderildiğini (ba’s, irsâl)³³ bildiren ayetler ise, peygamberlerin -dinî alandaki kararları bağlayıcı/ sorgulanamaz nitelikte- dinî otorite (yetkili/izinli) olduklarının en açık delilidir. Konuyu Hz. Peygamber’in otoritesi bakımından ele alacak olursak, Hz. Peygamber’e itaati emreden ayetler³⁴ ve Allah’a itaat ile birlikte Hz. Peygamber’e itaati emreden ayetler³⁵ onun mutlak dinî otorite olduğunun en önemli göstergesidir. Allah’a itaatin emredilmesi, aslında pratik bakımdan Allah’ın elçisine itaati emretmek demektir. Allah’ın hakimiyetinden, yaratıcılığından ve Hz. Muhammed’i Allah’ın peygamber olarak gönderdiğinden söz eden Araf Suresi 158. ayet ise Hz. Peygamber’in yetkilendirilmesini (otorite) ve yetkilendirilmenin de ‘göklerin ve yerin mülkü kendisinin olan’ Allah tarafından gerçekleştirildiğini açıkça ifade etmektedir.³⁶

Hız. Peygamber, onun öncesinde de bütün peygamberler, Allah tarafından yetkilendirilmiş olduğuna (otorite) göre, peygamberlerin

²⁸ Sarıkçioğlu , 172.

²⁹ Enam, (6), 24.

³⁰ Sarıkçioğlu, 169.

³¹ Debaşi, Hamid, *İslam’da Otorite*, Çeviri: Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 26.

³² Nahl (16), 121; Taha, (20), 13, 122; Kalem, (68), 50.

³³ Yunus, (10), 74; Cuma (62), 2; Muhammed, (47), 33.

³⁴ Nisa (4), 80; Maide (5), 92.

³⁵ Nisa (4), 13, 69, 80; Nur (24), 52.

³⁶ Söz konusu ayet ve Hz. Peygamber’in otoritesi ile ilgilendirilmesi için bkz. Debaşi, 77.

diğer insanlardan ayrı olarak yüklendiği sorumluluklar da onların otoritesinin anlaşılması açısından önemlidir. Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin dindeki otoritesi, bizim daha önce otoritenin konusu olarak belirlediğimiz dinin üç temel unsuru (dogma/ibadet/ahlak) bakımından yapılacak değerlendirmeyle ortaya konulabilecektir.

Allah'a iman ve ahirete iman, hiçbir peygamber tarafından ihmal edilmeyen iki temel inanç ilkesidir.³⁷ Peygamberler, üstün niteliklere sahip Tanrı'nın yaratıcılığını, dünya hayatından sonra insanın dünyadaki ahlakî tercihlerine göre hesaba çekileceğini bildirmektedirler.³⁸ Diğer inanç ilkeleri, söz konusu iki inancın belirlediği çerçevede anlaşılabilir.

Kur'an; namaz,³⁹ zekat,⁴⁰ oruç,⁴¹ hacc⁴² ve kurbanın,⁴³ önceki peygamberler döneminde de tanınan ibadet şekilleri olduğunu haber vermektedir. Hz. Peygamber ise bilinen ibadet biçimlerini disipline etmiş, şart ve rükünleri ile ilgili belirsizlikleri gidermiş, kurban dahil, yukarıda zikri geçen beş ibadeti daha sonra değişmeyecek şekilde tanımlamıştır.⁴⁴ Müslüman bakış açısına göre, Hz. Peygamber haricinde hiçbir kimse bir ibadet ihdas edemeyeceği gibi, bahsedilen ibadetlerin biçimsel yapısında, şart ve rükünlerinde değişiklik de yapamayacaktır.⁴⁵ Aksi halde birbirinden çok farklı ibadet kalıpları ortaya çıkar,⁴⁶ dinin en önemli unsurlarından biri olan ibadet,

³⁷ Reşid Rıza, 139.

³⁸ Bakara (2), 202; Ra'd (13), 40; İbrahim (14), 51.

³⁹ Hud (11), 87.

⁴⁰ Meryem (19), 55.

⁴¹ Bakara (2), 182.

⁴² Bakara (2), 127.

⁴³ Hacc (22), 38; Kevser, (108), 2.

⁴⁴ İlgili olarak bkz. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya er-Râzî, *es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Luğati'l-Arabiyye ve Mesâiliha ve Suneni'l-Arab fi Kelamiha*, Tahkik: Ömer Faruk et-Tabba', Mektebetu'l-Maarif, Beyrut 1993/1414, 77-81.

⁴⁵ er-Râğîb, 423: Reşid Rıza, 39; ayrıca bkz. Türcan, Galip, Kur'an'ın Çizmiş Olduğu Nübüvvet Anlayışı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1996, 128-129.

⁴⁶ er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Muhassalu Efkarî'l-Mutekaddimin ve'l-Muteahhirin mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mutekellimin*, Tusi'nin Telhisu'l-Muhassal'ı ile birlikte, Mektebetu'l-Kulliyat el-Ezheriyye, Kahire (tarih yok), 216.

işlevselliğini yitirirdi. Çünkü ibadet, dinin dolaysız bir tezahürü olarak inanç ve ahlak ilkelerini desteklemektedir. İbadetin şekil şartlarında ortaya çıkacak değişiklik ve belirsizlik, doğrudan dinin mahiyeti ve asıl hedefi ile ilgili olumsuz bir durum olarak görünmektedir.

Kur'an, dönemsel ve bölgesel farklılıkları reddeden ahlakî ilkeleri de peygamberlerle ilişkilendirmiş, Hz. Peygamber dahil olmak üzere bütün peygamberler, kimi insan davranışlarını ahlakîleştirmişler,⁴⁷ söz konusu ahlakî yapılanmayı da ölüm sonrası hayatta karşılaşılabileceğini ileri sürdükleri azabın tehdidi ile belli bir müeyyideye bağlamışlardır.⁴⁸ Kur'an, peygamberlerin ahlakî anlamda ortaya koyduğu kısıtlama faaliyetini 'tahrîm' (haram kılma/yasaklama) diye adlandırmaktadır.⁴⁹

Hem dogmanın tespit edilip tam olarak tanımlanması, hem de ibadetlerin değişmeyecek formlarına kavuşturulması ve ahlakî ilkelerin belirlenerek, bu ilkelerin imanla ilgisinin kurulması, görünen dünyanın dışında uhrevî müeyyidelere bağlanması ve bütün sözü edilenlerin dinî bir disiplin çerçevesinde ve iman anlamında bir kabul ile benimsenmesi ancak otorite ile gerçekleşecektir. Kur'an'a göre bu otorite, vahiyle bilgilendirilen ve desteklenen peygamberdir. Vahiy peygamberin kişiliğinden ayırarak olursak, vahyin otoritesi de söz konusu edilebilir. Ancak peygamber, aynı zamanda vahiy yorumlayarak onun beşerî düzeyde anlaşılıp, kavranmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla peygamber, dinin temel unsurları bakımından mutlak bir otoritedir ve dinî bir liderdir.⁵⁰ Öyleyse peygambere koşulsuz bir itaat gerekmektedir.⁵¹ İnsanlar, peygamberin kendilerine bildirdiğini tasdik etmeye ve ona uymaya zorunludur.⁵² Yine insanlar, dinin temel unsurları ile ilgili olarak peygambere itaat ettikleri gibi 'ona karşı saygısızlık anlamına gelecek davranışlarda da bulunmayacak; sözgelimi, 'onu üzmeyecek',⁵³ 'yürürken onun önüne

⁴⁷ Nisa (4), 23; Araf (7), 33; Nahl (16), 115.

⁴⁸ Nisa (4), 23; Maide (5), 3; Tevbe (9), 29.

⁴⁹ Bakara (2), 173, 275; Tevbe (9), 29; Nahl (16), 25.

⁵⁰ Watt, Montgomery, *İslam Nedir*, Çeviri: Elif Rıza, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1993, 80.

⁵¹ Al-i İmran, (3), 32, 132; Nisa (4), 64.

⁵² el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *Kitabu'l-Erbâin fî Usûli'd-dîn*, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1988/1409, 15.

⁵³ Tevbe (9), 61; Ahzab, (33), 57.

geçmeyecek ve onun huzurunda seslerini yükseltmeyecek',⁵⁴ 'kendi aralarında birbirlerine isimleri ile hitap ettikleri gibi ona ismiyle hitap etmeyeceklerdir.'⁵⁵ Peygamber, 'ümme için dua edecek ve bağışlanma (istiğfar)' isteyecek,⁵⁶ ümmet de peygamberden kendileri için 'dua etmesini ve bağışlanma (istiğfar) isteğinde bulunmasını' talep edecektir.⁵⁷ Dinin temel unsurları bakımından peygamberlere itaatin insanlar için bir zorunluluk olduğu keyfiyeti bir yana; en son dile getirilenler (peygamberi üzmemek, peygamberin duası vs.) Kur'an'ın peygamber-ümme ilişkisine yönelik olarak ortaya koyduğu ve dinin temel ilkeleri ile ilgili bulunmamakla birlikte yine de uyulması emredilen kurallardandır. Söz konusu durum, peygamberin ümmet karşısındaki tartışılmaz ve kendisi dışındaki hiçbir kimse ile kıyaslanamayacak nitelikte saygın olan konumunun belirlenmesi bakımından önemlidir.

Dinî otorite tabiri, otorite kelimesinin lugat anlamına yakın olarak, dindeki 'emretme gücü, mutlak itaat gerektiren yetki' şeklinde tanımlanırsa bu tanım, müslüman kültürdeki 'peygamber yetkisi/otoritesi'ne uygun düşmektedir. Dinî otorite, 'dinin aslî unsurlarının belirlenip yorumlanması bakımından başkasının tanıklığına dayanmak' anlamında kullanılırsa yine müslüman kültüre göre, vahyin tek şahidi olan peygamber, tek dinî otoritedir. Nitekim Şafîî (ö. 204), Hz. Peygamber'in otoritesini şu sözleriyle açıklamaktadır: "Allah, Allah Rasûlü'nden sonra hiç kimseye, kendinden önceki bir bilgiye (ilim) dayanmadan (dinî konularda) konuşma izni vermemiştir. İlim ise, Kitap, Sünnet, icma, haberler ve bu sayılanlara kıyastır."⁵⁸ Şia'dan İmâmiyye, yeryüzünde sürekli bir huccet bulunmasının zorunluluğu gerekçesiyle, "Peygamberlerde görülen kişisel ilahî rehberliğin sürekli bir realite olduğunu" iddia etmiştir.⁵⁹ Onlara göre söz konusu rehberlik, Peygamber'den sonra imamlarda devam etmektedir.⁶⁰ Şia'nın subjektif imamet telakkîsi ve

⁵⁴ Hucurat (49), 1-2.

⁵⁵ Nur (24), 63.

⁵⁶ Al-i İmran (3), 159; Nisa (4), 64.

⁵⁷ Al-i İmran (3), 159.

⁵⁸ eş-Şafîî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (tarih yok), 508.

⁵⁹ Madelung, W. F., "Oniki İmam Şiasında İmanın Gaybet Zamanında Otorite", *İslam'da Siyaset Düşüncesi* içinde, Çeviri: Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, 141.

⁶⁰ Madelung, 142.

imamlara atfettikleri nitelikler bir yana bırakılarak, onların peygamber otoritesine dair görüşleri ve aynı konudaki sünnî bakış açısı bir araya getirildiğinde müslüman dinî kültürün, dinin asıl unsurları (dogma/ibadet/ahlak) ile ilgili olan otorite alanında Hz. Peygamber'e mutlak bir otorite atfettiği görülür. Dinî otorite alanındaki otorite ve yetki kullanımı bakımından hiçbir kişi, sınıf ya da kurum, Hz. Peygamber'in otoritesine sahip olamayacaktır. Yaşadığı dönemde mutlak bir dinî otorite olan Hz. Peygamber'in, dindeki otoritesi, ölümünden sonra da geliştirilen ismet (günahsızlık/vahiyde emanet) telakkîsi ile desteklenmiş, vermiş olduğu kararların değışmezliği, geçerliliği tespit edilmiştir.⁶¹

Bununla birlikte nübüvvet, yalnızca dinî bir otorite kaynağıdır ve Hz. Peygamber'in ayrıca siyasî vb. otorite iddiası mevcut değildir.⁶² Hz. Peygamber'in nübüvvetle görevlendirildikten sonra toplumu adına aldığı siyasî kararlar nübüvvetin mahiyetine dair bir yetkinin kullanımından öte, yaşanan şartların ve toplumsal ihtiyaçların bir gereğidir. Peygamber, dinin temel iddiaları bakımından genel olarak vahyin kontrolünde bulunmaktadır. Onun otoritesi/yetkisi sınırsız bir yetkilendirme anlamına gelmemektedir. Zaten 'elçilik ve aracılık' temel anlamı üzerine kurulu 'risalet' ve 'nübüvvet' kavramlarının içeriği, nübüvvetin otonom bir yapı olmadığını göstermektedir. Ancak, peygamber, dinin temel unsurlarına dair emirlerinde mutlak bir otoritedir ve ona koşulsuz itaat gerekmektedir. Peygamberin konumu, otorite kelimesinin toplumdaki kullanımı bakımından değerlendirilecek olursa, o, şahsî nitelikleri ve kabiliyetleri nedeniyle subjektif/kişisel bir otorite, nübüvvetle görevli olduğu için de objektif/resmî bir otoritedir.

4. Hilafet Kavramı ve Dinî Otorite

Hilafet, nübüvvetten sonra, müslüman kültürde dinî-siyasî içeriği bakımından en fazla derinliği bulunan kavramdır. Dinî otorite konularıyla hilafetin mahiyeti, halifenin yetki ve sorumlulukları karşılaştırılabilir niteliktedir. Hilafet, Kur'an'ın da tanıdığı bir kavramdır. Kur'an, Hz. Adem'in hilafetinden⁶³ söz ettiği gibi Hz.

⁶¹ İsmet ve Hz. Peygamber'in otoritesi ile ilgisi için bkz. Fazlurrahman, *İslam*, Çeviri: Mehmet Dađ- Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992, 97.

⁶² Lammens, H., *L'İslam (Corayances et Institutions)*, İmp. Catholique, Beyrut, 1943, 146.

⁶³ Bakara (2), 30.

Davud'un hilafetinden⁶⁴ ve insanların yeryüzündeki hilafetinden⁶⁵ de söz etmektedir. Hilafetin kavramsal yanı, halifenin dinî ya da siyasî niteliği, Kur'an'ın tanıdığı hilafetin mahiyetini anlamaya yönelik çabalarla ortaya konulabilir. Ancak Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan hilafetin olgusal yanından hareketle, hem hilafetin kavramsal ve kurumsal karakterini, hem de halifenin kimliğini (dinî-siyasî) ve fonksiyonunu daha sağlıklı şekilde tespit etme imkanı mevcuttur.

Müslüman toplum, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, Hz. Peygamber henüz defnedilmeden önce hilafet kurumu ile tanışmış, Hz. Ebû Bekir, ilk halife olarak seçilmiştir. Öyle görünüyor ki halife seçimi, müslüman toplumun acil yönetim ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Nitekim genel müslüman iddia açısından hilafet daha ziyade siyasî bir kurum olarak tanımlanmış,⁶⁶ halife ise yine siyasî içerikli bir yaklaşımla 'es-sultânu'l-a'zam' diye nitelenmiştir.⁶⁷ Dinî otoritenin konusu açısından halifenin işlevi değerlendirilecek olursa, onun yetki alanı (siyaset) ile dinî otorite konularının (dogma/ibadet/ahlak) çakışmadığını söylemek mümkündür. O halde hilafeti, siyasî niteliğine göre tarif etmek yerinde bir tutum olacaktır.

Ancak İmâmiyye Şiası (İsnâ Aşeriyye), az önce ifade edildiği gibi yeryüzünde "adaletinin geçerliliğine ve sözünün doğruluğuna delalet eden bir ilme sahip hucdetin (imam) bulunması" zorunluluğundan⁶⁸ hareketle yani aklî bir çıkarımla imametın vucûbunu,⁶⁹ Hz. Peygamber'den sonra ise Hz. Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin imam olarak tayin edildiğini ileri sürerek, imamete siyasî niteliğinin yanında ve ondan çok daha baskın olarak

⁶⁴ Sad (38), 26.

⁶⁵ İlgili olarak bkz. Enam (6), 165; Yunus (10), 14, 73; Fatır (35), 39.

⁶⁶ el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî, Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Kitabu'l-İrşâd ila Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Esad Temim, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, Beyrut 1992/1413, 345.

⁶⁷ Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, el-Huseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât Mu'cem fi'l Mustalahât ve'l-Furûk el-Luğaviyye*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1993/1413, 427.

⁶⁸ el-Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, I-II, Dâru Sa'b, Beyrut (tarih yok), I, 168.

⁶⁹ İbn Bâbeveyh, Ebu Cafer Muhammed b. Ali, *Risaletu'l-İ'tikadati'l-İmamiyye*, Çeviri: Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara Üniverstesi Basımevi, Ankara 1978, 111; et-Tûsî, eş-Şeyh Muhammed b. Hasen, *el-İktisâd fi ma Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Matbaatu'l-Erab, Nəcəf 1979/1399, 296-297.

dinî bir nitelik atfetmektedir.⁷⁰ İmamlar, Allah'ın itaat emrettiği ulu'l-emr (emir sahipleri) kimselerdir.⁷¹ Onlar, "hata ve yanlışlardan korunmuşlardır (ismet)... Onları sevmek; iman, onlardan nefret; küfürdür. Onlara itaat, Allah'a itaat; onlara itaatsizlik Allah'a karşı gelmez."⁷² İmamlar, "Allah'ın kapılarıdır. O'na giden yol; O'na işaret eden delillerdir."⁷³ İmamlar, meleklerin ve peygamberlerin bilgisine sahip oldukları gibi, Allah, gaybtan dilediği bilgiyi de imamlara vermektedir.⁷⁴ Yine onlar ne zaman öleceklerini bilirler. Ayrıca imamların ölümü kendi ihtiyarlarında bulunmaktadır. Ancak ölmeyi dilediklerinde ölürlər.⁷⁵ İmâmiyye'ye göre, henüz çocuk yaşta kaybolan on ikinci imam Muhammed b. el-Hasen (gâib imam), Allah'ın halifesi olarak yeryüzünde bulunmaktadır.⁷⁶ İmâmiyye'nin imamet anlayışı ve imameti inanç esasları arasına alması, imamlara dinî-siyasî anlamda çok güçlü bir otorite atfedildiğini göstermektedir. Öyle ki, imamlara atfedilen dinî otorite konum, Kur'an'ın tanıdığı ve Ehl-i Sünnet'in Hz. Peygamber'e atfettiği otoritenin daha ileri bir aşamasını temsil etmektedir.

İmâmiyye'nin, imametın vucûbuna, hilafet/imametle ilgili tayin iddialarına, imamların niteliklerine ve dindeki konumlarına yönelik olarak ileri sürdüğü ve iman konusuna dönüştürdüğü yaklaşımlar, Ehl-i Sünnet kelamcılarının hilafet kurumunu ve halifenin konumunu belirgin bir şekilde tanımlamalarını zorunlu kılmıştır. Bahsi geçen tanım, halifenin konumunu, dinî otoritenin konusu bakımından iyice anlaşılır kılmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, hilafet; itikâdın usûlünden değildir.⁷⁷ Halife, nasla tayin edilmemiş, seçimle (ihtiyar) belirlenmiştir.⁷⁸ İmamın bilgisi ve ümmetin imama

⁷⁰ İbn Bâbeveyh, 109.

⁷¹ İbn Bâbeveyh, 110.

⁷² İbn Bâbeveyh, 110. Ayrıca bkz. et-Tûsî, 305; Bulut, Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yayınları, İstanbul 1991, 133 vd.

⁷³ İbn Bâbeveyh, 110.

⁷⁴ el-Kuleynî, I, 255 vd.

⁷⁵ el-Kuleynî, I, 255 vd.

⁷⁶ İbn Bâbeveyh, 109.

⁷⁷ eş-Şehristânî, *Kitabu Nihâyeti'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, London 1934, 559.

⁷⁸ el-Bâkılânî, Ebû Bekr b. Tayyib, *Kitabu Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil*, Tahkik: Şeyh İmaduddin Ahmed Haydar, Muessetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1993/1403, 441; en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed *Tebşiratu'l-Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990,

hangi bakımdan ihtiyaç duyduğu da Ehl-i Sünnet tarafından tartışılmıştır. Netice itibarıyla ümmet, “imamın bilgisine ve kendisinin bilip de ümmetin bilmediği bir şeyi açıklamasına” muhtaç değildir.⁷⁹ Çünkü “imam ve ümmet şeriatın bilgisi ve hükmü konusunda eşit düzeydedir.”⁸⁰ Hilafet, müslüman toplumun daha ziyade dünyevî işlerinin yürütülmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla halifenin seçimi (ihtiyar), sosyal hayatın bir gereği (vucûb) olarak görülmelidir.⁸¹ İmamın tayini konusunda ashabın icma ettiği iddiası⁸² da böyle bir zorunluluğun göstergesi niteliğindedir. Ehl-i Sünnet’e göre imamın ikamesi, (imamet) Şia’nın iddia ettiği gibi aklî bir vacip değil, ashabın icmasının da ortaya koyduğu gibi şer’î bir farzdır.⁸³ Çünkü dünyevî ve uhrevî fayda, yalnızca şer’ tarafından itaati istenen bir imamla gerçekleşebilecektir.⁸⁴ Ancak imamet, dinî hüküm bakımından böyle bir niteliğinin bulunması, imama dinin temel konularında (dogma, ibadet, ahlak) herhangi bir otorite atfını zorunlu kılmayacaktır.

Halifenin kureyşî olmasını öngören hadis⁸⁵ ve ilgili hadis etrafında gelişen kültür, ilk halife seçiminde yaşanan siyasî tecrübeyi doğruladığı için, Ehl-i Sünnet, halifelerin Kureyş’ten olması gerektiğini savunmaktadır.⁸⁶ Ehl-i Sünnet kelamcılarının halifeye baş

II, 840; el-Âmidî, *Seyfuddin Ebu’l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed, Gâyetu’l-Merâm fî İlmi’l-Kelâm*, Tahkik: Hasen Mahmud Abdullatif, el-Cumhuriyyetu’l-Arabiyyetu’l-Muttehide el-Meclisu’l-A’la li’ş-Şuûni’l-İslamiyye Lecnetu l’hyâi’t-Turâsi’l-İslamî, Kahire 1971/1391, 376.

⁷⁹ el-Bâkılânî, 477.

⁸⁰ el-Bâkılânî, 477.

⁸¹ en-Nesefî, II, 823; eş-Şehristânî, 559; İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed, *es-Siyâsetu’s-Şer’iyye fî Islâhi’l-Râî ve’r-Raiyye*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, (Mısır) (tarih yok), 161; İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime*, Târîhu İbn Haldûn içinde, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996/1417, 589.

⁸² el-Âmidî, *Gâyetu’l-Merâm fî İlmi’l-Kelâm*, 364; İbn Hacer, Ahmed b. Hacer el-Heytemî el-Mekkî, *es-Savâiku’l-Muhrika fî’r-Reddi alâ Ehli’l-Bed’ ve’z-Zendeka*, Tathîru’l-Cenân ve’l-Lisân ile birlikte, Mektebetu’l-Kâhire, Kahire 1965/1385, 97.

⁸³ el-Âmidî, 364.

⁸⁴ el-Âmidî, 366.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, I-IV, Mevsûatu’s-Sunne el-Kutubu’s-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, III, 129, 183; IV, 147.

⁸⁶ el-Cuveynî, *Kitabu’l-İrşâd*, 359.

kaldırmayı onaylamamaları⁸⁷ da halifenin dinî-otoriter konumundan değil, toplumsal düzenin bozulması endişesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim imâmî iddiaların aksine, Ehl-i Sünnet'e göre imamın/halifenin ismeti, yanılmazlığı vb. özelliklerinden söz edilemez.⁸⁸ Hatta İmâmiyye'nin imama atfettiği hiçbir dinî yetkililik iddiası, müslüman düşüncesini oluşturan kaynaklar bakımından doğrulanacak nitelikte değildir. Bu da hilafetin siyasî bir kurum olduğunu, dinî anlamda bir bağlayıcılığının bulunmadığını göstermektedir. Halifeler için kullanılan 'Rasûlullah'ın halifesi'⁸⁹ şeklindeki niteleme, "dinî bir otorite karşısına yerleştirilmiş siyasî otoriteyi temsil etmektedir."⁹⁰ Halife, "bir şeyden sonradan gelen", "öncekinin yerine geçen"⁹¹ anlamıyla devletin başına Hz. Peygamber'den sonra gelenlere verilen unvandır. Bu unvanın verilmesi Kur'an'la ilgili değildir.⁹²

Hiz. Davud'un hilafetinden söz eden ayetin belli ölçüde siyasî bir içeriği⁹³ bulunsa da Hiz. Adem ve diğer insanların halife kılındığını haber veren ayetler birlikte değerlendirildiği takdirde görülür ki, ayetlerde geçen hilafet kavramı, Hiz. Peygamber'den sonra oluşmuş kurumsal hilafet ile ilgili değildir. Çünkü Hiz. Peygamber döneminde yalnızca kabile hayatını tanıyan Arap toplumu, hilafetin içerdiği anlamda, 'üstün siyasî bir gücü ve böyle bir siyasî yapılanmayı' kavramsal ve kurumsal olarak bilmemektedir.⁹⁴ Arap toplumunun tanıdığı halifeler, aslında 'kabile seyyidi' modeline uygun, ancak daha

⁸⁷ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa (Risâle Ehli's-Sağr)*, Tahkik: Muhammed Seyyid el-Celeynd, Kahire 1987, 99.

⁸⁸ el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, 277; en-Nesefî, II, 836. İmâmiyye'deki imamın ismeti anlayışının tenkidi için bkz. Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, Çeviri: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995, 144.

⁸⁹ Söz konusu kullanım için bkz. İbn Haldûn, 239.

⁹⁰ Debaşi, 20.

⁹¹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsî'l-Luğa*, I-VI, Tahkik: Abdusselam M. Harun, Dâru'l-Cîl, Beyrut (tarih yok), II, 210.

⁹² Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, Çeviri: Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, 190.

⁹³ Sad (38), 26.

⁹⁴ Watt, *Mohamet a la Mecque*, Payot, Paris 1958, 40.

geniş bir coğrafî ve siyasî sorumluluğa sahip idarecilerdir.⁹⁵ Kur'an, kurumsal anlamda ve Hz. Peygamber sonrası siyasî içeriği ile hilafetten söz etmemiştir. Kur'an'da sözü edilen hilafet, aslında bütün insanların ortak olduğu bir konumdur ve insanın yeryüzündeki ontolojik bulunuşu ile ilgilendirilmelidir. Öyleyse halifeye/imama atfedilecek dinî otoriter bir konum, Kur'an'dan ve Sünnet'ten destek bulamayacaktır.

Nisa Suresi'nin 59. ayetinde 'Allah'a, Peygamber'e ve 'ulu'l-emr'e (emir sahipleri) itaatten söz edilmektedir. Ayette yer alan 'ulu'l-emr' tabiri de dinî otorite ile ilgilendirilebilecek tabirlerdendir. Nitekim yukarıda değinildiği üzere, ulu'l-emr, İmâmiyye'ye göre, imamlardır.⁹⁶ Sözü edilen imâmî iddiaya göre Allah'a, Peygamber'e itaat yanında imamlara da mutlak itaat gerekmektedir. Ehl-i Sünnet ise, ayetteki ulu'l-emr ifadesi ile ulema, fukahâ, umerâ (idareciler) ya da Hz. Peygamber dönemindeki 'seriyye komutanları'nın kastedilmiş olabileceğini ileri sürmektedir.⁹⁷ Ancak kabul etmek gerekir ki, Ehl-i Sünnet tarafından 'ulu'l-emr' tabirinin anlaşılması ile ilgili olarak ortaya konulan tercihler içinde 'seriyye komutanları' yaklaşımı hariç, diğer yaklaşımlar, Kur'an'ın nüzûlü sırasında henüz mevcut olmayan toplumsal kesimleri işaret etmektedir. Nitekim söz konusu ayet, Hz. Peygamber tarafından seriyye komutanı olarak tayin edilen Abdullah b. Huzeyfe b. Adîy es-Sehmî hakkında nazil olmuştur.⁹⁸ Anlaşıyor ki, ayetteki itaat emri, ayetin indiği dönemde ya da sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olan bir grubun dinî otorite iddiasını doğrulamaktan ziyade, Kur'an'ın ilk muhatapları bakımından daha pratik bir ihtiyacı gidermeyi, yani o gün için söz konusu toplumda belli bir askerî disiplin anlayışını oluşturmayı amaçlamış bulunmaktadır. Şu halde ulu'l-emr tabiri, herhangi bir dinî otorite vurgusuna yönelik değildir.

⁹⁵ Debaşi, 146.

⁹⁶ İbn Bâbeveyh, 110; er-Râğıb, 90.

⁹⁷ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1a-814b. Topkapı/Medine No: 180, 111a.; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şeriyye*, 159.

⁹⁸ Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, *İmâra*, 1, 31-33; et-Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen*, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Cihad*, 3; Ebû Dâvûd, Suleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, *Cihad*, 87.

Netice itibariyle, Hz. Peygamber'den sonra müslümanların karşılaştığı hilafet/imamet kurumu, yalnızca siyasî içeriği ile tanımlanmalıdır. Zaten halifenin toplum karşısındaki sorumlulukları ile dinî otoritenin konusu olan alanlar (dogma, ibadet, ahlak) arasında herhangi bir örtüşmenin bulunmadığı ortadadır. Bu tespit, özellikle İmâmiyye Şia'sının imamet ve ona bağlı konularda genel müslüman düşüncesine aykırı iddialarının değerlendirilmesi ve ilgili iddiaların çoğunluk müslümanlar tarafından benimsenmeyip reddedilmesi açısından önemlidir.

5. Müslüman Toplum ve Dinî Otoriter Yapılanma Önündeki Engeller

Teorik anlamda bakılacak olursa görülür ki, Kur'an ve Sünnet, Hz. Peygamber dışında herhangi bir kişi, grup veya kurumun dinî otoriteye sahip olduğuna işaret etmemektedir. Öyleyse müslüman toplumdaki hiçbir kişi, grup ya da kurumun dinî otorite iddiası ne Kur'an'dan ne de Sünnet'ten doğrulanamayacaktır. Toplumsal hayatta itaat edilmesi gereken kişi ya da kurumlar olabilir. Ama onlar kişisel ve kurumsal anlamda dinî bir otorite iddiasında bulunamayacakları gibi masum ve yanılmaz bir konumda olduklarını da ileri süremeyeceklerdir. Ayrıca müslüman kültürde itaatin en temel şartı bellidir: İtaat, ancak Kur'an'a ve Sünnet'e aykırı olmayan (maruf/meşru) konulardadır.⁹⁹ Masiyetin emredilmesi durumunda ise itaat söz konusu değildir.¹⁰⁰ Meşruiyet ve masiyet tayini ise Allah'ın Kitabı ile gerçekleşecektir.¹⁰¹ Yani itaat eden de itaat olunan da beklentisini müslüman dinî kültürün (Sünnet) belirlediği (meşru) çerçevede tutmak zorundadır. Şia ve özellikle İsna Aşeriyye dışarıda bırakılacak olursa, müslüman toplum, halifeler de dahil olmak üzere hiç kimseye ve hiçbir kuruma sınırsız, sorgusuz bir dinî ya da siyasî yetkinin verilmediği konusunda fikir birliği içindedir. Sözü edilen fikir birliği, müslüman toplumun dinî hayatı üzerinde etkili olabilecek ve subjektif yorumlarını, dinin temel unsurlarının (dogma, ibadet, ahlak) anlaşılmasına dahil edecek kişi ve grupların ortaya çıkması önündeki en büyük engeldir.

Müslüman toplumda kişisel ya da sınıfsal bir dinî otoriteye zemin hazırlayacak ve dinin temel unsurları üzerinde etkin bir

⁹⁹ Ebû Dâvûd, *Cihad*, 78.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, *Cihad*, 78.

¹⁰¹ Muslim, *İmâra*, 37-38.

inisiyatif kullanımını zorunlu kılacak şartlar yaşanmamıştır. Çünkü dinin 'amentü'sünü oluşturan dogma, hatta ayrıntı sayılabilecek iman konuları, sistematik anlamda olmasa bile, müslüman toplum tarafından Kur'an'a ve Sünnet'e irca edilebilmektedir. İbadetlerin tayini, tespiti, formülasyonu ve tatbiki bizzat Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilmiş ve ibadetler kesintisiz pratikler olarak sonraki nesillere aktarılmıştır. Yine müslüman ibadeti, herhangi bir sınıfsal ihtisası gerektirmeyecek sadelikte yani karmaşık/seramional karakterden uzak, daha ziyade kişisel yükümlülükler şeklindedir ve belirli bir ibadet mekanına bağımlı değildir. Temel ahlakî ilkeler de Kur'an ve Sünnet'le belirlenmiştir. Kur'an ve Sünnet'in belirlemediği ahlakî ilkeler ise, Kur'an ve Sünnet'in genel yaklaşımı ile belirlenebilecek niteliktedir. Müslüman toplumun görevi ise ahlakî konularla ilgili dinî hükmü, yalnızca keşfetmekten ibaret görünmektedir.

İslam'da dinin temel iddialarına (dogma, ibadet) dair teorik ve pratik tanımlamalar yanında ahlakî davranışlarla ilgili tanımlamalar da bir grubun inisiyatifine terk edilmediği için, din tarihinde çok eskiden beri var olan ve daha ziyade seramional karakteri güçlü ve ihtisaslaşmış bir ibadet sınıfının varlığını zorunlu kılan ibadetlerin gerçekleştirilmesi için gerekli ruhban sınıfı,¹⁰² Ehl-i Kitap kültüründe ve özellikle Hıristiyanlıkta son derece etkin olduğu halde müslüman toplumda ortaya çıkmamıştır.¹⁰³ Ehl-i Kitap dinî kültürü içerisinde din adamlarının konumu ile ilgili yaklaşımlar bir yana, Kur'an, Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının (ahbar¹⁰⁴ ve ruhban¹⁰⁵) toplumları tarafından "rab edinildikleri"ni dile getirmektedir.¹⁰⁶ Kur'an'ın tercih ettiği çarpıcı ifade yani yahudi ve hıristiyan din adamlarına yönelik 'rablık' isnadı, Ehl-i Kitap din adamlarının sınırsız ve sorgulanamaz nitelikte bir dinî otorite (tahlîl/tahrîm yetkisi) iddiasında olduklarını ortaya koymaktadır.¹⁰⁷ Nitekim ruhban sınıfı, ahlakî davranışlardaki keyfî ve dine aykırı tutumlarını din adına topluma dayattıkları gibi, daha ziyade

¹⁰² Sharpe, 67-68.

¹⁰³ Carra De Vaux, "Akîde", *İslam Ansiklopedisi*, I-XV, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul, 1978, I, 240.

¹⁰⁴ Maide (5), 64; Tevbe (9), 34.

¹⁰⁵ Tevbe (9), 34.

¹⁰⁶ Tevbe (9), 31.

¹⁰⁷ ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, I-IV, Dârû'l-Fikr, (baskı yeri yok) (tarih yok), II, 185-186.

Hıristiyanlar bakımından konuşacak olursak, dinin doğmasının tespitinde ve ibadet pratiklerinin belirlenmesinde de doğrudan etkili olmuş, kilise babaları, dogmanın belirlenmesi için konsiller toplamışlardır.¹⁰⁸ Konsillerin dinî işlevi, zaman zaman siyasî iradeyle toplanması, yetkisi, etkinliği vs. çeşitli tartışmalara açık bulunsa da iman ve daha başka konularda belirleyici bir fonksiyon üstlendiklerinde kuşku bulunmamaktadır.¹⁰⁹ Kur'an, Ehl-i Kitap din adamlarının (ahbar ve ruhban) kendi oluşturdukları dinî-toplumsal konumu kötüye kullandıklarını ve onu maddi çıkar sağlamak için istismar ettiklerini bize bildirmektedir.¹¹⁰

Müslüman toplumda ruhbanlık türü bir yapılanma bulunmadığı gibi, din, kişisel anlama çabalarına konu olabilmektedir. Dinin kaynakları objektif tanımlamalarla tespit edilebilecek niteliktedir. Kur'an ve Sünnet'in yorumlanmasının herkese açık olan yollar dışında özel bir bilgi gerektirmemesi de aslında dinî otorite iddiasında bulunabilecek kişi ve grupların ortaya çıkışını -İmâmiyye'nin iddiaları göz ardı edilecek olursa- engelleyen diğer önemli bir faktördür.

6. Ehlü's-Sunne ve'l-Cemâa Kavramı ve Dinî Otorite ile İlgisi

Doğrudan ya da dolaylı olarak Hz. Peygamber'e atfedilen ve dinin beşerî düzeyde anlama ve yorumlama şekilleri yanında, ashabın dini yorumlama şekillerini de içine alan faaliyetin bütünü 'sünnet' genel ifadesi ile tabir edilmektedir.¹¹¹ Sünnet, Hz. Peygamber zamanında da bizim kullandığımız terimsel içeriğe yakın anlama kavuşmuştur.¹¹² Esasen müslüman toplumun oluşturduğu dinî kültür, Sünnet'i keşfetmekten ve onu, ortaya çıkan yeni şartlarla uyumlu olacak şekilde değerlendirmekten, yeni yorumlara konu yapmaktan

¹⁰⁸ Clément, Olivier, "Ortodoks Mezhebi", Çeviri: Mehmet Aydın, *Hıristiyan İlahiyatı* içinde, Arı Basımevi, Konya 1983, 51-51; ayrıca bkz. Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, 180.

¹⁰⁹ Aydın, Mehmet, "Konsillerin Hıristiyanlıktaki Yeri ve Önemi", *Dinler Tarihi Araştırmaları III* içinde, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2002, 114.

¹¹⁰ Tevbe (9), 34.

¹¹¹ el-Curcânî, 37; Ebu'l-Bekâ, 497.

¹¹² en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Tefsîru'n-Nesâî*, I-II, Tahkik: Sabri b. Abdilhâlık eş-Şâfî es-Seyyid b. Abbâr el-Celî, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1990/1410, *Kudât*, 11.

ibarettir. İlgili değerlendirmenin toplumsal tabana yayılması, her bir ferdin söz konusu kültürle doğrudan ilişkilenebilmesi, dinin topluma kazandırdığı değerlerin Hz. Peygamber'den sonra da işlevselliğini sürdürmesi bakımından önemlidir. Nitekim bu, müslüman toplum tarafından gerçekleştirilmiştir.

Hız. Peygamber, ümmetine özellikle Ehl-i Kitab'ın yaşadığı firkalaşmayı haber vererek, kendi ümmetinin de çok sayıda firkaya ayrılacağını (yetmiş üç millet), sözü edilen firkalardan birinin kurtulacağını, diğer firkaların ise cehennemlik olduğunu bildirmektedir. O tek fırka (millet) yine Hz. Peygamber'in ifadesine göre kendisinin ve ashabının üzerinde bulunduğu yaklaşımın devam ettiricisidir.¹¹³ Hadislerde kurtulacağı dile getirilen fırka, 'cemaat' (ana bünye)¹¹⁴ ve 'es-savâdu'l-a'zam' (büyük topluluk)¹¹⁵ diye de nitelenmektedir. Hz. Peygamber'e atfedilen ve hadis formunda bize kadar ulaşan bu ifadelerin sıhhati konusundaki spekülasyonlar bir yana, ilgili ifadeler, ümmetin sonradan yaşadığı tarihî tecrübeye (siyasî-itikâdî ayrışmalar) son derece uygun düşmektedir.

Hız. Peygamber, çevresindekilere kendi sünnetini anlamayı tavsiye etmiş,¹¹⁶ sünneti, ashabın tercihleri olarak tanıtmış, "sünneti terk; cemaatten ayrılmadır"¹¹⁷ demek suretiyle de müslüman toplumla yani cemaatle ashabın tatbikatı arasında doğrudan ilgi kurmuştur. Ayrıca cemaatle ilgili bazı ayetler¹¹⁸ yanında Hz. Peygamber'in cemaate ve cemaatten ayrılmamaya yönelik güçlü tavsiyeleri,¹¹⁹ müslüman birliğinin bozulması endişesini canlı tutmuş, böylece özellikle ilk dönemlerde dinin topluma kazandırdığı değerlerin yerleşmesi ve korunması mümkün olmuştur. Hz. Peygamber'in Sünneti'ne aykırı bir şey üzerinde birleşmeyecek olan¹²⁰ müslüman

¹¹³ Tirmizî, *İman*, 18.

¹¹⁴ Ebû Dâvûd, *Sunne*, 1; İbn Mâce, *Fiten*, 17; Tirmizî, *İman*, 18; Ahmed b. Hanbel, III, 120, 145.

¹¹⁵ Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 48.

¹¹⁶ İbn Mace, *Nikah*, 1.

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, II, 229, 506.

¹¹⁸ Enfal (8), 46.

¹¹⁹ Tirmizî, *Fiten*, 7; İbn Mâce, *Fiten*, 17; Nesâî, *Tahrim*, 6; Ahmed b. Hanbel, IV, 278, 375.

¹²⁰ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 472.

cemaat, Kitab ve Sünnet'in anlaşılmasında ve yorumlanmasında (kıyas) da hata yapmayacaktır.¹²¹

İlk dönem müslüman toplumun cemaatle ilgili yaklaşımını, Arap halkının psiko-sosyal yapılanması açısından değerlendirmek gerekebilir. Nitekim Watt, müslüman cemaate bağlılık ile Arapların kabileye olan bağlılıklarını -özellikle haricîler bakımından- kıyaslamaktadır. Çöldeki Arap için kabilesine aidiyet son derece önemlidir. Nitekim haricîler, cemaate atfettikleri otorite (Watt'ın tercih ettiği tabirle karizma) nedeniyle sözgelimi şiflerin aksine imamın otoritesine/karizmasına vurgu yapmamışlardır.¹²² "İmam fiiliyatta mutlak gerekli olabilirdi. Ama nazariyyatta asla böyle olmadı. Aksine imam, Arap seyyidi gibi yalnızca şefler arasında bir şef (primus inter pares) idi."¹²³ Dolayısıyla imam, Kureyş dahil herhangi bir kabileye mensup olmak zorunda değildi. Hatta imam, herhangi bir kimse olabilirdi.¹²⁴ Ancak kabul etmek gerekir ki, Watt'ın haricîler ile ilgili olarak dile getirdiği ve Müslümanlıkla birlikte bir cemaatin ortaya çıkmasını ve o cemaatin özelliklerini, tercihlerini ele alan yaklaşım, aslında Araplardan oluşan ilk dönem müslüman cemaatin yapısını da açıklayacak niteliktedir. Şu farkla ki, cemaat artık kan bağı ile birbirine bağlı fertlerden ziyade peygamberin otoritesi altındaki müminlerden oluşmaktadır.¹²⁵ Yani nasıl anlaşılırsa anlaşılсын müslüman cemaatin oluşumunda ve ortaya çıkan cemaatin devam ettirilmesinde Arap kabile anlayışının belirgin bir tesiri söz konusudur.

Müslüman toplumun kendisini Sünnet'e nispet etmesi ve cemaatin (ümmetin) görüş birliğine itibar ederek onu asıl sayması tercihi, ilk dönemlerden sonra disiplinli ve kurumsal bir yapıya kavuşmuş, bu durum en sonunda *ehlu's-sunne ve'l-cemâa* tabiri ile ifadesini bulmuştur. *Ehlu's-sunne ve'l-cemâa* tabiri, ashab ve tâbiûn tarafından Hz. Peygamber'in sünneti üzerine kurulan yaklaşımın isimleşmesini ifade etmektedir.¹²⁶ İlgili tabirin ilk defa ne zaman ve kim tarafından kullanıldığı konusunda kesin bir kanaat belirtmek

¹²¹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 476.

¹²² Watt, *İslam Nedir*, 42-44.

¹²³ Watt, *İslam Nedir*, 44

¹²⁴ Watt, *İslam Nedir*, 44-45.

¹²⁵ Debaşi, 96.

¹²⁶ el-Bezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383, 342.

mümkün olmamakla birlikte¹²⁷ Ebû Hanife'ye atfedilen ve nispeten erken sayılabilecek olan metinlerde söz konusu tabirin kullanıldığı tespit edilebilmektedir.¹²⁸ Ancak ehlu's-sunne ve'l-cemâa tabirinin yaygın kullanımından önce *ehlu's-sunne*,¹²⁹ *ehlu's-sunne ve'l-istikâme*,¹³⁰ *ehlu's-sunne ve ashabu'l-hadîs*,¹³¹ *ehlu's-sunne ve'l-hadîs*,¹³² *ehlu'l-cemâa*,¹³³ *ehlu's-salât*¹³⁴ şeklinde sünnete ve cemaate dönük vurguyu dile getiren adlandırmalar söz konusudur. Bu adlandırmalar müslüman çoğunluğun kendisi ile ilgili nitelermeleri olarak görülmelidir.

Yukarıdaki adlandırmalardan da anlaşıldığına göre Ehl-i Sünnet, kendi anlama ve yorumlama şeklinin doğru (istikâme) ve asıl/gerçek (hak) olduğunu¹³⁵ ileri sürmektedir. Ehl-i Sünnet dışındaki itikâdî tercihlerin sahipleri, bir bütün olarak Sünnet'in (Hz. Peygamber ve ashabın tercihleri) aksine kendi subjektif yaklaşımlarını esas aldıkları için *ehlu'l-ahvâ* diye adlandırılmalıdır. Nitekim söz konusu adlandırmayı yapan Curcânî (ö. 816)'ye göre ehlu'l-ahvâ, Ehl-i Sünnet akîdesini benimsemeyen Cebriyye, Kaderiyye, Ravâfız, Havâric, Muattıla ve Muşebbihe'dir. Bahsedilen itikâdî yaklaşımlardan her biri, yine Curcânî'ye göre, kendi içlerinde on ikişer fırkaya ayrılır ve toplam yetmiş iki fırka olurlar.¹³⁶ Curcânî'nin yaklaşımı, Ehl-i Sünnet bakış açısını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ümmetin yetiş üç fırkaya ayrılacağını ve yalnız bir fırkanın kurtulacağını

¹²⁷ İlgili tartışmalar için bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çeviri: Ethem Ruhi Fıglalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, 336 vd.; Fıglalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1991, 56 vd.; Macit, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1995, 48 vd.; Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 525.

¹²⁸ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 52.

¹²⁹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Tahkik: H. Ritter, Beyrut (tarih yok), 298.

¹³⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 455, 473.

¹³¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 221.

¹³² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 298.

¹³³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 454.

¹³⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 518.

¹³⁵ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411, 361.

¹³⁶ el-Curcânî, 36.

bildiren hadisin¹³⁷ cemaat diye adlandırdığı fırka, Ehl-i Sünnet'in iddiasına göre Ehl-i Sünnet'in kendisidir.¹³⁸ Ehlu'l-ahvânın, söz konusu hadis gereği yetmiş ikiye tamamlanması ise Ehl-i Sünnet'in cehennemden kurtulan fırka, yani cemaat olduğu iddiasını doğrulayacaktır. Nitekim Curcânî'den önce başka sünnet ilim adamları da Ehl-i Sünnet dışındaki fırka sayısını yetmiş ikiye tamamlamak için çaba sarfetmişlerdir.¹³⁹

Ehlu's-sunne ve'l-cemâa tabiri ile temsil edilen otorite, kendisi dışındaki dini yorumlama biçimlerini, Sünnet karşıtı, sahabe ve tâbiûnun yorumlarına aykırı yani bidat¹⁴⁰ ve tabiatıyla geçersiz saymaktadır. Sünnet karşıtı tavır bidat diye nitelendiği gibi genel dinî bakışın hiçbir şekilde mazur göremeyeceği yorumların tespiti de yine cemaat tarafından yapılmış, ortaya çıkan yorum şeklinin din dışı olduğu, geliştirilen tekfir kültürü ile tescil edilmiştir.¹⁴¹ Söz konusu bakış açısı, ehlu's-sunne ve'l-cemâa tabirinin ve onun ifadesinin işaret ettiği otoriteyi göstermektedir. Bu otorite, özellikle itikâdî temelde, dini anlama ve yorumlamadaki tek ve gerçek yetkililik iddiasından kaynaklanmaktadır. Böylece dinin temel iddiaları bakımından Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâa bakışı haricindeki dinî yorum ve anlama şekilleri geçersiz kılınmaktadır.

7. İcma Kavramı ve Dinî Otorite ile İlgisi

Ehlu's-sunne ve'l-cemâa kavramının içerdiği otorite yanında cemaatin herhangi bir dinî (itikâdî, amelî) konudaki fikir birliğini gösteren *icma* kavramı, dinî otorite olgusunun daha muşahhas bir ifadesidir. Kur'an'da ve Sünnet'te cemaatten ayrılmayı şiddetle reddeden/kınayan ifadeler, *icmanın* da temelinde yer almaktadır.¹⁴²

¹³⁷ Tirmizî, *İman*, 18; Ebû Dâvûd, *Sunne*, 1.

¹³⁸ İlgili olarak bkz. el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebisîr fi'd-Din*, Tahkik: Yusuf Kamil Hût, Alemlu'l-Kitab, Beyrut 1983, 185-186.

¹³⁹ Bkz. el-İsferâyînî, 23; İlgili olarak ayrıca bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1, 6.

¹⁴⁰ el-Curcânî, 37.

¹⁴¹ İlgili olarak bkz. el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988/1409, 155 vd.

¹⁴² el-Cuveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, I-II, Ta'lik ve Tahrîc: Salâh b. Muhammed b. Urayda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997/1418, I, 262.

Ancak *icma*, daha ziyade ümmetin yanılmazlığını dile getiren hadisi¹⁴³ esas almaktadır.¹⁴⁴ Aslında *icma*, şîilerin imamlara atfettiği yanılmazlıktır ve sünniler bu yanılmazlığı Hz. Peygamber'in diliyle cemaate atfetmişlerdir.¹⁴⁵ Şâfiî, dinde hucdet nedir, sorusuna Kitap, Sünnet ve *icma* diye karşılık vermiş, icmanın hucdet oluşuna da Nisa Suresi'nin 115. ayetini delil getirmiştir.¹⁴⁶ İlgili ayette “doğru yol ortaya çıktıktan sonra Peygamber'e muhalefet eden, müslümanların yolundan başkasına uyan kimsenin döndüğü yola bırakılacağı ve cehenneme konulacağı” bildirilmektedir. Şâfiî, ayette yer alan “müminlerin yolu” tabirini, icmanın delili saymaktadır.¹⁴⁷ Lugatta, “azim” ve “ittifak” anlamına gelen¹⁴⁸ *icma*, Kitap ve Sünnet'ten sonra dindeki üçüncü hüküm kaynağı olarak¹⁴⁹ müslümanların (Muhammed ümmeti)¹⁵⁰ ya da bir asırdaki müslüman (Muhammed ümmetinden) müctehitlerin dinî bir konudaki ittifakı olarak tarif edilebilmektedir.¹⁵¹ Fıkâhî konulardaki *icma* yanında itikâdî konulardaki *icmadan* da söz edilebilmektedir. Nitekim İbn Hazm, *Merâtibu'l-İcma*'da itikâdî konulardaki *icma* örneklerine yer vermektedir.¹⁵²

Ebû Hanife, dinî, hükümlerde ahabın fikir birliğini ısrarla aramaktadır.¹⁵³ Şâfiî, tam bir *icma* tanımı yapmasa da *icmayı* kimi

¹⁴³ Tirmizî, *Fiten*, 7; Ahmed b. Hanbel, V, 145; ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman b. el-Fadl, es-Sunne Mevsûatu's-Sünne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Mukaddime*, 8.

¹⁴⁴ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 508, 510.

¹⁴⁵ İneyet, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, Çeviri: Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988, 46; Fazlurrahman, “İslam ve Siyasî Aksiyon Siyaset Dinin Hizmetinde”, *İslam'da Siyaset Düşüncesi* içinde, Çeviri: Kazım Güleçyüz, İstanbul 1995, 14.

¹⁴⁶ eş-Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 39-40.

¹⁴⁷ eş-Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 40.

¹⁴⁸ el-Curcânî, 5.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid, Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mukaddemât*, I-II, Matbaatu's-Sâde, (Mısır), I, 19.

¹⁵⁰ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I-II, Dârul-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut (tarih yok), I, 505.

¹⁵¹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 322, 531.

¹⁵² İbn Hazm, *Merâtibu'l-İcma*, Mecmua içinde, Matbaatu'l-Kudsî, Kahire 1357, 167.

¹⁵³ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 41; *Risâle ilâ Osman el-Bettâ*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 67.

zaman insanların/müslümanların¹⁵⁴ kimi zaman da ehlu'l-ilm/müslüman ilim adamlarının ittifakı olarak anlamaktadır.¹⁵⁵ İmam Malik (ö. 179), Medine ehlinin herhangi dinî bir konudaki/uygulamadaki fikir birliğini icthat usûlünün en önemli unsuru olarak görmektedir.¹⁵⁶

Anlaşıyor ki, Hz. Peygamber'den sonra müslüman toplumda ortaya çıkan otorite ihtiyacı ümmetin ya da ilim adamlarının icması ile ve icmanın kurumsal yapıya kavuşturulmasına yönelik çabalarla aşılmaya çalışılmıştır.¹⁵⁷ Hz. Peygamber tarafından tespit edilen, ashab ve tabiûnun katkılarıyla kurumsal karakteri güçlenen dinî yapı yani Sünnet,¹⁵⁸ bidat oluşumlara karşı dinin değişikliğe kapalı niteliklerini savunmuş,¹⁵⁹ dinin temel unsurları ile ilgili olarak Sünnet'in belirlediği ilkeler üzerindeki fikir birliği ise icma ile ifade edilmiştir.¹⁶⁰ Ancak müslüman toplumdaki icma, hıristiyan kültürde kurumsal bir yapıya kavuşmuş bulunan konsile ve orada alınan kararlara benzememektedir.¹⁶¹ Aksine icma, temel dinî konularda yeni bir tanımlama faaliyeti değil, Hz. Peygamber tarafından tespit edilen tanımlamaların değişmezlik niteliği üzerindeki anlaşma, her türlü dinî-siyasî yönlendirmelerden uzak olarak kendiliğinden ortaya çıkan, gerçekleşmesi için özel bir çaba sarf edilmemiş olan bir fikir birliğidir. İcmaya aykırı görüşün benimsenmesi ağır bir müeyyide ile karşılanmaktadır. Özellikle Kitab'a dayanan icmaya aykırı bir yaklaşım, bazı kimseler tarafından küfür olarak nitelenmektedir. Dinî/itikâdî konulardaki icmanın terki durumunda küfür iddiası daha güçlü şekilde dile getirilmektedir.¹⁶²

İcmanın otoritesi, cemaate dönük vurgusuna ve bu vurguyu tamamlayan güçlü müeyyidesine bağlı bulunmaktadır. Aslında icma, Hz. Peygamber ve ashab tarafından cemaate yüklenmiş otoritenin kavramsal bir yapıya kavuşturulması ve kurumsallaşan dinî yapının

¹⁵⁴ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 255, 510, 550.

¹⁵⁵ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 322, 531.

¹⁵⁶ el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I, 278.

¹⁵⁷ Madelung, 141.

¹⁵⁸ el-Bezdevî, 342.

¹⁵⁹ Fazlurrahman, *İslam*, 80.

¹⁶⁰ Fazlurrahman, *İslam*, 80.

¹⁶¹ İcmanın konsil kararlarına benzemediği hususundaki bkz. Lammens, 132.

¹⁶² İlgili olarak bkz. İbn Hazm, 7, 167; el-Amidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut 1402, I, 282.

geriye dönük olarak sağlamlaştırılması, ilgili yapının değişmezliğinin tek tek dinî konular bakımından ve belli formlar dahilinde dil ile ifadesidir. Dolayısıyla icmanın tanımında ciddi problemlerin bulunduğu söylenebilir. İcma, kimlerin görüş birliği ile gerçekleşecektir? Bir devirde yaşayan müslümanların ya da müslüman ilim adamlarının herhangi bir dinî konuda görüş birliğine vardıklarını tespit etmek mümkün müdür? Bahsedilen devirlerin başlangıcı ve sonu belirlenebilir mi? Farzedilen bu sorulara kesin cevaplar vermek mümkün değildir. İnsanların özellikle aklî ilkelerle tanımlanacak itikâdî konular üzerindeki ittifakları, amelî konulardaki ittifaklarından daha zordur.¹⁶³ İcmanın tanımı ve gerçekleşme şartları ile ilgili olarak giderilemeyecek bir takım belirsizlikler bulunmakla birlikte, pratikte icmaya son derece güçlü bir otorite atfı söz konusudur. İcma iddiasına aykırı bir yaklaşımın benimsenmesi ise yine çok güçlü müeyyidelerle engellenmiştir. Yaşanan durum, ümmet içinden ciddi bir itirazla karşılaşmamıştır. İcmaya atfedilen otorite, ölçülemez ve takip edilemez şartların gerçekleşmiş olduğu kabulüne dayalı bulunduğu için, söz konusu otorite, zihni/mevhûm/kavramsal bir otorite olarak görülebilir. Ancak icma, pratik hayatta, varlığını çok güçlü bir şekilde hissettirir ve temel dinî yaklaşımlardan bir çoğu icmaya irca edilerek toplumdaki geçerliliğini sürdürür. İcmanın işlevselliği nedeniyle müslüman toplum, dinin temel tercihlerinin anlaşılması konusunda, Hz. Peygamber dönemindeki dogmatik ilkeler ve yine aynı dönemdeki temel dinî/ahlakî pratikler üzerinde tutunmayı başaramıştır.

Cemaate atfedilen kararlar ve cemaatin genel bakış açısı, karşılaşılan problemlerde, geride bulunan çözümlerin asıl alınmasını isteyen gelenek ve onun mekanizmalarının işletilmesi (icma kültürü), müslüman toplumun çoğunluğunu asıl alarak konuşacak olursak, kişisel ve kurumsal dinî otorite iddialarını geçersiz kılmış; böylece din, temel unsurlarının anlaşılması ve yaşatılması bakımından subjektif müdahalelerden uzak kalabilmiştir.

8. Sonuç

Dinin kurumsal yapılanmasını tamamlayıp devam ettirmesi, dinî anlamda mutlak ve sorgulanamaz nitelikte bir otoriteyi gerektirir. Esasen her bir dinin tarihi, o dinin temel unsurlar bakımından formüle

¹⁶³ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, b. Muhammed, *Kitabu Fasli'l-Makâl ve Takriru ma beyne's-Şeriatî ve'l-Hikmeti mine'l-İttisal*, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut, 1973, 37.

edilmesine yön veren/katkı sağlayan kişisel, sınıfsal, kurumsal otorite/yetkililik iddialarının irdelenmesiyle daha iyi kavranabilir.

Dinî otoritenin geçerlilik alanı, din tanımındaki temel unsurlar tarafından belirlenir. O halde dinin zorunlu unsurları ile ilgili otorite ve bu otoritenin kaynağı, dinî otoritenin tanımı açısından gereklidir. Din; dogma, ibadet ve ahlakî ilkeler üzerine kurulu bir yapıdır. Bahsi geçen üç unsur, her dinî yapılanma bakımından zorunludur. Dinler, söz konusu üç unsurla ilgili karakteristikleri nedeniyle birbirlerinden farklılaşırlar.

Müslümanlar açısından dogmanın tespiti ve geçerlilik şartlarının belirlenmesi, ibadetlerin şekil şartlarının (yer, zaman, miktar vb.) oluşturulması, ahlakî ilkelerin tanımı (tahlîl, tahrîm), vahiy kaynaklıdır ve bunlar, vahyi beşerî dünya ile buluşturan Peygamber tarafından gerçekleştirilmiştir. Din kelimesinin nitelediği otorite kelimesindeki etkililik ve mutlak bağlayıcılık göz önüne alınırsa dinin asıl unsurları (dogma, ibadet, ahlak) açısından inananlar/müslümanlar üzerindeki tek otoriter kurum nübüvvet, tek otoriter kişi de Hz. Peygamber'dir. Anlaşıyor ki, ilgili unsurlar bakımından yegâne bağlayıcı/belirleyici irade, Hz. Peygamber'in iradesidir. Hz. Peygamber'in söz konusu mutlak otoritesi/yetkililiği, hem Kur'an'ın doğrudan ya da dolaylı tespitlerinden çıkarılabilir hem de müslüman din tatbikâtı bunun böyle olduğunu göstermektedir.

Subjektif ve/veya objektif otoritesi ile toplumda yer alan kişi (rahip vb.) ya da grupların (ruhban vs.) otorite iddiasından ayrı olarak peygamber, kendi kişisel çabalarıyla yetkilendirilmiş değil, kendi dışındaki bir (ilâhî) irade ile yetkili kılınmıştır. Yani peygamber, toplumdaki kişisel prestijinin (sübjektif otorite) ötesinde, peygamber olarak görevlendirilmesi (objektif otorite) nedeniyle inanç ilkelerini (dogma) ve onların geçerlilik şartlarını, ibadetlerin şart ve rükünlerini belirleyerek, ahlakî ilkelerin disipline edilmesini, belli müeyyidelere bağlanmasını ve kurumsallaşmasını sağlamaktadır. Bu temel ilkeler bakımından Hz. Peygamber, mutlak otoritedir ve ona şartsız itaat gerekmektedir. Hz. Peygamber dışında hiçbir kişi, sınıf ya da kurum, dinî otorite alanında (dogma, ibadet, ahlak) yetkilendirilmiş değildir.

İlk dönem Müslümanlarının dinî kaygılardan ziyade siyasî ve toplumsal kaygılarla teşkil ettikleri hilafet yani devlet başkanlığı, Kur'an'ın kavramsal içeriği ile tanıdığı hilafet değildir. Kur'an'daki hilafet, bütün insan cinsine yönelik, ontolojik bir nitelemedir. Müslümanların seçtiği (ihtiyar) halife ise yalnızca siyâsî işler bakımından Hz. Peygamber'in halefidir. Dinî otoritenin alanı ile halifenin sorumluluk alanı arasında herhangi bir örtüşmenin bulunmadığı da son derece açıktır.

Hz. Peygamber'in dindeki konumu nedeniyle, dinin temel iddialarının (dogma, ibadet, ahlak) belirlenmesi için, yetkisi kendinden menkul bir kişi, sınıf ya da kurumun varlığı zorunluluk olmaktan çıkmış, din hayatında ve dinin kurumsal yapıya kavuşmasında önemli bir yeri ve etkinliği olan ruhban sınıfı, müslüman toplumda teşekkül etmemiştir. Bunda müslüman ibadetinin özel bir ihtisas sınıfının varlığını zorunlu kılmayacak nitelikte basit olmasının ve ağır, seramonial karakterden uzak bulunmasının da büyük bir katkısı vardır. Ayrıca söz konusu ibadet, bütün çeşitliliğine rağmen daha ziyade fertler tarafından gerçekleştirilecek niteliktedir. Yine ibadet için özel mekanların oluşturulması zorunluluğu bulunmamaktadır. Ruhban sınıfı, konsil vb. yapılanmalar, Ehl-i Kitap dinî kültürünün teşekkülünde çok güçlü şekilde belirleyici olmasına karşılık, otoriteye konu temel dinî ilkeler bakımından bir kısım müslümanların diğerlerine nazaran daha farklı yükümlülüklerle karşı karşıya kalmaması da müslüman toplumda bahsi geçen otoriter yapılanmaların ve etkin dinî sınıfların oluşumu önündeki başka bir engeldir. Hz. Peygamber'den sonra hiçbir kişi dinî anlamda diğer müslümanlardan daha farklı ve fazla yetki, sorumluluk üstlenmiş değildir. Halife ya da bir başka kişi, sınıf ya da kurum, müslüman toplumun kendisine verdiği yetki nedeniyle, bu yetki dinî bir hükmün tespitini ve/veya uygulanmasını içerse bile, hiçbir dinî otorite iddiasında bulunamayacaktır. Hz. Peygamber'in subjektif ve objektif (dinî) otoritesi, kendisinden sonra hiç kimse tarafından tekrarlanmayacaktır. Müslüman toplumda dinî otoritenin alanı Hz. Peygamber'den sonra da bilfiil dolu bulunmaktadır.

Hz. Peygamber tarafından belirlenen, ashabin katkıları ile belirginleşen ve sonraki nesle aktarılan temel dinî unsurlarla ilgili yaklaşımın yani Sünnet'in muhafazası gerekmektedir. Bu muhafazanın sorumluluğu, müslüman toplumun genelini içine alan cemaate yüklenmiş, icmanın kurumsal işleyişi ile de pratik geçerliliği sağlanmıştır. Böylece kesintisiz olarak Hz. Peygamber'e kadar ulaşan dinî geleneğin cemaat tarafından kavranması ve korunması mümkün kılınmış, cemaat, dinî otorite anlamında etkin ve geçerli yorumların kaynağı ve dayanağı olmuştur. Ehl-i Sünnet, cemaati ve onun yanılmazlığını, icma ise yanılmayan cemaatin somut ve değişmez dinî kararlarını temsil etmektedir.

Ana bünyeden (cemaat) ayrılan bazı fırkaların (ehlu'l-bid'a'), dinin kaynakları tarafından doğrulanamayan subjektif iddiaları bir kenara bırakılacak olursa, müslüman geleneğe kişi ve gruplara dayalı müşahhas dinî otoriter bir yapılanmanın bulunmayışı ve toplumu etkileyecek kararlar alarak, bunların uygulanmasını tekelinde tutacak bir merkezin olmayışı, aksine genel çerçevesi herkesçe bilinen güçlü

bir din kültürünün, anlaşılır biçimde müslüman fert ve toplum hayatına yön vermesi, dinin fert ve toplum hayatında aracısız bir kurumsallaşma yaşamasına imkan tanımış, Kur'an'ın ve müslüman kültürün yalnızca Hz. Peygamber'e atfettiği dinî otorite Hz. Peygamber döneminden sonra da ümmetin dinî hayatında tek belirleyici unsur olarak varlığını ve etkinliğini sürdürmüştür.