

□ İSLÂM DÜŞÜNCESİ. Arap Câhiliye toplumu âlemin yaratılışı (mebde) fikriyle ilgilenmemiş, belli belirsiz bir yaratıcı tanrı fikrine sahip olmakla birlikte öldükten sonra yeniden dirilmenin imkânsız olduğunu düşünceleri onları karamsarlığa ve menfi bir kadercilik anlayışına sevk etmiştir. Esas olarak yaratan-yaratılan arasında bir süreklilik fikri taşımadıkları için Tanrı'nın bu dünyadaki hâkimiyetine de inanmamışlardır. Onlara göre yeryüzündeki hadiseler "dehr" (mutlak zaman) adı verilen bir başka âminin etkisi altındadır (el-Câsiye 45/24). Bütün hayat, tabiatın büyüme ve çürüme kanunlarıyla yönetilen bir felâketler yığınından ibarettir (el-En'âm 6/29; ayrıca bk. İzutsu, s. 85-87, 117-118, 122). Dolayısıyla etkisiz bir tanrı inancının yanı sıra irili ufaklı aracı tanrılara inancın oluşturduğu Arap politeizmi dünyevî bir ahlâk anlayışına yol açmış, bu da âhiret ve uhrevî sorumluluğu ön plana çıkaran İslâm'a karşı direktme, inkâr, zulüm ve ilhâdın sebebi olmuştur. İslâm tarihi boyunca mülhid ve dehrî nitelemeleri daima sapık inanışlar veya inkâra sapan insanlar için kullanılmıştır. Câhiliye toplumundaki bu tür inanışların hâricî sebeplerinden de söz edilmektedir. Özellikle gnostisizm denilen bâtinî eğilimli akımlarla ilişki içinde bulunan Kinde gibi bazı Arap kabileleri komşu oldukları Fars ülkesinin senevî (iki tanrılı) inançlarına açık olmuş ve muhtemelen budurum İslâm tarihindeki ilhâd akımlarının yeşermesine zemin hazırlamıştır (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 212-213). İslâm'dan önce Fars hâkimiyetinde bulunan Hîre (Lahmî) Emirliği bu kültürün Araplar'a intikalinde köprü işlevi görmüş, zındıklık akımı bu kanalla Kureys'e kadar ulaşmıştır (Âtîf Şükrî Ebû Avz, s. 76-77, 88-89).

Müseylmetülkezzâb hareketi gibi sapıklıklar bir yana İslâm tarihinde ilhâd akımlarının başlangıcı Emevîler'in son dönemine kadar uzanır. Başta kaderlik ve cebrilik olmak üzere bazı kelâmî akımların da ilhâd kavramı içinde yorumlandığı müşahade edilmektedir. Nitekim özellikle Ca'd b. Dirhem ve daha sonra Cehm b. Safvân gibi isimlerin yaygınlaştırmaya çalıştığı, Allah'ın kelâm sıfatının ve dolayısıyla ilâhî ilmin hâdis olduğu inancı ezeli sıfatların inkârı şeklinde bir ilhâd akımı olarak tanımlanmış, hem Selefî hadis ekolü hem de Eş'arî kelâmcıları tarafından mahkûm edilmiştir. Ca'd b. Dirhem'in son Emevî halifesi Mervân ile oğluna hocalık yaparak onları da zındıklığa iten kişi olarak kaydedilmesi ilginçtir (İbnü'n-Ne-

dîm, s. 401). Buhârî'nin *Halķu ef'âli'l-İbâd* ve Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika* adlı eserleri, hadisçi ekolün ilhâd ve zındıklık diye nitelediği akımlara karşı geleneksel aleyhtarlığın ilk örneklerindendir. Cehm b. Safvân'ın sistemleştirdiği şekliyle "ircâ" (kulların dinî durumu hakkındaki nihaî hükmün ancak âhirette Allah tarafından verileceği), "cebîr" ve "sıfatların inkârı" başlıklarıyla özetlenen görüşlerin, Emevî rejimine ve resmî felsefesine karşı yürütülen siyasî muhalefetin bir yansıması olduğunu ileri süren modern yaklaşımlar (meselâ bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, s. 318-322), Cehm'i mevâlî unsurunun ideolojik sözcüsü olarak mâzûr gösterme eğilimindedir. Ayrıca Cehm'in, o dönemde aşırıya varan teşbih ve tecsim görüşlerine karşı ezeli sıfatları inkâr etmesi de yine siyasî muhalefetle ilgilidir. Buna göre ezeli ilim "ezeli takdir" anlamına geldiği, bu da hâlihazır olumsuzluklara veya hak-sızlıklara mazeret olarak kullanıldığı ve böylece onları meşrûlaştırdığı için ilim vb. sıfatlar Cehm tarafından hâdis şeklinde yorumlanmıştır.

Muhafazakâr âlimler bu fikirleri küfür ve zındıklık olarak nitelemiştir. Meselâ Dârimî bu fikirlerin senevî (Maniheist) telakkiler arasında yer aldığını, Cehmiyye'nin ehl-i kiblede sayılamayacağını, zındıkların en kötüsünün Cehmiyye olduğunu, dininden dönen bu insanların öldürülmesi gerektiğini ileri sürmüştür (*er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 6, 93-94, 99-101). Malatî ise Cehm'in inkâr ettiği dinî akidelere uzun bir dökümünü yapmış ve onun Horasan Sümenîleri'nin etkisinde kalan bir zındık olduğunu kaydetmiştir (*et-Tenbîh ve'r-red*, s. 99-145). Bu literatürün öncülerinden olan Ahmed b. Hanbel de Cehm b. Safvân'ın Sümenîler'le yaptığı tartışmalara ve onlardan etkilenmesine önemle vurgu yapmaktadır (*Kitâbü'r-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika*, s. 221). Ancak başta mezhepler arası mücadelelere katılan ve ayrıca muhafazakâr eğilimler taşıyanlar olmak üzere genellikle siyasî etkilerden uzak kalamayan itikadî fırka mensuplarının birbirlerine yönelik ithamlarının ihtiyatla karşılanması gerektiği belirtilmiştir.

İslâm düşünce tarihinde ilhâd akımlarının sistemli ve örgütlü bir yapı kazanması Abbâsî Halifesi Mehdi-Billâh dönemine rastlar. "Zenâdika" adıyla anılan bu grupların Fars kültürünün üstünlüğünü savunan Şuûbiyye hareketiyle ilişkisine daima dikkat çekilmiştir. Zındıklık hare-

keti, İslâm medeniyetinin gelişme çağındaki en ciddi ve tehlikeli ilhâd akımı olarak kabul edilmektedir. Esas itibarıyla Maniheist ve Mazdekçi itikadlara sahip bulunan ve etnik menşei Fars unsuruna dayanan entelektüellerin gizli veya açık şekilde bir Arap dini olarak algıladıkları İslâm'ı fikren zayıflatmak, buna karşılık Fars kültürünün kadim ve üstün olduğuna inanılan özelliklerini vurgulayan eserler yazmak veya mevcut literatürü tercüme ederek yaymak faaliyetine zenâdika hareketi denmektedir (bk. ZINDIK).

Bilhassa Abbâsîler döneminde Hint ve Fars kültürüne ilginin artmasıyla birlikte bu kültürlerden beslenen tenâsüh ve hulûl inancı İslâmî ibadet şekillerinin tezyif veya inkârı, mal ve kadında ortaklık fikri gibi bir yönüyle ilhâd ifade eden telakkiler gizli veya açık şekilde dile getirilmekteydi. Söz konusu hareketlerden doğmuş olan Mukannaiyye ve Hürremiyye gibi ilhâd fırkaları, İslâm'ın temel inançlarını savunan düşünür ve bilginler tarafından titizlikle incelenmiş ve reddedilmiştir. Bu tür akımların, farklı gerekçelere dayalı da olsa yine bir muhalefet hareketi olan Şîîler'i destekleyip onların içine sızmak ve giderek onlarla özdeş görünmek suretiyle Bâtıniyye kimliğine büründüğü ve Kar-matiyye, Dürziyye gibi isimler altında birçok ilhâd akımının doğmasına yol açtığı bilinmektedir (bk. BÂTİNİYYE). Ancak adı daima Bâtıniyye ile birlikte anılan İsmâiliyye'nin gnostik eğilimler taşımasına rağmen senevî akidelere sahip olmadığı, hatta onlarla mücadele ettiği belirtilmelidir (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 230-232).

Zındıklık ve Bâtınlığın öğretileri içinde dehrilik ve tabiatçılık gibi felsefî kozmolojilerle şer kavramının yanlış tahlilinden doğan senevî inançların ve nihayet ilâhî faaliyeti ezeli sıfatların bir tezahürü olarak görmeyip bu sıfatları Allah'ı inkâra varacak şekilde reddetme tavrının bir arada yaşayabildiği görülmektedir. Bütün bu ateist veya deist telakkilerin neticesi olarak şer'i yükümlülükleri inkâr edip dinin yasakladıklarını mubah gören (ibâhî) bir tavır geliştirilmiş olması tabiidir. Sonuç itibarıyla genel olarak Maniheist, Mazdekçi ve Mecûsî inançlarına gizli açık bir şekilde sahip olan zındık tipi inançsız, dinin emirleri karşısında kayıtsız ve alaycı nitelikleriyle ilhâd kapsamı içinde değerlendirilmiştir (Âtîf Şükrî Ebû Avz, s. 108-113).

Abbâsî Halifesi Mehdi-Billâh, dönemin kelâmcılarını mülhidlere reddiyeler yazmakla görevlendirmiş, ayrıca onları takip

ve yargılama hususunda “sâhibü’z-zenâdika” diye anılan yetkililer tayin etmiş ve görüşlerinden dönmeyen senevileri öldürmüştür. Mu‘tezile âlimi Kâdî Abdülcebbâr’ın da bu yetkililerden biri olduğu kaydedilmektedir. Mehdî-Billâh’ın, oğlu Hâdî-İlêlakk’a aynı sert politikayı uygulama yolundaki vasiyeti Hârûnürreşid, Emîn, Me’mûn ve Mu‘tasım tarafından da takip edilmiştir (Ahmed Emîn, I, 139-144). Ancak Hârûnürreşid zamanında zındıklar karşı nisbî bir müsamahanın gösterilmiş olmasını Fars asıllı Bermekî ailesinin vezârette bulunmasına bağlayan, ayrıca Bermekîler’in zındıklığından kuşku-lanan yaklaşımlar da söz konusudur. Meselâ Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, İslâm dünyasında ilhâdın doğuşunu Bermekîler’e bağlama eğilimindedir. Ona göre bu ailenin tıp ve felsefeyle ilgili çalışmaları bâtil itikadların yayılmasına, zındıklığın gelişmesine, bu fikirleri işleyen edip ve filozofların zuhur etmesine yol açmıştır (*el-Avâşım*, s. 94-99).

İslâmiyet’i benimsemeden önce Mecûsî veya Maniheizt olduğu rivayet edilen İbnü’l-Mukaffa’ zındıklıkla itham edilmiştir. Onun başta *Kitâbü Mazdek* olmak üzere senevî kültürün başlıca klasiklerini Arapça’ya tercüme etmesi daima gizli bir ilhâd niyetine bağlanmıştır. Buna karşılık çağdaşı Câhiz’e göre İbnü’l-Mukaffa’, Fars kültür ve inançlarını iyi tasvir etmişse de tenkit gerektiren noktaları vurgulamamış, belki de bu yüzden yanlış anlamalara sebebiyet vermiştir (Âtîf Şükrî Ebû Avz, s. 184-185). Bu durum, gerçek mülhidlerle rakipleri tarafından saf dışı bırakılmak için ilhâd suçuyla itham edilmiş olanlar arasında bir ayırım yapmanın önemli olduğunu göstermektedir. Bir devlet sekreteri olarak siyasetin riskli zemininde görev yapmış olan İbnü’l-Mukaffa’ın tartışmalı durumuna karşılık Beşşâr b. Bürd, Sâlih b. Abdülkuddûs gibi şairlerin ilhâdı o kadar tartışmalı değildir. Şüpheci, inkârcı ve bazan ateşperest bir zındık olarak tasvir edilen Beşşâr’a ait şiirlerin Mu‘tezile kelâmcısı Vâsıl b. Atâ tarafından, “Bu kör mülhidin kelimeleri şeytanın en saptırıcı ve aldatıcı ipleridir” şeklinde nitelendirildiği kaydedilmektedir (*a.g.e.*, s. 178-179). Şair Ebû Nuvâs’ın, Beşşâr’a ait şiirlerin Maniheiztler’in törenlerinde ibadet kastıyla okunduğunu aktarması ilginçtir (Ahmed Emîn, I, 151; Abdurrahman Bedevî, s. 38). Sâlih b. Abdülkuddûs, açıkça ilhâd propagandası yaptığı için Halife Mehdî-Billâh tarafından idam ettirilmiş, ölüm cezasına çar-

tırılması istenen Beşşâr ise içkiden dolayı had cezası uygulanırken ölmüştür. Onun mülhidliğinin daha ziyade mutlak bir septsizlikle ilgili olduğu, yine Mu‘tezile kelâmcısı Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf ile yaptığı tartışmalardan anlaşılmaktadır (Âtîf Şükrî Ebû Avz, s. 181). Şair ve edipler arasında şeriatı hafife alıp ibâhî bir tavır ortaya koydukları için zındıklıkla itham edilenler de vardır. Ebû Nuvâs, Ebû’l-Atâhiye ve Ebû’l-Alâ el-Maarrî bu ithamdan nasiple-rini alan ediplerdir; ancak onların yer yer hazcı, yer yer şüpheci sözlerinde mutlak bir ilhâdın izlerini aramak yerine karamsar bir dünya görüşünün tereddütlerini görmek daha uygun olur. Meselâ Maarrî, Ebû’l-Atâhiye’nin haksız yere zındıklıkla itham edildiğini söylerken Ebû Nuvâs’ı zındıklar arasında saymış, ayrıca kendi zındıklar listesine Hallâc-ı Mansûr’u da dahil etmiştir. Bu durum söz konusu it-hamların izâfîliği hususunda yeterli fikir vermektedir. Kendisi de zındıklıkla itham edilen Maarrî’ye göre zındıkların öteki adı dehrîdir; onlar nübüvvet ve kitaplara inanmazlar (Ahmed Emîn, I, 155). İlhâdın gelişmesinde etkili ismin şair ve kâtip Ebân b. Abdülhamîd olduğu kaydedilmektedir. Ebân gözle görülmeyen cin, melek gibi varlıklara inanmıyordu (Abdurrahman Bedevî, s. 36). Kelâmcı mülhid ve zındıkların en meşhurları ise İbn Tâlût ve Nu’mân’dır. Bunlar mülhidliğe nisbet edilen İbnü’l-Râvendî’nin hocaları olmuşlardır. Abdülkerîm b. Ebû’l-Avcâ’nın adı da aynı grupta anılırken onun binlerce hadis uydurduğu belirtilir (*a.g.e.*, s. 38). Diğer bir mülhid olan Ebû İsmâ el-Verrâk cismilerin ezeliğine inanan Maniheizt bir kelâmcıydı. Hem senevî inançları hem dehrî felsefeyi benimseyen Verrâk’ın da İbnü’l-Râvendî’ye hocalık yaptığı kaydedilmektedir (Hayyât, s. 111).

İslâm dünyasında İbnü’l-Râvendî kadar mülhid nitelemesinin kendisiyle özdeşleştiği bir başka isim yoktur. Hayyât’a göre İbnü’l-Râvendî, Mu‘tezile arasından kovulmasının hincıyla bu ekole cephe almış ve yalan yanlış fikirler isnat etmek suretiyle *Fađihâtü’l-Mu‘tezile* adlı bir kitap kaleme almıştır. Esas itibarıyla bu eser, Câhiz’in Mu‘tezile’yi övüp Şîa’yı yeren *Faziletü’l-Mu‘tezile*’sine karşı yazılmış, Hayyât’ın *el-İntişâr*’ından anlaşıldığı kadarıyla kitapta Şîa’ya yöneltilen sapıklık ithamlarının aynen, hatta fazlasıyla Mu‘tezile için de geçerli olduğu iddia edilmiştir. Mu‘tezile çevrelerinde derin yankılar uyandırdığı anlaşılan bu eser, Hayyât’ın *Kitâbü’l-İntişâr ve’r-red ‘alâ*

İbni’r-Râvendî el-mülhid adlı kitabını kaleme almasına yol açmıştır. Hayyât’a göre İbnü’l-Râvendî, çeşitli eserlerindeki görüşleriyle ilhâda boğulmuş bir sapıktır (*a.g.e.*, s. 11-12). Onun dehrîlik yakıştırmasında bulunduğu Mu‘tezile öncülleri ise tam aksine dehrîye ve seneviyyeden olan çeşitli mülhid gruplara karşı reddiyeler yazmışlardır (*a.g.e.*, s. 21). İbnü’l-Râvendî’nin iniş ve çıkışlarla dolu fikir grafiğini doğru tesbit edip yorumlamak çeşitli güçlükler taşımaktadır. Meselâ Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd*’inde (s. 193-200), peygamberliği eleştiren ve mucizelere inancı tabii güçler hakkındaki bilgisizliğe bağlayan Maniheizt Ebû İsmâ el-Verrâk’a karşı öğrencisi İbnü’l-Râvendî’nin peygamberliği ispat için ileri sürdüğü deliller uzun iktibaslar halinde zikredilmektedir. Buna rağmen İbnü’l-Râvendî İslâm dünyasında tanrıtanımaz, materyalist, akli tek evrensel ölçü kabul eden, bu yüzden peygamberliği gereksiz gören, Kur’an’da çelişkiler olduğunu ileri süren, ilâhî hikmeti ve adaleti inkâr eden bir mülhid, kararlı bir dehrî olarak tanınmaktadır.

İslâm mezhepler tarihinde Berâhime ile peygamberliği inkâr tavrı âdetâ özdeşleşmiştir. Meselâ Bâkullânî, Berâhime’nin temel inançlarını zikrederken onların nübüvveti ilâhî hikmete aykırı bulup inkâr ettiklerini, hac ve oruç gibi ibadetleri gereksiz saydıklarını, akli yegâne kılavuz gördüklerini belirtmekte, Mu‘tezile’nin de benzeri akılcı tavırlara sahip olduğunu söylemektedir (*el-Temhîd*, s. 96-109).

Eflâtuncu eğilimleriyle şöhrat bulan filozof Ebû Bekir er-Râzî’nin de mülhid olarak tanındığı bilinmektedir. Özellikle onun beş ezeli ilke ile (yaratıcı Tanrı, evrensel ruh, ilk madde, zaman, mekân) açıkladığı metafizik düşünceleri tevhide aykırı görülmüş, ayrıca kendisine nisbet edilen ve içinde nübüvvetin inkâr edildiği fikirler bulunan kitaplar yüzünden mülhid olarak damgalanmıştır. Nitekim peygamberlikle ilgili görüşlerine *A’lâmü’n-nübüvve* adıyla bir reddiye yazan İsmâîlî kelâmcısı Ebû Hâtim er-Râzî ismini zikretmeksizin onu ısrarla mülhid olarak anmıştır. Ancak İbnü’l-Râvendî gibi Râzî’nin de inkârcılık ve kaba materyalizm anlamıyla dehrîliğe nisbet edilmesinin isabetli olmadığı görülmektedir. Buna rağmen gerek Râzî’nin felsefesi, gerekse âlemin ezeli ilkelere bulunduğu düşüncesi tevhide aykırı görüldüğü için bu düşünceden hareket eden yahut bu fikre ulaşan bütün felsefî koz-

molojiler ilhâd olarak değerlendirilmiştir.

İbn Hazm, İslâm dinine temelden aykırı bulduğu çoğu kozmolojik görüşleri altı kısma ayırmıştır: Bilginin imkânını inkâr etmek; âlemin ezeli olduğunu, yaratani ve yöneteni bulunmadığını iddia etmek; âlemin ezeli olduğunu ve ezeli bir yöneteni bulunduğunu ileri sürmek; âlemin ezeli veya muhdes olduğu konusunda farklı düşünmekle birlikte yöneticisinin ezeli ve birden çok olduğunda birleşmek; âlemin ezeli olmadığını, tek bir ezeli yaratıcının varlığını kabul edip peygamberliği inkâr etmek; âlemin yaratılmış olduğunu, ezeli ve tek bir yaratıcısı bulunduğunu, peygamberliğin hak olduğunu kabul ederken bazı peygamberleri inkâr etmek (*el-Faṣl*, I, 36-37). İbn Hazm'ın bu sıralaması, İslâm kelâmında sapıklık olarak görülen inanç ve telakkilerin derli toplu bir özetidir. Fırkalar ve ekoller açısından ele alındığında bu temel iddiaların İbn Hazm tarafından sırasıyla sofistlere (süfistâiyye), ateist materyalistlere (dehriyye), Aristocu filozoflara (Meşşâiyye), çeşitli Mecûsî, Maniheist ve Mazdekî akımlara ve onlarla birlikte Hermetik ve Sâbiî inançlara nisbet edildiği görülmektedir. İbn Hazm, bu fırkaların İslâm dünyasındaki çeşitli uzantılarının toptan tekfir edilmesi ve bu mülhidlerin Kur'an'dan kendilerine göre anlamlar çıkarmasına itibar edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır (*a.g.e.*, I, 166-167). Abdülkâhir el-Bağdâdî aynı temel görüşleri on beş grup halinde sıralamaktadır (*Uşûlû'd-dîn*, s. 319-322, 329-337). Bu düşünce geleneği içinde âlemi ezeli bir ilk illetin ma'lûlû, yani ezeli bir varlık verme faaliyetinin eseri olarak tanımlayan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının tekfir edilmesi de beklenen bir durumdu. Yeni Eflâtuncu İslâm filozoflarının ortaya koyduğu kozmolojik doktrinlerin bâtinî akımlarla benzerlik taşıdığı ve onlarla münasebet içinde bulunduğu düşüncesi, muhtemelen bu filozoflara ait fikirlerin mülhidce ve zararlı bulunmasında rol oynamıştır. Daha sonraki dönemde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'dan çıkardığı ve yer yer felsefî bir dille ifade ettiği bâtinî anlamlar da onun tekfir edilmesine sebep olmuştur. Buna karşılık Bâtiniyye fırkası konusunda hassas olan Sünnî âlemde ve özellikle Türk dünyasında ciddi bir İbnü'l-Arabî ekolünün meydana geldiği de bir gerçektir.

Felsefe konusundaki menfi kanaatlerin esaslı fikirler haline gelmesinden sonra

felsefî ilimlerin tahsilini bizzat İslâm'ın emrettiğini ileri süren fakih-filozof İbn Rüşd'ün çabası felsefeye vurulan damganın silinmesinde etkili olmamıştır. Ancak felsefî faaliyetin bir ilhâd ifadesi olmak şöyle dursun dinin bir emri olduğunu savunan Cemâleddîn-i Efgânî'nin başlattığı yeni çığır (Keddie, s. 114), İbn Rüşd'ün sonuçsuz kalmış fikirlerini modern müslümanlar için bir ilham kaynağı haline getirmiştir. Hindistan'ın Aligarh Üniversitesi'nde tabiatçı (natüralist) bir felsefe cereyanını hâkim kılmak isteyen Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarına karşı Arapça'ya tercüme edildiği adıyla *er-Red 'ale'd-dehriyyîn* başlıklı bir eser kaleme alan Efgânî, natüralist olarak andığı ve eski Yunan materyalizmine dayandığı fikirlerin tanrıtanımaç karakteri üzerinde ısrarla durmuştur. Efgânî'ye göre bu fikirlerin modern çağdaki temsilcilerinin özellikle Darwin'in etkisiyle söz konusu Hintli yazarlar maddecî, tabiatçı ve dehri olarak adlandırılan tanrıtanımaçlara benzeşmişlerdir (*a.g.e.*, s. 132-139). Bunların, eski İslâm çağında Mısır'da Bâtiniyye adıyla ortaya çıkan ve Kur'an-ı Kerim'i te'vil eden tabiatçılardan bir farkı yoktur. Efgânî'ye göre İran'da zuhur eden Bâbîler de Alamut tabiatçılarının bir devamıdır. Osmanlı Devleti, önde gelen bazı ilim ve devlet adamlarının tabiatçılara ait bozuk fikirlere kapılması yüzünden bugünkü kötü duruma düşmüştür. Modern sosyalist, komünist ve nihilistlerin de aynı tabiatçı yolu izledikleri bilinmektedir, bunların idealleri Mazdekî ideallerle tıpatıp aynıdır (*a.g.e.*, s. 156-160).

Daha sonra Beşir Fuad, Bahâ Tevfik, Abdullah Cevdet gibi Osmanlı yazarlarının materyalist zihniyetine karşı Şehbenderzâde Ahmed Hilmi ve İsmail Fennî Ertuğrul gibi fikir adamları felsefî mahiyette cevaplar vermişlerdir (bk. BATILILAŞMA [Felsefî Düşünce]). Ancak Türk-İslâm kültür tarihinin Batılilaşma diye nitelenen bu safhası ile Türk ilhâd tarihinin eski safhaları arasında belirgin bir ilişki yoktur. Eskiden Maniheist inançlara mensup olup bunun izlerini devam ettiren Türk topluluklarına Osmanlı literatüründe genel olarak zındık denmiştir. Bunların tabiatı, güneşe ve aya tapıkları kaydedilmekte, bu kültürlerin Maniheizm'in kâinâtı olduğu düşünülmektedir. Meselâ II. Bayezid zamanında (1481-1512) Rumeli'de takibata uğrayan Kalenderî derişleri "ehl-i ilhâd, ferîk-ı zındık ışık tâife-si, râfizî, mülhid" gibi nitelemelerle anılmaktadır. Kendilerini Bektaşîliğe nisbet

eden zındık ve mülhidlerden de bahsedilmektedir. Dolayısıyla mülhid, zındık ve râfizî kelimeleri Türk-İslâm kültür tarihindeki sapık inançların ortak adı olmaktadır (Ocak, sy. 12 [1982], s. 509-516).

İlhâda yönelik fikrî eğilimlerin çağdaş Mısır'daki görünümüyle ilgili olarak Muhammed Hüseyin ez-Zehebi'nin Kur'an'ın çağdaş yorumuna sokulan "ilhâdî renk" hususunda yaptığı değerlendirmeler ilgi çekicidir (*et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, III, 188-189, 198). Zehebi bazan bilim ve modernizm adına, bazan da sapık akımların etkisinde kalınarak yapılan bu te'villerin esas itibarıyla dinin temel akidelerini inkâr vardiğine dikkat çekerek Ezher Üniversitesi'nde toplanan bir komisyonun bu tür tefsirler hakkında "dinde ilhâd ve Allah'ın kelâmını tahriî" hükmünü verdiğini kaydetmektedir (ilhâda düşmenin sebepleri hakkında bk. TEKFİR).

BİBLİYOGRAFYA :

- Lisânü'l-'Arab*, "İlhâd" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "İlhâd" md.; İsmail Fennî, *Lugaṭçe-i Felsefe*, "Atheisme" md.; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika* (nşr. Abdurrahman Umeyre, *Edvâ'ü's-şerî'a* içinde), VIII, Riyad 1397, s. 206-226; Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (nşr. G. Vitestam), Leiden 1960, s. 6, 93-94, 99-101; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 11-21, 57-58, 77-78, 81, 111; Ebû Mutî' en-Nesefî, *er-Red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-ḡâliṭi'l-muḡille* (nşr. Marie Bernand, *Alsl* içinde), XVI, Kahire 1980, s. 61, 84-88, 92, 100, 105; Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve* (nşr. Salâh es-Sâvî – Gulâm Rızâ A'vânî), Tahrir 1397/1977, s. 14, 20-21; Eş'arî, *Maḳâlât* (Ritter), I, 279; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Teuhîd*, s. 141-153, 186-187, 193-200; Ebû'l-Hüseyin el-Malâtî, *et-Tenbih ve'r-red* (nşr. M. Zâhid Keşverî), Beyrut 1388/1968, s. 91-145; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 400-411; Bâkullânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 96-113, 148-149; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 319-337; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), I, 36-50, 86-91, 137-141, 165-167; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım* (Amâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, s. 94-99; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), II, 235; Atîf Şükrî Ebû Avz, *ez-Zendeḳa ve'z-zenâdika*, Amman, ts. (Dârü'l-fikr), s. 76-77, 88-89, 97-98, 101-103, 108-119, 125-130, 147-151, 157-167, 177-186; Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Kahire 1381/1961, III, 188-189, 198; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikrî'l-felsefî fî'l-İslâm*, İskenderiye 1966, I, 212-264, 380-402; T. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), Ankara, ts., s. 85-87, 117-118, 242, 191-192, 198, 201; Abdülemîr el-A'sem, *Târîhu İbnî'r-Rivendî el-mülhid*, Beyrut 1395/1975, s. 7-10; Ahmed Emîn, *Duḡa'l-İslâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I, 138-161, 240-242; Abdurrahman Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fî'l-İslâm*, Beyrut 1980, s. 28-39; N. R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, Berkeley 1983, s. 114, 132-139, 156-160; Sâbir Tuayme, *el-Aḳâ'idü'l-Bâtiniyye*, Beyrut 1406/1986, s. 49-55, 92-98, 242-

249; Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî*, Beyrut 1990, s. 318-322; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde 'Zındık', 'Hâricî', 'Râfîzî', 'Mülhid' ve 'Ehl-i Bid'at' Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *TED*, sy. 12, İstanbul 1982, s. 507-520; İsmail Cerrahoğlu, "İlhâd Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 5, Ankara 1987, s. 5-8.



İLHAN KUTLUER

□ BATI DÜŞÜNCESİ. İlhad terimi, son dönem müslüman yazarları tarafından İslâm kültüründeki kavranış şekilleri yanında ateizm karşılığında da kullanılmaktadır. Eski Yunanca'daki *theostan* türetilmiş olan ateizm (atheism) teorik anlamda Tanrı'nın varlığını reddetmeye, pratik anlamda ise sanki Tanrı yokmuş gibi davranmaya götüren görüş olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı kelime Batı'da genellikle "dinsizlik, Allahsızlık" karşılığında kullanılmaktadır. Bununla birlikte kelimenin çok belirgin bir tanımı, belli bir yaşanış biçimi yoktur. Ateizm, dinî alana ilişkin bir kavramı ifade etmek ve daha çok iman psikolojisiyle ilgili bir durumu konu edinmekle beraber temelde felsefî bir terim olup Batı felsefesi tarihi içinde belli bir yere sahiptir. İslâmî literatürde ise ateizm kavramını tam olarak karşılayan bir kelime bulunmamaktadır. Son zamanlarda kullanılan ilhâd ve dehrî kelimelerinin tarihî anlamları dikkate alındığında içeriklerinin ateizmle tam olarak uyumdağı görülür. Türkçe'de teklif edilen *tanrıtanımazlık* kelimesi de onu oluşturan tanıma kavramı sebebiyle kişiyi yanılgıya sürükleyebilir.

İçinde geliştiği entelektüel ortam, karşı koyduğu dinî inanç veya reddettiği Tanrı fikri dikkate alınarak ateizme farklı anlamlar yüklenebilir. Bazı durumlarda kalıplaşmış düşünme alışkanlıkları, dolayısıyla kavramlarda ve değerlerde mâruz kalınan yozlaşmalar bir kısım düşünürlerin, hatta ahlâk ve iman kahramanlarının ateistlikle suçlanmasına imkân hazırlamıştır. Sokrat'ın halk inançlarında yaşayan tanrılar fikrine karşı çıkarak tek Tanrı düşüncesine yönelmesi ve doğru değerlere sahip bir ahlâkî yaşayışı savunması, Spinoza'nın daha bütünlüklü bir tanrı kavramını ortaya koyması onların ateist olarak nitelendirilmesine yol açmıştır.

Diğer taraftan ateizmi tecrübî verinin ötesinde kalan sahada, özellikle Tanrı konusunda tam bir bilinemezliği ifade eden agnostisizmden ayırmak gerekir. Agnostisizme göre metafizik alana ilişkin tezleri ne kabul ne reddetmek durumun-

dayız, Tanrı veya tanrısallık konusunda hiçbir kanıt ileri sürülemez. Aralarında bazı durumlarda sebep-sonuç ilişkisi bulunmakla birlikte ateizm nihilizmden de farklıdır. Nihilizm, kendi başına var olabilen hiçbir gerçeklik alanı kabul etmemekte, her türlü ahlâkî normları ve ferdin üzerindeki toplumsal yaptırımları reddetmektedir. Ancak bütün bunlar mutlaka Tanrı'nın yokluğu fikrine dayandırılmayabilir. Vahye dayalı Tanrı inancını mümkün görmeyen, bu yüzden belirlenmiş dinî inanç sistemine itiraz eden deizm de tam anlamıyla ateizm değildir. Zira deizm kelimesinin etimolojik temelinden (Lat. Deus: Tanrı) anlaşılacağı gibi bu doktrinde akla ve insanın tabii melekelerine dayalı olarak bir yüce Tanrı fikri ifade edilebilmektedir. Şu halde ateizm-âdeta karşıt bir iman şeklinde- Tanrı'nın yokluğuna inanan veya akla ve akıl yürütmelere dayanarak Tanrı'nın olmadığına karar veren ve ona göre davranan insanın savunduğu bir görüştür.

Her ne kadar inanç ve inançsızlık konusu kavramlar ve akıl yürütmelerle inşa edilen felsefî bilgiyi aşsa da zaman zaman inançların ifade edilmesinde felsefî bir söyleme ihtiyaç duyulmuştur. Bu da felsefî anlamda temellendirmeler yapmak ihtiyacında olan ateistlerin işine yaramış, onların aynı yapıda karşıt deliller ileri sürmelerine zemin hazırlamıştır. Buna göre evrendeki sebep-sonuç ilişkisini, var olmak için kendinden başka bir sebebe ihtiyacı olmayan bir ilk temel sebebe kadar çıkarıp orada durduran, onun da Tanrı olduğunu ileri süren kozmolojik dile karşı sebepler zincirini bu ilk sebepte durdurmayı mânasız bulan, onun da kendisinin dışında bir sebebi bulunması gerektiğini ileri süren görüşlerin ortaya çıkmış olmasını felsefî anlamda olağan karşılamak gerekir. Ayrıca bazı düşünürler, evrenin yaratılmadığını maddenin ezeliği fikriyle anlatmaya çalışırken de bu kendi kendisine yeten temel sebep delilinden istifade etmişlerdir. Hatta Aristo, evrendeki hareketi açıklamak ve Tanrı fikrini ispat etmek için "ilk muharrik" delilini kullanmıştır; ancak sükûnet kadar hareketin de tabii bir yapıya sahip olduğunu savunan Galileo sonrası bilimsel kozmolojiler için bu görüş anlamını yitirmiştir.

Aslında bu temellendirmelerin üzerinde yer aldığı zemin felsefidir. Halbuki bu zeminde delillerin ve karşıt delillerin metodolojik karakterleri mahiyet itibarıyla epistemolojik bir sınırın aşılmasına izin vermez. Buradan hareketle ulaşılabilecek so-

nuç, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu değil O'nu ifade eden delillerin geçerliliği ya da geçersizliğidir. Ayrıca insan aklının veri ve imkânlarının mutlak varlık alanı üzerine metafizik bir söylem oluşturmada ne kadar sınırlı bir başarıya sahip olduğu İslâm felsefesinde Gazzâlî'den, Batı felsefesinde Kant'tan beri bilinmektedir. Bu yüzden sadece bilginin sınırları ve ileri sürülen delillerin geçerliliği seviyesinde kalan Tanrı karşıtı eleştirilerin ateizm lehine tezler ileri sürmeye imkân vermeyeceği açıktır. Ayrıca olaylar ve olgular alanıyla kayıtlanan bilim mahiyeti gereği bu tarz bir maceraya atılamaz. Şu halde salt bilimsel alanda kalındığı sürece bu konuda agnostisizmden ileri gitmek ve sonuçta bilimsel bir ateizmden söz etmek imkânsızdır. Ateizmin bütün çeşitlerinde bilimin objektiflik ve mutlaklığı değil süjenin şahsî tutumu belirleyici olmaktadır.

Önemli bir ateizm tezi de "kötülük problemi" dolayısıyla ileri sürülenidir. Tanrı'nın varlığı kanıtlanırken Tanrı-evren ilişkisi konusunda yapılan değerlendirmelerde Tanrı'nın evrendeki düzenin kaynağı, âhenkli zorunluluğun temeli olduğu fikri üzerinde durulur. Teizme göre yaratılan her şey mutlak hikmet ve adalet sahibi olan ilâhî bir zekânın ürünüdür ve her şey olması gerektiği gibidir. Ateistin bu durumu alt üst edebileceğini düşündüğü karşıt görüşü ise şu soru ile ifade edilir: Tanrı sadece iyilik kaynağı ise dünyadaki bu kötülük nereden gelmektedir? Özellikle David Hume ile birlikte bu sorunun şöyle bir ikileme yol açtığı söylenir: Ya Tanrı mutlak bir güce sahiptir ama kötülüğü ortadan kaldırmak istememiştir, yani O kötü niyetlidir, ya da Tanrı kötülüğün farkındadır ama onu önleyememiştir; bu durumda O'nun gücü sınırlıdır. Ateistler tarafından sıkça gündeme getirilen bu görüşün evrende tesadüfe yer olmadığını, aksine âhenkli bir zorunluluğun hüküm sürdüğünü savunanlara karşı kullanıldığı da görülür.

Ateistlerin kötülük problemi dolayısıyla ileri sürdükleri çelişki iddiası konuyu belli bir seviye çerçevesinde görmekle ilgilidir. Halbuki başka bir seviyeden bakılıp zorunluluk anlayışı zıtların arkasında ki birlik ve bütünlük açısından değerlendirildiğinde bu çelişki ortadan kalkar. Nitekim kötülüklerle savaşıp uygarlık alanında ilerleyen insanın ve kötülüklerle rağmen iyiye yönelip erdemleşme tekâmülünü tamamlamaya çalışan ahlâkî kişiliğin durumu ancak böyle anlaşılabilir. Buna göre söz konusu çelişkinin, di-