

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

ERCÜMEND ÖZKAN'IN TEOLOJİK VE POLİTİK FİKİRLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Fatih Yılmaz

Ankara-2019

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

ERCÜMEND ÖZKAN'IN TEOLOJİK VE POLİTİK FİKİRLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Fatih Yılmaz

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İlhami Güler

Ankara-2019

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

ERCÜMEND ÖZKAN'IN TEOLOJİK VE POLİTİK FİKİRLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İlhami Güler

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

Tez Sınav Tarihi:

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../.....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Fatih Yılmaz

İmzası

.....

ÖNSÖZ

Türk siyasi tarihinde dikkat çeken bir figür olarak akıllara kazınmış olan Ercümen Özkan'ın, aynı zamanda islam ilahiyatında -öne sürdüğü görüşler sebebiyle- iz bırakan müstesna bir şahsiyet olduğuna şüphe yoktur. Özkan'ın hem teolojik hem politik alanda fikir serdetmesi ve bunu yaparken kelimelerin en önemli iki kaynağı kabul edilen akıl ve Kur'an'ı pusula olarak kabul etmesi dikkate değer bir başka husustur.

Türk-İslam ilahiyatında Kur'an'ı ve akli önceleyerek düşünmek gerektiğine dair konuşmalar yapan ve yazılar kaleme alan bir çok ilahiyatçı tarihimizde mevcut ama Kur'an'ın ve aklın önüne koyduğu ilkelerle siyasi alanda bir pozisyon sahibi olarak kitlelere derdini anlatmaya çalışan, -dönemin şartları dikkate alındığında- maruz kalacağı tüm baskıya rağmen düşüncelerinde kararlılık göstererek ideolojisinden taviz vermeden yoluna devam eden Özkan dışında ikinci bir isme rastlamak oldukça zordur. Bunca zaman boyunca böyle yalın, aynı zamanda radikal bir fikir ve aksiyon adamına -kaleme aldığı onca esere rağmen- akademik literatürde yer vermemek (tek bir çalışma dışında¹) tarafımızca büyük bir ayıp olarak izan edilmiş/anlaşılmış ve bu konuda çalışma yapmak gerektiğine olan inancımızı pekiştiren bir kamçı vazifesi görmüştür. Bu bağlamda düşünülerek "Ercümen Özkan'ın Teolojik ve Politik Fikirleri" isimli tez çalışması hazırlanmıştır.

Görüşleriyle zihin dünyama katkıda bulunan değerli hocalarım Sayın; Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün ve Prof. Dr. Ahmet Akbulut ile Prof. Dr. Mahmut Ay ve Prof. Dr. Hüseyin Atay'a şükranlarımı sunuyorum.

Kendisinden epey istifade ettiğim, kişiliği ve ufuk açan düşünceleri ile örnek bir şahsiyet olan hocam, tez danışmanım Prof. Dr. İlhami Güler ile hiçbir zaman yardımını esirgemeyen Ar. Gör. Hatice Kübra İmamoğlu'na teşekkür etmeyi borç biliyorum.

Hayatın her anında desteklerini esirgemeyen kıymetli anneme ve babama ayrıca teşekkür ediyorum.

Fatih Yılmaz

Ankara/2019

¹ Elmas, Yusuf, *Hizbu't-Tahrir ve Ercümen Özkan'ın Siyasi ve Dini Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2008.

KISALTMALAR

A.g.e	Adı Geçen Eser
A.Ü.H.F	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
A.Ü.İ.F.D	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.S.B.F	Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
mad.	Maddesi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Örn.	Örneğin
s.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı

Trc.	Tercüme
TTK	Türk Tarih Kurumu
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vd.	Ve devamı
Yay.	Yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	V
GİRİŞ.....	1
ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI.....	1
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	3

BİRİNCİ BÖLÜM

ERCÜMEND ÖZKAN'IN TEOLOJİK FİKİRLERİ.....	4
1. Akıl-Nakil İlişkisi	4
2. Allah'ın Varlığı.....	7
3. Hadislerin İtikaddaki Yeri.....	9
4. İman-Amel İlişkisi.....	13
5. Kader Anlayışı.....	16
6. Tasavvuf Anlayışı.....	20

İKİNCİ BÖLÜM

ERCÜMEND ÖZKAN'IN POLİTİK FİKİRLERİ	40
1. Laiklik ve Demokrasi Anlayışı.....	40
2. Hizbu't-Tahrir ve İslami Parti.....	50
SONUÇ	69
KAYNAKÇA	73

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Ercümend Özkan'ın eserleri tek bir alana ait değildir. Teoloji/ilahiyat sahasında ortaya koyduğu eserler yanında siyasal alanda yaptığı çalışmalar mevcuttur. Bu iki önemli disiplin üzerine tefekkür, taakkul etmek ve sonrasında makale, kitap düzeyinde bir çok yapıt üretebilmek için belli bir müktesebata sahip olmak elzemdir. Ele aldığımız düşünürün böyle bir birikimi nasıl edindiğini öğrenmenin yolu, biyografisinde kısa bir gezinti yapmak ve tahsil hayatını incelemekten geçiyor.

Özkan, 1938 yılında Kırşehir ilinde dünyaya geldi. İlkokulu aynı şehirde tamamladıktan sonra babasının memuriyeti sebebiyle ortaokula Kayseri'de devam etmek zorunda kaldı. Lise son sınıfa kadar Kayseri'de okuyan Özkan, son sınıfı Kırşehir'de tamamladı. 1958 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne başladı. 1958-1960 yılları arasında Türk Ocakları'nda bulundu. 1960 yılında, Amasya'da üç ay acemi askerlik eğitiminden sonra, ilk başta Uşak'ın Karahallı köyünde, daha sonra ikinci öğretim yılında da Ankara Mamak Köstence ilkokulunda yedek subay öğretmen olarak görev yaptı. Aynı yıl Basın Haber Ajansı'nı kurdu. Türkiye'de ilk defa yazılı basından "küpür derleme" işini meslek haline getirdi. Hukuk fakültesinde devam eden eğitiminin yanına Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Arap-Fars Dilleri bölümünde yaptığı tahsili de ekleyen Özkan, üçüncü sınıfta iken bu bölümden ayrıldı. 1961 yılında -henüz 23 yaşında iken- Adalet Partisi kurucusu Tahsin Demiray tarafından milletvekilliği teklifi aldı fakat bu teklifi kabul etmedi. 1963 yılında Hizbu't-Tahrir ile temaslara başladı. 1967 yılında yasadışı islami örgüte üye olmak suçuyla tutuklandı. 1964-67' yılları arasında Türkiye sorumlusu olduğu Hizbu't-Tahrir ile fikrî anlaşmazlığa düştü ve hapisaneye girdikten bir ay sonra örgütle bütün ilişkisini kesti. 1968 yılında, islam devleti kurmak için yasadışı örgüte üye olmak suçundan Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesine dayanılarak 4 yıl ağır hapis, 2 yıl gözetim altında bulundurulma ve 4 yıl kamu hizmetlerinden men cezasından hüküm giydi. Cezanın kesinleşmesinden sonra, Ankara (Çamlıdere) ve Kırşehir (Mucur) cezaevinde yattı. 1970 yılında cezaevinden tahliye edildi.

İktibas dergisini 1981 yılında yayımlamaya başladı. Bu dergi Türkiye'de türünün ilk örneğiydi: Süreli yayınlar tarama dergisi. 12 yıl boyunca İktibas'ta; Selam ile, Yorum, Kavramlar ve Mektuplar köşelerini yazdı. 1983 yılında Anavatan Partisi'nden milletvekilliği teklifi geldi ve bu teklifi de reddetti. 1986 yılında dergisinde yayımlanan bir yazı sebebiyle

TCK'nın 163/3-6 maddesine göre 6 yıl 3 ay hapis cezasına çarptırıldı. Özkan'ın cezası sorumlu yazı işleri müdürü olması nedeniyle paraya çevrildi, ayrıca ömür boyu memuriyetten men cezasına çarptırıldı. İslami Parti'yi kurmak için 1991 yılında hazırlıklara başladı. 1992 yılında BHA adlı televizyon kanalı kurdu ve test yayınlarına başladı. 1995 yılında çıktığı yurtiçi gezilerinden bir durak olan Adana'da kalp krizi geçirdi ve 57 yaşında vefat etti.

İnceleyeceğimiz yazarın durumuna değindikten sonra, tezin konusuna geçebiliriz. Özkan'ın çalışmaları iki ayrı bölümde ele alındı. Birinci bölümde teolojik alanda ortaya koyduğu eserler incelendi, yapılan çıkarımlar altı alt başlıkta ele alındı. İkinci bölümde ise politik fikirlerini, belirlediğimiz iki alt başlık ile aktarmaya çalıştık. Birinci bölümde incelenen tüm kavramların, Özkan'ın -ikinci bölümde ele aldığımız politik görüşlerinin- altyapısını oluşturduğuna kanaat getirdik. Ercümen Özkan'ın tanrı tasavvurunun siyasal alana birebir yansıdığını gördük.

Hazırladığımız tezin amacına değinmeden evvel bu düşünürün eserleri üzerine bir çalışma yapmanın hangi itki ile tarafımızca arzulandığını belirtmekte fayda görüyoruz. Ercümen Özkan'ın savunduğu fikirlerin arkasında ahirete intikal ettiği güne dek durması ve taviz vermeden davası için mücadele etmesi ruhumuza tesir etti ve üzerimizde olumlu bir etki bıraktı. İslami hareketin "akıncı beyi" Özkan'ın² ürettiği eserlerin ve tüm siyasi eylemlerinin tek bir amaca (dine hizmet) yönelik, yalın bir saikten beslenmesi ayrıca dikkatimizi çekti. Bir taraftan hukuk fakültesinde eğitime devam ederken, diğer yandan Arap ve Fars dilini öğrenmek için ikinci bir fakültede tahsil görmesi ve tıvatavvu' kabilinden Ankara İlahiyat fakültesi'ndeki bazı derslere katılması, hedeflediği ideal düzeni kurmak için gerekli bileşenleri toplayıp kompozisyonu tamamlamak için gösterdiği gayret hassaten ilgi çeken başka bir ayrıntıydı. Biz de tüm bu hususların toplum nazarında fark edilebilmesi ve Ercümen Özkan'ın islam ilahiyatında ve türk siyasetinde hak ettiği pozisyonda konumlanabilmesi için böyle bir çalışma yapmayı uygun bulduk.

² Atalar, Mehmed Kürşad, "İslamî Hareketin Akıncı Beyi: Ercümen Özkan", *İktibas Dergisi*, c. 14, Sayı 205 (Ercümen Özkan 1938-1995 Özel Sayısı), Ocak 1996, s. 59.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

İncelemede/araőtırmada öncelikli olarak, verilerden yararlanarak sonuçlara ulaşma yöntemi olan; tümevarım ile öncüllerin sonucu doğruladığı savını taşıyan ve böylece çıkarımı geçerli hâle getiren yöntemi; tümdengelim birlikte kullanılarak tümevarım-tümdengelim (bileşik metod) benimsenmiştir. Bu bağlamda evvela, tez konumuzun öznesi olan Ercümen Özkan'ın eserleri (makale, köşe yazısı, kitap) taranmış, genel bir müktesebata ve kanıya ulaşmak amaçlanmıştır.

Özkan'ın teolojik ve politik alanda irat ettiği/öne sürdüğü fikirler aktarılmaya çalışılırken yalnızca kendi fikirlerine yer verilmemiş, metin içinde bir diyalektik yaratmak adına bazı mütekellim, muhaddis, müverrih ve müfessirlerin konu hakkında serdettiği görüşler ortaya konmuş, ayrıca lügat çalışmaları yapan eski ve yeni dönem leksikograflardan (sözlükbilimci) -kavramları düzgün ve doğru tanımlayabilmek için- yararlanılmıştır. Ercümen Özkan'ın politik alanda ortaya koyduğu görüşler incelenirken siyaset bilimi ve siyaset sosyolojisi üzerine çalışma yapan isimlerin eserlerinden istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ERCÜMEND ÖZKAN'IN TEOLOJİK FİKİRLERİ

1. Akıl-Nakil İlişkisi

Akıl kelimesi sözlükte "menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak, sığınmak ve tutmak" anlamlarına gelmektedir.³ Kâdî Abdülcebbâr 'Allah'ın Kula Vacib Kıldığı İlk Önemli Görev' başlığı altında, "Allah'ı bilmeye (mârifetullah) ulaştırın, akıl yürütme (nâzâr) ve düşünmedir (tefekür)."⁴ der.

Kelam ilminin akıl-nakil ilişkisini incelemesinin sebebi; aklın fonksiyonlarını ve sınırlarını belirlemek, aklın vahiy karşısında nasıl bir konumda olması gerektiğini açığa kavuşturmadır.

Özkan'a göre akıl; "düşünme, muhakeme etme, olguları değerlendirme ve azmetme (karar) özelliklerini barındıran yapıdır."⁵ "Akletme; algılamalar yoluyla gelen bilgilerin ayrıştırılması/incelenmesi, enine boyuna mütalaa edilerek esas doğrular veya sağlaması yapılmış doğrulara göre algılanan yeni şeylerin sıhhatini tespit edebilmek muamelesidir."⁶ Akıl; düşüncenin kendisine bir şey öğretilmeden doğduğu bir yer değil, onu (akıl) yaratanın vahiy ilka' edebileceği bir tertibe (bünye) sahiptir.⁷ Akla ilk bilgi yaratıcı tarafından verilmiştir:⁸

"Ve Adem'e ad vermeyi öğretti, sonra onları meleklere gösterdi. 'Eğer doğru sözlü iseniz, şunların adlarını bana söyledin dedi.'" (Bakara, 2/31)

"Sen yücesin! Öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur. Doğrusu, bilen Sensin, bilge Sensin" dediler." (Bakara, 2/32)

Özkan insanın ana karnından bir şey bilmeden çıkacağını söylerken de başka bir ayeti delil olarak göstermiştir:⁹

³ Karagöz, İsmail, "Akıl" mad., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005, s. 15.

⁴ Abdülcebbâr, Kâdî, *Mu'tezilenin Beş İlkesi (Şerhu'l Usûli'l Hamse)*, Çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 64.

⁵ Özkan, Ercümend, *İnanmak ve Yaşamak I*, Anlam Yayınları, Ankara 2003, s. 91.

⁶ Özkan, Ercümend, *Selam İle I*, Anlam Yayınları, Ankara 1997, s. 312.

⁷ Özkan, 2003, s. 91.

⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 91.

⁹ Özkan, 2003, s. 91.

"Allah sizi, annelerinizin karnından bir şey bilmez durumda çıkarmış ve şükredesiniz diye size kulak, gözler ve yürekler vermiştir." (Nahl, 16/78)

Allah, insanlara emin olabilmelerini kolaylaştırıcı delillerle zâtından haberler göndermiştir. İnsan fitratı gereği emin olmak/güven duymak ister, emin olunca istikrarlı ve huzurlu olur.¹⁰ Emin olmak için akıl yeterlidir. Akıl, akide açısından karar verebilecek tek yetkili organdır.¹¹ İman etmek için aklın yeterli olduğunu söyleyen Özkan,¹² aklın hayrı ve şerri fark edeceğini,¹³ eğri ve doğruyu ayırt etmeye yaradığını,¹⁴ şirk-iman farkını anlayabilmek için gerekli olduğunu¹⁵ ancak tüm sorunları çözemeyeceğini ama mükellefiyetin başlamasında zorunlu bir fonksiyon olduğunu belirtmiştir.¹⁶

Özkan akıl ile vahiy arasında öncelik-sonralık ayrımı yaparken islam peygamberini misal olarak önümüze koymuştur: "Muhammed 40 yaşından sonra peygamber oldu. Kendine vahiy gelmeden önce, Muhammed akılsız mı idi, hayır. Zaten akılsız olsa elçi seçilmezdi. Demek ki; vahiyden habersiz iken akılı vardı. Akıl bu itibarla vahiyden öncedir."¹⁷ Bu ifadeleri delillendirmek için başvurduğu kaynak Kur'an-ı Kerim idi:

"[Ey Peygamber!] İşte biz seni de [tıpkı önceki peygamberler gibi] buyruğumuzun ifadesi olan vahye mahzar kıldık. Oysa sen bundan önce vahiy nedir, iman nedir bilmezdin. Ama [şimdi biz sana Kur'an'ı vahyettik ve] onu dilediğimiz/layık gördüğümüz kullarımıza doğru yol gösteren bir ışık kıldık. Hiç şüphesiz sen insanları dosdoğru yola çağırıyorsun." (Şûra, 42/52)

Aklın imandan önce geldiğini söyleyen Özkan,¹⁸ akıl olmadan dinden bahsetmenin imkansız olduğunu,¹⁹ islam'ın aklettikçe kavileşen bir din olduğunu dile getirmiştir.²⁰ Bu

¹⁰ Özkan, Ercümen, *İnanmak ve Yaşamak III*, Anlam Yayınları, Ankara 1999, s. 79.

¹¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 80.

¹² Özkan, *a.g.e.*, s. 80.

¹³ Özkan, *a.g.e.*, s. 139.

¹⁴ Özkan, Ercümen, *İnanmak ve Yaşamak II*, Anlam Yayınları, Ankara 1999, s. 263. (Bu eseri, Özkan'ın aynı yıl basılan -dizinin/serinin üçüncü- kitabı ile karışmasına izin vermemek adına bundan sonraki dipnotlarda "1999 (II)" şeklinde ifade edeceğiz.

¹⁵ Özkan, 2003, s. 85.

¹⁶ Özkan, 1997, s. 18.

¹⁷ Özkan, Ercümen, *Selam İle II*, Anlam Yayınları, Ankara 2002, s. 207.

¹⁸ Özkan, 2003, s. 16.

¹⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 16.

²⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 16.

noktada, Hz. İbrahim'in -Kur'an'da anlatılan/belirtilen- aklederek iman etme süreci/tecrübesi Özkan'ın dikkatini çeken bir başka husus olmuştur.²¹

"İbrahim'e böylece göklerin ve yerin hükümlerini gösteriyorduk ki, kesin bilgililerden olsun." (En'am, 6/75)

"Üzerine gece çökünce bir yıldız gördü, 'İşte, bu Rabbim!' dedi. Yıldız batınca, 'Batanları sevmem' dedi. Ayı doğarken görünce, 'İşte, Rabbim bu!' dedi. O da batınca, 'Eğer, Rabbim bana doğru yol göstermezse, andolsun sapan ulustan olurum' dedi. Güneşi doğarken görünce, 'İşte, Rabbim bu, bu daha büyük' dedi. O da batınca, 'Ey ulusum! Doğrusu, ortak koşmanızdan ben uzağım.' dedi." (En'am, 6/76-78)

"Doğrusu, doğruya yönelen bir kişi olarak ben yüzümü gökleri ve yeri Yaratana çevirdim ve ben ortak koşanlardan değilim." (En'am, 6/79)

Ercümen Özkân aklın İslam karşısında iki konumu olduğunu söyledi: "Birincisi; Allah'ın varlığı, birliği, peygamberim diyenin peygamber olup olmadığını tartışıp karara bağlayan akıl. İkincisi; eşyayı tanıma konusunda akıl."²² Allah'ın varlığını kabul etmek noktasında aklın yeterli olduğunu söyleyen Özkân, naklin aslını (Kur'an) aklen kabul edebilmenin gerekliliği/zorunluluğu üzerinden böyle bir sonuca vardı.²³ Burada bahsedilen nakil/Kur'an Allah'ın varlığına delildir. Ercümen Özkân'ın beyyine/kanıt için getirdiği tanımlama ve oluşturduğu kapsamı açıklamak konuyu aydınlatmak bakımından elzemdir: "İnsan aklını ikna eden, kalbi de doyuran ve tealluk ettiği eşyanın gerçeklerinden elde edilendir."²⁴ Emin olmak delil ile olur. Delil vakıanın tezahürüdür; esere bakıp müessir tanınır.²⁵

Aklın şeriat koyucu değil; -şer'i deliller vasıtasıyla- şeriat bulucu olduğu düşünen Özkân,²⁶ düzen koyucu aklın "tağut" olduğunu söylüyordu.²⁷ Böyle bir tanım ve tasvir yapma zorunluluğu hisseden Özkân için rasyonalizm vahye karşı geliştirilmiş bir argümandı.²⁸ Rasyonalizme göre, Allah var olacaksa, onu da akıl yaratacaktı.²⁹ Oysa insan akla, akıl da İslam dinine muhtaçtır. Akıl doğru yola ihtiyaç duyar. Bu doğru yol ise İslam'ın ta kendisidir.³⁰

²¹ Özkân, 2003, s. 92.

²² Özkân, Ercümen, *Laiklik-Demokrasi ve İslam*, Anlam Yayınları, Ankara 2016, s. 64.

²³ Özkân, Ercümen, *Ercümen Özkân Yazıları*, Anlam Yayınları, Ankara 2001, s. 405.

²⁴ Özkân, 1997, s. 97.

²⁵ Özkân, Ercümen, "Kavramlar" (İman), *İktibas Dergisi*, c. 5, Sayı 103, Temmuz 1985, s. 6.

²⁶ Özkân, 2003, s. 92.

²⁷ Özkân, *a.g.e.*, s. 95.

²⁸ Özkân, *a.g.e.*, s. 90.

²⁹ Özkân, *a.g.e.*, s. 90.

³⁰ Özkân, *a.g.e.*, s. 85.

'Akılcı' olmak ile 'Akıllı' olmak bambaşka iki şeydir; Akılcı olmak küfür, akıllı olmak vacibtir.³¹ Akıl, insana en güçlüye (Allah) teslim olmayı öğütlemiyorsa, en büyüğe iman etmeyi (Allah'tan emin olmayı) söylemiyorsa, işlevini yerine getirmiyor demektir.³²

2. Allah'ın Varlığı

Allah lafzı Yaratıcı Kudret'i ifade etmek için Kur'an'da en çok kullanılan kelimedir, aynı zamanda etimolojik-filolojik yapısı itibariyle Arap dilinde ikili ve çoğulu yoktur.³³ Gramer kurallarını uymuyor olması, Allah'ın mahiyetinin anlaşılması açısından belirsizliğe ve bilinemezliğe bir delil teşkil eder. İslam dini için üzerinde önemle durulması gereken konu Allah'ın varlığı (isbât-ı vâcib) meselesidir. Tevhid³⁴ bilincinin tam anlamıyla insana yerleşebilmesi ve Yaratıcı Kudret'in dosdoğru tanınabilmesinin yolu da Allah'ın varlığının bilinmesi ile mümkündür. İslam dini için Allah'ın var oluş mevzuu, insan tarafından bilinmesi tabii, yani zarurî bir hadisedir.³⁵

Ercümend Özkan, Allah'ı tanımlarken varlığına ve birliğine vurgu yapmıştır:

"Eseri olan bütün yarattıklarından duyularımızla farkedebildiklerimizi algılamak suretiyle varlığına ve kurduğu düzendeki mükemmelliğin ve tek elden çıkmışlığın verdiği çelişkisiz kanunlara tâbi oluşundan birliğine inandığımızı kabul ettiğimiz Varlık."³⁶

Allah; varlığı ezeli ve ebedi olan, eşi, ortağı, benzeri bulunmayan Yaratıcıdır.³⁷ Bu tanım muhtevası itibariyle tevhid anlayışı üzerine bir Allah tasavvuru inşa edildiğini gösteriyor. Özkan için asıl mesele, Allah'ın olduğunu bilmek değil; Allah'ın bir ve tek olduğunu bilmektir. Eşyanın varlığı O'nun varlığına delil iken, eşyadaki düzen O'nun birliğine delildir.³⁸ Tüm eşya sınırlıdır. Kainat, insan sınırlı bir içerime/kapsama işaret eder.³⁹ Allah'ın varlığını kabul etmek, O'nun üstünlüğünü varlığının lâzım-ı gayr-ı müfârikı olarak görmeyi elzem kılar. Allah olmak

³¹ Özkan, 2003, s. 81.

³² Özkan, Ercümend, "Kavramlar" (İman), *İktibas Dergisi*, c. 5, Sayı 107, s. 7.

³³ Nuri Öztürk, Yaşar, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1998, s. 17.

³⁴ İslam inanç sisteminin merkezinde tevhid inancı yer alır. Bunun karşısında duran paganist inanç sistemleri ve kültürler, Tanrı ile insan ya da Tanrı ile evren arasında bir takım araçların varlığı düşüncesine dayalıdır. Bkz.: Ay, Mahmut, *Sadruşşeri'a'da Varlık*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2006, s. 46. Ayrıca bkz.: İslamoğlu, Mustafa, *Hayatı İnşa Eden Kur'an Kavramları*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 104.

³⁵ Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 21.

³⁶ Özkan, a.g.e., s. 71.

³⁷ Özkan, Ercümend, *Tasavvuf ve İslam*, Anlam Yayınları, Ankara 2010, s. 4.

³⁸ Özkan, 1999, s. 177.

³⁹ Özkan, a.g.e., s. 93.

Kâdir olmaktır.⁴⁰ Allah'ın kadir-i mutlaklığına yaraşır sıfatları vardır, Bilendir, Görendir. Bu bilip, görme mutlaktır.⁴¹

İnsanı, varlığı vacib (spontane) maddenin yaratması abestir, Allah'ın yaratması akla uygun gelendir⁴² çünkü, müessirin olmadığını söylemek eserin varlığını yalanlamaktır.⁴³ Eğer hayat spontane (vacib) ise eşya hudutsuz kabul edilmeli. Oysa hem kainat hem de hayat sınırlıdır.⁴⁴ Eser maddedir ama bu maddenin, kendisinden geldiği bir "öte"si vardır.⁴⁵ Eşya, yaratıcısı ile ilgili olmadan düşünülemez.⁴⁶ Eşyaya bakarak Allah'ı tanımak gerektiğini söyleyen Özkan, bu çıkarıma ulaşmak için Kur'an'ı kaynak olarak kullanmıştır:⁴⁷

"Yeri yayan ve orada sabit dağlar, ırmaklar var eden, her türlü üründen çift çift yetiştiren, gündüzü geceyle bürüyen de O'dur. Doğrusu, bunlarda düşünen ulus için imgeler vardır." (Ra'd, 13/3)

Özkan, Allah'ın varlığına delil getirirken düzen/nizam üzere yaratılan kainatın (kozmos) ikinci bir yaratıcı söz konusu olduğunda kaosa sebebiyet vereceğini söylüyor⁴⁸ ve Kur'an'dan şu bürhana dikkat çekiyor:

"Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, (gökler ve yer) kaos içinde mahvolurdu. İşte bu nedenle O her şeyden yüce olan Allah, O mutlak otorite sahibi, onların yakıştırdıkları her şeyin ötesindedir." (Enbiya, 21/22)

Özkan, Allah'ın, kendi varlığını kanıtlamak için Kur'an'da kıyasa başvurduğunu söylüyor⁴⁹ ve şu ayetleri delil olarak önümüze koyuyor:

"Bir de tutmuş diyorlar ki: 'Ne yani, şimdi biz kemik yığınına dönüşüp oradan da toza toprağa karıştıktan sonra yepyeni bir yaratılışla tekrar diriltileceğiz, öyle mi!?' (İsra, 17/49)

"De ki: 'İster taş, ister demir veya zihninizde büyüttüğünüz bir yaratık olun.' 'Bizi kim geri getirir?' derler. De ki: 'Sizi ilk defa yaratan.'" (İsra, 17/50-51)

⁴⁰ Özkan, 1999, s. 184.

⁴¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 86.

⁴² Özkan, 2001, s. 472.

⁴³ Özkan, 1999, s. 177.

⁴⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 93.

⁴⁵ Özkan, 1999 (II), s. 31.

⁴⁶ Özkan, 1997, s. 9.

⁴⁷ Özkan, 1999, s. 149.

⁴⁸ Özkan, 2002, s. 340.

⁴⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 514.

Özkan bir çok Kur'anî delile (ayet) atıfta bulunmayı ihmal etmezken, aynı zamanda mantığın temel ilkelerinden faydalanıyor ve insanın kendi kendini yaratmış olmasının imkansızlığı üzerinde duruyor. İnsan yaratılmıştır. Yaratılan bir şey aynı anda hem yaratıcı hem de yaratılan olamaz. Bu aklen mümkün değildir; zira bir şey aynı anda iki şey birden olamamaktadır.⁵⁰ Eşyadaki bütün özellikler yaratıcının tek olduğunun işaretini taşır.⁵¹ Zira, Allah'tan başkasını Rabb edinmek, Kur'an nazarında cehalete tekabül eder/karşılık gelir.⁵²

"De ki: 'Ey densizler! Bana Allah'tan başkasına kulluk etmemi mi emredersiniz?'"
(Zümer, 39/64)

Özkan, Allah'ın varlığını bilmek ile ahiretin varlığını bilmek arasında bir nedensellik ve iki bilgi arasında yüksek bir korelasyon olduğunu söyler.⁵³ Ahiretin kelime anlamı "son"dur. Âdeta içgüdüsel olarak varlığın düşünce ve davranışlarında müşahade edebildiğimiz son, insan için sınırlı olmanın/haddini bilmenin ifadesidir.⁵⁴ Allah ile ahiretin birbirleri için gerekli olduğunu söyleyen Özkan, Kur'an'dan ayetleri örnek göstererek meseleyi açıklığa kavuşturur:

"Hayır, asla! Ne var ki, ahiretten korkmazlar. Hayır, asla! Doğrusu, o, bir hatırlatmadır. Dileyen kimse onu anar. Ancak, Allah hatırlamalarını diler. Saygı duyulması gereken de O'dur, bağışlayacak olan da O'dur." (Müddessir, 74/53-56)

Allah'tan başka bir ilah kabul eden insanın düşeceği kaos durumunu, aynı şekilde ahiret bilincinden mahrum olan insanda da görmek mümkündür.⁵⁵ Zira Allah ile ahiret arasında kurulan ilinti, Allah'ı kabul etmeyen insan ile ahiretin varlığını kabul etmeyen insanın ulaşacağı sonucun farksızlığı (kaos) açısından da kurulmuş olur.

3. Hadislerin İtikaddaki Yeri

Hadis kelimesi hem 'çıkan, meydana gelen' anlamında, hem de 'peygamberin kutsal sözü' anlamında⁵⁶ kullanılır. Hadisin sözlük anlamı "yeni"dir; "eski" demek olan "kadim"ın

⁵⁰ Özkan, 1999, s. 93.

⁵¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 93.

⁵² Özkan, 2003, s. 170-171.

⁵³ Özkan, *a.g.e.*, s. 107.

⁵⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 107.

⁵⁵ Özkan, *a.g.e.*, s. 108.

⁵⁶ Devellioğlu, Ferit, "Hâdis" mad., *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2008, s. 309.

zıddıdır.⁵⁷ Hadisin kazandığı bir ıstılah mânâsı vardır. Sünnet mânâsında kullanılan hadis, hadisçiler arasında bu mânâyı kazanmıştır.⁵⁸

Özkan, hadisin tanımını şöyle yapmıştır: "Peygamberin sözü olmayıp, onun söylediği söylenen sözlerdir."⁵⁹ Hadis diye –geçmişten günümüze- aktarılan sözlerin içine İsrailiyyat karışmıştır.⁶⁰ Özkan'a göre bir rivayetın mutlaka Kur'an tarafından tasvib edilmesi gerekiyordu ve içinde küçük bir şüphe dahi barındırmaması lazımdı.⁶¹ Bir yandan, kavlen ve fiilen günümüze ulaşan -mütevâtir- hadislere itibar etmenin gerekliliğine dikkat çeken Özkan,⁶² diğer yandan Kur'an ile mütearız olan hadislere itibar etmenin yanlış olacağını⁶³ çünkü, hadisleredeki çelişkileri Kur'an'da bulmanın mümkün olmadığını⁶⁴ ve hadisin vahiy ürünü değil;⁶⁵ islam için "nirengi noktaları" olan Kur'an'ın⁶⁶ ise, tüm vahyi içinde barındıran ana/tek/yegane kaynak olduğunu söyledi.⁶⁷

Özkan hadisin dinde nasıl bir konumda olması gerektiğine dair çok açık konuşmuştur: "Hadis, vahiy ürünü değildir."⁶⁸ Başka bir yerde "Orijinal islam Kur'an'dadır."⁶⁹ diyen Özkan, hadislere ne derece itibar edilmesi gerektiğini anlatmak istemiştir. Kur'an hadislere açıklatıldı, halbuki hadisler Kur'an'a açıklatılmalıydı.⁷⁰ Kur'an'ı rivayetlere asla kurban etmemek gerekir.⁷¹ Çünkü, hadisler başkaları tarafından nakledilen sözlerdir.⁷² Oysa, din vahiyden oluşur⁷³ ve İslam dini; Kur'an'dır.⁷⁴ Peygamber Kur'an müslümanıdır.⁷⁵

⁵⁷ Lütfi Çakan, İsmail, *Hadis Usulü*, MÜİFAV., İstanbul 1990, s.13

⁵⁸ Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, AÜİFY., Ankara 1987, s. 15.

⁵⁹ Özkan, 2002, s. 21.

⁶⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 21.

⁶¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 41.

⁶² Özkan, 2010, s. 169.

⁶³ Özkan, *a.g.e.*, s. 170.

⁶⁴ Özkan, 1997, s. 40.

⁶⁵ Özkan, *a.g.e.*, s. 72.

⁶⁶ Özkan, *a.g.e.*, s. 184.

⁶⁷ Özkan, 2002, s. 275.

⁶⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 72.

⁶⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 71.

⁷⁰ Burak Bircan, Abdullah; Atalar, Mehmed Kürşad, *Ercümen Özman ile İslami Hareket Üzerine*, Anlam Yayınları, Ankara 1997, s. 403.

⁷¹ Özkan, 2001, s. 547.

⁷² Özkan, 2002, s. 40.

⁷³ Özkan, 1999, s. 42.

⁷⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 255.

⁷⁵ Özkan, *a.g.e.*, s. 168.

Özkan, hadislerin, Allah'ın kitabını gölgelediğini söylemiş⁷⁶ ve akaid konusunda temel ve değişmez kaynağın Kur'an olduğunu dile getirmiştir.⁷⁷ Hz. Ömer'in Ebu Hureyre'yi hadis uydurması sebebiyle dövmesi, sahabenin de bu konuda ne kadar hassas olduğuna delildir.⁷⁸ Hadislerin tarih boyunca alimler tarafından doğru bir tasnifi ve açıklaması yapılamadı ve bu noktada acze düşüldü.⁷⁹ Hadis rivayet edenler arasında bazı çelişkiler olduğuna değinen Özkan, "Hz. Peygamber'in başından beri yanında olan Ebubekir'den 220 rivayetin olması, diğer taraftan ise Ebubekir'in basiretinin binde birine sahip olmayan Ebu Hureyre'nin 7000 rivayeti..."⁸⁰ demek suretiyle hadislerin doğruluğunu anlamak için niceliksel/kantitatif ve niteliksel/kalitatif ayrımı yaparak, hadislerin güven vermesi için ravinin de güven vermesi gerektiğini söylemiştir. Mezhep ayrılıklarının en büyük sebebi –peygamberimizin defaatle yazmayın dediği- hadislerdir.⁸¹

Muteber kabul edilen hadis kitaplarını (Sahih-i Buhari, Sahih-i Müslim) eleştiren Özkan, "Buhari ve Müslim diyince akan sular duruyor, fakat Allah'ın kitabındaki ayetler için aynı hassasiyet gösterilmiyor."⁸² diyerek Kur'an'ın itikad ve amel noktasında öncü/birincil kaynak olmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır. Buhari 600.000 rivayetten 4000 küsürünü seçmiştir. Diğer yandan, Müslim 1 milyon rivayetten 3.300 tanesini seçmiştir.⁸³ Buhari'nin sahih kabul ettiği hadise Müslim'in eserinde rastlanmamış, Müslim'in sahih kabul ettiği rivayete ise, Buhari'nin kitabında yer verilmemiştir.⁸⁴ Birbirini tezkib eden hadislere sıkça rastlandı.⁸⁵ Hadis kitapları usulüne uygun yazılmadı. Ravinin kişiliği, rivayetin sıhhati Kur'an süzgecinden geçirilmeden yazıldı.⁸⁶ Hadis rivayetleri "rivayet tenkidi" metoduyla derlendi. Oysa, "dirayet" ve "metin" tenkidi ile meseleyi ele almak gerekirdi.⁸⁷ Sahih kabul edilen hadis kitaplarında müşahade edilen bu durum Özkan'ı, vazgeçilmez kaynak olarak Kur'an'ı kabul etmeye sevk etmiştir: "Kesinlik şüpheye tercih edilir. Allah'ın sözü peygamberinkine tercih edilir."⁸⁸ Fakat Özkan, hadislerin tamamını reddetmek ya da tümünü doğru kabul etmek gibi bir ifrat-tefrit

⁷⁶ Özkan, 2002, s. 173.

⁷⁷ Özkan, *a.g.e.*, s. 398. Ayrıca bkz.: Özkan, 2001, s. 338.

⁷⁸ Özkan, 2002, s. 201.

⁷⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 272.

⁸⁰ Burak Bircan, Abdullah; Atalar, Mehmed Kürşad, 1997, s. 167.

⁸¹ Özkan, 2003, s. 42.

⁸² Özkan, 2002, s. 172.

⁸³ Özkan, 1997, s. 22.

⁸⁴ Özkan, 2003, s. 48.

⁸⁵ Özkan, *a.g.e.*, s. 48.

⁸⁶ Özkan, 2010, s. 169.

⁸⁷ Özkan, 1997, s. 21.

⁸⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 175.

çizgisini de doğru bulmadığını dile getirmiş⁸⁹ ve "rivayetlerin Kur'an'a uyanı alınır, gerisi bırakılır."⁹⁰ şiarını benimsemiştir.

Ercümend Özkan, itikad söz konusu olunca Kur'an'ı temel kaynak görmekle birlikte, hadis ve sünnet arasındaki farka değinmiş,⁹¹ peygamberin dindeki yerini belirlemek gereğini duymuştur. Çünkü, "Resulullah, Kur'an'ı anlamada tek iddia sahibidir."⁹² Lügatte; âdet, gelenek, töre anlamlarına gelen sünnet kelimesi⁹³ ıstilahta peygamberin sözü, uygulaması olmakla birlikte –hadisten farklı olarak- herhangi bir şahsiyetin sözü ve tuttuğu yol anlamına da gelir.⁹⁴

Özkan sünneti tanımlarken, "zorunluluk taşıyan keyfiyet"⁹⁵ demiştir. Zorunluluk taşıdığını söylemesinden kastını şu açıklamasından anlıyoruz: "Sünnet, Resul'ün Kur'an'ı ahlak edinişte tuttuğu yoldur."⁹⁶ Resul'ün sünneti, O'nun Kur'an'dan anlayıp uyguladıklarıdır.⁹⁷ Sünnet-i Resulullah sağlaması yapılmış bir islami uygulamanın adıdır.⁹⁸ Sünnet, resulün Kur'an esaslı pratiğidir.⁹⁹ Peygamberin yapıp-ettikleri Kur'an ile kayıtlıdır. Kur'an, neyin sünnet-i Resulullah olduğunu ölçmek için en sağlam kaynağı teşkil eder.¹⁰⁰ Peygamberin Kur'an-dışı konuşması ve davranmasının olanaksız olduğunu söyleyen Özkan¹⁰¹, şu ayet-i kerimeleri delil olarak sunmuştur:

"Şayet Peygamber birtakım sözler uydurup bize isnat edecek olsaydı biz onun takatini derhal keser, sonra da can damarını koparıverirdik. O zaman hiçbiriniz buna engel olamazdı." (Hâkka, 69/44-47)

"Azabımızdan korkmayan, mükâfatımızı arzulamayan, [dolayısıyla kıyamet günü hesap vermek üzere huzurumuza çıkarılacaklarına inanmayan] o müşriklere ayetlerimiz okunup açıkça tebliğ edildiği zaman, 'Bize ya başka bir Kur'an getir veya bu Kur'an'ın muhtevasını inançlarımız doğrultusunda değiştir.' derler. [Ey peygamber!] De ki onlara: 'Kur'an'ı değiştirmek benim ne haddime! Ben ancak bana vahyedilenlere uymakla

⁸⁹ Özkan, 2002, s. 272.

⁹⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 183.

⁹¹ Özkan, 1997, s. 211.

⁹² Özkan, 2001, s. 420.

⁹³ Mutçalı, Serdar, "Sünnet" mad., *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 2013, s. 452.

⁹⁴ İslam ıstilahında hadis, yalnızca Resul'un sözü iken; sünnet, çok daha geniş bir kavramsal çerçeveyi kuşatır. Bkz.: Said Hatiboğlu, Mehmed, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 97.

⁹⁵ Özkan, Ercümend, *İnanmak ve Yaşamak III*, Anlam Yayınları, Ankara 1999, s. 41.

⁹⁶ Özkan, Ercümend, *Selam ile II*, Anlam Yayınları, Ankara 2002, s. 141.

⁹⁷ Özkan, 1999, s. 41.

⁹⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 230.

⁹⁹ Özkan, 2001, s. 521.

¹⁰⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 183.

¹⁰¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 176.

mükellefim. Kaldı ki ben, [sizin aklınıza uymak ve Kur'an'ı değiştirmek suretiyle] rabbime karşı geldiğim takdirde, o dehşetli kıyamet gününün azabına çarptırılmaktan korkarım." (Yûnus, 10/15)

Özkan, sünnet için genel bir çerçeve çizdikten sonra peygamberin davranışlarına/eylemlerine uymak gerektiğini söylemiş¹⁰² ve sünneti hafif görmenin dini hafif görmek olduğunu dile getirmiştir.¹⁰³ Diğer taraftan ise, peygamberin hüküm koyucu olamayacağını¹⁰⁴ sünnet olarak bize intikal eden uygulamaların Kur'an'da yoksa eğer, sünnet olarak kabul görmesinin yanlışlığına¹⁰⁵ tüm vahyin Kur'an'da olduğuna ve Kur'an dışında vahiy bulunduğuna dair Kur'an'da herhangi bir delile rastlanmadığı¹⁰⁶ için doğrular patentinin yalnızca Allah'a ait olduğuna,¹⁰⁷ itikadda usulün; Kur'an-dışı kaynak kabul etmemek olduğuna,¹⁰⁸ peygamberin yalnızca vahiy konusunda korunduğunu, Kur'an dışındaki sözleri ve hareketlerinin kendisinden olduğunu¹⁰⁹ resulün Kur'an'ı cerh ve tadil etmediğini; açıkladığını¹¹⁰ ayrıca, kesin delilin zanni delil ile açıklanmasının yanlış olacağını¹¹¹ Kur'an'ın gereken her şeyi izah ettiğini ve dinde noksan bir alan bırakmayacak şekilde tam ve tüm bir kapsama sahip olduğunu söylemiştir.¹¹² Zaten Kur'an sünnet edinilsin diye gönderilen kitabın adıdır.¹¹³ Peygamber şâr'i değildir; şâr'i olan Allah'tır.¹¹⁴ Sünnet müstakil bir teşriî kaynağı değil. Çünkü, elçi yoksa da Allah var olmaya devam edecek ama, Allah olmadan elçinin var olması imkan dahilinde değildir.¹¹⁵

4. İman-Amel İlişkisi

Sözlükte; itimat, inanç, mutlak kanaat gibi anlamlara gelen iman¹¹⁶ bir şeye tereddütsüz ve kesin olarak yürekten inanmaktır.¹¹⁷ "İnanç iki türlü olur. Kendiliğinden (teemmüllü) inanç; Zihin bazı nazariyelere, tenkid ve tahkike bakmadan inanır.İkincisi; aklî saiklere dayanarak

¹⁰² Özkan, 2001, s. 157.

¹⁰³ Özkan, *a.g.e.*, s. 141.

¹⁰⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 169-170.

¹⁰⁵ Özkan, 2002, s. 337.

¹⁰⁶ Özkan, *a.g.e.*, s. 275.

¹⁰⁷ Özkan, *a.g.e.*, s. 404.

¹⁰⁸ Özkan, 1997, s. 522.

¹⁰⁹ Özkan, 2003, s. 62.

¹¹⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 52.

¹¹¹ Özkan, 1997, s. 104.

¹¹² Özkan, 1999 (II), s. 16.

¹¹³ Özkan, 1999, s. 40.

¹¹⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 168.

¹¹⁵ Özkan, 2001, s. 431.

¹¹⁶ Moran, A. Vahid, "İman" mad., *Türkçe-İngilizce Sözlük*, MEB Yay., İstanbul 1945, s. 525.

¹¹⁷ Akseki, A. Hamdi, *İslam Dini*, DİB., Ankara 1958, s. 53.

inanır. Akıl bedihi bir kaziyeyi zaruri olarak tasdik eder. İnsan zihni mahdut olduğu için ispat edilememekle beraber tasdik olunan hakikatler de vardır. O halde, aklın tereddüdünün önüne irade geçer. İnanmak kelimenin mahdut manasıyla kısmen iradenin eseridir."¹¹⁸

İnanmak kör bir kabul değildir. Akıl, inanmak için gereklidir. Kişinin, inancının gerektirdiği şekilde yaşaması/davranması imanın eylem safhasıdır. Böylece inanç kendisini bu hayatta açığa çıkarır. "İslam şeriatında birr ve takvadan, hayr ve hasenattan, Allah'a ve insanlığa karşı sorumlu olduğumuz vazifelerden, akli vasıflara ve ahlaki seciyelere kadar her kasıt ve niyet, her fiil ve hareket imana dahil ve onunla ilgili olması gerekir."¹¹⁹

Özkan iman etmeden önce imana tealluk eden bilgiye sahip olmak gerektiğini söylemiştir.¹²⁰ İmanın sağlam olması için bilgi doneleriyle desteklenmesi zaruridir. Edinilen bilginin sahih olması ise, doğru bir imana sahip olmak için zorunludur. Kelam ilmi bu noktada devreye girer ve bilgiyi kategorik değerlendirmeye tâbi tutar. Zira kelam ilmi, bilgi teorisiyle başlar. Bilgi iktisab edilir, üzerine felsefe yapılan bu bilginin dereceleri tespit olunur ve inançta kesinlik sağlanması için öncü/ilk adım atılmak suretiyle imana sağlıklı (sahih) deliller ile kavuşulması sağlanır. İşbu sebeple itikad boşluğu affetmez, boşluk ise şüphe ile dolar; o yüzden Allah'a inanılması gereken şekilde inanmalıyız.¹²¹

Özkan, iman için atılması lazım olan ilk adımın imanın -doğru- bilgisine sahip olmak gereğinden bahsettikten sonra, imanın bir akid (karşılıklı sözleşme) olduğunu söyler ve itikad kelimesinin de akid kelimesi ile aynı kökten gelmesinden mülhem, inancın âdeta iki tarafı birbirine bağlayan bir sözleşme niteliğinde olduğunu dile getirir.¹²² İslam itikadı bir bütünlük arz eder. Yalnızca Allah'ın razı olduğu bir kuldan bahsetmez; insanın da Allah'tan razı olduğu ve O'na kulluk etmekten hoşnut olduğu bir inanç sistemidir. Allah ile kul arasında yapılan akdin konusu Allah'a teslimiyettir.¹²³

Özkan için amelin salih olmasının şartı imanın sahih olmasıdır: "Amellerimizin salihiyetinden önce, akidemizin sahihiyeti (düzgünlük) önceliklidir. Kur'an'da Allah çok yerde 'Ya eyyühellezine amenu ve amilüssalihati' (Ey iman edenler ve salih amel sahipleri) der."¹²⁴

¹¹⁸ Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yayınevi, Ankara 1998, s. 11-12.

¹¹⁹ Güler, İlhami, *İtikattan İmana*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 217.

¹²⁰ Özkan, 1997, s. 85.

¹²¹ Özkan, 1999, s. 173.

¹²² Özkan, 2001, s. 400.

¹²³ Özkan, 2003, s. 102.

¹²⁴ Özkan, 2002, s. 45.

Özkan, akide için ilk şartın zann'dan kaçınmak olduğunu söylemiştir.¹²⁵ Bu sebeple itikadda Kur'an-dışı bir kaynak kabul edilemez.¹²⁶ Sübut-u kat'î şekilde inanılması gereken ayetler akidevi ayetlerdir.¹²⁷ Sübut-i kat'î olmayan nass, itikadın dayanağı olamaz.¹²⁸ Bu sebeple akidevi ayetler imanımızın parametreleri için gereklidir. Fakat çeşitli yorumlara açık ayetler sebebiyle kişiyi imanlı ya da imansız ilan etmek ise Allah olma iddiasından başka bir şey değildir. Özkan, müslüman olmak için Kur'an'da, insanların inanılması istenen şeylerin tümüne inanmasının yeterli olacağını söyler ve "Amelsiz olunması imana mâni değildir."¹²⁹ diyerek görüşünü dile getirir.

"Her dinin bir akidesi ve bu akideye dayalı kaideler manzumesi vardır."¹³⁰ diyen Özkan, bu görüşünü delillendirmek için Kur'an'a başvurmuştur:

"O halde, sizin dininiz size, benim dinim de banadır!" (Kâfirûn, 109/6)

Özkan'ın bu ayet-i kerimeyi örnek göstermesinin sebebi; müşriklerin de sahip olduğu bir akidelerinin olduğunu ve bu akideye göre davranışlarda bulunduğunu anlatmak istemesidir. Her din, içerisinde -uyulması gereken- eylemler/ibadetler barındırır. Amele (davranış) değer kazandıran şey; "kimin için", "nasıl" ve "ne" yapıldığıdır.¹³¹ Bu sebeple, akideyi arındırmak müslümanın ilk işidir.¹³²

İnancın yalnızca akideye münhasır kalamayacağını söyleyen Ercümen Özkan, "Mutlak, rızık verici, ecelleri tayin eden Allah'a itikad ediyor isek; fuhşiyattan (her türlü kötülük) uzak durmalıyız."¹³³ demiştir. İslam önceliği itikada verir ama sonrasında büyük günahlardan uzak durulmasını da emreder.¹³⁴ Özkan, burada büyük günahlara vurgu yaparak, bir kişinin islam dairesi içinde kalması için bulunması gereken pozisyonla ilgili asgari bir sınır/set koymak istemiştir. Hiç şüphe yok ki, müslüman fazilet ve erdem sahibi bir kul olarak, büyük günahlardan uzak durduğu gibi içerisinde şüphe barındıran tüm eylemleri de -akıl ve vicdan süzgecinden geçirerek- yapmaktan beri/uzak olacaktır.

¹²⁵ Özkan, 1999, s. 237.

¹²⁶ Özkan, 2003, s. 60.

¹²⁷ Özkan, 1999, s. 96.

¹²⁸ Özkan, 2001, s. 138.

¹²⁹ Özkan, 2002, s. 404.

¹³⁰ Özkan, 1999, s. 126.

¹³¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 246.

¹³² Özkan, *a.g.e.*, s. 75.

¹³³ Özkan, 2001, s. 393.

¹³⁴ Özkan, 2002, s. 552.

İslam amellere; sonuçlarına terettüb eden sevab ve günah, yani rıza ve gazab açısından bakmaktadır.¹³⁵ Burada amel ile fiil/eylem arasındaki farkı dikkate alan Özkan, her eylemin salih amel olmadığına dikkat çekmiş ve insanın yalnızca Allah'ın rızası kazanmak için yaptığı eylemler ile Allah'ın gazabına uğramasına sebep olacak eylemleri arasında -karşıtlık üzerinden- kurulan bir bağlantı neticesinde sevaba ve günaha tam bir tanım kazandırılabilceğini göstermiştir. Dünyada yapılacak tüm işler ve ulaşılabilecek tüm sonuçların temel motivasyonu (muharrik) ve nihai gayesi Allah'ın hoşnut edilmesi olmadıkça İslam açısından bir ehemmiyeti haiz bulunmayacaktır. "Allah rızası su molekülüne benzer; Su molekülü iki unsurun (iki hidrojen ve oksijen) bir araya gelmesiyle oluşur. Allah rızası da iki unsurun (iyi niyet ile birlikte Allah'ın razı olacağı bilgi [husus] ve salih amel) bir araya gelmesiyle oluşur."¹³⁶ Özkan bu formül ile, İslam'da yalnızca iyi niyetin Allah rızası kazanmak için yeterli olmadığını, aynı zamanda içinde sahih bilgi ve salih amel de barındırması gerektiğini söyleyerek; iyi niyetin Allah'ı hoşnut etmek için gerek-şart olduğunu ama yeter-şart olmadığını anlatmak istemiştir. "Amellerin tümü niyetlere bağlı değildir. Allah'ın emrettiği bir amel -benim niyetim iyi diyerek- terk edilemez."¹³⁷ sözüyle de meramını anlatmıştır.

5. Kader Anlayışı

İslam aleminin yüzyıllardır içinden çıkamadığı yegane problemlerden biri; "kader" kavramının nasıl tanımlanacağı, bu kavram üzerinden sürdürülen tartışmanın düzgün bir şekilde sonuçlanabilmesi için hangi metodun kullanılacağı ve dayanak noktasının neresi (Allah, insan) olacağıdır. İçinde bulunduğumuz dönem, islam alemi için kadercilik üzerinden tembelliğin hakim olduğu; batı dünyası için ise, Allah'ın dünya üstünde herhangi bir müdahalesinin olamayacağını kabul edildiği, bir tarafıyla ifrat diğer tarafıyla tefritin yaşandığı bir dönemdir. Eğer "kader" terimi yerli-yerine oturabilirse sanıyoruz ki, dünya üzerinde olup-biten bazı hadiselerin, içinden çıkamayacağımızı düşündüğümüz durumların hepsinin bir çözüme kavuşması mümkün olacaktır.

Kader kelimesi sözlükte, Allah tarafından ezelde tâyin ve tespit edilmiş hükümlerin bütünü anlamına gelmekle birlikte, yazgı anlamında da kullanılmaktadır.¹³⁸ Kaderi tanımladıktan sonra, bu nosyonun/mefhumun canlı ve cansız varlıklar üzerinde nasıl belirdiğini

¹³⁵ Özkan, 2002, s. 147.

¹³⁶ Özkan, 2001, s. 397.

¹³⁷ Özkan, 2002, s. 473-474.

¹³⁸ Ayverdi, İlhan, "Kader" mad., *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006, c.2, s. 1504-1505. Ayrıca bkz.: Mutçalı Serdar, "Kader" mad., *İngilizce-Türkçe-Arapça Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 2001, s. 116.

ifade etmek gerekir. Çünkü, cansız varlıklar için de bir ölçü/kader tayin edilmiştir ve bu ölçünün dışına çıkamazlar. "Cansızlar ve maddeler dünyasında 'mutlak cebr' (zorunluluk) hüküm sürmektedir."¹³⁹ Fakat insan için böyle bir durum söz konusu değildir. İnsanın kullanması gereken bir iradesi ve aktifleştirmesi gereken bir vicdanı vardır. Eylemlerinde ahlakilik-gayri ahlakilik gibi durumlar söz konusudur.

Özkan, insanın iki tür fiil ile karşı karşıya olduğunu söylemiştir:

1) Kendini, hakimiyeti altında bulunduran alanda cereyan eden fiiller

Ercümen Özkan, bu tür fiilleri de kendi içinde ikiye ayırmaktadır:

1-a) Varlık düzeninin gerektirdiği fiiller. (Örn; gezegenlerin belli yörüngelerde seyretmesi)

1-b) İnsanın def'ine veya celbine muktedir bulunmadığı fiiller. (Örn; arıza sonucu uçak düşmesi)

Bu fiiller kaza¹⁴⁰ kapsamındadır ve bunların Allah'tan olduğuna inanmak islamın gereğidir.¹⁴¹ Bunlar aynı zamanda varlık nizamının gerektirmediği fiillerdir. Bu fiillere insan dahli de yoktur. Ayrıca, bu fiillere sevab veya ikab terettüb etmez.¹⁴²

2) İnsanın kendisinin hakimiyeti altında cereyan eden fiil

İnsanın ve eşyanın belirli özellikleri vardır. Örneğin; ateşin yakması, eşyanın belirli özelliklerinden birine misaldir. Diğer taraftan, insanın uzvi ihtiyaçları ve içgüdüleri vardır. (acıma, susama vb.) Tüm bunlar insanın ve eşyanın kaderidir.¹⁴³ İnsandaki özellikler bizatihi günah veya sevabın meydana gelmesinde yeterli değildir.¹⁴⁴ Özellikler kendi başlarına fiil değildir; failin fiil kasdı ile hareketi esnasında yararlandığı kabiliyetlerdir.¹⁴⁵ Fiiller

¹³⁹ Filibeli, Ahmet Hilmi, *İslam İnançının Temel İlkeleri*, Haz. N. Ahmet Özalp, Bayrak Yayıncılık, İstanbul 1987, s. 68.

¹⁴⁰ Kaza kelimesi hem sözle hem de eylemle ilgilidir. Sözle ilgili olduğunda kesin/açık bir hüküm ifade eder; eylemle ilgili olursa kesin/sağlam bir şekilde işi bitirmeyi/yapmayı/tamamlamayı ifade eder. Oysa kader kelimesi, önceden takdir etmek/tasarlamak anlamına gelir. Kaza kelimesi cüz'iyatı/bireyseli karara bağlarken; kader kelimesi külliyi/evrenseli ifade eder. Bkz.: Atay, Hüseyin, *İrade ve Hürriyet*, Atay ve Atay Yayınları, Ankara 2002, s. 117-119.

¹⁴¹ Özkan, 2002, s. 148.

¹⁴² Özkan, 2003, s. 112.

¹⁴³ Özkan, 2002, s. 149.

¹⁴⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 149.

¹⁴⁵ Özkan, *a.g.e.*, s. 150.

müslümanları, sonuçlarına terettüb eden sevab ve ikab açısından ilgilendirir.¹⁴⁶ Özkan, burada insanın mürid/irade eden bir varlık olduğunu ve eylemlerinden sorumlu olduğunu vurgulayarak, kelim ilmini sıkça meşgul eden kaderiyye-cebriyye gibi mezheplerin doğuşuna zemin hazırlayan kader ve irade gibi iki önemli kavram üzerinden yapılan tartışmalar hakkında kendi fikrini beyan etmiş oluyor, kendi tarafını da belli etmiş bulunuyor.

Cebriyye ekolünü kritik eden/eleştiren Özkan, "Cebriyye anlayışı kulun dahlini bir kenara bırakmış ve salih olmayı yalnızca Allah'ın dilemesine yüklemiştir."¹⁴⁷ diyerek kulun iradesine bir kez daha vurgu yapmak gereğini duymuştur. Bu ekolün en sorunlu doktrini; sorumluluğu kuldan kaldırmaktır.¹⁴⁸ Cebriyye'ye tesmiye edilen mezhep sahiplerinin görüşü, hareket noktası (fiillerin yaratılıp-yaratılmaması) itibariyle yanlıştır.¹⁴⁹ Özkan "cebr" kavramını –dolaylı olarak cebriyye ekolünü- teolojik değil siyasi olarak (daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse teo-politik bir kavram olarak) görüyordu. Oysa ki cebir, organize bir güç olan devletin caydırmak ve yıldırma için kullandığı, "yalnızca/sadece" siyasi alana hasredilmiş bir kavram olarak kalmalıydı: "Cebr devletin işidir; dinin değil. Cebir caydırmak için kullanılır; inandırmak için değil."¹⁵⁰

Özkan kader kavramını incelerken Kur'an ayetlerinden faydalanmayı ihmal etmemiştir ve Mutlak Yaratıcı Kudret olan Allah'ın her şeye kâdir olduğunu söylemiş¹⁵¹, bu savını ayetler ile delillendirmiştir:

"De ki: "Ben, Allah dilemedikçe, kendime ne bir yarar sağlayabilirim ne de zarar verebilirim." (7/A'raf, 188)

"Onlar: "Eğer sözünüzde samimi iseniz, bu vadedilen azap ne zaman gerçekleşecektir?" demektedirler. [Onlara] de ki: "Ben bile, Allah dilemedikçe, kendime ne bir yarar verebilirim ne de bir yarar sağlayabilirim." Her toplumun bir süresi vardır. Böylece onlar, süreleri geldiğinde, onu ne bir an geciktirebilirler ne de öne alabilirler." (Yunus, 10/48-49)

¹⁴⁶ Özkan, 2002, s. 150.

¹⁴⁷ Özkan, *a.g.e.*, s. 359.

¹⁴⁸ Özkan, "Kavramlar" (Kaza ve Kader veya Sevab-İkab), *İktibas Dergisi*, c. 2, sayı 30, Mart 1982, s. 6.

¹⁴⁹ Özkan, 2003, s. 109.

¹⁵⁰ Özkan, Ercümen, *Dünden Yarına Türkiye*, Anlam Yarınları, Ankara 2005, s. 297.

¹⁵¹ Özkan, 2002, s. 467-468.

Kur'an'da Allah'ın fail olduğunu vurgulayan ayetlere atıfta bulunan Özkan, diğer taraftan insanın da fail olduğunu vurgulayan ayetlerden bahsetmeyi¹⁵² ihmal etmemiştir:

"Nefse ve o nefse fonksiyonlar verene ve böylece ona kötülük duygusunu ve Allah bilincini aşılایana andolsun ki, nefsinin [iman ve salih amelle] arındırان kimse kurtuluşa erer. Nefsinin kirlenip günahlara boğan ise hüsrana uğrar." (Şems, 91/8)

"Her kim [kendini ilgilendiren] bir günah işlerse bunun zararı, vebali ancak kendine yönelik olur. Allah her şeyi bilir, her hükmü ve fiili mutlak isabetlidir." (Nisâ, 4/111)

Özkan meseleyi iki ayrı fail üzerinden değerlendirdikten sonra, "Kaza ve kader Allah'tandır. Kaza sonucu doğan hayr ve şerr Allah'tandır."¹⁵³ diyerek son tahlilde tüm yapıp-etmelerin Allah'ın ilmi ve kudreti dahilinde gerçekleşebileceğini söylüyor.

Ercümen Özkan'ın kader konusunda dikkat çektiği bir diğer kavram ise "sünnetullah"tır. Sünnetullah'ın tanımı ile kaderin kavramsal tanımı arasındaki farka dikkat çekmek gerekir. Allah'ın her şeyi bir ölçüye göre yaratması kaderi ifade ederken, bu alandaki düzenin tarih ve toplum alanında da egemen olması sünnetullahı ifade eder. Özkan da sünnetullahın bu tanımına uygun şekilde, "Allah'a doğru bir adım atmazsanız, Allah'ın size iki adım atmasını beklemeyin."¹⁵⁴ demiştir. Allah tüm kullarına adaletle muamele eder. Çünkü, O âdildir (El-Adl); mutlak adalet sahibidir.¹⁵⁵ Doğru yolun açıklanması Allah'a ait bir keyfiyet iken, onun kabul veya reddi insana ait bir keyfiyettir.¹⁵⁶ "Doğru yolu görmeyenlere Allah hidayet etmez." (Âl-i İmrân, 3/86) ayeti insanların –harekete geçme noktasında- öncelikli rolüne dikkat çekmiş ve Allah'ın insanı, -inancını ve iradesini ortaya koyduğu oranda- değere/nimete/kıymete matuf kılacağını beyan etmiştir.¹⁵⁷ Bu noktada –Allah'ın faillliğini insanın fail olarak hareketine bağlayan- Kur'an ayetlerini hatırlamak gerekiyor:

"İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimseler ise cennetlik olacak ve orada sürekli kalacaklar." (Bakara, 2/82)

"Ne yazık ki onlar sözlerinde durmadılar; [tarihin farklı dönemlerinde kâh Allah'ın ayetlerini inkâr ettiler, kâh hiç hakları olmamasına rağmen kimi peygamberleri öldürdüler, kâh [son peygamberin tebliğine karşı], "Senin söylediklerinden hiçbir şey

¹⁵² Özkan, 2003, s. 114.

¹⁵³ Özkan, *a.g.e.*, s. 113.

¹⁵⁴ Özkan, 2005, s. 349.

¹⁵⁵ Özkan, 1997, s. 348.

¹⁵⁶ Özkan, 2003, s. 80.

¹⁵⁷ Özkan, 2003, s. 81.

anlamıyoruz!" dediler. Bütün bu günahlarından dolayı biz de onları lanetledik. Allah onların kalplerini işte bu kafirlikleri/nankörlükleri sebebiyle mühürledi. Artık onlar imana gelmezler." (Nisâ, 4/155)

"Biz Nuh'tan sonra [Âd, Semûd gibi] başka kavimlere de kendi içlerinden peygamberler gönderdik. O peygamberler kendi kavimlerine nice ayetler, mucizeler getirdiler. Ama onlar da [tıpkı Nuh kavmi gibi] hakikati en başından inkar ettikleri için bir türlü imana gelmediler. İşte biz geçmişte kâfirlerin kalplerini nasıl mühürlediyseniz, haddi aşır azgınlaşan bu müşriklerin kalplerini de aynı şekilde mühürleriz." (Yûnus, 10/74)

Özkan sünnetullah kavramı ile maksadını ortaya koyduktan sonra, "kesb" kavramını kullanarak, kaderin tanımında farklı bir boyuta (hürriyet) dikkat çekmek istemiştir ve "İnsan fiillerinde ihtiyari bir kesbe maliktir."¹⁵⁸ diyerek, iki önemli kelam ekolünden biri olan Eş'arilik'e meyyal bir söz etmiştir. Kulun fiilleri konusunda gereksiz bir tartışma ve anlamsız bir kutuplaşmaya sebebiyet veren görüş ayrılıkları yaşandığını belirten Özkan, bir tarafta kulun fiile cebredilmesi gerektiğini savunan görüşlerin, diğer yanda kula sorumluluk veren ve fiili insanın yarattığına kâni olan görüşlerin varlığına dikkat çekmiştir.¹⁵⁹ Özkan'ın üzerinde durduğu kesb kavramına dönecek olursak, bu mefhum -tanımı gereği- kişinin hür iradesine vurgu yapmayı imkansız kılıyor. Ercümend Özkan'ın insanın özgürlüğü/hürriyeti üzerine söylediklerine baktığımızda, kesb kavramına ve [bir noktada] Eş'ariliğe niçin meylettiğini anlamamız muhtemel oluyor: "Hürriyetler, teslim olduğunu (müslüman olduğunu) belirten bir insan için söz konusu olamaz."¹⁶⁰

Özkan'ın kader anlayışı, içinde bir çok çelişki barındıran unsurlardan ibaret olup, bir taraftan insanın iradesine ve kudretine dikkat çeken/vurgu yapan ifadeler kullanılırken diğer taraftan, Allah'a teslim olmak için özgürlükten feragat etmenin elzem olduğuna dair salık verilmiştir/uyarı yapılmıştır.

6. Tasavvuf Anlayışı

Tasavvuf, bir mesele (problematik) olarak Özkan için hayati önemi haiz olup, hassasiyet gösterdiği konuların başında gelmektedir. Bunun sebebi; tasavvuf-tevhid polaritesi olarak telakki ettiği İslam anlayışıdır. Özkan, "İslam'ın tasavvuf kadar azim hasmı olmamıştır."¹⁶¹

¹⁵⁸ Özkan, "Kavramlar" (Hayr ve Şerr), *İktibas Dergisi*, c. 3, sayı 62, Temmuz 1983, s. 5

¹⁵⁹ Özkan, 2003, s. 110.

¹⁶⁰ Özkan, 1999 (II), s. 82.

¹⁶¹ Özkan, 2002, s. 137.

diyerek hadis alanında yapılan çalışmaların İslam'ın özüne verdiği zararlar için getirdiği/yönelttiği eleştirilerin daha fazlasını tasavvuf cereyanları için de söylemekten geri kalmamıştır. Meseleyi enine boyuna anlayabilmek için, tasavvufun etimolojisinden başlayarak Özkan nazarında, müslümanların tarihinde nerede durduğunu incelemeliyiz.

Sofu/sûfi kelimesinin kökü hakkında tartışmalar mevcuttur. Bir tarafta kelimenin "feylesof" gibi âkıl, hâkim manasına gelen "sofos"tan türediği, diğer taraftan arab dilinde "yün" demek olan "sof"tan alındığı söylenir.¹⁶² Kelimenin sofostan türemesi tarihin gerçekleriyle uyumsuzdur. Yunan felsefesinin İslam aleminde görülmesinin Hicri 3. asrın son yarısına rastlar, feylesof adını alan ilk müslüman mütefekkir El-Kindi olup Hicri 266'da ölmüş, halbuki sûfi adını alan ilk zahidler, daha Hicri 2. asrın ilk yarısında mevcut bulunmuştur. Ayrıca Hicri 110 yılında ölen ve tasavvuf tarihinin âbide şahsiyeti olan Hasan el-Basri sûfi olarak anılan önemli bir mütefekkidir.¹⁶³ Tasavvufun içerdiği anlam hakkında da tartışmalar mevcuttur. Kelimenin ıstalahi, lugavî veya şeklî tanımı bir çok yoruma gebe olsa da, alimler meseleyi bu boyuttan çıkararak daha keskin ve kesif tanımlar yapma gereği duymuşlardır. Örneğin; İmam Rabbani, "Tasavvuf, şeriatın yardımcısı olup, şeriatın üçüncü merhalesi olan ihlası elde etmeye yarar." diyerek tasavvufa şeriat perspektifinden bakmıştır. Şeriat ile tasavvuf arasında kurulan bu bağlantının benzerini şeriat (geniş su yolu, insanların maslahatı için Allah'ın düzenlediği yol¹⁶⁴) ile tarikat ([tasavvuf ehlinin intisab ettiği] yol/sîret) kavramlarının lügat mânâlarından yola çıkarak da kurmak mümkündür: Bütün insanlığa hitâbeden ana yol, geniş cadde şeriat içinde; meşreb ve mîzaçlara has özel ve küçük yollar, târikat diye isimlendirilmiştir. Bunlar dar şeritlerdir, ana yoldan sapmayan geçitlerdir.¹⁶⁵

Özkan tasavvufun tam anlamıyla Kur'an'a ve Kur'an'ın parametrelerine ters olduğunu söylemiştir. Ayetin gerçek anlamından saptırılıp hevaya uydurulması tasavvufun en büyük problemlerinden biri olmuştur.¹⁶⁶ Aslında, İslam tarihinin ilk dönemlerine denk düşen tasavvuf anlayışı yöneticilerin israf ve zulümlerine karşı bir tepkiydi. Hulefâ-İ Râşidin devrinin (M. 632-661) son zamanlarında islam toplumlarının içine düştüğü siyasi ve içtimai buhranlar; ardından gelen Emevi döneminde (661-750) eski Arap kabile asabiyyetine yeniden ağırlık/önem veren, cahiliyye dönemi geleneği olarak kavmiyetçiliğin önplana çıkması ve giderek saltanata dönüşen

¹⁶² Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981, s. 26.

¹⁶³ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Fatih Yayınevi, İstanbul 1979, s. 4.

¹⁶⁴ Er-Râğîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, (ş-r-) mad., *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, tah. Safvan Adnan Davûdî, Dîmeşk-Beyrut 1992, s. 379.

¹⁶⁵ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrâhim Halvetî*, Fatin Yayınevi, İstanbul 1982, s. 61.

¹⁶⁶ Özkan, 2002, s. 418.

hilafet rejiminin, mevali denilen gayri-Arap müslümanlar üzerinde uyguladığı baskıyla beraber ortaya çıkan rahatsızlık duygusu; tasavvufun gün yüzü görmesine sebep oldu.¹⁶⁷ Böyle bir ortamda doğan tasavvuf, kendisini adalet, tevazu gibi kavramlar ile ifade ediyordu. Nitekim Özkan, tasavvufun bu tepkisel duruşuna karşı hiçbir argüman öne sürmemiştir. Hatta, islam tarihinin ilk döneminin değerli alimlerinden ve zahidlerinden¹⁶⁸ biri olan Hasan el-Basri'yi tasavvufun "halis/iyi" tarafı olarak anmıştır:

"Hasan el-Basri gibi mutedil alimler müslümanların sosyal değişimden geçtiği/zenginleştiği bir zamanda "Bu dünya hayatı eğlence ve oyundan başka bir şey değildir. Ahiret yurdu, işte asıl hayat odur (asıl yaşanacak yer orasıdır), keşke bilselerdi!" (Ankebût, 29/64) ayetinden yola çıkarak tasavvufun halis/iyi kısmını temsil etti. Ben buna "eğitim ve yaşayış ilmi" diyorum."¹⁶⁹

Tasavvufun sonraki dönemler geçirdiği aşamalar, diğer kültürlerden ve felsefi öğretilerden edindiği/kazandığı bir çok -Kur'an ile çelişki/ikilem/zıtlık arz eden- uygulamalar ve telakkiler, Özkan'ın rahatsız olduğu konuların başında gelmektedir:

"Hicrî 4. asırdan itibaren artan Yunan felsefesi'nin sızıntıları (ruh ve nefis maddi değil demek suretiyle) bir metafizik oluşturular. Karmatilerden İbn-i Sina'ya kadar. Bu lugat Aristo ilahiyatı ve Eflatun idealizmi, ayrıca Yeni-Eflatuncu feyz nazariyesi ile de karışmış haldedir."¹⁷⁰

İlk dönemlerinde islam alemi için zulme karşı isyan, adaletsizliğe karşı başkaldırı anlamına gelen ve alimler arasında da aynı mânâda anlaşılan ve yaşanan tasavvuf, islam aleminin sınırları büyüdükçe ve genişledikçe diğer dinlerin ve kültürlerin etkisi altında tahrifata uğrayıp, büyük bir bozulmaya mâruz kaldı. Özellikle Orta Asya şamanizmi, Yunan felsefesi ve Yeni Eflatuncu okul tasavvufun içine derc edildi/geçti. Özkan'ın tasavvufta ortaya çıkan hasarın ana sebebi olarak gördüğü tarihsel gelişme: "Eski Yunan felsefesini anlatan eserlerin Arapça'ya çevrilmesiyle içinde akidevi ve ameli pislik barındıran tasavvufun temeli atıldı."¹⁷¹ demek suretiyle, -son derece yanlış bir faaliyet olduğunu savunduğu- tercüme hareketleridir. Burada tasavvufu etkisi altına alan akımlardan olan ve eski Yunan felsefesinin doktrinlerinin bir kısmını içinde barındıran Yeni-Eflatunculuğun nasıl bir eğilim olduğunu belirtmekte yarar

¹⁶⁷ Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 54.

¹⁶⁸ Burada zühd kavramı takva kelimesinin ıstılahi mânâsına eşdeğer olarak kullanılmıştır.

¹⁶⁹ Özkan, 2010, s. 16.

¹⁷⁰ Özkan, 2010, s. 13.

¹⁷¹ Özkan, 2002, s. 393.

görüyoruz: Yeni-Eflatunculuğun iki yönü; aşkınlığa olan eğilimi ve anti-rasyonalizmi savunmasıydı. Hakikatlerden hiçbirinin kavramsal araçlar yoluyla iletilemeyeceğini söylemesiydi. Görüldüğü üzere, Özkan'ın eleştirisinde haklılık payı oldukça yüksektir. Çünkü, İslam dini anti-rasyonel bir tutumu desteklemediği gibi, bu şekilde davrananların hazin sonları da Kur'an-ı Kerim'de açıkça belirtilmiştir: "Allah'ın izni olmadıkça hiçbir nefis için iman edebilmek yoktur ve akıllarını husn-i isti'mal etmeyenleri O, pislik içinde bırakır." (Yunus, 10/100)

Özkan, "Şirk ehli, İslam'dan öcünü tasavvufla aldı."¹⁷² diyerek, tasavvufun İslam aleminde açtığı yaraları ve insanın -Kur'an'da açıkça belirtilen ayete [Onların çoğu şirk bulaşmış olmadan Allah'a iman etmez.] (Yûsuf, 12/106) dayanarak-¹⁷³ inançlarına hurafeleri katmak suretiyle, İslam'ın pür/saf öğretisine hanel getirdiğini anlatmak istemiştir. Özkan'ın tasavvufun tahrif edilmiş öğretisine öncülük/kaynaklık eden ve intisab eden kitleler için "şirk ehli" tabirini kullanmasının sebebi; -kendisinin- şirk kavramını tanımında gizlidir: "Şirk, yalnızca Allah'a mahsus sıfatları azı ve çoğuyla Allah'tan gayrısında görmektir ki, bunu yapan kimse bu sıfatların ne kadarını kimde veya nerede görüyorsa, o nispette Allah'a ortak koşmuş durumdadır."¹⁷⁴ Zaten İslam'ın teşekkül olunduğu ilk dönemler için böyle bir şirk/Allah'a ortak koşma problemi mevcut değildi. Büyük tasavvuf cereyanları İslam'ın ilk devrinde değil, Doğu-Batı medeniyetlerine açık uzun tercüme faaliyetlerinden, hatta felsefe cereyanlarından sonra başlamıştır. Tasavvuf ilk asırlardan sonra felsefenin etkisiyle başka bir zevk ve vecd duygusu tahliline girişmiştir.¹⁷⁵

Özkan, tasavvufun Tanrı tasavvurunun sakat olduğunu söylemiş, "Kainat ile Allah öz bakımından ayrıdır ama tasavvufta Allah tarafından yaratılmış ne varsa onunla eş niteliktedir."¹⁷⁶ diyerek, İslam'ın tevhid anlayışına zıt bir Tanrı algısının tasavvufta yer ettiğini göstermiştir. Allah Kur'an'da, -kendisinin- yarattıklarından hiçbirine benzemediğini söylerken (Şûra, 42/11) mutasavvıflar bilmediğinin ardına düşerek (İsra, 17/36) küfre girmiştir.¹⁷⁷ İslam "ağyarını mâni efradını câmii" bir din iken,¹⁷⁸ sûfiler batın ilmini icat edip, yanlışa düşmüştür. Batın ise, yalnızca Allah katındadır.¹⁷⁹ İslam'da Kur'an ve sünnet delil/kaynak iken, tasavvuf

¹⁷² Özkan, 2010, s. X.

¹⁷³ Özkan, 2002, s. 473.

¹⁷⁴ Özkan, "Kavramlar" (Şirk), *İktibas Dergisi*, c. 4, sayı 76, Şubat 1984, s. 5.

¹⁷⁵ Özkan, 2010, s. 17.

¹⁷⁶ Özkan, *a.g.e.*, s. 5.

¹⁷⁷ Özkan, *a.g.e.*, s. 441.

¹⁷⁸ Özkan, 1997, s. 195.

¹⁷⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 220.

rüya ve mükasefeden medet umar durumdadır.¹⁸⁰ İşbu veriler neticesinde tasavvufta şeriat koyucu Allah değil; velidir.¹⁸¹ Böylece haramlar helal; helaller de haram edilmektedir.¹⁸² Özkan tüm bu doneleri önümüze sürdükten sonra, tasavvufun "veli"si ile gündelik hayatta aklını yitirmiş ve melekelerini kullanmaktan yoksun "deli" insanların zihinsel yapıları arasında özdeşlik kurmanın mümkün olduğunu söylemiştir.¹⁸³

Özkan özellikle tasavvuf tarihinde iki ismin büyük problemlere yol açtığını ve İslam denince akla gelen bu kişilerin din ile uzaktan-yakından ilgisi olmadığını söylemiştir. Bunlardan birincisi; İbn-i Arabî'dir. İbn-i Arabî'nin Fusûs ÜL-Hikem adlı eserini inceleyen Özkan, bu kitaptaki çarpık düşünceleri reddetmiştir: "İbn-i Arabî'nin Fusûs ÜL-Hikem'inde Hâlık ve Mahluk tek bir varlıktandır."¹⁸⁴ Vahdet-i Vûcud anlayışını ilk tedvin eden İbn-i Arabî'dir.¹⁸⁵ İbn-i Arabî'nin -bütün fikirlerinin özeti sayılan temel eseri- Fusûs ÜL-Hikem adlı çalışmasına göz atmadan önce "Risaleler -I-" adlı eserinde Özkan'ın eleştirilerine muhatab olacak nitelikteki sözlerini inceleyelim: "Yetersiz akıl iki varlık (Allah ve Kainat) arasında fark olmadığını anlayamaz. Gerçekte ikisi arasında öz cihetinden fark yoktur."¹⁸⁶ Keza, İbn-i Arabî'nin Fusûs ÜL-Hikem'de söyledikleri de yukarıda Özkan'ın kritik ettiği meseleyi nihai çözüme kavuşturmak (yani doğrulamak) açısından önemlidir: "Hakk'ın esması onun aynının-gayrı değildir. İşte böyle olunca Varlık ile Hak birbirine karıştı."¹⁸⁷ "Vahdet-i Vûcud felsefesi Doğu Dünyası'nın farklı kültürel geleneklerinde geliştirilmiş olan "arketip düşünce tarzı"dır. Yalnızca İslam değil, Budizm ve Taoizm gibi farklı tarihsel köklerle ortak olan temel bir yapısı vardır."¹⁸⁸ Özkan'a göre Vahdet-i Vûcud felsefesi tamamen İslam-dışı bir dünya görüşüdür. Bu yanlış görüş nazarında her şey Allah'ın görüntüsü/parçasıdır. Kur'an'daki bir çok ayetin de bu savı çürütecek argümanları ortaya koyduğunu söylemiştir.¹⁸⁹

"O, gökleri ve yeri örneksiz ve eşsiz güzellikte yaratandır. Hem sonra O'nun hiçbir zaman eşi/zevcesi olmadı ki çocuğu olsun. Her şeyi yaratan O'dur. Her şeyi eksiksiz bilen de yine O'dur." (En'âm, 6/101)

¹⁸⁰ Özkan, 2010, s. 231.

¹⁸¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 231-232.

¹⁸² Özkan, *a.g.e.*, s. 232.

¹⁸³ Özkan, 1997, s. 418.

¹⁸⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 4.

¹⁸⁵ Özkan, *a.g.e.*, s. 14.

¹⁸⁶ İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Risaleler -I-*, Çev. Vahdeddin İnce, Kitsan Yayınları, İstanbul, s. 27.

¹⁸⁷ İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûs ÜL-Hikem*, Çev. M. Nuri Gencosman, İstanbul Kitabevi, İstanbul 1971, s. 34.

¹⁸⁸ İzutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, İstanbul 2001, s. 84.

¹⁸⁹ Özkan, 2002, s. 482.

"[Ey Peygamber!] Allah göklerin, yerin ve bu ikisi arasında bulunan her şeyin rabbidir. Öyleyse yalnız O'na kulluk/ibadet et ve ibadetinde sabır ve sebat göster. Sen çok iyi bilirsin ki ilahlıkta O'na eş ve ortak olabilecek hiçbir varlık yoktur!" (Meryem, 19/65)

"Gökleri ve yeri var eden O'dur. Size kendi cinsinizden eşler yaratan ve bu suretle üreyip çoğalmanızı sağlayan, aynı şekilde hayvanları erkekli-dişili olarak yaratan da O'dur. O'nun hiçbir benzeri, dengi yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür." (Şûrâ, 42/11)

"O'nun hiçbir dengi, eşi, benzeri yoktur." (İhlâs, 112/4)

Özkan'ın uzak durulması için salık verdiği ikinci isim; Mevlana'dır. Mevlana'dan bahsederken "Mevlana'nın islam dinindeki yeri, o dini değiştirme ve insanları o dinden saptırmaktan başka bir şey olmamıştır."¹⁹⁰ ifadesini kullanmıştır. Kur'an Hâtem'ül-Kitab iken Mevlana kendi yazdığı eseri Tanrı'nın koruyacağını söyleyerek büyük bir gaflete düşmüştür.¹⁹¹

Ercümen Özkan tasavvufu tanımlarken İslam dini ile olan ilişkisini (daha doğru bir ifadeyle; ayrılığını) veciz ve sarsıcı bir cümle ile tanımlamıştır: "Tasavvuf ayrı bir din, İslam ayrı bir dindir."¹⁹² Özkan'ın yukarıda değinilen sözlerine bakarak meseleyi aydınlatmak gerekiyor. Çünkü, bu cümleyi diğer sözleriyle birlikte düşünmeden, metni bağlamından kopararak irdelemeye kalkarsak, Özkan'ın tasavvufun ilk dönemleri için sarf ettiği olumlu yorumlarını gözden kaçırmış oluruz. İlk devrin önemli sûfilere arasında gösterdiği Hasan el-Basri ve Cabir bin Hayyan¹⁹³ ile ikinci dönem sûfilere olarak adlandırdığı ve kategorize ettiği grubu farklı noktalarda görmek lazım:

1) Farabi ve İbn Meserri'den İbn Kaysi'ye uzanan "münfail nefis", "faal akıl" ve "ilahi feyz" anlayışı; İttihadiye

2) Halebi'den Devvani ve Sadreddin el-Şirazi'ye uzanan "faal aklın işrakı altında parlayan ruhun cevherleşmesi" anlayışı; İşrakilik

3) İbn Sina'dan İbn Tufeyl'e kadar "taaddüt ve tefrikasız külli bir varlığın şuuruna varmak", "ruh, Allah'la birleşir" anlayışı; Vuhsuliyeye¹⁹⁴

¹⁹⁰ Özkan, 2005, s. 157.

¹⁹¹ Özkan, 2010, s. 219.

¹⁹² Özkan, *a.g.e.*, s. XIII.

¹⁹³ Özkan, *a.g.e.*, s. 12.

¹⁹⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 13-14.

Özkan'ın tasavvufa yönelttiği eleştirilerin en önemlisi; ahlaki alanda yaşanan yozlaşmaya yol açtığı/kapı araladığı¹⁹⁵ ve tarikatlar vasıtasıyla hakikatin kaybolduğu/unutulduğu¹⁹⁶ bir dini-yaşam biçimine müslümanları matuf kılarak, inanan insanları "zühd" adı altında¹⁹⁷ islam-dışı bir kirlilikle¹⁹⁸ miskinleştirmesiydi.¹⁹⁹ Zaten, tasavvuf öğretisi peygamberi de aynı şekilde dünyadan uzak tutan bir anlayışa yaslanmış ve Allah'ın Kur'an'da "...Allah'ın sizi rızıklandığı şeylerden helal ve temiz olanlarını yiyin..." (Nahl, 16/114) ayetine ters/zıt bir ahlak inşa' etmek isteyerek²⁰⁰ peygamberin mücerred bir ahlaka değil, aktif/etken (somut) bir ahlaka davet ettiği gerçeğini ıskalamıştır.²⁰¹

Özkan tasavvufun zararlarından bahsettikten ve İslam alemini derinden yaralayan önemli sufilerin ve düşünce ekollerinin müslüman toplumu bozunuma (yozlaşma) uğratan cereyanlarına değindikten sonra, bunun karşısında duran (tasavvufa hücum eden) iki önemli mezhebin söz konusu olduğunu söylemiştir:

1) Muhafazakar Kanat: İbn Hanbel

2) Mutezile ve Zahiriler²⁰²

İlk olarak İbn Hanbel'in tasavvufa yönelttiği eleştirileri incelemek gerekiyor. Özkan, İbn Hanbel'in -tasavvufun ibadetlerin zararına gelişen bir tefekkür ve ibaha (dini emirlenden muaflık) olduğuna dair- eleştirisine dikkat çekmiştir.²⁰³ Aslında İbn Hanbel mezhep imamı olmakla birlikte, tasavvufun temel kavramlarından biri olan "zühd" üzerine eser yazan bir âlimdir.²⁰⁴

Özkan'ın söz konusu ettiği ikinci yorum ekolü ise Zahirilerdir. İslam tarihi içinde önemli bir yeri olan bu mezhebin en büyük özelliği; adından anlaşılacağı üzere, herhangi bir meseleyle ilgili hüküm verirken metne/lafza (Kur'an ve sünnet) tam bağlılık ile hareket ederek sonuca varmaktı. Helal veya haram için hüküm verirken, "Tahrim sadece basit lafzın delalet ettiği

¹⁹⁵ Özkan, 2003, s. 275.

¹⁹⁶ Özkan, 2010, s. 232.

¹⁹⁷ Özkan, 2001, s. 194.

¹⁹⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 237.

¹⁹⁹ Özkan, 1997, s. 542.

²⁰⁰ Özkan, 2001, s. 194.

²⁰¹ Özkan, "Kavramlar" (Ahlak), *İktibas Dergisi*, c. 4, sayı 60, Haziran 1983, s. 6.

²⁰² Özkan, 2001, s. 13.

²⁰³ Özkan, *a.g.e.*, s. 13.

²⁰⁴ Bin Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed bin Muhammed, *Kitâbu'z-Zühd*, Trc. Mehmed Emin İhsanoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, c. 2.

şeydedir."²⁰⁵ diyerek, metodlarını ortaya koymuşlardır. Zahirilik mezhebi gerçekleşen eylemin üzerinden bir delil oluşturup sonuca varmaktansa, sözün güvenilir bir kaynak olarak hüküm vermek noktasında muteber olduğuna kanaat getirmiştir: "Mukarrer sözden çıkarılan bir delil, yapılan bir fiilden çıkarılan delilden daha kuvvetlidir."²⁰⁶ Zahirilerin, yukarıda değindiğimiz Hanbeli mezhebiyle olan bağlantısını Ignaz Goldziher şöyle açıklamıştır: "Hanbeli mezhebinin kurucusu ihtilafî fıkıh meselelerinde Zâhirilerin tâbi oldukları temel prensiplere göre hüküm veriyorlardı."²⁰⁷

Özkan'ın son olarak bahsettiği mezhep Mu'teziledir. Bu mezhebin tasavvuf ile bağlantısını, mezhebin önemli temsilcilerinden biri olan el-Câhız üzerinden anlatmayı anlamlı bulduk. El-Câhız kendi dönemlerinde yaşayanların arasında bir gruba yaklaşmaktadır; mistikler. Örneğin kendinden on yıl önce ölen Muhâsibî (ö. 243/857) insanın iç hayatını, kurtuluş için yaşadığı gelgitleri ruhun birbirine zıt iki parçası olan *nefs* ve *kalp* arasında yaşananlar olarak ele almıştır. El-Câhız'ın *devâ'i* dediğine mutasavvıflar *havâtur* demiştir.²⁰⁸ Sûfilerin, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi kanıtlara dayanan bir temele göre değil, bireysel tecrübelerine dayanarak idrak etmeye çalışmasının, El-Câhız'da karşılığı deneyim (tecrübe) kavramıdır: "Yetişkinler bile rasyonel olarak etraflıca düşünmek yerine tecrübelerine dayanmaktadırlar. Bunun sayesinde peygamberlik iddiasında bulunan birinin gerçekten mucize gösterip göstermediğini anlamak mümkün hale gelmektedir."²⁰⁹ Diğer taraftan, Mu'tezile ekolünün kendisini ilk dönem zâhidlerinden Hasan-ı Basri'ye (ö. 110/728) bağlaması, Özkan'ın tasvip ettiği tasavvuf anlayışıyla Mu'tezile'nin tasavvuf anlayışı arasında bir örtüşmeyi olanaklı kılmıştır. Mutezililer'in zahid kimlikleriyle temayüz ettikleri malumdur. İlk dönem Mûtezilileri'nin büyük oranda zâhid kimliklerinin öne çıkmasına rağmen bunların dergah tarzı bir toplanma merkezi ihdasına teşebbüs ettiklerine ya da kendilerini diğer müslümanlardan ayıran özel bir kıyafet giydiklerine dair herhangi bir rivayet mevcut değildir.²¹⁰ Özkan, bu yüzden Mu'tezile mezhebini tutarlı görüp, kendisinin tasavvufa yönelik eleştirilerlerinin aynısını Mu'tezili alimlerin de yapacağına dair bir zehaba kapılmış olabilir.

²⁰⁵ Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler*, Çev. Cihad Tunç, AÜİFY., Ankara 1982, s. 38.

²⁰⁶ Goldziher, *a.g.e.*, s. 50.

²⁰⁷ Goldziher, *a.g.e.*, s. 87.

²⁰⁸ Van Ess, Joseph, "El-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı", Çev. Mustafa Köse, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı 1, Mart 2015, s. 216.

²⁰⁹ Van Ess, *a.g.e.*, s. 216.

²¹⁰ Çift, Salih, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmîyye", *UÜİFD.*, c. 17, Sayı 2, 2008, s. 458.

Ercümen Özkan'ın mezheplerin ve önder imamların tasavvufla ilişkisine değinirken İbn Hanbel misaliyle kısmen haklı olduğuna kanaat getirsek dahi, zahiriler ve mutezile alimler üzerinden meseleye bakıldığında; Özkan'ın değerlendirmelerini yanlış ve tutarsız görmek mümkündür. Aslında üzerinde durduğu bu üç mezhep (hanbelilik, zahirilik, mutezile) -özellikle hanbelilik ve mutezile- tasavvufun takva boyutunu çok iyi idrak etmiştir. Özkan'ın muhtemelen dikkatini çeken husus da bu olmuştur ama tasavvufun tam karşısında konumlandırmaya çalıştığı bu mezhepler, tarihin akışı içinde -tasavvuf açısından aldıkları pozisyon itibariyle- keskin ve kesif bir tasavvuf-karşıtı hareket olarak addedilemezler.

Ercümen Özkan'ın tasavvuf konusunda görüşlerini bildirdikten sonra, teolojik fikirlerinin son başlığını oluşturan üç önemli kavram (velayet, keramet, şefaet) üzerine neler söylediğini ve islam tarihinde yanlış anlaşılmış bu nosyonların asıl mânâsını ve muhtevasını yakalamak için izlenilmesi gereken yolu bize nasıl gösterdiğini açıklamaya çalışacağız.

Özkan, ilk olarak velayet kavramını açmaya/açıklamaya çalışmıştır. Bunu yaparken başvurduğu ilk yol; velayet kelimesinin etimolojik açıdan incelenip, lügatte karşıladığı anlamı tespit etmek olmuştur: "Velâ kelimesi yakın olmak anlamındadır. Veli; dost, arkadaş mânâlarını taşır. Hukuki olarak sahip anlamına gelir. Koruyucu, kollayıcı, efendi (Mevlâ) mânâsına da kullanılan kelimenin çoğulu Evliya'dır."²¹¹ Ayrıca, velayet kelimesi düzenleme, idare etme gibi anlamlara gelmekle birlikte; erişmişlik, ermişlik gibi mânâlarda da kullanılmıştır.²¹² Özkan'ın, kelimenin hukuki anlamda kullanıldığına da dikkat çekmiş olması önemlidir. Zira velayet kelimesinin islam hukuku'nda *vilâyet el-nikâh*, *vilâyet el-mal*, *vilâyet el-vakıf* gibi muhtelif kullanımları vardır.²¹³ "Veli kelimesi, lügat ve Kur'an-dışı mânâsını İslam-dışı kültürlerin etkisiyle kazanmıştır."²¹⁴ Özkan -tasavvuf kültürünün rüknünü teşkil eden- veli kavramını, yeni-eflatunculuk, maniheizm, şamanizm ve paganizmi, ayrıca hristiyanlık ve yahudiliği içinde barındıran bir nosyon olarak telakki etmiştir.²¹⁵

Ercümen Özkan'ın veli kavramına yaklaşımı, içinde tortular barındıran ve arınması gereken bir mefhumun analizidir. Dinin asıl kaynağına (Kur'an-ı Kerim) rücu ederek, kavramın

²¹¹ Özkan, 2010, s. 39.

²¹² Serinsu, Ahmet Nedim; Sürmeli, Mehmet vd., "Velayet" mad., Ed. Ahmet Nedim Serinsu, *Dini Terimler Sözlüğü*, MEB Yay., Ankara 2009, s. 383.

²¹³ Haçerlioğlu, Orhan, "Velayet" mad., *İslam İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 702.

²¹⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 40.

²¹⁵ Özkan, *a.g.e.*, s. 41.

mahiyeti ve muhtevası hakkında sağlıklı bir bilgi edinebileceğimizi belirten Özkan, bu noktada bir çok ayeti delil olarak önümüze koymaktadır:²¹⁶

"İşte böyle bir durumda koruyup kollamak ve yardım eli uzatmak, ibadete layık yegâne ilah/tanrı olan Allah'a mahsustur. En güzel mükâfatı veren de, en güzel akıbeti nasip eden de O'dur." (Kehf, 18/44)

"Ey müminler! Kâfirliği imana tercih ettikleri, küfrü imandan üstün tuttukları sürece babalarınızı ve kardeşlerinizi dahi yârân edinmeyin. Sizden kim onları yârân edinirse bilsin ki böyleleri kendilerine yazık eden kimselerdir." (Tevbe, 9/23)

"Aksi hâlde onlar seni Allah'ın azabından asla kurtaramazlar. [Unutma ki] o müşrikler birbirlerinin dostlarıdır. Allah ise şirkten, emirlerine itaatsizlikten sakınanların dostudur." (Câsiye, 45/19)

"...İman edip henüz hicret etmeyen müminlere gelince, böyleleri müşriklerin arasında yaşamaktan vazgeçip sizin beldenize hicret etmedikleri sürece onları koruyup kollama [velayet] sorumluluğunuz yoktur..." (Enfâl, 8/72)

"Oysa Allah şeytan'ı/iblis'i lanetlemiş, bunun üzerine o da şöyle demişti: 'Ahdim olsun, senin kullarından bir kısmını kendi yandaşım yapacağım. Dahası, onları yoldan çıkaracağım; onları hep kuruntuların peşinde koşturacağım. Ben onlara telkinde bulunacağım, onlar da [putperestliğe özgü bir adak şekli olarak] deve, sığır gibi hayvanların kulaklarını yaracaklar. Yine ben onlara telkinde bulunacağım, onlar da [putlar adına çocukların başında biraz saç bırakmak, hayvanları iğdiş etmek âdetlerinde olduğu gibi] Allah'ın yarattığı varlıklardaki saf yapıyı bozacak, asıl amacından saptıracaklar.' Allah'ı bırakıp şeytan'ı/iblis'i dost edinenler büsbütün hüsrana uğrarlar." (Nisâ, 4/118-119)

Özkan, bu ayetlerden yola çıkarak veli kavramının dost/koruyucu/yardımcı mânâlarında kullanıldığını, islam-dışı unsurların müslüman toplumun içine sızarak -bir çok kavrama yaptığı gibi- veli kavramının tahrifine yol açtığını ileri sürmüştür. Veli kelimesinin yalnızca yardımcı ve koruyucu gibi anlamları olmadığını, Özkan'ın kavrama getirdiği açılımın maksadın hâsıl olması noktasında yetersiz olduğunu göstermek için Kur'an'dan bazı ayetlere başvurmak gerekiyor:

²¹⁶ Özkan, 2010, s. 43-44.

"Zekeriya da mabette rabbine şöyle yakardı: "Rabbim! Sınırsız lütuf hazinende bana (böyle) bir temiz nesil lütfet. Şüphesiz sen kullarının yakarışlarını duyan ve kabul buyuransın." (Âl-i İmrân, 3/38)

"[Ey Peygamber!] Zekeriya'yı da an. Hani o bir zamanlar rabbine şöyle yakarmıştı: "Rabbim! Beni bu dünyada vârissiz/halefsiz bırakma. Şüphesiz gerçek vâris, yegâne ebedî varlık sensin." (Enbiyâ, 21/89)

"Ben, arkamdan gelecek yakınlarımdan endişe ediyorum. Karımsa kısır. O halde, katından bana bir dost/halef bağışla." (Meryem, 19/5)

Görüldüğü üzere burada veli kavramı, çocuk/halef/vâris gibi anlamlarda kullanılmıştır. Özkan'ın, Kur'anî bir kavram olan "veli" ile diğer dinlerdeki "aziz" anlayışı arasında algısal açıdan bir özdeşlik olduğunu söylemesi²¹⁷ tevhid dini olan islama, şirkin bulaşmasını engellemek için dikkat çektiği/işaret ettiği problemlerden biridir. Veli kelimesinin zaman içinde kazandığı yanlış anlamın ve yaşadığı talihsizliğin aynısının "tarikât" kelimesi için de söz konusu olduğunu söyleyen Özkan, "Tarikat 11. yy'da 'ruhî riyazetle iltizam olunan menasik hâline gelmiştir."²¹⁸ diyerek, tarihboyu süren bu çarpık algının yalnızca tek bir alana ve kavrama ait olmadığına dair önemli bir delili gözler önüne sermiştir.

Velayetin tasavvuf tarihindeki yerine değinmek, konunun düzgün anlaşılması için elzemdir. Özkan bu eleştirileri getirirken, tarihin devrettiği geleneği inceleyerek tahlillerini yapmıştır. Velayet, tasavvufta bir mertebe olarak teşekkül etmiştir. Öyle ki, Gavs Allah'ın işlerini yapmaya kadir kişi olarak tanıtılmıştır.²¹⁹ Oysa, gavs/kutb/mehdi kavramları israiliyattır.²²⁰ Ayrıca bu tip veli inancı islamın içinde olmamakla birlikte, cahiliyye dönemi şirk adetleri/inançları ile paralellik arz etmektedir. Müşriklere göre, Allah her kabileye bir veli tayin etmiştir. Bu veliler; Hubel, Lat, Menat ve Uzza olarak adlandırılmıştır. Allah yetkilerini bu velilere devretmiştir.²²¹ Bu sebeple, veliler resullerden üstün görülmüştür.²²² Resul dahi gaybı bilmez iken, tasavvufun ürettiği veli, gaybı bilir.²²³ Veli kavramı, tasavvuf kültürünün rüknünü teşkil eder. Yeni-eflatunculuk, yahudilik, paganizm ve zerdüştlüğü içinde barındırır.²²⁴

²¹⁷ Özkan, 2010, s. 48.

²¹⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 33.

²¹⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 229.

²²⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 230.

²²¹ Özkan, 1997, s. 124-125.

²²² Özkan, 2010, s. 29.

²²³ Özkan, *a.g.e.*, s. 52.

²²⁴ Özkan, 2003, s. 117.

Allah -kendisinin- veli (koruyucu, kollayıcı, dost, yardımcı, efendi) olduğunu söylemiş ve veliyullahın da dini koruyan (Allah'ın razı olduğu kimse)²²⁵ mümin bir şahsiyet olarak anlaşılması gerektiğini beyan etmiştir. Nitekim Kur'an başkasını rabb edinmeyi cahillik olarak niteliyor (Zümer, 39/64) ve fani olan insana itaatin kişiyi hüsrana uğratacağını söylüyor. (Mü'minun, 23/34)

İnsanın, Allah'a kullukta böyle bir kategorizasyon ile karşı karşıya kalması Özkan'ın haklı eleştirisini (İslam'ın algısının diğer dinlerin ve düşünsel/felsefi akımların etkisi altında kalarak bozulması) doğruluyor. Zira, İslam dinini benimsemiş Hintli Ebu Ali es-Sindî, Bayezid-i Bestami'nin mürididir ve Bestami Shankara felsefesinin²²⁶ teşekkül devrinde yaşamıştır.²²⁷ Tasavvuf ile islam-dışı öğretiler ve felsefeler bu derece iç içe geçince batıl hakk kılığında, kurd kuzu kılığında görünüyor.²²⁸ Tasavvuf ehli Kur'an'ı överek Kur'an'a ihanet ediyor.²²⁹

Özkan, tasavvuf ehlinin (evliya) İslam'ı tahnid ettiğini söyledi.²³⁰ Kavramların sahih mânâlarından uzaklaştırılıp, tahrifata ve tahribata uğramasının müsebbibi olan evliyalar, gavslar, kutublar müspet ilimlerin içinin boşalmasına ve sahte bir takım uğraşlara evrilmesine yol açtılar.

Özkan'a göre velayet; Allah'ı razı etmekle kazanılan bir sıfattır.²³¹ Oysa tasavvufta veli: Benliğini Allah'ta yok etmek suretiyle bir takım üstün vasıflar kazanarak, harikulade şeyler gösterebilen insandır; kainatın idaresinde takriben Allah'ın kudretine eşdeğer bir insan.²³² Resulullah zamanında veli kavramında böyle motiflere rastlamak mümkün değildir.²³³ İslam ıstılahında veli, yalnızca Allah'ı razı etmeye yönelik, O'nun belirlediği inanç esaslarına sahip olmak, ma'rufu emretmek ve münkerden uzak durmaktır.²³⁴ İslam'da Allah'ın razı etmenin yolu, sahih bir iman ile salih ameldir. Sahih bir imana sahip olmanın önkoşulu; (aynı zamanda sonkoşulu) tevhid bilincini ahirete intikal edeceğimiz güne kadar diri tutmaktır. Fakat

²²⁵ Özkan, 2010, s. 42-43.

²²⁶ Shankara insan ve tanrı arasında ayırım yapmaz. Shankara'ya göre "tamamen başkalık" (wholly-other) "tamamen benlik" (wholly-me)dir. Bkz.: Kalın, Mehmet Fatih, "Shankara Mistisizminde Tanrı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, 2016, s. 29.

²²⁷ Özkan, 2010, s. 140.

²²⁸ Özkan, 1997, s. 222.

²²⁹ Özkan, 2010, s. 92-93.

²³⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 263.

²³¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 49.

²³² Özkan, *a.g.e.*, s. 39.

²³³ Özkan, *a.g.e.*, s. 40.

²³⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 45.

tasavvufta evliyaya ve erene kulluk etmek, varlığını ve benliğini bu kişiler için vermek mübah sayılmıştır.

İncelenmesi gereken diğer önemli husus ise, salih ameldir. Evliya, gavs ve kutublar salih ameli bulanık suya hapsedmişlerdir: "Velilerin nişanı; sırlı olmaları ve ölünceye kadar gizemlerini korumalarıdır. Dışarıdan zındık addedilebilir ama aslında evliyadır."²³⁵ Bir insanın karşısındaki birey ve yaşadığı toplum için yaptığı yararlı işler nişanıdır. Yani, kişi başkalarının hayatına olumlu anlamda dokunabilmişse salih amel işlemiş demektir. Ayrıca, salih ameller yuvarlak ifade değil; yetime iyi davranmak, kamu hakkına riayet etmek, zekat vermek, namazı dosdoğru kılmak ve ahide sadık kalmaktır.²³⁶ Salih ile ıslah aynı kökten gelmektedir.²³⁷ "İyi ameller işleyen mü'minlerin hallerini Rab'leri düzeltir." (Muhammed, 47/2) ayetini örnek olarak veren Özkan,²³⁸ ihsanın (iyilik) da islam ile eş anlamlı olduğunu söyleyerek²³⁹ sûfilerin (veli) ayetleri kendi istekleri doğrultusunda yorumladıklarını²⁴⁰ ve maksadı çarpıtmak suretiyle Allah'ın rızasını kazanmaktan uzaklaştıklarını söylemiştir.

Veliye atfedilen sır, gizem gibi kelimelerin arkasına sığınarak, meseleyi tavsatmak sorunun büyümesine ve müslümanların algılarında bir çok bozulmaya yol açmıştır. Tasavvuf tarafından geliştirilen ahlak teorisi (örn. zühd) Kur'an verileri doğrultusunda anlaşılması ve yaşanması gereken aktif/dinamik ahlak anlayışı (takva ve salih amel) ile çelişiktir. Zira takva, cehennem ateşinden korkmak değildir; Allah'ı razı edememe endişesi taşıyan daha rakik bir kalp ve daha ince düşünen bir akıldır.²⁴¹ Takva sahibi olmak bir takım emirleri yerine getirmek olduğu gibi, bir takım yasaklardan da uzak durmanın adıdır.²⁴²

Evliya, tasavvufun dayattığı öğretiyeye göre; her yaptığında doğru olan, zahiren yanlış gözükken davranışlarının bêtında hak olduğuna inanılan, mistik kabiliyeti haiz olan çok boyutlu bir üstün-insan modelidir. Tüm bu dualite, insan aklıyla bağdaşmaz hâle gelen tasavvufun Özkan tarafından şu şekilde yorumlanmasını âdeta zorunlu kılmıştır: "İslam akli olanların, tasavvuf akli olmayanların dinidir."²⁴³ Özkan velayetle ilgili yorumlarını noktalarken Kur'an-ı

²³⁵ Attâr, Ferüddin-i, *Tezkiretü-l Evliya*, Hzr. M.Z.K., Engin Ofset, İstanbul 1980, s. 40.

²³⁶ Özkan, "Kavramlar" (Takva), *İktibas Dergisi*, c. 4, Sayı 77, Şubat 1984, s. 6.

²³⁷ Özkan, "Kavramlar" (Salih Olmak), *İktibas Dergisi*, c. 6, Sayı 111, Mart 1986, s. 5.

²³⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 5.

²³⁹ Özkan, "Kavramlar" (Müslüman Olmak), *İktibas Dergisi*, c. 6, Sayı 110, Şubat 1986, s. 6.

²⁴⁰ Özkan, 2010, s. 140-141.

²⁴¹ Özkan, 1997, s. 82.

²⁴² Özkan, "Kavramlar" (Takva), *İktibas Dergisi*, c. 4, Sayı 77, Şubat 1984, s. 6.

²⁴³ Özkan, 1997, s. 231.

Kerim'e başvurmuş ve tek velinin yalnızca Allah olduğunu ayetler üzerinden delillendirmiştir:²⁴⁴

"[Ey Peygamber!] O müşriklere, "Göklerin ve yerin rabbi kimdir?" diye sor, ardından onların da itiraf ettiği gibi, "Allah'tır." de ve ekle: "Peki, o hâlde nasıl oluyor da Allah'ı ne kendilerine herhangi bir faydası dokunan ne de başlarına gelecek bir zararı def etme gücü bulunan varlıkları tanrı olarak kabul edebiliyorsunuz?!..." (Ra'd, 13/16)

"Yoksa o kâfirler beni bırakıp birtakım kullarımı tanrı yerine koymalarının bir faydası olacağını mı sandılar?! Hiç şüpheniz olmasın ki biz kâfirlere konak olarak cehennemi hazırladık." (Kehf, 18/102)

Ercümend Özkan velayet kavramını açıklarken tasavvufun argümanlarından faydalanmıştır. Çünkü, tasavvuf kendi argümanlarını, Kur'an'dan ayrı bir epistemoloji içinde ortaya çıkarmıştır. Bu kavramlardan biri olan velayet, tasavvufun diğer nosyonları ile ilişiktir. Özkan, islam dini ile tasavvufu karşılaştırırken; tasavvuftan "ayrı, yeni bir din" diye bahsetmiş ve bunu -tasavvufun ürettiği (aslında türettiği) ve Kur'an'daki anlamıyla tam bir zıtlık arz eden kavramlar üzerinden mukayese ederek- kanıtlamak istemiştir.

İncelenmesi gereken diğer önemli konu ise, keramet mefhumudur. İslam aleminde geleneğin devrettiği yanlış öğretiler sebebiyle doğru anlaşılamayan bu kavram, Özkan nazarında muhtevasının/içeriğinin düzeltilmesi gereken bir nosyon olarak gözüktür. Keramet içeriğine yönelik bir anlam kaybı yaşadığını farkedebilmek için, kelimeyi lügavî çerçevede tahlil ederek başlamanın sağlıklı bir sonuca ulaşmak açısından ehemmiyeti haiz olduğunu düşünüyoruz. Lügate, "Evliyaullah'dan sudûr olan harkulade hâl" diye tanımlanan²⁴⁵ keramet kelimesi, ingilizcede "miracle" ile karşılanıyor;²⁴⁶ fransızcada "miracle d'un saint" ile karşılanıyor.²⁴⁷ Ayrıca, fransızca "Charisme" kelimesi, arapçada "Karâma/Kerâmet" kelimesiyle özdeş olarak telakki edilmiş.²⁴⁸ Türkçe'yle birlikte diğer dillerde de mucize anlamında kullanılan kerâmet kelimesi anlam kaymasına uğramıştır. Hassaten, Fransızca "charisme" kelimesinin arapça "kerâmet" kelimesiyle eşanlamlı kabul edilmesi ile türkçe lügatlere de yerleşmiş bulunan karizma kavramının -mucize/kerâmet gösteren

²⁴⁴ Özkan, "Kavramlar" (Velayet-Velilik), *İktibas Dergisi*, c. 5, Sayı 107, Kasım 1985, s. 6-7.

²⁴⁵ Sâmi, Şemseddin, "Keramet" mad., *Kamûs-ı Türkî*, İkdam Matbaası, İstanbul 1317-1318 [1900-1901], c. 2, s. 1154.

²⁴⁶ İz, Fahir; Hony, H.C., "Keramet" mad., *Türkçe-İngilizce Sözlük*, ABC Kitabevi, İstanbul 1984, s. 286.

²⁴⁷ Tuğlacı, Pars, "Keramet" mad., *Türkçe-Fransızca Sözlük*, Pars Tuğlacı Yayınları, İstanbul 1968, s. 409.

²⁴⁸ Hançerlioğlu, Orhan, "Keramet" mad., *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*, c. 3, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s. 273.

>büyüleyen/etkileyen; yani karizmatik< evliyaların özelliği olması- dikkate değer bir mânâyâ (teo-politik açıdan) evrilmesine sebebiyet vermiş, lügatte yer alan bir kelimenin katettiği aşamalardan sonra nasıl bir anlam içeriğine kavuştuğunu gözler önüne sermiştir. Oysa ki, kelimenin asıl anlamı sözlükte "kerem" maddesi incelendiği vakit ortaya çıkıyor; iyilik, cömertlik.²⁴⁹ "Keramet kelimesi en geniş mânâda kerîmin (âlîcenap, cömert) masdarıdır. Bu kelime müslümanların din dilinde, Allah'ın bir kimseye cömertliğini, lûtfunu, himayesini ve yardımını göstermesi mânâsını almıştır."²⁵⁰

Keramet kelimesini lügavî çerçevede inceleyip, kavramı yerli-yerine oturttuğumuza göre, artık Özkan'ın eleştirilerine geçebiliriz. Ercümen Özkan, "Keramet Allah'ı razı etmedir; su üzerinde yürüme değil. Yetimin malına el uzatmamak, faizden, zinadan, içkiden uzak durmaktır."²⁵¹ demiştir.

Sûfilik keramet olayına mucize gibi olmuş bitmiş ve sonu gelmiş bir olay olarak değil, sürekli devam eden olağanüstü dinî olaylar olarak bakmakta, kerâmetle velîlik/ermişlik (evliyâlık) arasında sıkı bir bağlantının olduğuna inanmaktadır. Özkan'ın keramet kelimesine yüklediği anlam ile tasavvufun keramet kelimesine yüklediği anlam arasında bâriz fark, iki taraf için bir paradigma olarak belirlemiştir. Ercümen Özkan'ın tasavvufla ve onun inşa ettiği kavramlar ile problem yaşamasının sebebi; meseleyi (kavram) ele alırken yanlış perspektiften değerlendiren bir tasavvuf algısının varlığından duyulan rahatsızlıktır. Keramet'in islam ilahiyatı açısından nasıl bir anlayış ile değerlendirilmesi gerektiğini kavramanın en iyi yolu; bu dinin kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de keramet'in mahiyetiyle ilgili önümüze konulan parametrelerin doğru şekilde tespit edilip, incelenmesidir. Bu noktada Mustafa Öztürk'ün değerlendirmeleri kaydadeğerdir:

"Kur'an kıssalarında zikri geçen sıra dışı hâdiselerle ilgili ifadeler, klasik kelim kitaplarına konu olan "mucize"den ziyade, sebep-sonuç dairesi içinde cereyan eden olaylarla ilgili bir delâlet-işaret içermektedir. Ancak gerek Kur'an'daki teosentrik dilden, gerekse bu dil dizgesinde ilk muhatapların akıl, idrak, bilgi ve kültür düzeylerinin dikkate alınmış olmasından dolayı söz konusu hâdiseler mucize diye tabir edilen bir oluş keyfiyetine uygun şekilde betimlenmiştir."²⁵²

²⁴⁹ Topaloğlu, Bekir, "Kerem" mad., *Arapça-Türkçe Yeni Kâmus*, İstanbul 1975, s. 369.

²⁵⁰ Macdonald, D. B., "Keramet" mad., *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul 1967, c. VI, s. 577.

²⁵¹ Özkan, 2010, s. 45.

²⁵² Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 14.

Görüldüğü üzere; Kur'an, keramet/mucize meselesinde dahi sebep-sonuç ilişkisini elden bırakmamıştır. Zaman içerisinde içi boşalan bir kavram hâline gelen keramet, tüm akıl-dışı (akıl-üstü değil) şeylerin açıklanmasında anahtar kavram haline getirilmiş; belli din gruplarının mütedeyyin toplumlara sömürmek için kullandığı bir nosyon olarak varlığını sürdürmüştür. Tasavvufî ahlakta, "insan-ı kâmil" addedilen şeyhin kelamı haktır; tüm kavil, fiil ve ahvaline itiraz etmek yanlıştır.²⁵³ Bu sıfatta olan birinin (tanrıyla-bir olan) keramet/mucize göstermeye hak kazanmış olması şaşılacak bir durum olmasa gerektir. Anlaşıyor ki; tasavvuf, kendi bilgi donelerini oluşturup, bunları da kendi argümantasyonları için kullanmaktan imtina etmemiştir. Özkan'ın, tasavvufu başından-sonuna eleştirmesinin sebebi burada karşımıza çıkan vakıyyla birlikte düşünüldüğü zaman rahatlıkla anlaşılıyor. Özkan, "Gavs, Allah'a ortak koşan kişiye verilen isimdir."²⁵⁴ diyerek, tevhid dini islam'ı yozlaştırmaya çalışan tasavvuf erbabının girişimlerine engel olmak için tavrını ortaya koyuyor. Tasavvuf literatüründe başat bir konum işgal eden "insan-ı kâmil" terkibine ve Özkan'ın üzerinde durduğu "gavs" mefhumuna dikkatle bakıldığı zaman tasavvufun -şirk konusunda en hassas din olan- islam karşısında bir alternatif olarak kendini sunma/ortaya koyma gayretinde olduğu görülüyor.

Özkan, "Keramet Allah'ı razı eden şeydir, kişi zaten kerim yaratılmıştır."²⁵⁵ demek suretiyle bu tip yanlışlara (gavs ve insan-ı kâmil gibi üstün-insan teorileri) imkan vermemiştir ve insanoğlunun "tekrim" edilmesinin sebebini bize açıklayan ayetler bu konuda Özkan'ı desteklemektedir:

"Andolsun ki biz insanoğlunu [akıl, irade, düşünme, konuşma gibi kabiliyetlerle donatarak] değerli ve hünerli bir varlık kıldık. Onlara karada ve denizde ulaşım imkânları sağladık; güzel rızıklar lütfettik. Yine onları yarattığımız varlıkların çoğundan üstün tuttuk." (İsrâ, 17/70)

"Allah Âdem'e tüm isimleri ve karşılıklarını/müsemmaları öğretti; [ona konuşma, düşünme, öğrenme, varlıkları isimlendirme, onların mahiyet ve işlevlerini anlayıp kavrama kabiliyeti verdi.]..." (Bakara, 2/31)

"Kur'an; tasavvuf ve tarikat çevrelerinin (âvam/halk) anladığı ve yaşattığı anlamda bir kerametten asla söz etmez.²⁵⁶ Tarikat çevrelerinin keramet sahibi kişileri, Kur'an'ın tanıttığı nebilere üstün kişiler olarak karşımıza çıkmıştır: "Tasavvuf çevreleri İlyas peygambere,

²⁵³ Özkan, 2010, s. 126.

²⁵⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 229.

²⁵⁵ Özkan, *a.g.e.*, s. 236.

²⁵⁶ Özkan, "Kavramlar" (Keramet), *İktibas Dergisi*, c. 4, Sayı 78, Mart 1984, s. 6.

Hızır'a verdikleri önemin yarısını bile vermemiştir.²⁵⁷ Klasik devir tasavvufi düşüncesi en büyük kerametın "ilim" olduğunu söylerken, tarikatlar devrinde bu düşünme tarzı hırpalandı, sonra da büsbütün terkedildi. Takva ehlinin kerameti; "bilgi/ilim üretme" olarak görmesi ve benimsemesi ile sonraki dönemlerde ortaya çıkan tarikatların kerameti; -gayret/çaba göstermeden, keşif/keramet/mucize yoluyla- bilgi/ilim sahibi olma şeklinde açıklaması arasında göze çarpan büyük farktan anlaşıldığı üzere; keramet kavramı istikamet-dışı bir anlama sürüklenmiş ve Özkan'ın eleştirilerini doğrular ve olumlar nitelikte bir pozisyonda konumlanmıştır.

Özkan'ın islam'da keramet ile kastedilen bir başka anlamın üzerine de yoğunlaştığını görmekteyiz. "Cahiliyye döneminde keramet kelimesi sınırsızlık anlamı taşıyordu. Kerim; kusursuz bir şecere ile seçkin bir ataya dayanan, asilzade insanın şerefi mânâsındaydı."²⁵⁸ Müşrik araplara göre müsrif ve sınırsız cömert kişi, insanların en şerefli idi.²⁵⁹ Kur'an-ı Kerim bu noktada meseleye müdahale edip; keramet, kerem ve kerîm gibi kelimelerin anlamlarını ifrat-tefrit çizgisinden çıkarıp, istikamet çizgisine yerleştirmiştir.²⁶⁰

"Ey müminler! Allah'a ve ahirete inanmadığı hâlde sırf insanlara gösteriş olsun diye malından-mülkünden güya hayırlı işlere harcayan kimseler gibi, siz de yardımlarınızı/sadakalarınızı fakir-fukaranın başına kakmak ve böylece onların duygularını incitmek suretiyle Allah katında geçersiz ve değersiz hâle getirmeyin..." (Bakara, 2/264)

"Rahmân'ın hayırlı kulları mallarını harcamada ne israfa kaçarlardı, ne de cimrilik yaparlardı. Bu ikisi arasında dengeli, ölçülü bir yol tutarlardı." (Furkân, 25/67)

"Akrabaya, düşkünlere ve yolda kalmış kimselere gerekli yardımı yap. Bununla birlikte malını mülkünü har vurup harman savurma. Çünkü mallarını saçıp savuranlar şeytanların kardeşleridir. [Bilin ki] şeytan rabbine karşı pek nankördür." (İsrâ, 17/26-27)

"Eli sıkı, cimri birisi olma; ama hepten savurganlık da yapma. Aksi hâlde, cimrilik yüzünden kınanır, savurganlık yüzünden de pişman olup üzülürsün." (İsrâ, 17/29)

²⁵⁷ Özkan, 2010, s. 321.

²⁵⁸ Özkan, "Kavramlar" (Keramet), *İktibas Dergisi*, c. 4, Sayı 78, Mart 1984, s. 5.

²⁵⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 5.

²⁶⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 6.

Tüm bu açıklamalardan sonra öz/latif bir biçimde tanımlanmaya ihtiyaç duyan keramet hakkında Ercümen Özkân şunları söylemiştir: "Keramet; Allah'ın koyduğu ölçülere riayet etmektir."²⁶¹

İnceleyeceğimiz üçüncü ve son mesele, tasavvuf tarihi açısından önemi açık olan şefaât kavramıdır. Bu konuda bir çok çarpıtma ve yanıltma söz konusu olmuştur. Şefaât kavramı belli din grupları taraflarından asılcıca su-i istimal edilmiştir ve siyasi, ekonomik çıkarlar için muhtevası değiştirilmiş ve amacından saptırılarak günümüzde tartışmalı bir pozisyonda konumlanmıştır. Şefaât kavramını etraflıca incelemeye lügavi çerçevesini belirleyerek başlayacağız.

Şefaât; şefaa kök fiilinden masdardır. Yardımcı olmak (bir kimsenin diğer bir kimseye yardımcı olması) mânâsında kullanılır.²⁶² Özkân, şefaati incelerken yalnızca/sadece ayetlerden faydalanmayı uygun bulmuştur. Özkân, şefaât konusunda Allah'tan başkasının söz söyleme hakkının bulunmadığını ayetlerle delillendirir.²⁶³

"O gün insanlar mahşer yerinde toplanmak üzere çağrıldıklarında, çağırana derhal uyarak hiçbir yöne sapmaksızın ona doğru koşacaklar. Yine o gün Rahmân'ın heybetinden sesler kısılacak. İşte o zaman hışıldan, fısıltıdan başka bir ses işitemeyeceksin. Ayrıca o gün Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden [tevhîde iman ve ikrarından] hoşnut olduğu kimselerin dışındakilere şefaât fayda vermeyecek." (Tâ-Hâ, 20/108-109)

"O gün gelip çatınca hiç kimse konuşmayacak. Ancak Allah'ın [gerçekleri söylemeleri için] izin verdikleri hariç. O gün insanların bir kısmı şakî [bahtsız, mutsuz], bir kısmı ise saîd [mutlu, bahtiyar] olacak." (11/Hûd, 105)

"[Ey Müşrikler!] Sizin tek gerçek rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde/evrede meydana getiren, ayrıca bütün varlıkları hükmüne boyun eğdirip kâinatta mutlak hükümler kuran ve her şeyi yerli yerince yöneten Allah'tır. İşte bütün bu yaratma ve yönetme işlerinde ikinci bir varlığın O'na eşlik etmesi söz konusu değildir. Çünkü bütün her şey [ve dolayısıyla sizin şefaâtçi kabul ettiğiniz varlıklar] O'nun "Ol!" emrinden sonra meydana gelmiştir. İşte sizin tek gerçek rabbiniz olan Allah budur! Öyleyse Allah'ı

²⁶¹ Özkân, 2010, s. 6.

²⁶² İbn-i Manzûr, Ebu'l Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l Arab*, Beyrut 1955, 10/49

²⁶³ Özkân, "Kavramlar" (Şefaât nedir?), *İktibas Dergisi*, c. 3, Sayı 54, Mart 1983, s. 6.

lâyıkıyla tanıyıp yalnız O'na ibadet edin. O'ndan başkasına ilahlık/tanrılık yakıştırılmayacağını hiç düşünmez misiniz?! (10/Yûnus, 3)

Örnek olarak gösterilen son ayette (10/Yûnus, 3) geçen *şefi'* kelimesine terimsel anlam yüklemek yanlıştır. Şefaât kavramı kıyamet ve ahiretle ilgili ayetlerde zikredilmelidir. Buradaki şefi' kelimesi, vetr (tek) kelimesinin mütakabili (karşıt) olan şef' kelimesinden türetilmiş olup burada "ikinci" anlamında kullanılmıştır. Ayetteki ifade, "Allah gökleri ve yeri, kendisine yardım eden ikinci bir varlık veya ortak bulunmaksızın tek başında yarattı." mealinde anlam içerir.²⁶⁴ Özkan'ın delil olarak gösterdiği son ayetin şefaât meselesiyle ilgili olmadığını göstermek istedik çünkü, kelimenin bir ayette -sentaks ve konteks (bağlam) gereği- geldiği mânâ ile diğer ayette geldiği mânâ arasındaki farkları bilmek islam dininin kaynağı olan Kur'an'ı doğru anlamak ve yorumlamak (yorumsamak) açısından hayati önemi haizdir.

Ercümend Özkan şefaâtle ilgili bu ayetleri bürhan/delil olarak önümüze bir serlevha gibi koyduktan sonra, Kur'an-ı Kerim'de şefaâten bahseden ayetleri tasnif etmiştir. İlk olarak, şefaâtin/yardımanın hesap günü hiçbir fayda sağlamayacağını bildiren ayetlere dikkat çekmiştir.²⁶⁵

"Kıyamet ve hesap gününe karşı tedbirinizi alın; çünkü o gün kimsenin kimseye en ufak bir faydası bile dokunmayacak, hiçbir şefaât kimseye fayda sağlamayacak, hiç kimseden günahlarının affı için herhangi bir fidyе/bedel kabul edilmeyecek ve günahkârlara asla yardım eli uzatılmayacak." (2/Bakara, 48)

"Ey Müminler! Para-pul, dostluk ve şefaât gibi hiçbir şeyin geçerli olmayacağı kıyamet ve hesap günü gelip çatmadan önce, bu dünyada size lütfettiğimiz maldan-mülkten Allah yolunda harcayın. Mallarını Allah yolunda harcamaktan kaçınmak suretiyle nimete nankörlük edenler günahkârların ta kendileridir." (2/Bakara, 254)

"[Ey Peygamber!] Rablerinin huzurunda toplanıp hesap verme korkusu taşıyanları Allah'ın emir ve yasakları konusunda duyarlı olmaları için Kur'an'ın öğütleriyle uyar. Çünkü hesap günü onları Allah'a rağmen kayırıp kollayacak kimse olmayacaktır." (En'âm, 6/51)

Özkan'ın örnek verdiği ayetler dikkate alındığı takdirde karşımıza çıkan sonuç; şefaâtin hiçbir şekilde ahiret günü fayda vermeyeceğidir. Kişi için gerçek şâfiî amelini ve itikadını

²⁶⁴ Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mütezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 187.

²⁶⁵ Özkan, "Kavramlar" (Şefaât nedir?), *İktibas Dergisi*, c. 3, Sayı 54, Mart 1983, s. 5.

kapsayan her şeydir.²⁶⁶ Şefaata yalnızca Allah'tan talep edilir.²⁶⁷ Şefaata; sahih iman, salih amel ve Allah'ın bağışlamasından ibarettir.²⁶⁸ Özkan'ın şefaata konusunda dikkate aldığı diğer ayetler grubu ise, Allah-melekler-şefaata ilişkisi bağlamında incelenmesi gereken işaretlerdir.²⁶⁹

"Melekler Allah'ın izni olmadıkça hiçbir şey söylemezler; onlar her işlerini Allah'ın emirleri doğrultusunda yaparlar. Allah onların yaptıklarını da yapacaklarını da bilir. Onlar Allah'ın hoşnut olduğu kimselerden başkasına şefaata de edemezler. Yine Allah'a duydukları saygı ve korkudan titrerler." (Enbiyâ, 21/27-28)

"Göklerde nice melekler vardır ki onların şefaati tek başına hiçbir fayda vermez. Onların şefaati ancak Allah'ın izin vermesi hâlinde O'nun dilediği ve razı olduğu kimselere fayda verir." (Necm, 53/26)

Ercümend Özkan yukarıda bahsettiğimiz ayetleri örnek olarak gösterdikten sonra, Hz. Peygamber'in şefaata yetkisiyle ilgili olarak, "Peygamberin şefaata hakkı Kur'an'da açıkça ifade edilmemiştir."²⁷⁰ diyerek bakış açısını ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'den günümüze ulaşan, "Kesinlikle benim (benim vasıtamla) medet dilenmez. Ancak Allah'tan medet dilenir."²⁷¹ sözüyle, Özkan'ın söylediklerini rahatlıkla bağdaştırmak/örtüşürmek mümkündür. Hem Kur'an ayetleri hem de peygamberden günümüze ulaşan rivayetler dikkate alındığında şefaata kavramının amacından saptırıldığı açıktır.²⁷² Şefaata konusu itikada taalluk eden bir kavramın içeriğini oluşturduğu için kat'i nasslar ile bize ulaşan delilleri dikkate almalı,²⁷³ ayetleri akıl ve olguyu dikkate alarak yorumlamalı, Kur'an ayetlerini yine Kur'an'ın kendisiyle açıklama yöntemini kullanarak meseleyi açıklığa kavuşturmalıyız.²⁷⁴

Ercümend Özkan'ın teoloji/ilahiyat alanına dair söylediklerini burada noktalarken, siyasi/politik alana dair düşüncelerine değinmek için tezin ikinci bölümüne geçiyoruz.

²⁶⁶ Özkan, 1997, s. 55-56.

²⁶⁷ Özkan, *a.g.e.*, 397.

²⁶⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 69.

²⁶⁹ Özkan, "Kavramlar" (Şefaata nedir?), *İktibas Dergisi*, c. 3, Sayı 54, Mart 1983, s. 6.

²⁷⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 6.

²⁷¹ Ebu Zehra, Muhammed, *İmam İbn-i Teymiyye*, Çev. Nusreddin Bolelli, Vecdi Akyüz vd., İslamoğlu Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 298.

²⁷² Özkan, *a.g.e.*, s. 6.

²⁷³ Özkan, *a.g.e.*, s. 5.

²⁷⁴ Özkan, 2003, s. 30.

İKİNCİ BÖLÜM

ERCÜMEND ÖZKAN'IN POLİTİK FİKİRLERİ

1. Laiklik ve Demokrasi Anlayışı

Toplumun doğru bir şekilde yönetilmesi için hangi idare biçiminin ve siyasi doktrinin takip edilmesi gerektiğine dair bir çok görüş tarih boyunca ortaya konmuştur. Bu görüşler arasında demokrasinin yeri ayrıcalıklı olmuş ve halkın optimum fayda sağlayacağı düzgün ve özgür bir yaşamın, yalnızca demokrasi ile mümkün olduğu fikri yaygın kanaat haline gelmiştir. Fakat mutlak bir demokrasiden bahsetmek, tarihin akışı içerisinde hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Çünkü, "çoğunluğun kararı, anlaşmazlığı çözen bir usûl aracıdır. Demokrasi ise, tüm halkın yönetimidir."²⁷⁵ Demokrasinin beşiği olan Antik Yunan'da yaşayan ve insanlık için önemli fikirlerin altında imzası bulunan "Platon'un adalet anlayışı; kölenin köle kalması gerektiğidir."²⁷⁶ Özkan, Atina'da uygulama alanı bulan bu çarpık demokrasi anlayışını eleştirmiş ve vatandaş-köle gibi bir ikiliğe mahkum edilen Yunan demokrasisi'nin dar bir alana hapsedildiğini söylemiştir.²⁷⁷ Özkan'ın çifte-standart demokrasiye dair eleştirisi antik dönemle sınırlı kalmamış, modern dönemlere ve devletlere (Amerika Birleşik Devleti) ilişkin fikirlerinde açıkça belirlemiştir: "1776 Bağımsızlık Beyannamesi kızıldirililer için söz konusu olmadı."²⁷⁸ Görüldüğü üzere demokrasi, -belki- bir ütopya olarak arzulanan ama toplumun temel dinamikleri (sosyoloji) söz konusu olunca, kendisinden istifade edilmesi makul olmayan bir yönetim biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Halbuki Antik Yunan'da yaşayan diğer önemli fikir adamlarından biri olan Demokritos, "Yoksul bir demokrasiyi, zengin bir aristokrasiye tercih ederim."²⁷⁹ diyerek, hakiki bir demokrasiden bahsedilecekse halkın tarafında yer almak gerektiğini söylemiştir.

Bu görüşler ışığında, meseleyi enine boyuna aydınlatabilmek adına demokrasinin toplumun maslahatı ve mefsedeti için bir araç olarak kullanılabilmesine dair önemli

²⁷⁵ Beethom, David; Boyle, Kevin, *Demokrasinin Temelleri*, Çev. Vahit Bıçak, Liberte Yayınları, Ankara 1998, s. 21.

²⁷⁶ Popper, Karl Reimund, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev. Mete Tunçay, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, c. 1 (Platon), Ankara 1967, s. 181.

²⁷⁷ Özkan, 1999 (II), s. 95.

²⁷⁸ Özkan, 2005, s. 547.

²⁷⁹ Popper, Karl Reimund, *a.g.e.*, s. 198.

saptamalarda bulunan iki önemli siyaset bilimcinin yorumlarına başvurmak gerektiğini düşünüyoruz: Lipmann'a (ö. 1974) göre, "demokrasinin en değerli yanı, halk hakkındaki bilgileri önderlerine götüren ve önderleri, halkın çıkarlarının neler olduğunu öğrenmek için halka danışmaya zorlayan eğitsel yönüydü."²⁸⁰ Lipmann demokrasinin toplumun faydası için gerekli bir yönetim modeli olduğunu söylerken; Wallas'a (ö. 1932) göre, demokraside kitlelerin naifliğinden yararlanır. Bilinçaltı yönlendirilir. Siyasal söylevciler, duygusal içeriklerle yüklü sözcükleri ve imgeleri utanmazca kullanırlar. Seçmen, zekice bulunmuş sloganların kışkırttığı duygusal dürtülere göre hareket eder.²⁸¹ Görüldüğü üzere, Wallas'ın fikirleri -Lipmann'ın aksine- demokrasinin şeytanî çıkarlar için kullanılacak bir aparat olma ihtimaline ilişkin tespitler içeriyor. Demokrasiyi değerlendirirken bu apayrı iki perspektifi sürekli akılda tutmak gerekir.

Ercümend Özkan'ın demokrasiye ve laikliğe dair fikirleri, içinde yaşadığı toplumun hukukî ve siyasi koşullarından etkilenmiştir. 1982 Anayasası'nın Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevlerini ilgilendiren kısmında yer alan "laiklik ilkesi doğrultusunda"²⁸² gibi bir parametrik koşul, Türkiye'de ki din-hukuk-siyaset ilişkisinin mahiyetini anlamak açısından önemlidir. Anayasada yer alan bu dikkat çekici detay türk devletinin, dini kendi politika ve eylemlerine yön veren bir güç olarak görmemekle birlikte, ona, yararlı ya da gerekli gördüğünde 'devlet amaçları' için harekete geçirilebilecek bir kaynak gözüyle bakmaya devam etmekte olduğunu gösterir.²⁸³ Özkan, islam dininin devlet elinde ideolojik bir aygıt haline geldiği dönemde fikirlerini serdetmiştir ve "Diyanet ruhban sınıfını temsil ediyor."²⁸⁴ diyerek dönemin din işlerinden sorumlu kurumuna eleştiri yöneltmekten çekinmemiştir. Bu hatırlatmayı yaptıktan sonra, Özkan'ın Osmanlı imparatorluğu'nun son dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemleri için söylediklerine geçebiliriz.

Ercümend Özkan Osmanlı İmparatorluğu'nda büyük değişimlere gebe olan Tanzimat dönemi'ni ve sonrasını (1923'e kadar) 'batı özentiliği' olarak nitelemiştir.²⁸⁵ 2. Mahmud'un tecedüd hareketlerini [tanzimatın de facto (de jure değil) başlangıcı] batının açık etkisi olarak gören Özkan'ın²⁸⁶ böyle bir açıklama yapmasının altında yatan nedenlerden biri, hiç kuşkusuz

²⁸⁰ Burns, Edward Mcnall, *Çağdaş Siyasal Düşünceler (1850-1950)*, Çev. Alâeddin Şenel, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1984, s. 33.

²⁸¹ Burns, Edward Mcnall, *a.g.e.*, s. 32.

²⁸² Erdoğan, Mustafa, "1982 Anayasasında Din Özgürlüğü", *Liberal Düşünce*, Sayı 18, Bahar 2000, s. 112.

²⁸³ Köktaş, Emin, *Din ve Siyaset*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 201.

²⁸⁴ Özkan, 2002, s. 199.

²⁸⁵ Özkan, 1999 (II), s. 52.

²⁸⁶ Bircan, Abdullah Burak; Atalar, Mehmed Kürşad, 1997, s. 109.

Tanzimat Dönemi'nin -gizli olarak- inkar ettiği şeriat değerlerinin Osmanlı toplumundan uzaklaşmasıydı.²⁸⁷ Özkan için şeriat "modern" anlamda bir "hukuk"tan ibaretti. Devletin meşruiyet kazanabilmesi için islam şeriatına uygun olması gerekirdi.²⁸⁸ Böylece nizamî bir hukuk devleti olarak İslam devleti'nden bahsetmek mümkün olacaktı.²⁸⁹ Aslında şeriat; "din, ahlak ve adaletin bir bütün içinde ifadelendirilmesidir."²⁹⁰ Özkan, meseleyi tek bir boyutuyla ele almayı yeğlemiştir. Zaten Türkiye'de islam, şer'i hukukla ilgili birkaç acil meselede yoğunlaştırılan kişisel ve toplumsal düzlemde bütünü görmeye engel bir tartışmanın gölgesindedir.²⁹¹

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte islam -şahsî- bir vicdan meselesine dönüştü. Artık, sosyal şuuru yükseltmek için islam şeriatı değil, laiklik vasıta olarak kullanılacaktı.²⁹² Özkan, "Cumhuriyet ile köktenci değişiklik yukarıdan aşağıya bu topluma giydirildi."²⁹³ diyerek, İlhami Güler'in yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ni "totaliter devlet"²⁹⁴ olarak nitelmesine denk düşen bir yorumda bulunmuş oluyordu. Oysa "tutarlı rejimler, aşağıdan yukarı gelişerek halka hakim olan rejimlerdir."²⁹⁵ Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti devleti bunu başaramamıştı. "Cumhuriyet dönemi aydınları laikliği bir 'din' olarak takdim etti."²⁹⁶ "Laiklik, Türkiye insanına zorla giydirilmiş bir deli gömleği"²⁹⁷ olduğu için toplum normal ve düzgün bir islamî yaşama sahip olamıyordu. Kökü dışarıda olan laik demokrasi ideolojisi²⁹⁸ Özkan için temel sorunlardan/açmazlardan biriydi.

Özkan, laiklik ile yaşadığı problemin köklerini, demokrasi ve özgürlüğün Avrupa toplumunda yerleşmesi ve gelişmesi için önemli çalışmalar yapan Montesquieu (ö. 1755) ve Jean-Jacques Rousseau'nun (ö. 1778) fikirlerinde buluyordu. Montesquieu'nun *Kanunların Ruhunu* adlı eserinde Yunan, Roma ve Hıristiyan kültürün etkisinin görüldüğünü söyleyen Özkan²⁹⁹ bu eserin -aslında- hürriyetten bahsetmediğini; tahrif edilmiş hıristiyanlık dinine

²⁸⁷ Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 92-93.

²⁸⁸ Özkan, 1999 (II), s. 215.

²⁸⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 216.

²⁹⁰ Zubaida, Sami, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, Çev. Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hoçak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008, s. 8.

²⁹¹ Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 25.

²⁹² Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 65.

²⁹³ Özkan, *a.g.e.*, s. 58.

²⁹⁴ Güler, İlhami, *Realpolitik ve Muhafazakarlık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 60.

²⁹⁵ Özkan, 2002, s. 106.

²⁹⁶ Türköne, Mümtaz'er, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yayınevi, Ankara 1994, s. 33.

²⁹⁷ Özkan, 2001, s. 239.

²⁹⁸ Özkan, 1999 (II), s. 59.

²⁹⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 103.

dayalı bir özgürlük nosyonu içerdiğini, müslüman kişi ve devlet için uygun olmayan fikirler barındıran tehlikeli bir yapıt olduğunu dile getirdi. Oysa, Montesquieu'nun fikirleri islam dininin va'z ettiği diğerkamlık ve toplumculuk fikirlerini içeren bir görünüm arz ediyordu. Montesquieu'ya göre "fedakarlık ve bireysel çıkarın reddi, cumhuriyetçi erdem düşüncesinin merkezî temasıdır."³⁰⁰ Ercümen Özkın meseleye yaklaşırken, laikliğin ve cumhuriyetin beşiğı olarak gördüğü batının "yalnız kendi için var"³⁰¹ olduğunu, batının "yalnızca kendi çıkarlarının dostu"³⁰² olduğunu düşünen bir mütefekkindi. Bu sebeple Montesquieu'nun insanlık için faydalı olan fikirlerini önyargı ve ihtiyatla karşılıyordu.

Ercümen Özkın'ın problem yaşadığı ve fikirlerini yanlış bulduğu diğır isim; Jean-Jacques Rousseau'ydu. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde yer alan kuramlar Özkın nazarında; "hıristiyan motiflerle bezenen"³⁰³ teorilerden ibaretti. Oysa, Rousseau düşüncelerini toplum-birey ilişkisinde iki taraf için de optimum faydayı sağlayacak şekilde dizayn etmişti. Kişi, kendinden daha fazla hakka sahip bir kimse kabul etmemek şartıyla, diğır fertlerle bir araya geldiğinde, yine herkes için eşit hakkı doğuracak olan 'genel bir irade'nin buyruğuna girmiş olduğu vakit, kendi buyruğuna da girmiş olacaktır. Belli bireysel bir irade ve negatif özgürlüğün değil de, genel bir iradenin buyruğu ve pozitif özgürlüğü, herkes için eşit bir mafsal/eklem/zincir oluşturduğunda, "herkesin herkese karşı, herkeste gerçekleşen buyruğu ya da iradesi, iradenin kendinde gerçekleşmesi olarak görülecektir."³⁰⁴ Özkın'ın Rousseau'ya karşı olmasının sebeplerinden biri de iki fikir adamının özgürlük kavramına bakışında belirir: Özkın, "Özgürlük münkerdir, uzak durmak gerekir."³⁰⁵ derken; Rousseau, "Özgürlük insan yeteneklerinin en soylusudur."³⁰⁶ diyerek, Ercümen Özkın'ın tam karşısında pozisyon almış oluyordu. Fakat Özkın ile Rousseau'nun ortak paydada bulunduğu bir noktaya dikkat çekmek gerekiyor: Özkın'ın arzuladığı; islam devletine sâdik "dindar birey" düşüncesi ile Rousseau'nun gerekli gördüğü; devlete bağlı sivil bir din ve bu dine mensup "dindar yurttaş"³⁰⁷ fikri arasında beliren özdeşlik.

³⁰⁰ Tunçel, Ahu, "Charles-Louis De Secondat Baron de Montesquieu", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, s. 272.

³⁰¹ Özkın, 2005, s. 228.

³⁰² Özkın, *a.g.e.*, s. 478.

³⁰³ Özkın, 1999 (II), s. 100.

³⁰⁴ Coşkun, Seyit, "Jean-Jacques Rousseau", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, s. 301.

³⁰⁵ Özkın, 2001, s. 228.

³⁰⁶ Rousseau, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul 1995, s. 163.

³⁰⁷ Akdemir, Salih, *Kur'an ve Laiklik*, Form Yayınları, İstanbul 2000, s. 62.

Özkan, bu önemli iki düşünür hakkında düşüncelerini açıkladıktan sonra nihai bir yorumda bulunarak meseleyi bağlar: "Montesquieu ve Rousseau'nun hürriyet tanımı insanın hevâsı ve ihtiyaçlarıyla belirlendi. İnsanı laikleştirenler, Allah'ın belirlediği gerek ve gerçekleri insandan uzaklaştırdı."³⁰⁸

Avrupa'nın özgürlük ve eşitlik yolunda attığı adımlarda, siyasi gelişmeler en az fikrî gelişmeler kadar dikkate şayandır. Fransız İhtilali bu noktada Özkan'ın birkaç satırla da olsa incelemeye aldığı vakıyalardan biridir: "Fransız ihtilali bir mazlumlar ayaklanmasıdır."³⁰⁹ Ayrıca, Özkan'ın ihtilal için, "Fransız devriminin ortaya çıkardığı yeni tanrı, kalabalıklarla ifade edilen (çoğulculuk) tanrısıdır."³¹⁰ yorumu özgürlük, adalet ve eşitlik sloganıyla ortaya çıkan ihtilalin Özkan nazarında şirk anlamına geldiğini gösteriyor.

Ercümen Özkan Avrupa'da ihtilale sebep olan yegane kurumun kilise olduğu kanaatindedir: "Batıda din demek; kilise demektir. Kilise ise, zulmün icazet aldığı makam demektir."³¹¹ Böyle bir ortamda "düşünürler devreye girmiştir ve 'din yoktur, hayatta da yoktur' demiştir; Kral-kilise ise, 'din vardır, hayatta da vardır.' demiştir. Bir zaman sonra Kral-Kilise tezinin ilk kısmı alındı. (Din vardır.) Diğer taraftan düşünürlerin tezinin ikinci kısmı alındı. (Din hayatta yoktur.) Sonunda ortaya bir sentez çıktı: Din vardır ama hayatta yoktur. İşte laiklik budur."³¹² Ercümen Özkan burada mantık ilmine başvuruyor: "Birinci tez delalet ettiği konudaki doğrunun ifadesi ise, ikinci tez onun tam tersi olduğu için mutlaka yanlıştır. Böyle olunca, bir doğrunun yarısı ile bir yanlışın birleşmesi kesinlikle bir doğrunun ifadesi olamaz."³¹³ Özkan laiklik hakkında bu derece sarıh ve anlaşılır bir yorumda bulunmuştur. Bir batı icadı olarak gördüğü laikliği islam toplumu için tuhafılık olarak nitelemiştir: "Avrupa'da kilise-toplum arasında uzlaşma yaşandı. Din olsun ama hayatı çekip-çevirmesin. Bunu islam toplumu için uygulamak 'bir cüceye biçilen elbisenin boylu-poslu insana giydirilmesi' gibi bir garipliktir."³¹⁴

Türkiye Cumhuriyeti'nde laiklik ilkesi, "din ve devlet ayrılmasına değil, dinin devlet tarafından denetlenmesine yöneldi."³¹⁵ Bu durum asırlar boyu devam eden bir geleneğin

³⁰⁸ Özkan, 2001, s. 323.

³⁰⁹ Özkan, 2005, s. 28.

³¹⁰ Özkan, Ercümen, *Laiklik-Demokrasi ve İslam*, Anlam Yayınları, Ankara 2016, s. 118.

³¹¹ Özkan, 1999 (II), s. 119.

³¹² Özkan, *a.g.e.*, s. 119-121.

³¹³ Özkan, *a.g.e.*, s. 121.

³¹⁴ Özkan, 2005, s. 49.

³¹⁵ Köker, Levent, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 176.

Türkiye tarafından devralınmasından başka bir şey değildi. Çünkü, "İslam devletlerinde hükümdarlar iktidarlarını din kuralları ile pekiştirirdi."³¹⁶ Türkiye Cumhuriyeti devleti de -tıpkı atalarının yaptığı gibi- dini, özgür düşüncenin egemen olduğu sivil bir alan içinde³¹⁷ ufuk açıcı fikirlerin kaynağı yapmak yerine; politik alana -ideolojik bir argüman olarak- dahil edip, kutsal mesajın içinin boşalmasına sebep olacak faaliyetlerin payandası yapmaya kalkmıştır. Bu vakıyı tespit ettikten sonra Özkan'ın laiklik hakkındaki tespitine geçebiliriz: "Laiklik iman ve inancı reddeder, onun yerine aklı ikame eder. Devlete, dinî olan her şeyi hayatın etki alanı dışına çıkarma görevi yükler."³¹⁸ERCÜMEND ÖZKAN'IN INANCI ÖRSELEYEN/ÖTELEYEN LAIKLIK ANLAYIŞI HAKKINDA ELEŞTİRİDE BULUNMASI VE ORGANİZE BİR GÜÇ OLAN DEVLETE -BU ÖTEKİLEŞTİRİCİ İCRAYI (LAIKLIĞIN KAMUSAL ALANDA İSLAM DİNİ İÇİN KOYDUĞU/DAYATTIĞI KISITLAMALAR) UYGULAMADA- BAŞROL VERMESİ "çok katmanlı bir fenomen olarak laiklik" hakkında ciddi tespitler yapmayı elzem kılıyor.

"Laiklik dinin hükümlerini fert ve toplum yaşantısında dışarıda tutmaktır ki hiçbir din böylesi bir hakimiyet kaybını kabul etmez."³¹⁹ diyen Özkan, laikliğin dindar bireye zarar verdiği kanaatini taşır. Bu noktada, Levent Köker'in tespitlerini belirtmekte fayda görüyoruz: "Türkiye Cumhuriyeti'ndeki laiklik Comte'un '3 hal yasası' uyarınca (teolojik-metafizik-pozitif evreler) yeni bir inanç sistemi gibi teşekkül etti. Her evre bir inanç ve örgütlenme sistemince belirlenir. Pozitif evrede egemen inanç sistemi 'bilim'dir."³²⁰ Görüldüğü üzere, Türkiye'de âdeta bir din olarak telakki edilen laiklik Özkan nazarında islam'ın-antitezi idi: "Laiklik, din-dışı olmaktır."³²¹ Laiklik ilkesinin devlete tanrısal bir misyon verdiğini söyleyen ERCÜMEND ÖZKAN, bunun Kur'an ile bağdaşmasının mümkün olmadığını ayet ile delillendirmeye çalışmıştır.³²²

"Seni hesaba çekip en adil hükmü verecek olan Allah değil midir?!" (95/Tîn, 8)

Bu değerlendirmeyi laikliğin siyasi vechesiyle (rejim aparatı) ilgili olarak yapan ERCÜMEND ÖZKAN, "hem laik, hem müslüman olunmaz."³²³ derken, meselenin sivil/bireysel - politik olmayan teolojik- yönüne değinmiştir.

³¹⁶ Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınları, Ankara 2014, s. 75.

³¹⁷ Burada "sivil bir alan" söylemini açıklamak gerekiyor: İslam dini, ilkeleriyle (prensip) müslüman ferden hayatının tümünü kuşatmıştır. Sivil alan, toplumun karşılıklı ilişkilerini düzenleyen alandır. Burada sağlanan vahdet psikolojisinin politik alanda birlik, beraberlik ve uyuma dönüşmesi kaçınılmazdır. Yaşamı bir bütün hâlinde görmemizi isteyen İslam dini, sivil-resmî birey ya da kamusal (tüzel)-özel alan gibi zıtlıklara izin vermez.

³¹⁸ Özkan, 2002, s. 103.

³¹⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 63.

³²⁰ Köker, Levent, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 177.

³²¹ Özkan, 2001, s. 225.

³²² Özkan, 2016, s. 264.

³²³ Özkan, *a.g.e.*, s. 314. Laiklik kavramının Türkiye'de çarpık bir algıda bulandırılmasının sebebi, belki de basit bir tercüme hatasıydı: "Ziya Gökalp'in pek bilinmeyen Fransızca *laïque* tabirini Türkçe ifade edebilmek için dindışı

Türkiye'de laiklik üzerine değerlendirmede bulunurken, aynı zamanda hilafetin ilgasıyla da ilgilenmek gerekmektedir. Çünkü, islam devleti'nde başkanın/halifenin idari ve siyasi otoritesi vardı³²⁴ ve laiklik ilkesinin devreye girmesiyle birlikte din-devlet işleri arasına belli bir mesafenin konulması şeklinde zuhur eden bir durum doğdu. Halifenin islam alemi üzerinde egemen olan -de facto/fiilî değil ama de jure/hukukî ve manevî- otoritesini yitirmek zorunda kalması elbette hayatî önemi haiz bir gelişmeydi. Zira, siyasetin odak noktasında iktidar vardır ve muktedir olanı açıklamak için otoritenin önemini bilmek gerekir.³²⁵ Halife, laikliğin Türkiye'de neş'et etmesi neticesinde otoritesini kaybetti ve böylece iktidar yer değiştirdi. Hilafetin ilgası devletin 'dinî' kimlikten bütünüyle tecridini ve Türkiye'nin islam dünyasıyla irtibatını ortadan kaldırmış oldu. Türkiye Cumhuriyeti idaresi bu tarihten itibaren; aynı dairenin içinde yer aldığı ve stratejik açıdan vazgeçemeyeceği islâm dünyasıyla irtibatlarını kurup geliştirecek mekanizmalar ve kurumlar inşa etme peşinde olamamıştır.³²⁶

Türkiye Cumhuriyeti'nin dine dayalı bir devlet olarak etkili olamayacağı düşüncesi ve böylece hükümetin din-dışı olması gerektiğini savunan aydınlar³²⁷ laiklik ilkesinin Anadolu coğrafyasında filizlenmesinde başat rolü oynadılar ve bunda muvaffak oldular. İşin siyasi boyutu çok daha önemliydi: Hilafet, yabancıların sürdürülmesini istedikleri ve böylece türk milletine rahatlıkla saldırabilecekleri bir makamı temsil ediyordu. Bu sebeple, ilga edilmesi gerekliydi.³²⁸ Bu fikrin tam tersini savunan son -mahlu'- halife Abdülmecid, hilafetin ilgasını 'kafirâne karar' olarak görüyordu.³²⁹ Netice itibariyle hilafetin ilgası gerçekleşti ve islam coğrafyasında asırlardır yaşayan bir kurum hem teolojik/dinî hem de politik açıdan önemini yitirdi, tam anlamıyla bir paradigma değişimi yaşandı.

Hem hilafet kurumunu aktif kılan hem de türk ulusunu esas alan (ümme anlayışından kopan) bir cumhuriyetin kurulması tenakuza sebebiyet veriyordu. Bir yandan toplum uluslaşma sürecine sokulmak istenirken, ümmeti önceleyen, dinsel birlik simgesi olan 'hilafet'i ve 'halife'yi yaşatmak, bu kurumu devlet ve toplum yapısı içinde bulundurmamak çelişkili bir durum yaratacak, uluslaşma sürecini engelleyecekti.³³⁰

anlamına gelen *lâ-dinî* kelimesini kullanmış olması talihsizlikti." bkz.: Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Boğaç Babür Turna, Arkadaş Yayınları, Ankara 2009, s. 543.

³²⁴ Atay, Hüseyin, *Cehaletin Tahsili*, Atay Yayınları, Ankara 2013, s. 79.

³²⁵ Daver, Bülent, *Siyasal Bilime Giriş*, AÜSBF Yay., Ankara 1968, s. 111.

³²⁶ Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam -I-*, Dergah Yayınları, İstanbul 2009, s. 55.

³²⁷ Rıza, Reşid, *Hilafet*, Çev. Mehmet Çelen, İlimyurdu Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 139.

³²⁸ Ozankaya, Özer, *Atatürk ve Laiklik*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1981, s. 175.

³²⁹ Alpkaya, Faruk, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 242.

³³⁰ Kili, Suna, *Atatürk Devrimi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1981, s. 171.

Türkiye Cumhuriyeti yeni bir düşünsel altyapı ile inşa edilmek isteniyordu ama bu yapılırken siyasiler, islam tarihinin kadim dönemlerine -zaruret gereği- atıfta bulunmayı ihmal etmiyordu. Örneğin, Cumhuriyet'in kurulup Hilafet'in ilga edilmesini ilk dört "raşid" halife dönemine atıfta bulunmak suretiyle hakiki islami devlet yönetim biçiminin ihyası olarak tasvir ediyorlardı. Her biri, Mustafa Kemal'e verilen aynı unvanla, yani birer Reis-i Cumhuriyet olarak tanımlanıyordu.³³¹ Hilafetin ilgasıyla ilgili mecliste kapsamlı bir konuşma yapan Adliye vekili Seyyid Bey, hilafet meselesinin dinî olmaktan ziyade dünyevî bir mesele olduğunu ve hukuk, mesâlih-i âmme cümlesinden görerek i'tikada taalluk eden bir konu olmadığını dile getirmişti.³³² Tıpkı bunun gibi düşünülen laiklik; bir din savaşının değil, bir siyasal ideoloji savaşının ürünüydü³³³ yani, dünyevi bir konuydu.

Hilafetin ilgasıyla birlikte, politik güç ve birlikteliğin (ümmet) en önemli enstrümanı ideolojik olarak elimine edildi.³³⁴ "Mustafa Kemal Atatürk tarafından 1924 yılında Hilafet ilga edilip bütün Sünni islam dünyasının sembolik ruhanî liderinin pozisyonu ortadan kaldırıldığında tüm müslümanlar dehşete kapıldı."³³⁵

Cumhuriyet değerleri ile hilafetin savunduğu sistem örtüşmüyordu. Bu sebeple Atatürk halifelik kurumunu kaldırarak Türkiye Cumhuriyeti'nin 'laiklik' ve 'dini demokrasilik' gibi garip bir özelliğine son verdi.³³⁶ Laiklik ve hilafet arasındaki ilişkiden bahsettikten sonra, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasında temel güdüyü teşkil eden demokrasi kavramını ele almak gerekmektedir.

Özkan için din temeline dayanan bir devletin demokrasi ile bağdaşması mümkün değildi. Çünkü, "Kur'an, devlet yönetimine, toplum düzenine, insan-arası ilişkilere, kişilerin davranışlarına yön veren geniş kapsamlı "hukuk" kuralları getirmiştir, totaliterdir."³³⁷ "Demokrasi hevaya uymaktır."³³⁸ Özkan, demokrasinin insanın arzuları ve kişisel menfaatleriyle ilgili bir yönetim biçimi olduğunu düşünüyordu ve demokrasiyi toplumu

³³¹ Bein, Amit, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, Çev. Bülent Üçpunar, Kitap Yayınevi, İstanbul 2013, s. 156.

³³² Nomer, Kemâleddin, *Şeriat Hilafet Cumhuriyet Laiklik*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996, s. 154.

³³³ Berkes, Niyazi, *Atatürk ve Devrimler*, Adam Yayınları, İstanbul 1982, s. 166-167.

³³⁴ GruneBaum, G. E. Von, *Modern Islam*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1962, s. 138.

³³⁵ Fuller, Graham E., *Siyasal İslamın Geleceği*, Çev. Mustafa Acar, Timaş Yayınları, İstanbul 2004, s. 60.

³³⁶ Çağatay, Neşet, *Türkiye'de Gerici Eylemler*, AÜİFY., Ankara 1972, s. 26.

³³⁷ Özkan, 1999 (II), s. 135.

³³⁸ Özkan, a.g.e., s. 136.

uyuşturan, mobilize etmekten uzaklaştıran, ümmet bilincinden yoksun hale getiren bir afyon olarak görüyordu.³³⁹

Ercümen Özkın demokrasinin "dokunulmaz" ilan edilen alanlar ve adamlar yarattığını söylüyor ve bunu reddediyordu: "Demokrasilerde 'dokunulmazlık' vardır, ama islamda kişi dokunulacak iş yaptıysa kendisine dokunulur."³⁴⁰ Demokrasinin egemen olduğu memleketlerde meclisin üyeleri tüzel ve gerçek kişi olarak âdeta ikili bir şahsiyeti benliklerinde taşıırken, islam devleti'nde şura meclisi üyeleri yalnızca hakiki (tüzel olmayan) kişilerce temsil olunur. Bu itibarla islam devleti'nde sorumluluğun bulunmadığı alan yoktur.³⁴¹

Özkan demokrasiyi bir din olarak telakki etmiştir.³⁴² İslam'ın karşısında pozisyon aldığını düşündüğü demokrasi rejimini yalnızca siyasi açıdan değerlendirmeyen Özkan, demokrasinin bir yaşam biçimi olduğunu söylemiştir.³⁴³ "Demokrasilerde -İslam'ın yasak ettiği içki, zina, kumarın önü açılır."³⁴⁴ Özkan'ın eleştirilerini Halil İnalçık'ın, Fransa'da gerçekleşen devrim sonrası oluşan demokrasi için yaptığı yorumlar üzerinden incelemek yerinde olacaktır: "Fransız Devrimi'nden beri demokrasi, aynı zamanda belli dünyevî bir hayat ve toplum felsefesinin ifadesi olarak yerleşip gelişmiştir; Demokrasi sadece oy çoğunluğu demek değildir."³⁴⁵ Görüldüğü gibi, Özkan'ın eleştirisi -demokrasinin bir yaşam biçimi olarak kendini dayatması, bir siyasi rejim olmaktan öte >>daha derin<< bir anlam taşıması hasebiyle toplum üzerinde baskı oluşturması Fransız Devrimi'nden devralınmış demokrasi geleneğinin Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde ki yansımasına ilişkin- bir muhtevaya sahiptir. Demokrasinin dünyada yeşermesi ve yerleşmesi için büyük çaba veren Jean-Jacques Rousseau gibi behresi/çapı geniş olan bir düşünürün "siyasal-toplumsal düşünceleri bir taraftan >>temsili (liberal) demokrasi<< diğer yandan >>demokratik diktatörlük<< niteliğine sahip"³⁴⁶ olabildiğine göre, demokrasi üzerine mutlak olumlama içeren yorumlarda bulunmak abesle iştigal etmekten farksızdır.

"Laik-demokrasiler insanların hevâlarına uymalarını sağlar."³⁴⁷ diyen Özkan, laiklik ile demokrasinin birbirinin lazımı olduğunu söylemiştir.³⁴⁸ Özkan için demokrasi ne ise, laiklik de

³³⁹ Özkan, 1999 (II), s. 150.

³⁴⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 202.

³⁴¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 138.

³⁴² Özkan, Ercümen, "Kavramlar" (İman), *İktibas Dergisi*, c. 5, Sayı 103, Temmuz 1985, s. 6.

³⁴³ Özkan, 2001, s. 217.

³⁴⁴ Özkan, 2016, s. 42.

³⁴⁵ İnalçık, Halil, *Doğu Batı Makaleler -I-*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006, s. 388.

³⁴⁶ Köker, Levent, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara 1992, s. 58.

³⁴⁷ Özkan, 1999 (II), s. 165.

³⁴⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 81.

o'dur. Özkan, ayrıca hürriyet kavramına değinmiş ve "insan hakları ve hürriyet islamî kavramlar değil."³⁴⁹ demek suretiyle özgürlük/otonomi ile demokrasi arasında mutlak/doğrudan bir ilişki kurmuştur. Kur'an'ın hürriyetlere uymayı hevâya uymak olarak gördüğünü söyleyen Özkan³⁵⁰ insanlara yol gösterenin Allah olduğunu söylemiş³⁵¹ ve Kur'an'dan delilini getirmiştir:

"Senin arayış ve bocalayış içinde olduğunu görüp de sana vahiyle doğru yolu göstermedi mi?!" (93/Duhâ, 7)

Özkan için otorite tektir: "Hem Allah'ı tek otorite kabul etmek, hem de hakimiyeti halka vermek bölünmeye yol açar. Sonuçta din kalmaz."³⁵² Laikliğin iktidarı Allah'a değil nefislere teslim ettiğini söyleyen Ercümen Özman³⁵³ demokrasiyi getirdiği eleştirilerin benzerini laiklik söz konusu olunca da yapmış ve iki kavramı müsavi görmüştür. Özkan'ın demokrasi rejimine yönelttiği tenkidlerin en büyüğü "oy çokluğu" üzerinedir: "Demokraside yanlış ve doğruyu çoğunluğun oyu tayin eder."³⁵⁴ "Demokraside oy çokluğu; iyi-kötü ve eğri-doğrunun ölçütüdür. Böyle olunca fiil-i livâtâ oy çokluğuyla iyi iş olarak belirlenebilir."³⁵⁵

Ercümen Özman demokrasiyi çoğunluğun diktatöryası olarak görür.³⁵⁶ "Demokrasi, kalabalıklar tanrısıdır."³⁵⁷ diyen Özkan çokluğun, çoğunluğun temelinde kendini bilmeyen insan ve zanna uyan aklın olduğunu söylemiştir.³⁵⁸ Bu durum Kur'an tarafından eleştirilmiştir.³⁵⁹

"O müşriklerin hepsi [putlara tanrılık yakıştırma konusunda] asılsız bir inanış ve anlayışın peşinden gidiyorlar. Oysa şu bir gerçektir ki asılsız inanış ve anlayış[lar] hak ve hakikat adına hiçbir değer ifade etmez. Şüphesiz Allah onların yapıp ettiklerini çok iyi bilmektedir." (10/Yûnus, 36)

İnsan aklının toplum yönetimi için politika üretmede yetersiz olduğunu düşünen Özkan, "Demokraside her şeyin ölçüsü akıldır."³⁶⁰ şeklinde bir açıklama yaptıktan sonra insan aklının

³⁴⁹ Özkan, 1992 (II), s. 80.

³⁵⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 82.

³⁵¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 149.

³⁵² Özkan, 2002, s. 353.

³⁵³ Özkan, 2005, s. 248.

³⁵⁴ Özkan, 1999 (II), s. 95.

³⁵⁵ Özkan, 2005, s. 495.

³⁵⁶ Özkan, 1999 (II), s. 144.

³⁵⁷ Özkan, *a.g.e.*, s. 146.

³⁵⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 149.

³⁵⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 148.

³⁶⁰ Özkan, 1997, s. 24.

eksik olduğunu bu yüzden demokrasinin de sakat olduğunu söylemiş ve insan ile Allah arasında kıyasın imkansızlığı ile demokrasi ile islamın kıyasının imkansızlığını ilişkilendirmiştir.³⁶¹ Özkan'ın eleştirilerini dikkate alırken içinde yaşadığı Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş dinamikleri ve yaşama hakim kıldığı devrimleri ve tüm bu unsurların islam dini ile kurduğu negatif bağlantıyı incelemek gerekiyor: "Türk modernleşmesinin laiklik konsepti islam'ı deist bir dine dönüştüremeyeceğini anlamıştı, bu yüzden radikal bir modernleşme kaçınılmaz oldu; islam akıl-dışı ilan edildi."³⁶² Böylece, Özkan'ın demokrasiyi niçin salt-aklı önceleyen bir rejim olarak gördüğünü ve islam'ı siyasi bir ideoloji olarak demokratik-laik rejimin karşısında konumlandığını anlamış oluyoruz.

2. Hizbu't-Tahrir ve İslami Parti

Ercümend Özkan'ın teolojik arkaplan üzerine inşa ettiği politik fikirleri, O'nu siyasi islam için seferber olmaya sevk etti. Bir partide görev alma deneyimi ve ardından kendi partisini kurması, islamın politik açıdan zirveye ulaşmasını arzulayan Özkan adına hayret edilecek bir gelişme değildi. Özkan'ın siyasi deneyimine geçmeden önce "ideoloji" üzerine mülahazaları, islam dinini siyasi zeminde ele alırken hangi örnekleri göz önünde bulundurduğunu, kurmuş olduğu "islam devleti" hayali için dayanak yaptığı/başvurduğu argümanları (Allah'ın ve peygamberin toplumun yönetiminde -siyasi- rolü) incelemek gerekiyor.

Özkan bir düşüncenin iktidara gelebilmesi için belirli bir metoda ihtiyaç duyduğunu söyler.³⁶³ Metod/yöntem, ulaşılmak istenen hedef için zorunludur. Ercümend Özkan tam bu noktada ideoloji kavramını devreye sokar: "düşünce ile metodun birleşimidir."³⁶⁴ Bu fikir-bilim üzerine kapsamlı açıklamayı ise Mümtaz'er Türköne yapmaktadır:

"İdeoloji kelimesini icat eden Destutt de Tracy (1754-1836) isminde, Fransız İhtilali'nin içinde yer almış düşünürlerden biridir. Tracy, bir aydınlanmacı olarak fikirlerin de bilimi olacağını ileri sürmüştür. Fikirlerin kökenleri, gerçekliği bilimsel olarak, akla uygun yöntemlerle bulunabilir. Tracy bu iddialarla keşfettiği bilime "fikir bilimi" anlamına gelen idea-loji, yani ideoloji ismini vermiştir."³⁶⁵

³⁶¹ Özkan, 2001, s. 229.

³⁶² Yavuz, Hilmi, *İslam'ın Zihin Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 70.

³⁶³ Özkan, 1999 (II), s. 164.

³⁶⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 160.

³⁶⁵ Türköne, Mümtaz'er, *Siyaset, Etkileşim Yayınları*, İstanbul 2012, s. 100.

Görüldüğü üzere ideoloji, Fransız ihtilali sonrası ortaya çıkan bir "bilim" olarak, devrim sonrası muhafazası gereken fikirlerin teorik dayanağı görevini ifa ediyordu. İdeoloji, "insanın ve toplumun kainat içindeki yeri konusuna değinen geniş kapsamlı bilişsel bir sistemdir." ve mezhep ile aynı kalıplar içinde incelenir.³⁶⁶ İdeoloji ile mezhep arasında kurulan bu bağlantı anlamlıdır. Çünkü, ideoloji tıpkı mezhep gibi insan ve toplumu dar kalıplara iten, belli başlı fikirlere -sorgusuz, sualsiz- inandıran ve sonunda dogma (put) yaratan bir muhtevaya sahiptir. İnsana yer-yön biçen ve sabiteler ortaya koyup değişmez-doğrular-bütünü oluşturan ideoloji, islam tarihinde örneğine sık rastladığımız mezhepçilik belasını sosyal ortama musallat edenlere yöneltilen eleştirilerin tümüne muhataptır. Aynı zamanda ideoloji, bir arzunun (istek) ifadesi olarak yola çıkar; gayretin (çaba) sonucu olarak kazanılır; ve sonunda korunması gereken politik değerlerin düzene sokulmuş hâli olarak belirir.³⁶⁷ Zamanla nüfuz ettiği alanı genişleten ideoloji "devletin atardamarı ve toplardamarı" olarak birleştirici ya da ötekileştirici bir görev üstlenir. Özkan'ın devlet-ideoloji bağlamında söylediği sözler bu bağlamda oldukça önemlidir: "Devlete keyfiyet kazandıran anlam, o devletin temsil ettiği ideolojiden kaynaklanır."³⁶⁸

İdeolojinin ürettiği politik değerler ve inşa ettiği sosyal yapı, toplumun doğal -insanî- değerler üzerine kendini inşa etmesine engel olmaktadır. Marks'ın ideolojiden bahsederken "gerçeklik illüzyonu"³⁶⁹ ifadesini kullanması, meseleyi aydınlatmak açısından önemlidir. İdealize edilen fikirleri bilimsel bir metodla açıklama çabasına girişmek, realitenin önümüze koyduğu hakikatlerden, insan ve toplum gerçeğinden uzaklaşmaya sebebiyet verir. Bu sözcüğün aynı zamanda "gönlünden geçeni doğru sayma" ve "önyargı" gibi anlamlar da taşıdığı³⁷⁰ dikkate alındığında, önümüzde duran kavramın tam anlamıyla spekülasyona açık ve hayatın ifsadına neden olacak bir yapıda (form) olduğu ortadadır. Özkan, ideoloji üzerine negativite barındıran yorumların ekseri işgal etmesine rağmen; peygamberi -ömrü boyunca- ideoloji taşıyan pür/saf/yalın politik şahsiyet olarak telakki etmekten geri durmamıştır: "Peygamber daha Mekke'de birkaç kişi iken bile Bizans ile İran arasındaki savaşlar ve sonuçlarıyla ilgileniyordu. Çünkü, O cihamşümül bir ideoloji taşıyordu."³⁷¹ Ercümen Özkan'ın peygamberi ideolog; islamı ise, topluma egemen olacak siyasi düzenin parametrik argümanlarını ortaya koyan bir din olmaktan öte; ilahi irade ve arzuyla bütünleşen -totalitarizme

³⁶⁶ Mardin, Şerif, *İdeoloji*, Turhan Kitabevi, Ankara 1982, s. 14.

³⁶⁷ E. Dowse, Robert; A. Hughes, John, *Political Sociology*, John Wiley & Sons, London 1975, s. 243.

³⁶⁸ Özkan, 2003, s. 155.

³⁶⁹ Vincent, Andrew, *Modern Politik İdeolojiler*, Çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, s. 6.

³⁷⁰ Sabine, George, *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul 2013, s. 224.

³⁷¹ Özkan, 2002, s. 375.

yol açan- devleti³⁷² kurmak için kullanılan ideolojik bagaj olarak görmesi, siyasi eylemlerinde ilham aldığı anlam dünyasını kavrayabilmemizi sağlıyor.

Özkan'ın mutlak mânâda siyasi gücün Allah'a ait olduğunu söylemesi³⁷³ yaşamın tümüne egemen olan Yaratıcı Kudret'in tek bir alanda (politika) hüküm süren kral mesabesinde görülmesine yol açmaktadır. Bu noktada İbranilerin tanrıya biçtiği rolü hatırlamak gereklidir. Tanrı İbraniler üzerinde tek başına hakimiyet kurdu ve Tanrı'nın onların kralı olduğuna dair bir söylem/retorik (doktrin) kabul edildi. Bunun sonucunda, Yahudilerin düşmanları Tanrı'nın düşmanları olarak görüldü ve hakimiyeti ele geçirmek isteyen vatandaşlar Tanrı'ya karşı ihanetle suçlandı ve son olarak devletin kanunları, Tanrı'nın yasaları ve emirleri olarak adlandırıldı.³⁷⁴ Özkan'ın Allah'ı siyasal alanda egemen güç olarak görmesinin sebebi şu sözlerinde açığa çıkmaktadır: "Hakimiyetin kime ait olacağı sorunu, siyasetin nasıl elde edileceği sorununu da beraberinde getirir."³⁷⁵ Cümlelerin ilk kısmını oluşturan "hakimiyetin kime ait olacağı sorunu" Özkan tarafından Allah olarak cevaplandıktan sonra, ikinci kısmını oluşturan "siyasetin nasıl elde edileceği sorunu" için Ercümen Özkan'ın cevabı çok açıktır: "Kur'an siyasi bir şifadır."³⁷⁶

İslam'ın politika gibi kompleks bir zeminde egemen olması için, Ercümen Özkan'ın Kur'an'ı referans alması şaşılacak bir durum değildir. Bir müslüman dinini bu dünyada doğru şekilde yaşamak ve hayatın tüm alanlarında huzurlu olmak için Kur'an-ı Kerim'in ilkelerinden öğüt/emir/tavsiye niteliğinde ders alır, almalıdır. Fakat, Özkan bu noktada indirgemeci bir yaklaşım sergilemiş ve Kur'an-ı Kerim'i salt politik bir metin telakki etmiştir. Özkan'ın İslam şeriatı hakkında yaptığı açıklamayı inceleyerek, konu hakkında daha derin bir analiz yapma imkanına kavuşalım: "İslam şeriatı; Kur'an'daki açıklamalardan ve vahye dayalı peygamber sözlerinden yararlanarak insan-insan, insan-toplum, insan-Allah münasebetlerini düzenleyen ana kurallardır."³⁷⁷ Yapılan tanımlama dikkatle incelendiği vakit Özkan'ın, şeriatı; iki önemli kaynaktan (Allah ve peygamber) beslenen fikirlerin yaşama tatbik edilmesi olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bu iki kaynaktan başka bir enstrümana (akıl, vicdan) başvurma gereği duyulmaması, Özkan'ı katı/sert ve uzlaşmadan uzak bir siyaset anlayışına mahkum etmiştir.

³⁷² Bulaç, Ali, *Göçün ve Kentin Siyaseti*, Çıra Yayınları, İstanbul 2009, s. 457.

³⁷³ Özkan, 1999 (II), s. 187.

³⁷⁴ De Spinoza, Benedict, *Teolojik-Politik İnceleme*, terc. M. Kazım Arıcan, TDV Yay., Ankara 2011, s. 244.

³⁷⁵ Özkan, 2016, s. 133.

³⁷⁶ Özkan, 2002, s. 76.

³⁷⁷ Özkan, *a.g.e.*, s. 121.

Şeriatı bir sistem olarak düşünen Özkan, bu sistemi tek bir metodoloji üzerinden anlamaya çalışmış ve sisteme fayda sağlayacak diğer tüm fikirleri iskalamıştır.³⁷⁸

Özkan'ın siyaset anlayışının köşe taşlarını oluşturan bu önemli kavramlar (Allah, Kur'an, peygamber, şeriat) zihniyet dünyasını çevrelemiştir. "İslam baştan aşağı siyasettir."³⁷⁹ diyen Özkan için din demek siyaset demek; siyaset demek din demektir. Özkan perspektifinde ideoloji-siyaset-islam arasında kurulan sıkı bir bağ, sağlam bir korelasyon söz konusudur. Fikirleri arasında tutarlılık olduğunu görmek ve herhangi bir esneme ya da gevşemeye yer vermeden, düşünce dünyasında istikamet üzere seyrettiğini fark edebilmek için "İdeoloji ile din aynıdır."³⁸⁰ sözünü akılda tutmak yeterli olacaktır.

Özkan başka bir yerde "Kur'an yalnızca iman ve ibadetle ilgili kurallar getirmez. Kapsamlı hukuk kuralları da getirir. Bu hukuk kuralları "totaliter" nitelik taşır."³⁸¹ diyerek, ahlak ve maneviyat alanında ileri düzeye ulaşan yüksek, canlı bir vicdan sahibi fert inşa etmek isteyen Kur'an'ı tek yönlü bir okuma ile ele almıştır. Yaptığı tanımda Kur'an'ın getirdiği "kurallar" ifadesini kullanırken ve "totaliter" ibaresine başvururken, bir kainat ve hayat kitabı olan Kur'an'ı dar kapsamlı bir hukuk metni ya da mevzuat, yönetmelik niteliğinde etkisi az, lokal/yerel alana/sahaya hapsolan kural/kanun/yasa eseri olarak görmüştür. Kur'an'ı teknik mânada bir hukuk kodifikasyonu olarak telâkkî etmenin meseleye yanlış yaklaşmaktır. Zira, Kur'an'ın iman ve ibadetlerle ilgili emir, nehiy, tavsiye, ikaz ve ihtarları ile teknik mânada hukukî karakterdeki hükümleri arasında dâimî bir korelasyon/alâka mevcuttur.³⁸² Yasa ile vicdan, ortaya çıkan sorunlar karşısında, fren ve gaz pedalı olarak birlikte ve uyumlu çalışmalı.³⁸³

Ercümen Özkan'ın politik düzlemde gerçekleştirmek istediği tüm eylemleri Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme ilişkin yaptığı atıflar (yollama) ile meşrulaştırma gayreti dikkat çeken bir başka husustur. İslam peygamberinin siyasi bir örgütün lideri olduğunu söyleyen³⁸⁴

³⁷⁸ Bir metni ya da sistemi incelerken ben-konteks (ben bağlamında) okumanın; metne verilen önemin insanın kendisine de vermesi gerektiğinin, vicdanı canlı tutarak, aynı zamanda çağın ruhunu da dikkate alarak meseleyi değerlendirmenin kişiyi çok daha sağlıklı sonuçlara ulaştıracağına dair bkz.: Düzgün, Şaban Ali, "Değerlendirme Oturumu", *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eşarilik Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygün, c. 2, Beyan Yayınları, 21-23 Eylül 2014, İstanbul 2015, s. 739.

³⁷⁹ Özkan, 2002, s. 289.

³⁸⁰ Özkan, 2001, s. 437.

³⁸¹ Özkan, 2016, s. 34.

³⁸² Eroğlu, Selahaddin, "Kur'an Hükümlerinin Hukuk Açısından Değerlendirilmesinde Metod", *AÜİFD*, c. XXVII, 1985, s. 320.

³⁸³ Güler, İlhami, "Sünnilikte Ahlakın Zayi Oluşunun Kelami Hafriyatı (Teolojik Arkeoloji)", *EskiYeni*, sayı 35, Güz 2017, s. 97.

³⁸⁴ Özkan, 2002, s. 327.

ve köktenci olduğunu iddia eden Özkan, kendisini de bu şekilde (köktenci) tanımlamıştır.³⁸⁵ Siyaset yaparken peygamberi örnek almanın en doğru davranış olduğunu düşünüyordu. Namazı peygamberden öğrenirken, politik tavrı başka bir anlayış (yabancı/dışarıdan bir fikir) üzere inşa etmek uygun değildi.³⁸⁶ Zaten, Özkan için namaz da siyasi bir eylemdi.³⁸⁷

"Köktenci islam; Rasulullah'ın Allah'tan tebellüğ edip, anlayıp uyguladığı ve kendi dışında herhangi bir şeyi kendisini tamamlamak için ithal gereği duymadığı zâtı itibariyle bütün/tam olan islamdır."³⁸⁸ diyen Özkan toplumun dinamik yapısını ıskalamıştır. Oysa İslam dini, semavi dinlerin sonuncusudur. İmdi bu dinin sadece mevcut olayların değil, dünyanın sonuna kadar ortaya çıkacak bütün olayların hükmünü bulmaya elverişli bir zenginlikte olması gerekir. Kur'an ve sünnetteki hukuki nasslar ise sınırlıdır. Vahiy sona erdiği için bunlara başka nasslar da eklenmeyecektir. Buna karşılık, insanların karşılaştıkları olaylar sınırlı değildir/sınırsızdır.³⁸⁹ Toplumun realitesi bu iken, vakıyı doğru tespit etmek ve islam'ı evrensel boyutuyla kainata yaymak isteyen biri olarak Özkan, dogmatik fikirlerin etkisinde kalmıştır ve islam'ı insan fitratına en uygun sistem olarak gördüğü halde, kullandığı metod ve marjinalize ettiği islam siyaseti söylemi ile radikal biri olarak anılmaya mecbur olmuştur.

Peygamberin Mekke'de oluşturduğu siyasi birlikteliği "Allah'ın partisi" olarak tanımlamış³⁹⁰ ve bu kavramı Kur'an'dan aldığını söylemiştir: "Kur'an'da Hizbullah ve Hizbuşşeytan olarak kullanılan kavramlar Allah'ın partisi ve şeytanın partisi anlamına gelir."³⁹¹ Özkan'ın söz konusu ettiği ayeti belirtmekte fayda görüyoruz:

"Kim Allah'ı Resulünü ve iman edenleri dost edinirse üstün gelecek olanlar şüphesiz Allah'ın tarafını (Hizb'Allah) tutanlardır." (5/Mâide, 56)

"1960'lı yıllardan itibaren güçlenen ve radikal İslami (Şii) söylemi benimseyen Şii aktivizminin önemli sonuçlarından Hizbullah'ın" ismini aldığı -yukarıda değinilen- ayet, dini-politik ve askeri başkaldırımın ideolojik kökünü oluşturmuştur.³⁹² Özkan islam'ı; "insanların

³⁸⁵ Özkan, 2002, s. 296.

³⁸⁶ Özkan, 1997, s. 86.

³⁸⁷ Özkan, Ercümen, "Kavramlar" (Siyaset -II-), *İktibas Dergisi*, c. 4, Sayı 74, Ocak 1984, s. 6

³⁸⁸ Özkan, 2001, s. 145.

³⁸⁹ Şa'bân, Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, Çev. İbrahim Kafî Dönmez, TDV Yay., Ankara 1996, s. 135.

³⁹⁰ Özkan, 2016, s. 178.

³⁹¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 175.

³⁹² Yetim, Mustafa, "Şiddet Eğilimli ve Direniş Temelli Şii Aktivizmi: Hizbullah'ın Fikirselle ve Örgütsel Zeminini", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, c. 2, sayı 2, 2015, s. 61-62.

siyasetini belirleyen hayat biçimi"³⁹³ olarak telakki ediyordu. Bu sebeple, Kur'an ayetlerini pür politik anlamlar içeren işaretler şeklinde yorumlaması olağan ve anlaşılır gözüküyor. İslam'ın ana kaynağı Kur'an'ı analiz ederken kullandığı yöntem ve ulaştığı sonucun aynısına, peygamberin uygulamalarını değerlendirirken de rastlamak mümkün: "Sünnetullah örgütlü iktidara gelmektir."³⁹⁴

Peygamberin siyasette izlediği yolu kendisine örnek alan Özkan, Rasulullah'ın en önemli ve ayrıcalıklı özelliğinin "uzlaşmazlık" olduğunu söylüyordu.³⁹⁵ Delil olarak öne sürdüğü ayetleri incelemek gerekiyor:³⁹⁶

"De ki: "Ey kâfirler! Sizin taptıklarınıza ben tapmam. Siz de benim taptığıma tapıcılar değilsiniz. Ben asla sizin taptıklarınıza tapacak değilim. Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır." (109/Kâfirûn, 1-6)

Sûrenin muhtevası incelendiğinde, özellikle İslâm inanç sisteminin temelini oluşturan tevhid ilkesi üzerinde durularak yalnızca Allah'a ibadet edilmesi ve O'na şerik tanımamanın vurgulandığı görülür. Sûrede aynı zamanda din ve ibadet özgürlüğü çerçevesinde hiç kimsenin bir başkasının ibadetini engelleme hakkının bulunmadığına işaret edilmektedir.³⁹⁷ Görüldüğü üzere, bu sûrenin islam siyasetinin nihai paradigmasını belirleyen bir tarafı yoktur. Ayrıca, ayetlerin içeriği dikkatle incelendiği zaman, bu dinin özgürlük ve müzahama söz konusu olduğunda bireye tam anlamıyla otonom bir alan sağlayan ve herkesin istediği gibi inanma ve ibadet edebilme hürriyetini temin eden bir kapsama/alana teşmil edilebilmesinin imkanından bahsetmek mümkündür.

Özkan'ın siyaset sahasında sergilediği duruşun fikrî temellerini ortaya koyduğumuza göre, artık parti deneyimlerini ve islam-siyaset teorisini pratik sahada nasıl işlediğini gösterebiliriz. Öncelikle Özkan'ın, "İslam'ın belirlediği siyasetin temeli Allah'ı razı etmek olmuştur."³⁹⁸ sözünün islam hukuku'nda tanımı yapılan siyaset kavramıyla ilişkisini irdelemek yerinde olacaktır. İslam dini normları açısından siyasetin tarifi çok-yönlü ve çok-katmanlı bir yapı arz eder: "Veliyyül'emrin raiyye üzerindeki emir ve nehyi>>, <<âdaba, mesaliha, intizamı emvale riayet için mevzu kanun>>, <<insanları dünya ve ahirette necatlerine bâdi olacak bir

³⁹³ Özkan, 2003, s. 232.

³⁹⁴ Özkan, 2016, s. 239.

³⁹⁵ Burak Bircan, Abdullah; Atalar, Mehmed Kürşad, 1997, s. 188.

³⁹⁶ Özkan, 1999 (II), s. 176.

³⁹⁷ Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Kâfirûn Sûresi" mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 2001, c. XXIV, s. 149.

³⁹⁸ Özkan, 2016, s. 139.

yola irşad ile beşeriyetin sâlahına çalışmak."³⁹⁹ İslam nazarında siyaset, hem ferdin huzurunu tam anlamıyla sağlamak için hem de toplumun nizamını ve ahlakını sağlam bir temelde inşa etmek için verilen çabanın adıdır. Özkan, Allah'ın razı edilmesi için siyasete başvurulması gerektiğini söylerken, tüm bu amaçları kapsayan nihai hedefe (amaç) vurgu yapmak suretiyle meseleyi ele almış ve mümin kişinin çabalarını maksimize etmek için mutlak kudrete sahip olan Allah'ın rızasını kazanmayı ön (aynı zamanda son) gaye olarak belirlemiştir.

Ercümend Özkan'ın Hizbu't-Tahrir örgütüyle⁴⁰⁰ ilgili tecrübelerine geçmeden önce, bu oluşumla ilgili birkaç detay vermekte fayda görüyoruz. Hizbu't-Tahrir fiilen 1952'de kurulmuştur. Hiçbir zaman resmî statü kazanmamıştır.⁴⁰¹ Partinin dağıttığı beyannameler arasında; İslam Devleti Anayasa Tasarısı, Hilafeti Kurmak Bütün Müslümanlara Farzdır"⁴⁰² gibi normatif çağrışımı yüksek olan içerikler vardı. Yalnızca siyasî ve hukukî değil, iktisadî perspektif sahibi bir örgüt olarak, siyasal islamın yumuşak karnı (finans)⁴⁰³ kabul edilen ekonomi ilmiyle ilgili de duruş sergilediler: "Hizbu't-Tahrir'in yabancılara tanınan ekonomik imtiyazla ilgili duyarlılığı anti-empeyalist oluşuna işaret eder."⁴⁰⁴ Örgütün savunduğu ekonomi anlayışını, kurucusu Takiyuddin Nebhani *İslam'da Ekonomik Düzen* isimli kitapta ortaya koydu.⁴⁰⁵ Hizbu't-Tahrir'in islam dinini iktidara getirmek için programladığı üç aşamayı burada belirtmekte fayda var. Birinci aşama; eğitim ve öğretim olarak belirlendi. İkinci aşama; toplumla beraber aksiyon gösterme aşamasıdır. Üçüncü aşama; müslüman halkın devlet yönetimini teslim alması.⁴⁰⁶ Belli bilgi doneleriyle desteklenmeyen fikirlerin kök salması ve sağlam bir gövde oluşturarak kalıcı hâle gelmesi mümkün değildi. Bu yüzden birinci aşama hayati bir merhaleyi teşkil ediyordu. İkinci aşamada ise, gerekli birikimi (müktesabat) sağlayan insanlar harekete geçerek, islam devletini kurmak için teorik alandan pratik alana sıçramak zorundaydı. Son aşama, artık tam teşekkül bir islam devlet yapısının oluştuğu, davanın

³⁹⁹ Bilmen, Ömer Nasuhi, "Siyâset" mad., *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhîyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1968, c. 3, s. 22.

⁴⁰⁰ Hizbu't-Tahrir'i, benzeşik/bağdaşık/türdeş (mütecanis) ve katı/sıkı bir organizasyon olması nedeniyle parti olarak görmüyoruz. Bu oluşumu bir örgüt olarak nitelendirmemizin altında yatan saik/güdü; "Partilerin yapısının en belirgin niteliklerinden biri, bu yapının heterojenliğidir. Aynı ad altında, temel unsurları, genel çatıları, üyelik bağları ve yönetici kurumları bakımından birbirinden farklı üç veya dört sosyolojik tip ifade edilmektedir." Bkz.: Duverger, Maurice, *Siyasal Partiler*, Çev. Ergun Özbudun, AÜHF Yay., Ankara 1970, s. 17.

⁴⁰¹ Başer, Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 2000, s. 160.

⁴⁰² Başer, Alev Erkilet, *a.g.e.*, s. 162.

⁴⁰³ "Bugünün girift iktisadî meselelerini -banka, kredi, faiz, hisse senedi- derinlemesine ele alıp bunları birbirinden ayırarak her biri için hüküm getirecek yerde 'faiz haramdır' diyerek bütün bunların hepsini bir faizcilik münasebetinden ibaret görmek yanlıştır." Bkz.: Güngör, Erol, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2005, s. 10-11.

⁴⁰⁴ Başer, Alev Erkilet, *a.g.e.*, s. 163.

⁴⁰⁵ Başer, Alev Erkilet, *a.g.e.*, s. 168.

⁴⁰⁶ Başer, Alev Erkilet, *a.g.e.*, s. 169.

mütekamil boyuta ulaşarak asıl gayenin yerini bulduğu ve kendini gerçekleştirdiği konumun ta kendisiydi. Özkan'ın islam devleti kurmak için tırmanılması gereken basamakları nasıl tasnif ettiğini incelerken, Hizbu't-Tahrir deneyiminden kısmen feyz almış olduğunu göreceğiz.

Hizbu't-Tahrir'i panoramik biçimde inceledikten sonra Özkan'ın siyasi hayatında nasıl konumlandığını inceleyebiliriz. Ercümen Özkân için Hizbu't-Tahrir dönemin diğer teopolitik oluşumlarından farklı bir yerde duruyordu: "Hizbu't-Tahrir'in İhvan'dan (Müslüman Kardeşler) üstün tarafı hem hukuk tekniği hem de muhtevası açısından ciddiye alınacak bir anayasa taslağı hazırlamak olmuştur."⁴⁰⁷ İhvan'ın islam anlayışını eleştiren Özkân, "Müslüman Kardeşler'in islam anlayışı halkın islamıydı; Kur'an'ın değil."⁴⁰⁸ diyerek kendi icadı olan bir kavrama zımnen değinmiş oluyordu: İslamizasyon. Bu kavramın Ercümen Özkân'ın siyasal alanda davranışlarını anlamak açısından çok önemli olduğunu düşünüyoruz. O'nun için, islamizasyon; yani, geleneksel islam siyasi rejimin aparatıydı ve Kur'an islamının tam karşısında pozisyon alınması anlamına gelen bir içerik barındırıyordu. "İslamizasyon; geleneksel islamı yanına alıp Kur'an islamının önüne dikmektir."⁴⁰⁹ İslamı tepeden tırnağa siyaset olarak gören, peygamberi uzlaşmasız bir kişilik olarak telakki eden ve Kur'an-ı Kerim'i siyasi bir şifa olarak niteleyen Özkân'ın Din-Peygamber-Kur'an bağlamında yaptığı tanımlamaların tümü "islamizasyon" adında bir kavram üretmesinin sürpriz olmayacağına delildir.

Hizbu't-Tahrir hareketini tercih ederken metodolojik olarak meseleye yaklaşan Özkân, bu hareketle yollarını ayırırken de sadık kaldığı metodolojiden taviz vermeden yoluna devam etmenin kendisine kazandırdığı istikrardan beslenmiştir. Ercümen Özkân'ın ilk önemli eleştirisi Hizbu't-Tahrir örgütünün kurucusu olan Takiyuddin Nebhani'yedir. Onun bir çerkes olduğunu, Şeyh Şamil bozgunundan sonra Kafkasya'dan Filistin'e göçtüğünü söyleyen Özkân, Kafkasya bölgesinde yaygın olan Şafilik mezhebinin Nebhani üzerinde yarattığı dogmatik etkileri örgüt için zararlı buluyordu.⁴¹⁰ İkinci problem ise, örgütün elemanlarının her hadisi Kur'an-ı Kerim ayetleri kadar muteber kabul etmeleri idi.⁴¹¹ Özkân için bu sorunlar, büyük ölçekli işler yapmak söz konusu olunca (anayasa hazırlamak, kurulacak islam devletinin dayandığı ideolojide başvurulacak ana kaynağın neliği/mahiyeti) aşılabilir duvarlar örülmesine sebep olacaktı. "Tahrir'in, anayasa tasarısı'nda şer'i hükümler için sahabe icmaı ve kıyas'ı

⁴⁰⁷ Bircan, Abdullah Burak; Atalar, Mehmed Kürşad, 1997, s. 253.

⁴⁰⁸ Bircan, Abdullah Burak; Atalar, Mehmed Kürşad, *a.g.e.*, s. 250.

⁴⁰⁹ Özkân, 2016, s. 321.

⁴¹⁰ Bircan, Abdullah Burak; Atalar, Mehmed Kürşad, *a.g.e.*, s. 143.

⁴¹¹ Bircan, Abdullah Burak; Atalar, Mehmed Kürşad, 1997, s. 345.

kaynak kabul etmesine karşın, Özkan Kur'an ve sahih sünnet dışında hiçbir şeyi dinde delil olarak kabul etmezdi."⁴¹²

Özkan'ın Hizbu't-Tahrir örgütü ile yaşadığı polemiklerden biri de, örgütün askeri müdahale (ihtilal) ile islam devletini kurmak istemesiydi. Buna gerekçe yaptıkları olgu ise, Ortadoğu coğrafyasında iktidar değişiminin ihtilal ile gerçekleşmesinden başka bir olanağa sahip olunmamasıydı. Örnek olarak verilen darbeler; 1952 Mısır, 1958 Irak ve 1960 Türkiye'sidir.⁴¹³ Son olarak değinmemiz gereken mesele, Hizbu't-Tahrir'in kavmiyetçi bakışıdır. Örgüt, ihtilal yaptıktan sonra kurulacak islam devletinin lokasyonu ile ilgili katı fikirlere sahipti. Devlet'in kurulduğu yer bir Arap yerleşimi/yöresi/vilayeti olacak, konuşulacak dil de Arapça olacaktı.⁴¹⁴ Özkan için bu argümanların hiçbiri kabul edilebilir değildi. Kendisi evrensel bir ümmet anlayışı taşıyordu ve devrimci bir bilince⁴¹⁵ sahipti. Bu örgütle bir arada bulunmaya devam ederse, planlarına hayat verme imkanı bulamayacak ve -ideal- islam devleti hayaline kavuşamayacaktı. Yaşanan problemler neticesinde Hizbu't-Tahrir'den 1967 yılında ayrıldı. Fakat, örgütten ayrılırken kendi dinsel radikalizmine Hizbu't-Tahrir'in siyasal radikalizmini dahil etmiş durumdaydı⁴¹⁶ ve zihin dünyasında oluşan keskin, kesif bir teolojik-politik bagaj ile siyasi hayatına devam etmiştir.

Özkan'ın siyasal alanda ilk tecrübesi olan Hizbu't-Tahrir yılları, "hamlık dönemi" olarak adlandırılabilir. Deneyimlerini artırdığı ve etrafındaki (dünya) politik gelişmeleri ciddiyle inceleyip, tartıştığı döneme denk düşen İran devrimi ise Özkan'ın hayatında çok önemli bir kırılma anı ve "pişme dönemi"nin önemli bir merhalesini oluşturan çok yönlü bir uluslararası siyasi gelişmedir. İran'da 30-31 Mart 1979'da yapılan referandumla İran İslam Cumhuriyeti kuruldu ve 3 Ağustos'ta da İran'ı resmen islam cumhuriyeti yapacak olan yeni anayasayı kabul edecek 73 üyeli konsey seçimi yapıldı.⁴¹⁷ İran devrimi'nde Humeyni çok önemli bir pozisyondaydı. Zaten, bu kaçınılmaz bir realiteydi. Çünkü, "Şiiliğin gelişiminde erken bir aşamadan itibaren, *imamlar*'a gösterilen saygı, onların insanüstü varlıklar, Tanrısal ruhun görülebilir dışavurumları olarak anlaşılmasına yol açtı."⁴¹⁸ Zira Hz. Ali'nin taraftarları da onun

⁴¹² Başer, Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 2000, s. 215.

⁴¹³ Bircan, Abdullah Burak; Atalar, Mehmed Kürşad, *a.g.e.*, s. 343.

⁴¹⁴ Bircan, Abdullah Burak; Atalar, Mehmed Kürşad, *a.g.e.*, s. 145. Ayrıca bkz.: Özkan, 2001, s. 172.

⁴¹⁵ Başer, Alev Erkilet, *a.g.e.*, s. 196.

⁴¹⁶ Başer, Alev Erkilet, *a.g.e.*, s. 215.

⁴¹⁷ Sander, Oral, *Siyasi Tarih (1918-1994)*, İmge Kitabevi, Ankara 1998, s. 498.

⁴¹⁸ Hourani, Albert, *Arap Halkları Tarihi*, Çev. Yavuz Alogan, Haz. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 228.

şahsını putlaştırmıştı.⁴¹⁹ Devrimden sonra İran'da kurulacak yeni düzende yasama erkinin tertibi, ulemanın karşısında esas meselelerden biri olarak duruyordu. İmamların, yasamayı yenilemek için mukadime-i vacib (vacibin önceliği) kavramını kullanarak şer'i delil bulunmayan konularda dahi kanun yapma yetkisine sahip olması⁴²⁰ devrim-sonrası İran'da, imamın yalnızca dinî değil, aynı zamanda hukukî otoritesini toplumda egemen kıldığını gösteriyor. Kur'an ayetlerini istidlal ederken bütünlüğe dikkat etmekten uzak bir mezhep olan şia'nın⁴²¹ vücut bulduğu toplum olan İran'da, imamların sosyal hayatın kaidelerini belirlemek için türlü kavramlara başvurmak suretiyle kendi meşruiyet daireisini genişletmesi şaşılacak bir durum olmasa gerektir.

"Din siyasileştirilince siyaset de doğal olarak dinleşiyordu. Parça bütüne tercih edildi ve 'ahsen-i takvim' dengesi bozuldu. Artık din ideoloji, peygamber ideolog, cihad kavga, tebliğ propaganda olmuştu."⁴²² Özkan durum değerlendirmesi yaparken, tüm bu yanlışları, ulaşılabilecek büyük "doğru" hedef için kabulleniyor ve şunları söylüyordu: "Ben İran'daki devrimi devrim olarak ve dünya müslümanlarının islamı'ı yeniden hayata dönebileceği konusundaki inançlarını güçlendirici etki yapmasından dolayı destekliyorum."⁴²³ İran devrimi, dünya müslümanları için bir umut/ışık olabilirdi ama imamlar (molla) devlet üzerinde geniş çaplı bir kontrole sahipti ve bu durum bireyin sosyal alanda huzurlu kılınması ve toplumun tüm kesimleri arasında uzlaşma sağlanması için işletilmesi gereken siyasi mekanizmaların tıkanmasına yol açıyordu. İran'da islam dini, organize olmuş bir devlet aygıtı görevi ifa ediyordu. Örgütlü din, insanları siyasi katmanlara ayırıyor⁴²⁴ ve gönüllülük esasına dayanan, ebedi ideal gerçekleri hatırlatmak için varedilmiş din, yapısı gereği zorlayıcı olan, reel olanı elde etmek için güç kullanan devletin⁴²⁵ eylemlerini meşrulaştırıcı basit-fonksiyonel aparata, sıradan bir olguya dönüşüyordu.

⁴¹⁹ Wellhausen, Julius, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, Çev. Fikret İşıltan, TTK Yay., Ankara 1989, s. 17.

⁴²⁰ İneyet, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, Çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995, s. 309.

⁴²¹ Aycan, İrfan; Söylemez, M. Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 231. "Şia'nın önde gelen muhaddislerinden birisi olan el Kuleynî (ö. 939) Maide suresinin üçüncü ayetine dayanarak, bu ayetin Vedâ Haccı esnâsında nâzil olduğunu; dinin kemale ermesinin imamet işiyle yani Ali b. Ebî Tâlib'in imam tayin edilmesiyle gerçekleştiğini bildirir." Bkz. Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 21.

⁴²² İslamoğlu, Mustafa, *Yürek Devleti*, Denge Yayınları, İstanbul 2006, s. 46.

⁴²³ Özkan, 2002, s. 538.

⁴²⁴ Lipson, Leslie, *Siyasetin Temel Sorunları*, Çev. Fügen Yavuz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005, s. 110.

⁴²⁵ Düzgün, Şaban Ali, *Kimliksiz Hakikatler*, Otto Yayınları, Ankara 2016, s. 88.

İran'da devlet kendisine, toplumu değiştirme ve sonrasında donüştirme görevi yüklemişti. Oysa "devletin misyonu 'hidayet' değil, 'adalet'tir."⁴²⁶ Özkan için devletin varlık sebebi; "insanların kötülükten uzak tutulmasıdır."⁴²⁷ Ercümen Özkana'nın devlet mefhumunu anlama şekliyle, İran'da toplumu ihya etme parolasıyla yola çıkan imamların devlet kavramına yükledikleri anlam arasında fark edilen paralellik, Özkana'nın devrime neden ılımlı ve olumlu yaklaştığına dair ipuçları vermektedir.

"İran, Allah'ın haram ettiklerini haram eden yeryüzünün tek devleti haline gelmeye çalışıyor."⁴²⁸ diyen Özkana, haram-helal çatışması üzerinden terkiib (analiz) ettiği İran devleti'nin >>maslahat-ı amme gereği<< katı hukuk normlarında türlü esnemelere izin verdiğini görememiştir. Humeyni ölümünden önce, 1989'un başlarında yayınladığı, uzun vâdeli anayasal sonuçları olan önemli bir fetva ile, islam cemaatinin çıkarları için hareket eden islâmî hükümetin dinî kurallar veya ibadetlerden herhangi birini erteleme veya değiştirme yetkisine sahip olduğu hükmünü verdi. Velayet⁴²⁹-i fakih, yönetici fakih'in hukuk ve pratik konusunda nihai hakem olması nedeniyle, bu keyfi yetki, yürütmeye, pratik olarak cumhurbaşkanına devredildi. Potansiyel olarak hem anayasa hem şeriat artık 'cemaatin çıkarları (maslahat) adına bir kenara bırakılabilirdi.⁴³⁰

Özkana'nın 1 Ocak 1981'de neşretmeye başladığı İktibas dergisi İran devriminden 22 ay sonra yayım hayatına başlamıştı. "İktibas'ın amacının islam'dan radikal politik bir ideoloji üretebilmek"⁴³¹ olduğunu söyleyen Özkana'nın çıkardığı mecmua siyasi yönüyle İran devrimini savunan bir çizgide yer alıyordu.⁴³² Politik vechesiyle İran devrimini destekleyen Özkana, dinî yönden yapılan hataları ise tenkid etmiştir: "Humeyni siyasi yönüyle basiretli ve ufku geniş biri idi ama dinî yönüyle gelenekçiydi. Nehc'ül Belağa adında Hz. Ali'ye ait olduğu söylenen kitabı Kur'an'dan sonra ikinci sıraya koyması, Humeyni'nin mezhebî zaafını gösteriyor."⁴³³ Özkana yine bir yerde, "İran'da iktidara gelen anlayış Kur'an'daki islam'a aykırı. İran'da mezhep iktidardadır."⁴³⁴ derken, İran'la ilgili çelişik ve çarpık fikirlere sahip olduğunu kanıtlayan bambaşka bir açıklamayı Dünden Yarına Dünya isimli eserinde yapmıştır: "İran islam

⁴²⁶ Güler, İlhami, *Evrensel Ümmetçiliğe Doğru*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 13.

⁴²⁷ Özkan, 2016, s. 113.

⁴²⁸ Özkan, 2001, s. 119.

⁴²⁹ "Şia, velayet kavramına 'veliyu'l emr (yönetici) anlamı verir." Bkz. Aycan, İrfan; Söylemez, M. Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 249.

⁴³⁰ Zubaida, Sami, *İslâm, Halk ve Devlet*, Çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 25.

⁴³¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 441.

⁴³² Bircan, Abdullah Burak; Atalar, Mehmed Kürşad, 1997, s. 421.

⁴³³ Özkan, *a.g.e.*, s. 60.

⁴³⁴ Özkan, 2002, s. 538.

devriminin ilkeleri Kur'an'a dayanmaktadır."⁴³⁵ Özkan'ın "pişme dönemi"ni kapsayan İran devrimi periyodunu değerlendirdikten sonra artık son aşamaya geçebiliriz.

Ercümend Özkan'ın "yanma (olgunluk/ustalık) dönemi" olarak adlandırdığımız bu zaman aralığı ise, İslami Parti deneyimini kapsayacaktır. Öncelikle Özkan'ın siyasi partiyi nasıl tanımladığına bakalım: "Siyasi parti, toplumun daha iyi düzeye çıkarılacağı kanaatini taşıyan insanların örgütlenmesi sonucu meydana gelen organizmadır."⁴³⁶ Burada dikkat çeken söz kalıbı "toplumun daha iyi düzeye çıkarılacağı"dır. Aslında bu kavram, içinde umut barındıran bir anlam dünyası içermektedir. Özkan, kurulacak partinin sac ayaklarını açıkça belirtmiştir: "İslami partinin Kur'an ve sünnetin gerçeklerinden oluşması lazımdır."⁴³⁷ Partinin dayanak noktalarına işaret ettikten sonra, Özkan için önemli bir kavram olan "tebliğ" üzerine birkaç kelam etmek gerekecek. Ercümend Özkan, partisini tebliğin aracı olarak görüyordu. "Tebliğ açıklamadır. Parti ise açıklamayı kişisel olmaktan çıkarıp, kitlesel olarak ve örgütlü halde yapmanın yoludur."⁴³⁸ dedikten sonra Kur'an'dan delillendirme yapmıştır:

"Ve sizden hayra davet eder, ma'ruf ile münkerden nehy eyler bir cemaat bulunsun, işte felah bulucular onlardır." (3/Âl-i İmrân, 104)

Kurulacak yeni partinin tüzüğünü incelemeye geçebiliriz. Madde 1'de partinin adı "İslâmî Parti" olarak belirlenmiştir.⁴³⁹ Özkan dönemin sağ partilerini islamcı değil, milliyetçi/muhafazakar/mukaddesatçı görüyor⁴⁴⁰ ve kendi partisine verdiği ismin islamcı ideolojinin gerçek temsilcisi olmaya aday bir oluşum için en doğru ad olduğunu düşünüyordu. Davası islam olan bir partinin ismine başka bir unsurun karışması doğru olmazdı. "İslam zâtı itibariyle bir bütündür, senteze ihtiyacı yoktur. İslam'ın başka bir şeyle sentezi onu zenginleştiremez, belki fakirleştirir."⁴⁴¹ Tüzüğün üçüncü maddesi çarpıcı ifadeler içermektedir: "Düşüncede tevhid, metodda da kendini aksettirir. Uygulanan metod; uzlaşmaya yanaşmamadır."⁴⁴² Bu noktada, "metafiziksel ve teolojik bir içeriğe sahip olan Tanrı'yı birleme, politik bir içerik kazanmıştır."⁴⁴³ Özkan, uzlaşmaktan uzak siyaset anlayışını parti tüzüğüne eklemlenmekten geri durmamış, siyasetin uzlaştırmaya ve toplumdaki tüm ana-akım veya

⁴³⁵ Özkan, 2005, s. 206.

⁴³⁶ Özkan, 2016, s. 175.

⁴³⁷ Özkan, *a.g.e.*, s. 176.

⁴³⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 178.

⁴³⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 191.

⁴⁴⁰ Özkan, 2002, s. 262.

⁴⁴¹ Özkan, 2002, s. 321.

⁴⁴² Özkan, 2016, s. 191.

⁴⁴³ Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *AÜİFD*, c. XLVI, sayı 2, 2005, s. 114.

marjinal olan sosyal katmanlar arasında kaynaştırmaya yarayan bir araç olduğu kabulüne baştan karşı çıkmıştır.

Parti üyeliği için müslüman olma şartı getirmesi⁴⁴⁴ Özkan'ın çoğulculuk kavramına yönelttiği eleştirilerin kurduğu partinin tüzüğüne birebir yansımaları olarak görülebilir. Parti'nin programını incelemeye koyduğumuz vakit, karşımıza çıkan ilk madde "İslamî partinin amacı Allah'ın ismini ilâ'dır."⁴⁴⁵ Bu madde, Allah'ın rızasını kazanmak ve adını yüceltmek için başvurulması gereken yegane yolun siyaset olduğunu düşünen Ercümen Özkan için, zihninde ilk sıraya yerleştirdiği hedefin parti programında resmî bir nitelik kazanmasıdır. Programda dikkat çeken hususlardan biri de, onaltıncı madde'de bahsedilen "zulüm mahkemeleri"dir. Mezalim mahkemesi, bir anlamda bugün Yargıtay dediğimiz kuruma benzer bir yüksek mahkemedir. Hakkında dava açılan şeref, mevki ve kudret sahibi (Veli, kabile reisi vs.) bir kişinin, duruşma neticesinde kadı tarafından verilen hükmü reddederek hiçe sayması gibi bir durum hasıl olmuşsa, konu adı geçen mahkemenin çalışma alanına girerdi.⁴⁴⁶ Hz. Ali döneminde yürürlükte olan bir uygulamanın Özkan'ın nazarını celbetmesinin sebeplerini, hiç şüphesiz Humeyni önderliğinde yapılan devrime beslenen sempatinin psikolojik sonucu olarak Şii hukuk doktrininden bazı düşünceleri kendi hukuk teorisine transfer etmesinde aramak gerekiyor.

Özkan'ın parti programında, hassaten üzerinde durulması gereken yirminci madde sınıfsal örgütlenmeyi reddetmeye ilişkindir.⁴⁴⁷ "Tarih, bir *sınıf savaşları* tarihidir. Bu sınıfların en belirginleri de *köle sahipleri sınıfı*, Orta Çağ'da *feodal sınıf*, Yeni Çağ'da ise *burjuva* ya da *kapitalist* sınıftır."⁴⁴⁸ Durum böyle olunca, Özkan'ın sınıfsız toplum arayışı makuldür. Ayrıca, "Müşriklerin, peygamberlerin (elçilerin) insanlar arasından seçilmiş olmasına karşı yaptığı itiraz, temelinde bilgisel değil, sınıfsal bir gerekçeye dayanıyordu."⁴⁴⁹ İslam öncesi cahiliyye toplumu, kabile asabiyetine dayanan ve efendi-köle ilişkisinden destek alarak gelir eşitsizliğine mahkum edilen bir organizmaydı.

Parti programında yer alan yirmi beşinci madde, yasamanın esas itibarıyla Allah'a ait olduğunu söylüyordu.⁴⁵⁰ Kur'an baz alınarak anayasa hazırlamanın gerekliliğine inanan Özkan

⁴⁴⁴ Özkan, 2016, s. 193.

⁴⁴⁵ Özkan, *a.g.e.*, s. 201.

⁴⁴⁶ Bakır, Abdulhalik, *Hz. Ali Dönemi*, Mehter Yayınları, Ankara 1991, s. 133.

⁴⁴⁷ Özkan, *a.g.e.*, s. 205.

⁴⁴⁸ Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Lotus Yayınevi, Ankara 2012, s. 156.

⁴⁴⁹ Okumuş, Namık Kemal, *Bütün Yönleriyle Şirk*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013, s. 196.

⁴⁵⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 206.

için bu maddeyi partisinin programına eklemek elzemdi. Özkan mutlak anlamda siyasi gücün Allah'a ait olduğunu söylerken⁴⁵¹ de aynı saik ile hareket etmiştir. Topluma nizam verecek olan hukukî alanı Allah'ın iradesi ve kudretine hasrederek meseleyi çözüme kavuşturmak isteyen Özkan, siyasi alanı da aynı şekilde Allah'ın mutlak gücüne atıfla tanımlamıştır.

Programın otuzuncu maddesi seçimle, halkın oylarıyla devlet başkanı olunabileceğine dair bir içerik barındırıyor.⁴⁵² Özkan için çoğunluk bir ehemmiyet ifade etmiyor olsa da, ancak/yalnızca halkın rızasıyla kazanılan makam ve mevkiîlerin makbul olabileceğini biliyordu. İhtilal yaparak iktidarı ele geçirmeyi doğru bulan Hizbu't-Tahrir örgütünden ayrılması bu duruma kanıt olarak gösterilebilecek en ciddi davranışlardan biridir. Nitekim "adalet erdemi, adalet statüsü Müslüman için esastır. O kadar ki, İslam dünyası (dârü'l islam) 'adalet dünyası'nın (dârü'l adl) ta kendisidir."⁴⁵³ Toplumda bir değişim isteniyorsa bunun yukarıdan aşağıya (darbe) değil, aşağıdan yukarıya doğru olması gerektiğini düşünen Özkan, dönüşümün sağlıklı olması için başka bir yola cevaz vermenin yanlış olduğunu düşünüyordu⁴⁵⁴ ve bu fikri gerekçelendirmek için başvurduğu kaynak Kur'an-ı Kerim idi:

"Onun önünde arkasında Allah'ın emriyle onu koruyan takipçiler/melekler vardır. Bir toplumu oluşturan fertler kendi iç dünyalarındaki değiştirinceye kadar, Allah onların oluşturduğu toplumu değiştirmez. Allah bir topluma kötülük diledi mi, artık onun için geri çevrilme diye bir şey yoktur. Onların Allah'tan başka yardımcıları da yoktur."
(13/Râ'd, 11)

Özkan bu görüşleriyle, islam'da teokratik bir devlet teşekkülü ya da aristokratik bir yapılanma modeline yer olmadığını ortaya koymuştur. Fakat, bir detaya dikkat çekmek gerekiyor.ERCÜMEND Özkan başkanlık modelini en doğru yönetim biçimi olarak görüyordu: "Bütün canlılar 'tek başlı' yaratılmıştır. Liderliğin, tabiatı itibariyle ferdî -tek- oluşu Allah'ın yarattığı canlılar için koyduğu kurallardandır."⁴⁵⁵ Bu pasaj Özkan'ın, kamu yönetim (devlet bilimi) teorisini, doğaya hakim olan -değişmez- kanunlardan yola çıkarak biyo-politik bir perspektiften oluşturduğunu gösteriyor. İslam'da krallık ve sultanlık olmadığını⁴⁵⁶ ama yönetim için başkanlık sisteminin en geçerli ve gerçekçi model olduğunu⁴⁵⁷ düşünen Özkan, başkanın

⁴⁵¹ Özkan, 1999 (II), s. 187.

⁴⁵² Özkan, 2016, s. 207.

⁴⁵³ Gardet, Louis, *Müslüman Site -Toplumsal ve Siyasi Hayat*, Çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 122.

⁴⁵⁴ Özkan, 2002, s. 186.

⁴⁵⁵ Özkan, 2016, s. 165.

⁴⁵⁶ Özkan, 1999, s. 203.

⁴⁵⁷ Özkan, a.g.e., s. 206.

(imam) kesinlikle Allah'a masiyet niteliğinde bir karar veremeyeceğini, aksi takdirde kendisine kıyam edilmesi gerektiğini ve bu işlemi yerine getirecek mercî'n de Mezalim mahkemesi olduğunu⁴⁵⁸ söyleyerek, muktedir olan kişiye aşamayacağı sınırları göstermiştir.

Parti programında yer alan otuz dördüncü madde mülkün Allah'a ait olduğunu ve şeriatın belirlediği sınırlar dışında mülk edinmenin mübah görülmediğini söylüyor.⁴⁵⁹ Bu noktada Özkan'ın kamu mülkiyetinden ne anladığını ve yaptığı tasnifi incelemek gerekiyor:

1) Kapitalizme göre kamu mülkiyeti: Kamunun müştereken kullandığı şeyler için (cadde, sokak) geçerlidir.

2) Marksizme göre kamu mülkiyeti: Aslolan kamu olduğu için, mülkiyet konusu şeylerin tümü teoride kamuya ait.

3) İslam'a göre kamu mülkiyeti: Şâri'in mallardan müştereken yararlanması iznini cemaate tanınması ile meydana gelen mülkiyet.⁴⁶⁰

Özkan'ın burada yaptığı kategorizasyon, uzun zaman dünya siyasi ve ekonomik tarihini meşgul eden kapitalizm-marksizm/komünizm çatışmasına -alternatif bir sahadan (islam) getirilen bir yorum sayesinde- gerek kalmadığını gözler önüne seriyor.ERCÜMEND Özkan'ın bu üç ideolojiyi mülkiyet kavramı üzerinden karşılaştırmasının sebebi ise; "özel mülkiyet tarifleri her ideolojinin iktisadî düzenlerinin temelini teşkil eder."⁴⁶¹ Şiariyle tefekkür etmesinde beliriyor.

Kapitalist devletin özel mülkiyet anlayışında keyfiyet ve kemiyet tahdidi olmadığını⁴⁶² belirten Özkan, marksist devlette özel mülkiyete yalnızca kemiyet sınırlaması getirildiğini söylüyor.⁴⁶³ Bu iki ideoloji arasındaki farkı anlamak için ekonomi teorilerinde zuhur eden ayrışmayı incelemek gerekiyor. Klasik ekonomi teorisi (kapitalizm) ekonomiyi kendi haline bırakma biçiminde uygulanan bir ekonomi politikası anlayışıdır. Marksist ekonomi politikası piyasanın yerini, kamu kararlarıyla yönetilen ve yönlendiren bir üretim anlayışına dayalı merkezî bir sistemin aldığı bir politika yaklaşımıdır.⁴⁶⁴ Görüldüğü üzere kapitalist model,

⁴⁵⁸ Özkan, 2016, s. 153.

⁴⁵⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 208.

⁴⁶⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 102-104.

⁴⁶¹ Özkan, 1999 (II), s. 298.

⁴⁶² Özkan, *a.g.e.*, s. 298.

⁴⁶³ Özkan, *a.g.e.*, s. 300.

⁴⁶⁴ Eğilmez, Mahfi; Kumcu, Ercan, *Ekonomi Politikası*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2017, s. 25.

ekonomiyi kendi haline bırakmayı salık verirken; marksist model, müdahaleci bir anlayışla ekonomiyi kontrol etmenin gerekliliğine vurgu yapıyor.

Kapitalist ekonomilerde "burjuva serveti, muazzam bir meta birikimi"⁴⁶⁵ oluşmasına sebebiyet veriyor. Oysa "islam, servetin halk sınıfları arasında âdil bir dağıtım yoluyla tevzi edilmesini ister ki, gelir seviyeleri birbirine yaklaşsın."⁴⁶⁶ Ercümen Özkan, islam nizamına göre mülkün gerçek sahibinin Allah olduğunu ve insanlara -yalnızca- intifa hakkı tanındığını ama özel mülkiyetin marksist ekonomideki gibi yasak değil, mübah olduğunu, hududu aşmamak kaydıyla mal sahibi olunabileceğini, yani keyfiyet sınırlamasına riayet edildiği takdirde kişisel sermayeye devlet tarafından müdahale edilmeyeceğini söylemiştir.⁴⁶⁷ Ayrıca, malı kazanan kişi dilediği gibi tasarrufat bulunamaz; haramdan kazanıp, harama harcayamaz. Kazandığı malda Allah'ın hakkı olduğu için, tasadduk ve infak etmeli, zekat vermelidir.⁴⁶⁸ İmam Şafii'ye göre fakirin hakkı, o malın sahibinden önde gelir. Malın, sahibi tarafından kullanılabilmesi için evvela, muhtaç ve fakir insanlara gerekli yardım yapılmalıdır.⁴⁶⁹

İslami Parti programının kırk üçüncü maddesi ise, hiçbir alanda tekele izin verilmeyeceğine ve devlet-özel sektör için ayrı ayrı ölçüler konulmayacağına, ayrıca işçi ile işveren arasında yaşanan problemin devlet tarafından çözüme kavuşturulacağına ilişkin hükümler içeriyor.⁴⁷⁰ Devletin dahi ekonomik tekel bir güç olmasına karşı olan Özkan, "devlet elinde para birikmez, hemen ihtiyaç sahiplerine intikal eder."⁴⁷¹ demek suretiyle görüşünü ortaya koymuştur. Ümmet mülkiyetini oluşturan malların, ne ferde ne de devlete ait olduğunu düşünen Özkan, devletin vekil sıfatını haiz olduğunu, malları satmak üzere işletme kurması gerektiğini ve bu kurulan işletmelerin "ümme-işletmeleri"ni meydana getireceğini söylüyordu.⁴⁷² Devlet, ümmet mülkiyeti konusu malların gelirlerini ise, yıl sonunda ümmete "baş hesabı" ile dağıtacak⁴⁷³ ve kapitalist ekonominin açmazlarından biri olan gelir eşitsizliğine son verilmiş olmakla birlikte devlet-halk arasında bir uyum/armoni sağlanacak.

Özkan'ın islâmî partiyi iktidara taşımak gibi bir hedefi yoktu. Çünkü, mevcut -laik- düzende Hz. Ömer sağolup gelse ve ona oy verilse, düzenin kendisini meşrulaştırılmasından

⁴⁶⁵ Marks, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirilmesine Katkı*, Çev. Orhan Suda, May Yayınları, İstanbul 1974, s. 11

⁴⁶⁶ Çekmegil, M. Said, *İktisat Anlayışımız*, Nabi-Nida Yayınları, Malatya 1994, s. 68.

⁴⁶⁷ Özkan, 1999 (II), s. 304.

⁴⁶⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 307.

⁴⁶⁹ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1998, s. 587.

⁴⁷⁰ Özkan, 2016, s. 213.

⁴⁷¹ Özkan, *a.g.e.*, s. 114.

⁴⁷² Özkan, *a.g.e.*, s. 108.

⁴⁷³ Özkan, *a.g.e.*, s. 109.

başka bir sonuca ulaşamazdı.⁴⁷⁴ Partinin hedefi islamın ana kavramlarını açıklamaktı.⁴⁷⁵ Diğer taraftan, meclise girme gibi bir durum söz konusu olursa kürsüde edilecek yemin bile hazırlanmıştı:

"Allah'ın hükümleriyle hükmedilmesine bağlı kalacağıma, son nefesime kadar Allah'ın hükümleriyle hükmedilmesi için çalışacağıma, laik-demokratik küfür rejimini değiştirmek için insanların nefislerindeki değişimleri gerektiğini anlatacağıma yemin ederim."⁴⁷⁶

Devamlı müstenkif olacağını söyleyen Özkan, "hiçbir zaman kanuna bakmadım, hep Kur'an'a baktım."⁴⁷⁷ diyerek, meclis içtüzüğünü dikkate almak şöyle dursun; Türkiye Cumhuriyeti anayasası'nın kendisi için hiçbir anlam ifade etmediğini belirtmiştir. Zaten, düşlediği islam devleti'nde parlamentonun görevi yasama değil, istişare (danışma meclisi) idi.⁴⁷⁸

Özkan islami bir hareketin sahip olması gereken özellikleri dört maddede açıklamaya çalışmıştır:

1) İslamî olmalı: Muaviye yöntemi ya da Makyavelist yöntemle islam mücadelesi verilmez.

2) Açık olmalı: Amaçlar kitleye açıkça söylenmeli.

3) Kitlese olmalı: Toplumun tümüne hitab etmeli.

4) Siyasi olmalı: Toplumunu yönetmeye talip olmalı.⁴⁷⁹

Bu özellikleri içinde barındıran islami hareket, şeffaf ve doğrudan yaptığı siyaset ile ahlakî bir mücadelenin nasıl verileceğine dair en iyi örneği gözler önüne serecekti. "Toplumsal hareketin istediği 'kaynak' ekonomik ise, bu mücadele 'ekonomik' bir boyutta tezahür eder. Hareketin aradığı kaynak/değer Hak (büyük 'h' ile) ise, bu mücadele 'ahlakî' bir boyutta (islami hareket) tezahür eder."⁴⁸⁰

⁴⁷⁴ Özkan, 2002, s. 265.

⁴⁷⁵ Özkan, 2001, s. 214.

⁴⁷⁶ Özkan, *a.g.e.*, s. 175.

⁴⁷⁷ Özkan, 2016, s. 251.

⁴⁷⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 292.

⁴⁷⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 273-274.

⁴⁸⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 274.

Özkan, toplumsal hareketin nasıl olması gerektiğini Hz. Muhammed'in hayatı üzerinden örneklendirme yaparak açıklamıştır: "Hz. Muhammed tebliğ, tanıdıkları arasında taşıdığı fikre en yakın bulduklarından, mütemayil gördüklerinden başlamıştır. Bu sürecin adı "kadrolaşmadır."⁴⁸¹ İlk aşamanın iki ana-alt safhası vardır. Bunların ilki, yeni ideolojinin gizli propaganda yöntemiyle toplumdan etkin kişilere aktarılması, yani Hz. Peygamberin ilk üç yıllık tebliğ sürecini kapsayan zaman zarfı. İkinci ana-alt safha ise, açık tebliğin, kitlesel bir şekilde siyasi mesajı doğrudan yaymak suretiyle topluma deklare edilmesi ki bu periyod en önemli dönemeçlerden biridir.⁴⁸² Hareketin ikinci aşaması, belli bir grubun kemiyet olarak desteğini kazanma evresidir. Medine'ye hicret edenlerin mallarına el konulduğu vakit, Hz. Peygamberin Medine'ye giderken elindeki emanetleri sahiplerine iade ederek yola çıkmak için çareler üretirken, "efkar-ı umumiye kazanma" sürecinin içerisindeydi.⁴⁸³ Peygamber'in ikinci akabe biatına kadar süren tebliği ikinci aşamayı kapsar. Bu aşama, ayrıca fiilî savaş ve çatışma aşamasıdır.⁴⁸⁴ Üçüncü aşama, fiilen ikinci akabe biatı ile başlar.⁴⁸⁵ Bu aşama, ideolojinin devletleştiği aşamadır.⁴⁸⁶ Tüm bu aşamaları gruplandırma yaparak sistematize bir hâle getirmek gerekirse, ortaya çıkacak şema/taslak aşağıdaki gibidir:

1) Keyfiyet Boyutu

a) İhtiyaçların karşılanması: Sağlam ideolojik altyapı

b) Tavizsizlik⁴⁸⁷

2) Kemiyet Boyutu

a) Organik grup: İdeoloji taşıyacak üyeler

b) Açık program⁴⁸⁸

3) Teşebbüs: Kuvveden fiile intikal.⁴⁸⁹

⁴⁸¹ Özkan, 2016, s. 143.

⁴⁸² Özkan, *a.g.e.*, s. 269.

⁴⁸³ Özkan, *a.g.e.*, s. 145.

⁴⁸⁴ Özkan, *a.g.e.*, s. 269.

⁴⁸⁵ Özkan, *a.g.e.*, s. 146.

⁴⁸⁶ Özkan, *a.g.e.*, s. 269.

⁴⁸⁷ Özkan, *a.g.e.*, s. 270.

⁴⁸⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 271.

⁴⁸⁹ Özkan, *a.g.e.*, s. 272.

Tüm bu aşamalardan geçen islamî hareket hedefine ulaştığında "islam inancını temel almış, islamî düzenin uygulanması için mutabık kalmış insanların, bu kararlarının aralarında seçtikleri birine 'biat' ederek belirtmiş, diğer devletlerle ilişkilerinde 'ilay-ı kelimetullah'ı dış politika esası olarak kabullenmiş siyasi organizasyon⁴⁹⁰ yani, islam devleti kurulacaktır.

⁴⁹⁰ Özkan, 1999 (II), s. 137.

SONUÇ

Ercümen Özkân'ın teoloji üzerine akıl yürütmeleri çok yalın bir düzlem üzerine kurduğu fikirlerin muhassalasıdır. Bu düzlem, Kur'an ve sahih sünnettir. Özkân'ın eşyayı tanımlarken kullandığı metod ile teolojik alanda fikirlerini ele alırken kullandığımız son başlık olan "velayet, keramet ve şefa'at" kavramları hakkında çıkarımda bulunurken kullandığı metod arasında zerre sapma yoktur. Kur'an ayetleriyle çelişen hiçbir fikre göz açtırmayan Özkân, peygamber adına uydurulan ve hadis adı altında pazarlanan sözlere de asla prim vermemiştir. Üzerinde önemle durduğu problem; saf/pür/katıksız bir din olan islam'ın içine boca edilmeye çalışılan tasavvuf öğretileriydi. Vahdet-i vücüt anlayışını benimseyen tasavvuf Özkân'a göre,

- "La ilahe illallah' (Allah'tan başka ilah yoktur) görüşü yerine 'La mevcude illallah' (Allah'tan başka mevcut/varlık yoktur) görüşünü getirmesi;
- Tevhid yerine tevilin geçmesi;
- Aracılar edinme ve şirk koşma eğiliminin güçlenmesi;
- İslam'da mevcut olmayan riyazet ve inziva anlayışlarının dikte edilmesi;
- Bâtına bakarak hüküm verilmesi;
- Tasavvuf yolunda ilerlendikçe sorumlulukların artması gerekirken azalması;
- Velilere olağanüstülükler gösteren kişi gözüyle bakılması nedeniyle ayrı bir dindir."⁴⁹¹

Özkân'ın politik alanda Kur'an ayetleri ve sahih sünnet üzerinden inşa ettiği teori, modern/pagan döneme bir tepki niteliği taşıyordu. İslam'ın reaksiyoner bir din olmadığını ve müslümanın nitelikli ve tepkisellikten uzak davranışlar sergilemesi gerektiğini⁴⁹² söyleyen Özkân, ürettiği teolojik-politik retorik/belagat ile oldukça radikal ve püriten bir siyasi kanadı temsil eden sui generis (nev-i şahsına münhasır) çehre/figür olarak türk siyasi tarihinde konumlanmıştır. Özkân, ritüel boyutuyla algılanan ve yaşanan islam dinine hak edilen değerin verilmediğini, tam ve tüm olan bir dinin, hayatı da aynı şekilde -tek mil/bütün olarak- kuşatması gerektiğine inanıyordu. Muhafazakar/mukaddesatçı partilerin islam dinini -belli kesimlerden oy devşirmek için- yalnızca bir sos olarak kullanmalarından rahatsızdı. İslâmcılığın temel

⁴⁹¹ Erkiilet, Alev, "II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda 'Arı-Duru' Bir İslam Arayışı: Ercümen Özkân, *İktibas ve İslâm Partisi Deneyimi*", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 510-511.

⁴⁹² Özkân, 2005, s. 518-519.

ibadetlerin oluşturduğu taban üzerinde yer alan çok daha geniş bir ilkeler bütününe yaslanmakta olduğunu düşünüyordu; buna dış güçlere karşı koymak ve iktidarların islam dışı uygulamalarına karşı çıkmak da dahildi. Ancak bu değişmezlere eklenmesi gereken önemli bir başka boyut daha vardı: İçe dönük bir eleştiri ve arındırma etkinliği. Bu talebin ardında yatan neden; geleneksel/mütedeyyin/muhafazakar kitlelerin mevcut sistemle barışık yaşamakta bir beis görmüyor oluşlarıydı.⁴⁹³

Ercümen Özkan öne sürdüğü fikirler ile toplumda hem teolojik hem de politik alanda kabul görmüş olan geleneksel anlayışı yıkmış ve arkasında unutulmayacak bir miras bırakmıştır. İslam'ın emirlerini tam anlamıyla ve tüm yönleriyle yerine getirmek için çabalayan muvahhid-müslüman ferdin izlemesi gereken yolun izdüşümlerini Özkan'ın fikirlerinde ve eylemlerinde görmek mümkündür.

⁴⁹³ Erkilet, Alev, "1990'larda Türkiye'de Radikal İslâmcılık (Ercümen Özkan)", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce (İslâmcılık)*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, c. 6, s. 289.

ÖZET

Fatih Yılmaz, Ercümend Özkan'ın Teolojik ve Politik Fikirleri, Yüksek Lisans Tezi, Danışman : Prof. Dr. İlhami Güler, s. 71

Ercümend Özkan islam ilahiyatı ve türk siyasi tarihi açısından incelenmesi gereken değerli bir düşünce ve aksiyon insanıdır. Fikirleri ile çağdaşlarından daha radikal bir konumda pozisyon alan Özkan, dinî alanda geçmişten devralınan kültürel kodların ve taassubun egemen olduğu bir toplumda düşüncelerini açıklamaktan çekinmemiştir. İslam'ın yalnızca ibadet alanına hasredilmesine karşı çıkmış, yaşamın tüm vechelerinde Kur'an'ın emirlerini tatbik etmek gerektiğini söylemiştir.

Kur'an'ın akıl ile anlaşılması ve yaşanmasının elzem olduğunu düşünen Özkan, geleneğe yenik düşen tefekkür biçimlerini reddetmiş, dinî alanda yalın bir paradigma oluşturmanın, ayetlerin ve peygamberin sahih sünnetinden müteşekkil bir islamî yaşama sahip olmak adına/uğruna her türlü hurafe ve bid'atın etkisinden arınmış saf/pür bir doktrin üretmenin şart olduğuna kanaat getirmiştir.

Çalışmamız, Türkiye'de akılcı ve Kur'an'cı ekol olarak bilinen belli bir zümrenin önde gelen isimlerinden olan Ercümend Özkan'ın teolojik ve politik alanda ürettiği fikirler üzerinedir. Özkan'ın düşünce metodunun merkezinde Kur'an ayetleri yer almaktadır; hem siyasi hem de dinî alandaki tüm akıl yürütmelerinde önceliği akla ve Kur'an'a vermektedir. Peygamberin sünneti ise, Kur'an ayetleriyle uyum sağladığı ölçüde muteberdir.

ABSTRACT

Fatih Yılmaz, Theological and Political Ideas of Ercumend Ozkan, Master's Thesis, Advisor : Prof. Dr. İlhami Güler, s. 71

Ercumend Ozkan is a valuable philosopher and action person who should be analysed well in terms of Islamic Theology and Turkish Political History. Ozkan who takes a more radical position than his contemporaries with this ideas, did not hesitate to express his thoughts in the society ruled by cultural codes and bigotry inherited from the past in the religious sphere. He opposed the devotion of Islam to the worship only and said that people should follow the commandments of Quran in all aspects of life.

Ozkan who thinks that understanding and experiencing Quran intellectually is essential, ignored the forms of contemplation dominated by tradition, and he believed that it was essential to produce a pure/true doctrine free from all kinds of superstition and harmful innovation for the creation of a simple paradigm in the religious sphere in order to have an Islamic life composed of verses and authentic Sunnah of the Prophet.

Our study is on the theological and political ideas of Ercumend Ozkan who is one of the leading persons of a certain community which is known as school of rationalism and Quran/Islamic thought. The thinking method of Ozkan consists of the verses of Quran, he gives priority to rationalism and Quran in all reasoning in both political and religious spheres. The Sunnah of the Prophet is valid/binding to the extent that it complies with the verses of Quran.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Salih; *Kur'an ve Laiklik*, Form Yay., İst. 2000.
- Akseki, Ahmet Hamdi; *İslam Dini*, D.İ.B. Yay., Ank. 1958.
- Alpkaya, Faruk; *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, İletişim Yay., İst. 2009.
- Atalar, Mehmed Kürşad; "İslamî Hareketin Akıncı Beyi: Ercümen Özman", *İktibas Dergisi*, 1996, c. 14, Sayı 205 (Ercümen Özman 1938-1995 Özel Sayısı)
- Atay, Hüseyin; *Cehaletin Tahsili*, Atay Yay., Ank. 2013.
- İrade ve Hürriyet*, Atay ve Atay Yay., Ank. 2002.
- Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yay., Ank. 1998.
- Ay, Mahmut; *Sadruşşeri'a'da Varlık*, İlahiyat Yay., Ank. 2006.
- "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *A.Ü.İ.F.D.*, 2005, c. XLVI, sayı 2.
- Aycan, İrfan; Söylemez, M. Mahfuz; *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2014.
- Ayverdi, İlhan; *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İst. 2006.
- Başer, Alev Erkilet; *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, Yöneliş Yay., İst. 2000.
- "1990'larda Türkiye'de Radikal İslâmcılık (Ercümen Özman)", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce (İslâmcılık)*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, c. 6.
- "II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda 'Arı-Duru' Bir İslam Arayışı: Ercümen Özman, *İktibas* ve İslâm Partisi Deneyimi", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Beethom, David; Boyle, Kevin; *Demokrasinin Temelleri*, Çev: Vahit Bıçak, Liberte Yay., Ank. 1998.

- Bein, Amit; *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, Çev: Bülent Üçpınar, Kitap Yay., İst. 2013.
- Berkes, Niyazi; *Atatürk ve Devrimler*, Adam Yay., İst. 1982.
- Bilmen, Ömer Nasuhi; *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İst. 1968.
- Bircan, Abdullah Burak; Atalar, Mehmed Kürşad; *Ercümend Özkan ile İslami Hareket Üzerine*, Anlam Yay., Ank. 2001.
- Bulaç, Ali; *Göçün ve Kentin Siyaseti*, Çıra Yay., İst. 2009.
- Burns, Edward Mcnall; *Çağdaş Siyasal Düşünceler (1850-1950)*, Çev: Alâeddin Şenel, Birey ve Toplum Yay., Ank. 1984.
- Cürcani, Seyyid Şerif; *Şerhu'l-Mevakıf (Mevâkıf Şerhi)*, Çev: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İst. 2015.
- Çağatay, Neşet; *Türkiye'de Gerici Eylemler*, A.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1972.
- Çakan, İsmail Lütfi; *Hadis Usulü*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İst. 1990.
- Çekmegil, M. Said; *İktisat Anlayışımız*, Nabi-Nida Yay., Malatya 1994.
- Çift, Salih; "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *U.Ü.İ.F.D.*, 2008, c. 17, Sayı 2.
- Daver, Bülent; *Siyasal Bilime Giriş*, A.Ü.S.B.F. Yay., Ank. 1968.
- Devellioğlu, Ferit; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ank. 2008.
- Dowse, Robert E.; Hughes, John A.; *Political Sociology*, Jogn Wiley & Sons, London 1975.
- Duverger, Maurice; *Siyasal Partiler*, Çev: Ergun Özbudun, A.Ü.H.F. Yay., Ank. 1970.
- Düzgün, Şaban Ali; *Sosyal Teoloji*, Lotus Yay., Ank. 2012.
- "Değerlendirme Oturumu", *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eşarilik Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygün, c. 2, Beyan Yayınları, 21-23 Eylül 2014, İstanbul 2015.
- Kimliksiz Hakikatler*, Otto Yay., Ank. 2016.

- Ebû Zehra, Muhammed; *İmam İbn-i Teymiyye*, Çev: Nusreddin Bolelli; Vecdi Akyüz, İslamoğlu Yay., İst. 1988.
- Eğilmez, Mahfi; Kumcu, Ercan; *Ekonomi Politikası*, Remzi Kitabevi, İst. 2017.
- Elmas, Yusuf; *Hizbu't-Tahrir ve Ercümen Özman'ın Siyasi ve Dini Görüşleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2008.
- Eraydın, Selçuk; *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yay., İst. 1981.
- Erdoğan, Mustafa; "1982 Anayasasında Din Özgürlüğü", 2000, *Liberal Düşünce*, Sayı 18.
- Eroğlu, Selahaddin; "Kur'an Hükümlerinin Hukuk Açısından Değerlendirilmesinde Metod", 1985, *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXVII.
- Ferudüddin-i Attâr; *Tezkiratü'l Evliya*, Hzr: M.Z.K., Engin Ofset Matbaa, İst. 1980.
- Filibeli, Ahmet Hilmi; *İslam İnançının Temel İlkeleri*, Haz: N. Ahmet Özalp, Bayrak Yayıncılık, İst. 1987.
- Fuller, Graham E.; *Siyasal İslamın Geleceği*, Çev: Mustafa Acar, Timaş Yay., İst. 2004.
- Gardet, Louis; *Müslüman Site -Toplumsal ve Siyasi Hayat-*, Çev: Ahmet Arslan, Ayrıntı Yay., İst. 2014.
- Goldziher, Ignaz; *Zâhiriler*, Çev: Cihad Tunç, A.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1982.
- GruneBaum, G.E. Von; *Modern Islam*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1962.
- Güler, İlhami; *İtikattan İmana*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2015.
- Realpolitik ve Muhafazakarlık*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2016.
- Evrensel Ümmetçiliğe Doğru*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2016.
- "Sünnilikte Ahlakın Zayi Oluşunun Kelami Hafriyatı (Teolojik Arkeoloji)", *EskiYeni*, 2017, sayı 35.
- Güngör, Erol; *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İst. 2005.
- Hançerlioğlu, Orhan; *İslam İnançları Sözlüğü*, Remzi Yay., İst. 1984.

- Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*, Remzi Kitabevi, İst. 2000.
- Hatiboğlu, Mehmed Sâid; *Müslüman Kültürü Üzerine*, Kitabiyat Yay., Ank. 2004.
- Hourani, Albert; *Arap Halkları Tarihi*, Çev: Yavuz Alogan, Haz: Tanıl Bora, İletişim Yay., İst. 2009.
- İbn Hanbel, Abdullah; *Kitâbu'z-Zühhd*, Trc: Mehmet Emin İhsanoğlu, İz Yay., İst. 1993.
- İbn Manzur, Ebû Cemaleddin; *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1955.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin; *Risaleler -I-*, Çev: Vahdettin İnce, Kitsan Yay., İst.
- Fusûs ül-Hikem*, Çev: M. Nuri Genc, İstanbul Kitabevi, İst. 1971.
- İnalcık, Halil; *Doğu Batı Makaleler -I-*, Doğu Batı Yay., Ank. 2006.
- İnayet, Hamid; *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, Çev: Yusuf Ziya, Yöneliş Yay., İst. 1995
- İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed; *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Tah: Safvan Adnan Davûdî, Dîmeşk-Beyrut 1992.
- İslamoğlu, Mustafa; *Hayatı İnşa Eden Kur'an Kavramları*, Düşün Yay., İst. 2015.
- Yürek Devleti*, Denge Yay., İst. 2006.
- İz, Fahir; Hony, H.C.; *Türkçe-İngilizce Sözlük*, ABC Kitabevi, İst. 1984.
- İzutsu, Toshihiko; *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev: Ramazan Ertürk, Anka Yay., İst. 2001.
- Kâdî Abdülcebbâr; *Şerh'l Usûli'l Hamse (Mu'tezilenin Beş İlkesi)*, Çev: İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İst. 2013.
- Kalın, Mehmet Fatih; "Shankara Mistisizminde Tanrı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, Sayı 6.
- Kanar, Mehmet; *Arap Harfli Alfabetik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Say Yay., İst. 2010.
- Kapani, Münci; *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yay., Ank. 2014.
- Kara, İsmail; *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam -I-*, Dergah Yay., İst. 2009.

Karagöz, İsmail; *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, D.İ.B Yay., Ank. 2005.

Kili, Suna; *Atatürk Devrimi*, İş Bankası Kültür Yay., Ank. 1981.

Koçyiğit, Talat; *Hadis Usûlü*, A.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1987.

Köker, Levent; *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yay., İst. 2012.

Demokrasi Üzerine Yazılar, İmge Kitabevi, Ank. 1992.

Köktaş, Emin; *Din ve Siyaset*, Vadi Yay., Ank. 1997.

Lewis, Bernard; *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev: Boğaç Babür Turna, Arkadaş Yay., Ank. 2009.

Lipson, Leslie; *Siyasetin Temel Sorunları*, Çev: Fügen Yavuz, İş Bankası Kültür Yay., İst. 2005.

Macdonald, D.B.; "Keramet", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul 1967, c. VI.

Mardin, Şerif; *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İst. 1991.

İdeoloji, Turhan Kitabevi, Ank. 1982.

Türkiye'de Din ve Siyaset, Der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yay., İst. 2001.

Marks, Karl; *Ekonomi Politiğin Eleştirilmesine Katkı*, Çev: Orhan Suda, May Yay., İst. 1974.

Moran, A. Vahid; *Türkçe-İngilizce Sözlük*, M.E.B. Yay., İst. 1945.

Mutçalı, Serdar; *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İst. 2013.

İngilizce-Türkçe-Arapça Sözlük, Dağarcık Yay., İst. 2001.

Nomer, Kemâleddin; *Şeriat Hilafet Cumhuriyet Laiklik*, Boğaziçi Yay., İst. 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVIII. Yüzyıllar)*, Timaş Yay., İst. 2017.

Türkler Türkiye ve İslam, İletişim Yay., İst. 2001.

Okumuş, Namık Kemal; *Bütün Yönleriyle Şirk*, Araştırma Yay., Ank. 2013.

Onat, Hasan; *Emeviler Devri Şî Hareketleri ve Günümüz Şîliği*, TDV Yay., Ank. 1993.

Ozankaya, Özer; *Atatürk ve Laiklik*, İş Bankası Kültür Yay., Ank. 1981.

Özkan, Ercümen; *Tasavvuf ve İslam*, Anlam Yay., Ank. 2010.

Laiklik Demokrasi ve İslam, Anlam Yay., Ank. 2016.

Selam ile I, Anlam Yay., Ank. 1997.

Selam ile II, Anlam Yay., Ank. 2002.

Dünden Yarına Dünya, Anlam Yay., Ank. 2005.

Dünden Yarına Türkiye, Anlam Yay., Ank. 2005.

İnanmak ve Yaşamak I, Anlam Yay., Ank. 2003.

İnanmak ve Yaşamak II-III, Anlam Yay., Ank. 1999.

Ercümen Özkan Yazıları, Anlam Yay., Ank. 2001.

"Hayr ve Şerr", *İktibas Dergisi*, 1983, c. 3, sayı 62, s. 5-6, 31.

"Siyaset", *İktibas Dergisi*, 1984, c. 4, sayı 73, s. 5-7.

"Şefaât Nedir?", *İktibas Dergisi*, 1983, c. 3, sayı 54, s. 5-7.

"Velayet-Velilik", *İktibas Dergisi*, 1985, c. 5, sayı 107, s. 5-7.

"İman", *İktibas Dergisi*, 1985, c. 5, sayı 103, s. 5-7.

"Keramet", *İktibas Dergisi*, 1984, c. 4, sayı 78, s. 5-6.

"Kaza ve Kader veya Sevab-İkab", *İktibas Dergisi*, 1982, c. 2, sayı 30, s. 6.

"Şirk", *İktibas Dergisi*, 1984, c. 4, sayı 76, s. 5.

"Ahlak", *İktibas Dergisi*, 1983, c. 4, sayı 60, s. 6.

"Takva", *İktibas Dergisi*, 1984, c. 4, sayı 77, s. 6.

"Salih Olmak", *İktibas Dergisi*, 1986, c. 6, sayı 111, s. 5.

"Müslüman Olmak", *İktibas Dergisi*, 1986, c. 6, sayı 100, s. 6.

Öztürk, Mustafa; *Kur'an'ın Mûtezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2015.

- Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2015.
- Öztürk, Yaşar Nuri; *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yay., İst. 1998.
- Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Fatih Yay., İst. 1979.
- Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrâhim Halvetî*, Fatih Yay., İst. 1982.
- Popper, Karl Reimund; *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev: Mete Tunçay, Türk Siyasi İlimler Derneği Yay., Ank. 1967.
- Rıza, Reşid; *Hilafet*, Çev: Mehmet Çelen, İlimyurdu Yay., İst. 2010.
- Rousseau, Jean-Jacques; *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev: Rasih Nuri İleri, Say Yay., İst. 1995.
- Sabine, George; *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yay., İst. 2013.
- Sâmi, Şemseddin; *Kâmus-ı Türkî*, İkdâm Matbaası, İst. 1317-1318 [1900-1901].
- Sander, Oral; *Siyasi Tarih (1918-1994)*, İmge Kitabevi, Ank. 1998.
- Serinsu, Ahmet Nedim; Sürmeli, Mehmet vd.; *Dini Terimler Sözlüğü*, M.E.B. Yay., Ank. 2009.
- Spinoza, Benedict De; *Teolojik-Politik İnceleme*, Trc: M. Kazım Arıcan, TDV Yay., Ank. 2011.
- Şa'bân, Zekiyüddîn; *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*, Çev: İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yay., Ank. 1996.
- Topaloğlu, Bekir; *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcip)*, D.İ.B. Yay., Ankara 1983.
- Arapça-Türkçe Yeni Kâmus*, İst. 1975.
- İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yay., İst. 2016.
- Tuğlacı, Pars; *Türkçe-Fransızca Sözlük*, Pars Tuğlacı Yay., İst. 1968.
- Tunçel, Ahu; *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Ed: Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yay., Ank. 2013.

- Türköne, Mümtaz'er; *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yay., Ank. 1994.
- Siyaset*, Etkileşim Yay., İst. 2012.
- Vincent, Andrew; *Modern Politik İdeolojiler*, Çev: Arzu Tüfekçi, Paradigma Yay., İst. 2006.
- Von Ess, Joseph; "El-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı", Çev: Mustafa Köse, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2015, Sayı 1.
- Wellhausen, Julius; *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*, Çev: Fikret Işıltan, TTK Yay., Ank. 1989.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil; "Kâfirûn Sûresi" mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 2001, c. XXIV.
- Yavuz, Hilmi; *İslam'ın Zihin Tarihi*, Timaş Yay., İst. 2010.
- Yetim, Mustafa; "Şiddet Eğilimli ve Direniş Temelli Şii Aktivizmi: Hizbullah'ın Fikirselsel ve Örgütsel Zemini", 2015, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, c. 2, sayı 2.
- Zubaida, Sami; *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, Çev: Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Koçak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İst. 2008.
- İslâm, Halk ve Devlet*, Çev: Sami Oğuz, İletişim Yay., İst. 1994.