

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Prof. Dr. Şahin Filiz

Prof. Dr. Şahin Filiz

TARİKAT, CEMAAT, KADIN

Neo-Oryantalizm'in Kadın Üzerinden
Egemenlik Arayışı ve Siyasal İslamcılık



say

say

TARİKAT, CEMAAT, KADIN

Prof. Dr. Şahin Filiz

1988'de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1991'de Felsefe ve Din Bilimleri'nden yüksek lisansını, 1995'te doktorasını tamamladı. 2000 yılında yine Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde doçentlik unvanını alarak İlahiyat Fakültesi'nde 20 yıl görev yaptı. 2000 yılında Harvard University, Near Eastern Languages & Civilizations bölümünde post-doktorasını yaptı. 2008 yılında Antalya Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne profesör olarak atandı ve halen bu görevini Felsefe Bölüm Başkan Yardımcısı olarak sürdürmektedir.

Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi, İslam Tasavvufu, Türk Düşüncesi, Modern Batı Düşüncesi ve Sistematik Felsefe alanlarında lisans ve lisansüstü dersler vermektedir.

Şahin Filiz'in yayınlanmış telif ve çeviri kitapları, yurtiçi ve yurtdışında yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Say Yayınları'ndaki diğer kitapları:

İslam ve Felsefe

İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri

Ahlakın Akli ve İnsani Temeli

TARİKAT, CEMAAT, KADIN

Neo-Oryantalizm'in Kadın Üzerinden
Egemenlik Arayışı ve Siyasal İslamcılık

Prof. Dr. Şahin Filiz

say

Say Yayınları

Düşünce

**Tarikat, Cemaat, Kadın – Neo-Oryantalizm’in Kadın Üzerinden Egemenlik
Arayışı ve Siyasal İslamcılık / Prof. Dr. Şahin Filiz**

Yayın hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0553-4

Sertifika no: 10962

Yayın koordinatörü: Levent Çeviker

Sayfa düzeni: Mehmet İlhan Kaya

Kapak tasarımı: Artemis İren

Baskı: Lord Matbaacılık ve Kâğıtçılık

Topkapı-İstanbul

Tel.: (0212) 674 93 54

Matbaa sertifika no: 22858

1. baskı: Say Yayınları, 2016

Say Yayınları

Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com

www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80

internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	7
------------	---

Tarikattan Cemaate Neo-Oryantalizm'in ya da İslamcı Muhafazakârlığın Reel Polisiği

Tanrı ve Evren	13
İslam'da Devlet ve İdare	15
İnsan-Tanrı Kavgası ve Çelişkiler.....	16
İslamcılıktan Neo-Oryantalist Muhafazakârlığa.....	21
İlahiyat, Siyaset, Tarikat.....	32
İslamcılıktan Cemaatçiliğe: Neo-Oryantalist Reformun Anakronizmle İmtihanı	35
İslamcılıkta Kafa Karışıklığı ve Mutlakçılık.....	42
İslamcılara Göre Felsefe ve Dinsizlik.....	48
Bireysel Dindarlık Tarzı: Sufilik	54
Tarikatlar ve Cemaatler: Fiilen Yasal, Resmen Yasadışı	57
Tarikatlardan Cemaatlere: Dinin Politik Örgütlenmesi	60
İŞİD ile FETÖ Arasında Kalan İslamiyet.....	68
Yöntembilimin Öğretilmesinde Yöntem Hataları.....	91
Akıl, Düşünme ve Bilginin Sorgulanması.....	96
“Hocaefendi”den FETÖ'ye: 15 Temmuz Üzerine Analizler.....	101
FETÖ Bağlamında Tarikatlar ve Cemaatler	112

İslamcılığın Kadın Retoriği ve Kadınla İmtihanı

İslamcıların Kadınla İmtihanı	123
İslam Sonrası Türk Kültüründe Kadının Düşüşü: <i>Kutadgu Bilig</i> Örneği.....	129
Tesettür, Türban ve Kadın.....	152
İnsan Felsefesi ve Kadın.....	153
Türban Söylemine Göre Kadın Ne Kadar İnsan?.....	161
İki Farklı “Avret”, İki Farklı “Avrat”, İki Farklı “Kadın” ...	172

Ahlakın Araçsallaşması: Eril İslamcılığın Dişil Sembol Üzerinden Hegemonya Arayışı

Türban Söyleminin Dayandırıldığı Dinsel Gerekçeler	183
Neden Örtünme, Neden Başörtüsü?.....	197
Örtünme ve Türbanın Hükmü.....	205
Sınır Tanımayan Örtünme Sınırlı Giysiye Karşı.....	209
Başı Örtmemek ya da Çıplaklık	217
Din Siyasetinden Siyaset Dinine.....	220
Sonsöz	233
Notlar.....	236

ÖNSÖZ

Ülkemiz tarikat ve cemaatler sorununu bütün toplumsal, kültürel ve siyasal alanlarda birebir yaşamaktadır. Çoğumuz, insanı ve onun ahlaki arınmasını amaçlayan, erdemli bir birey olarak varlığını sürdürmesini isteyen İslam dininin, neden tarikat ve cemaatler gibi iki sözcüğe sıkıştırılıp siyasal çekişmelerin merkezine yerleştirildiğini merak etmekte, hatta din konusunda bazı şeylerin pek yolunda gitmediğine dair gittikçe artan bir kaygıya kapılmaktadır. Bundan beş yüz yıl önce, bugünün Batı uygarlığında önemli bilimsel, kültürel ve felsefi harcı olan İslam düşüncesinin, nasıl olur da birbiriyle sürekli sürtüşen ve her alanda iktidar mücadelesine girişen tarikat ve cemaatlere kadar küçüldüğü gerçeği karşısında, Müslüman olsun ya da olmasın herkesin kaygı duyduğunu kabul etmek sanırım çok da yersiz olmayacaktır.

Mezhepler, tarikatlar ve cemaatlerden oluşan aynı din içindeki çatışan güç odakları, modernitenin özgürlük, eşitlik ve mülkiyet ilkeleri karşısında, yitirdiği medeniyetinin küllerinden yeniden doğmayı denemek yerine, savunmacı ve hatta saldırgan tutumla Modern Batı'ya değil, kendi dindaşlarına zarar verici blokların oluşmasına yol açmıştır. Başka bir deyişle, moderniteye, kendi paradigmalarıyla değil, modernitenin aydınlanma paradigmaları ve kavramlarıyla direnmeye kalkması, mensubu bulunduğu Doğu'ya, Batılı gibi bakma-

sını beraberinde getirmiştir. Karşı-Oryantalizm, mazisindeki felsefi ve bilimsel birikimi yadsımayan ve hatta kâfirlikle-dinsizlikle suçlamayan bir savunma stratejisi olabilirdi. Ancak bu dini yapıların İslam medeniyetine ait devasa birikimi dar ve ufuksuz “kanaat” mahkemelerinde fideist yaklaşımla yargılayıp mahkûm etmesi, karşı-Oryantalizm yerine, Neo-Oryantalizm’in doğmasına yol açmıştır. Doğulunun Batı’ya Batılı gibi bakıp sonra da kendini Batılı gözüyle yargılaması, benim kavramlaştırdığım bu Yeni ya da Neo-Oryantalizm’le açıklanabilir düşüncesindeyim. Neo-Oryantalist, “...cı” ekine kadar “Doğulu” ve “Müslüman”, bu ekten itibaren Batılı ve Müslüman karşıtıdır. Müslüman’ın Müslüman’ı hedef alan bütün kavgalarının arkasında bence bu Neo-Oryantalist yaklaşım yatmaktadır.

İslamcı muhafazakârlık, Neo-Oryantalizm’in İslam dünyası ve Müslüman toplumlar arasında “yerli” ve “Doğulu” olarak taraftar bulmasını sağlayan; “İslamcı” kısmıyla liberallerden komünistlere uzanan her renkten kesime modern bir mesaj veren; “muhafazakâr” kısmıyla da folk-İslam’ı çepeçevre kuşatıp cezbeden bir tamlama olarak görülebilir.

Türk filozofu Farabi’nin adıyla anılan İslam Rönesans’ı ile Müslümanlar, bilim ve felsefe iktidarı kurmayı başarmışlar; bu iktidarda Müslim-gayrimüslim, kadın-erkek, Hıristiyan-Yahudi, dindar-dinsiz ayrımı yapılmamıştı. Evrensel ve insancıldı. Antik Yunan felsefe mirasını, eşi görülmemiş ustalık ve derinlikte yeniden üreterek, büyüterek Batı Rönesans’ına öncülük etmişti.

Öte yandan tarikatlar ve cemaatler, felsefe ve bilimle kurulan “iktidarı” anlamak, yeniden üretmek yerine, bu iktidarın temellerini söküp atmakta birleştiler; aklı, felsefeyi ve bilimi, kısacası insanı ve insana dair her şeyi, kurguladıkları farklı bir iktidar ütopyasıyla karşılarına aldılar. “İnsansız bir din”,

“akıl ve düşünceden yoksun bir şeriat”, “ahlaki tutarlılık ve derinliği olmayan bir dindarlık” söylemi ile hareket ederek bilimi ve felsefeyi mahkûm ettikleri siyasi bir iktidarla kısa yoldan güce ulaşacakları beklentisiyle güç birliği yaptılar.

İlkin, bulundukları ülkenin tarih boyunca sahip olageldiği yerel kültürlerini, İhvan-ı Müslimin’inden tevarüs edilen meşum “Cahiliye” ithamıyla “din-dışı” ilan ettiler. Örneğin Türkiye’de İslam öncesi ve sonrası Türk kimliğine ait her kültürel zenginliği İslam’ın dışına ittiler; bu milli zenginlikleri Cahiliye’den kalma adetlerle kıyaslayıp aynen İslam öncesi Araplarının kültürü gibi yok saydılar.

Akıl, bilim ve felsefesiz hiçbir iktidar arayışının başarılı olamayacağı; insan ve onun evrensel değerleriyle savaşmanın, insansız bir din doğuracağını bile bile bugün de –FETÖ ve benzerlerinin yaptığı gibi– önce kendi vatandaş ve dindaşlarını bu iktidar mücadelesinin düşman tarafı olarak konumlandırıdılar.

Tarikat ve cemaat sürecinden İslamcılığa; İslamcı muhafazakârlığa giden yolun kilometre taşları, İslam düşünce mirasının birer birer din-dışı ilan edilmesiyle döşenmektedir. Akla ve bilime giden yolun tek sözcükle anlatımı olduğu için, bu yapıların ilk hedefi doğal olarak laiklik oldu. “Demokrasi” ve “hâkimiyetin millete ait olduğu” şeklindeki seküler tespit ve tecrübelerin temeli olan laikliğe karşı mücadeleyi yoğunlaştırarak, demokrasi ve milletin hâkimiyeti söyleminin çelişkiye düşmeden savunulabileceği inancıyla, Neo-Oryantalizm’in çelişik tutumuna somut bir örnek oluşturmuş oldular. Bu sadece bir kafa karışıklığı değil, ruh kararsızlığıdır. “Milliyetçi-Muhafazakâr” deyimi, bu kafa ve ruh karışıklığının en açık ifadesidir. Yani “devrimci-tutucu” gibi, bir yandan “değişimi istemek, diğer yandan buna karşı çıkmak” gibi iki zıt anlamın tek bir kimlikte toplandığını iddia etmek, ne devrimciliği

ne milliyetçiliği anlamak demektir. Milliyetçilik, devrimcilik olmadan telaffuz bile edilemez. Başta Atatürk milliyetçiliği olmak üzere Türk Milliyetçiliğinin bütün tonlarına yine “Milliyetçi-Muhafazakâr” olarak karşı çıkılması bu kafa ve ruh karışıklığından kaynaklanmaktadır.

Tarikatlar ve cemaatler, Batı açısından Neo-Oryantalist, Doğu açısından İslamcı muhafazakârlıktan oluşan “iki yüzü” ile araştırma ve düşünmenin uzun yolu yerine, aklı ve ruhu tahrip edilmiş “siyasal İslam”ın kısa yolunu tercih ederek, kadın ve kadın dünyasına ait semboller üzerinden iktidar arayışını özellikle modern zamanlarda yoğunlaştırmış bulunmaktadır.

Eril İslamcılık, kadın üzerinden dişil sembollerle hayata egemenlik kurmayı denemektedir.

Bu kitapta, üç bölüm halinde İslamcılığın iktidar arayışına ilişkin felsefi arka planı göstermeye çalıştım. Dileğim, Oryantalizm’in hak ettiği ilgiyi bile yeni görmeye başladığı ülkemizde, Neo-Oryantalizm olarak kavramlaştırdığım “ikiz kardeşinin” bu ilgiden hak ettiği payı almasıdır.

Şahin Filiz
Ekim 2016, Antalya

**TARİKATTAN CEMAATE
NEO-ORYANTALİZM'İN
YA DA
İSLAMCI MUHAFAZAKÂRLIĞIN
REEL POLİTİĞİ**

Tanrı ve Evren

Dinlerde Tanrı hem hayat biçimi hem de kurtuluştur. Bu yüzden dinler anarşist ruhludur.¹

İslam inanç sistemine göre Tanrı, yerlerin, göklerin ve bu ikisi arasındaki tüm canlı-cansız varlıkların mutlak anlamda yaratıcısı olduğu gibi, onları belli bir düzende içinde tutan ve idare edendir. Hiçbir şey ya da hiçbir kimse Tanrı adına, O'nun vekili ya da halifesi sıfatıyla bu yaratışına veya idaresine ortak olamaz. Şeyh, âlim, imam, halife ya da dini lider vasfı yakıştırılan hiç kimse, insanlar yakıştırırsa da, bu hak ve yetkiye, güç ve kudrete sahip değildir. Veli kerametleri, şeyh ya da mürşidin Tanrı adına tasarrufta bulunması gibi hususların mitik (masalımsı-efsanevi) ve majik (büyüsel-göz bağlayıcı) anlamları dışında İslam katında hiçbir değeri olmadığı gibi, Tanrı'nın varlığına ve birliğine olan inancı da sarsabilir. Gerçek bir inanan, evrenin tümüyle Tanrı'nın elinde olduğunu, mülkünde ve tasarrufunda O'na hiçbir faninin ortak olamayacağına kesin olarak inanmak zorundadır. Bu kritik nokta, ayette şöyle vurgulanır: "Yeryüzünü yayıp genişleten ve onun üzerine yerinden oynatılamaz dağlar yerleştirip vadilerinde nehirler akıtan ve orada her türlü bitkiden iki cins yaratan ve gündüzü geceyle örtüp bürüyen O'dur. Doğrusu bütün bunlarda düşünen insanlar için mutlaka çıkarılacak dersler vardır!"²

Tanrı evrenin yaratılmasını, düzenlenip idare edilmesini, hiçbir aracıya bırakmaksızın yine sırf kendi üstünlüğüne bağ-

lar: “Göklerden yere kadar bütün varlıkları O düzenleyip yönetir ve sonunda tümü, sizin hesabınızla bin yıl kadar süren bir günde yargılanmak üzere O’na yükselir. Yaratılmışların kavrayış alanının ötesindeki şeyleri de, duyuları ve akıllarıyla kavrayabildiklerini de bilen O’dur; O kudret sahibidir, rahmet kaynağıdır.”³

Yaratma ve evreni idare etme hak ve yetkisi yalnız Tanrı’ya ait olduğu gibi, dilediğine rahmet etme yetkisi de O’na aittir.⁴ Şu halde açıktır ki hiçbir insan O’nun sınırlarına tecavüz ederek bir başka insana rahmet ya da azap edemez. Aksi halde Tanrı’ya ortak koşmuş olur ki, inandığını şiddetle savunduğu din ile bağı kökten kopmuş olur. İslam dinine temelden aykırı olan bu iddia ileri götürüldüğünde, yalnız Tanrı’nın mülkü ve yaratmasına ortak olmakla kalınmaz, aynı zamanda, O’na siyasi ve hukuki bir paye vermeye girişmek gibi Tanrı kavramıyla taban tabana zıt bir duruma düşülmüş olur. Ne var ki Tanrı ile evren arasında aracılık yapmak ya da yapılması gerektiğine inanmak, zorunlu olarak O’nu, ironik bir şekilde “devlet başkanı” mertebesine yükseltmekle görevlendirildiği sanısına kapılmayı doğuracaktır. Sebep, O’na evrene egemenliğinde ortak koşmak; sonuç da, O’nun ya doğrudan ya da kendisini temsil etmesi için yetki verdiği düşünülen dini liderin siyasi bir yönetici olmasını dini bir görev saymaktır.

Aracılık inancı, Tanrı’nın otoritesinde doğal olarak bir boşluk yarattığı için, bu boşluğu dinciler, “İslam devleti” ya da “şariat yönetimi” gibi, tarihsel ve dini kökleri olmayan tezlerle doldurmaya çalışarak –farkında olarak ya da olmayarak– Tanrı’ya iade-i itibarda bulunmayı dinin vazgeçilmez umdesi görmektedirler.

Acaba İslam’da dine veya şeriata dayalı bir devlet modeli var mıdır?

İslam'da Devlet ve İdare

“Devlet” kavramı, modern ve seküler bir kavramdır. Arapça kökenli olan “devlet” sözcüğü Kuran'da ve hadislerde birebir geçmez, bugünkü anlamını çağrıştıracak herhangi başka bir sözcük de mevcut değildir. Bunun yerine Kuran'da teşkilatçılık gibi kavramlar geçmektedir.⁵ Kuran'da devlet kavramı veya bir devlet modeli ya da rejim tarzı bulunmamakla birlikte “halife” kavramı vardır. Hz. Muhammed'in vefatıyla “müminlerin işlerini peygamberin adına yürüten kişi” olarak Ebu Bekir'in halife seçilmesiyle halife kavramı, günümüze kadar gittikçe siyasallaşmıştır. Hz. Muhammed'den sonra gelen diğer halifeler (özellikle ilk dört halife), Müslümanların her türlü dini ve dünyevi işlerini idare etmek üzere göreve gelmiş ya da getirilmişlerdir. İlk halife Ebu Bekir'den itibaren İslam dini Arabistan sınırları dışına yayılmaya başlamış; halifeler Müslümanların fiili lideri olmuşlardır. İlk bakışta halifeler “dini lider” vasfı ile öne çıkmış olsalar da, daha çok dünyevi işlerin idaresini yürüten, vekâleten olsa bile yine de Hz. Muhammed'in “ilahi ve ruhani yeri”ni doldurmak iddiasında bulunmamışlardır. Çünkü böyle bir iddiada bulundukları takdirde her gelen halifenin ondan sonra kendisini yeni bir peygamber ilan etmesi gerekirdi. O halde halifeler dini otoriteden çok dünyevi otoriteler olarak görev yapmışlardır.

Halifeler peygamber olmadıklarına göre deruhte ettikleri idari işler hakkında Tanrı'dan vahiy desteği almak durumunda değillerdi. Her hususta Hz. Muhammed'i örnek almaya çalıştıkları bir gerçek olsa da, onların otoritesi dini vasıflarından çok dünyevi idare yetenekleriyle doğru orantılıydı. Öyleyse halifelik, salt dini gerekçelerden çok, müminlerin dünyevi işlerini en iyi şekilde tanzim ve idare etme ustalığını zorunlu kılar. Halife seçimi ya da istişari kurulların kurulması, her ne kadar modern yöntemlerle birebir aynı olmasa da

bugün laiklik diyebileceğimiz din-devlet işlerinin fiilen ayrılması anlamına gelir.

Neredeyse dört halifenin her biri, hilafet kurumunun zamanla daha fazla siyasallaşmasının sorunlarıyla karşılaşmıştır. Dini üstünlük ve öncelik tartışmaları, hilafetin bir siyaset tarzına dönüşme sürecini hızlandırdığı gibi, siyasallaşma da İslam dininin birbirleriyle mücadele eden mezhepler ve fırkalara ayrılmasına yol açmıştır. Başka bir deyişle, mezhep ve fırkalar siyasi nedenlere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Her biri, hilafetin kendine ait olduğu tezinden hareketle, halifeliğe farklı farklı koşullar eklemiştir.

Kuran’da ve Hz. Muhammed’in sağığında halife ve halifelik kavramları dile getirilmediğı ve halife unvanı “Müslüman siyasi lider” şeklinde tanımlanmadığı halde, siyasallaşma süreci mevhum bir “İslam Devleti” modelinin dini ve ruhani lideri formuna bürünmüştür. Halifelikle benzer anlamda olmak üzere İmamet (İslam devlet başkanlığı) kavramının da kullanıldığını görüyoruz. Hilafet ve imamet, tarihsel süreç içinde mehdilik, şeyhlik, seyitlik, mürşitlik gibi salt dini içerikli liderliklere verilen isimleri doğurmuştur.

Tarikat ve cemaatler, kendinden menkul bu ruhani unvanlarla siyasal İslamcılığın manevi hukukunu oluşturmuştur. Siyasal İslamcılık, insanı ve onun siyasi iradesini Tanrı’ya atfederek, görünüşte insanı merkeze alsa da yarı-insan bir Tanrı-merkezli siyaset paradigması yaratmıştır. Böylece siyasal İslamcılık, insan-Tanrı kavgasının merkezine oturmuş, dinin zaten doğasında var olan iç çelişkilere yenileri eklenmiştir.

İnsan-Tanrı Kavgası ve Çelişkiler

Kuşkusuz tarikat ve cemaatlerin kolektif gücünün bileşkelerinin yetiştirdiğı siyasal İslamcı liderlerden biri Necmettin Erbakan’dır. İnsan-Tanrı kavgasını ve bunun İslam’da yarattığı

dış çelişkileri, Erbakan'ın *Davam* adlı kitabının çoğu yerinde saptamak mümkündür. Erbakan "doğru İslam"ı tarif ederken diyor ki:

"Son zamanlarda fikir kirlenmesi olarak; modern Müslüman, ılımlı İslam, light İslam, çağdaşlık diye birtakım kavramlar kullanılıyor, bu kavramlarla İslam'ı Protestanlaştırmaya çalışıyorlar. ... İslam, İslam'dır. Çünkü İslam dini, Allah yapısıdır. Bunun için mükemmeldir ve tastamamdır. Hâşâ zerre kadar noksanı, fazlası ve hatası bulunmamaktadır. Ona bir şey katılamaz ve ondan bir şey çıkarılamaz. Baştan sona haktır, hayırdır ve herkes için ve her yerde lazımdır. Çünkü İslam dünya ve ahiret saadettinin tek anahtarıdır."⁶

Erbakan kitabının birkaç sayfa sonrasında bu söylediklerini büsbütün tekzip eder ve İslamcıların kafa karışıklığının lider profilinde nasıl zirveye çıktığını ispat edercesine der ki:

"İslam demek; ilim, çağdaşlık, sosyal adalet ve adil düzen demektir. İlim Çin'de dahi olsa alınız hadisi İslam'da ilmin ne kadar önemsendiğini ortaya koymaktadır. 'İki günü denk olan ziyandadır' buyuruyor Efendimiz. Ne olacak o zaman? Her gün daha ileriye gideceğiz. Yani ilerilik ve çağdaşlık asıl İslam'ın bir sıfatıdır."⁷

İlerilik, çağdaşlık, sürekli ilerleme gibi kavramlar, İslam'da olmayan, ona sonradan siyasal İslamcıların Batı ile rekabetin araçları olarak ekledikleri algısız kavramlardır. Bunların İslam tarihinde deneysel bir karşılığı yoktur; Erbakan'ın dediği gibi, tam da Batı'ya karşı İslam'ı Batı'nın kavramlarıyla savunurken, itiraf edilemeyen, üstelik karşı olunan Protestanlaşmanın örneklerini oluşturur. Siyasal İslamcılık, Batı'da bilim ve teknolojinin gelişmesine koşut olarak üretilen bu kavramları, algı ve deneysel içeriklerini paranteze alıp salt savunma aracı ola-

rak kullanmaktadır. İslamcılarının kullandıkları kavramlar algısız bir bilimi, algıları ise kavramsız bir dini resmetmektedir.

Siyasal İslam, algısız modern kavramlar uğruna insan kültürünü atlamıştır. Meddeb, "Vahhabi, inancını korumak için uygarlığın temelini oluşturan kalıntılara dokunmakta tereddüt etmemektedir; tek amacı mitosun tarihsel belge ile karşılaşma ihtimalini ortadan kaldırmaktır,"⁸ diyerek bu gerçeğe işaret eder. Din, tanrısallık iddiasında bulunmakla birlikte, içinde daha çok insana, onun yapıp-etmelerine, yarattığı kültür ve tarihsel eserlere yer ayırarak sürekli mitosun tarihsel belge ile karşılaşmasına açık kapı bırakır. Ancak insan yapımı bilgi ve kültür, İslamcılıkta dinin insanla ve doğa ile temasını sağlayan yaşamsal bağlar olmaktan çıkarılır.

İslamcı Said Halim Paşa'nın, bilgi ile ahlakı ayrı değerler olarak gördüğü şu ifadelerine bakalım:

"Bilgi değil, ahlak eksikliği mevcuttur. İlmi kazançlar, ancak ahlaki noksanlarımızı giderebildiğimiz derecede faydalı olacaktır. Aksi takdirde ilmimiz, kötü yönelişlerimizi teşvik edip arttırmaktan ve zararımıza sebep olmaktan başka bir şeye yaramaz. İnsanın hareket yolunu çizen, akıl ve bilgisinden daha çok, ahlakıdır."⁹

Bu ifadeler, İslamcılarının başka bir deyişle cemaatçi ve tarikatçı anlayışın yalnız kafa karışıklıklarını değil, içinden kolay çıkılabilir olmayan düşünsel çelişkilerini de sergilemektedir. Her şeyden önce, insanlık düşünce ve kültüründe bilgi olmaksızın ahlaktan söz edilemez. Bilginin ahlaki erdemleri ne derece teşvik edeceğini ölçmek ahlakla değil, yine bilgiyle mümkün olur. Paşa, ayrıca felsefenin temel problemlerindeki sıralamayı da önemsememektedir.

Başka bir çelişki ise şu ifadelerinde açığa çıkar: "... Müspet ilim¹⁰ ve fenlerin hâkim olduğu asrımızda, çocuklarımıza eh-

liyet ve istikrar kazandırmak için yegâne vasıta olarak kabul edilen yeni öğretim metodunun tanzim ve tertip olunduğu sırada ahlak ile bilgi, terbiye ile tahsilin ayrı şeyler olduğu anlaşılamamıştır,"¹¹ derken, eserin ilerleyen sayfalarında, "Maddeci düşüncenin Batı'daki çıkış sebebi, Hristiyanlık inançları ile yeni ilim ve fen zihniyetinin birbiriyle çatışması ve bunların uyuşmasına çare bulunmayışıdır. İslam inançları ilmin hepsini içine aldığı için inançlarımızla bilgilerimiz birbirinden ayrılmaz bir bütündür,"¹² sözleriyle, ilim ve imanın Batı'da ayrı ama İslam'da aynı olduğunu ileri sürer. Bu bir bilgi eksikliğinden çok, kafa karışıklığıdır. Çünkü din ile ilim, ahlak ile bilgi sadece Hristiyanlıkta değil İslam'da da aynı değil, ayrıdır hatta birbirleriyle anlaşılır bir ilişki kurmak din sferinde görüldüğü kadar kolay değildir. Ancak din-dışı alanda, bilgi ile ahlak arasında özellikle felsefi alanda kopmaz bir bağ vardır.

Ancak İslamcılık, en zıt unsurların; aralarında anlamlı bir ilişkinin dahi kurulması kolay olmayan şeylerin tümünün bir arada ve aynı anda İslam'da benzersiz bir şekilde içerildiğini ileri sürerek Hegel'in deyimiyle "soyut kapsamlılık" söylemi geliştirir. Bu söylem, siyasal düzen iddialarına yansarak –Erbakan'ın İslami Âdil Düzen iddiası gibi– keyfi ve rastlantısal genellemelere doğru evrilir.

Hegel'e göre, Muhammedi Doğu'nun coşkusu soyuttur, soyut olduğu için de her şeyi kapsayıcıdır. Hiçbir şeyin durduramadığı ve kendisini hiçbir şeyle sınırlamayan, hiçbir şey gereksemeyen bir coşkudur. Hegel, fanatizm yatıştıktan sonra geriye gönüllerde yer eden hiçbir töresel ilke kalmadığını ileri sürer. Ona göre coşku zamanla yok olunca "Doğu" en büyük sefilliğe batmıştır...¹³

Bilim sınır ve tanımlarla, kavramlarla olur. Türklerin uçsuz bucaksız ovalarda yaşamalarındaki sınırsızlık, İslam'a

girdikten sonra benzer bir sınırsız soyut coşkuyu doğurmuş olabilir. Özellikle cemaat ve tarikatlar, siyasal İslamcılığı bu sınırsız coşkunun dünyevi güç odağı olarak tayin etmektedir. Onlara göre İslam imandan ahlaka, bilgiden mantığa, ahretten dünyaya her şeyi kapsar. İşte bu iddia, Hegel'in soyut sınırsız coşkunun ifadesi dediği söylemin mantığıdır.

Soyut sınırsızlık ve kapsamlı ama algısız coşku, Hegel'e bakılırsa, İslam dünyasında tikelliği yok edip tinsel genellik yaratılmasına yol açmıştır: "Muhammedanizm tikelliği yok edip tinsel genellik yaratmıştır. Ona göre her türlü tikel özelliğini yitiren insan, İslami kültür alanı içinde kendisini veya bireyliğini gerçekleştirmeye çalışmak yerine, içinde eriyip yok olduğu sınırsız ve belirsiz tinsel genelliği yeniden üretmek için uğraşır. Bu sınırsız ve belirsiz tinsel genellik, belirli teklerin ortaya çıkmasını ve bu belirli tekler arasındaki ilişkilerin çeşitlenmesini, çoğullaşmasını önler. Böyle olunca da insan ancak uçlar arasında savrulur veya fanatizm üretir ya da genelin ürettiği fanatizmin bir parçası durumuna gelir. Hegel'e göre Muhammedanizm'de politik haklar değil, inanan insan değer taşır.¹⁴

Tikellik, insanın karmaşık yapısını açığa çıkarmasının ve böylece bireyleşmesinin yolunu açar. İnsan, kültür üretmek yoluyla insanlaşabilir. Yekpare ve genel içinde kaybolmuş tekler, kültür üretemez. Üstelik bu başarısızlığının bedelini, karmaşık varlık yapısını feda ederek öder. Hatta insanlaşmasını sağlayan kültür yaratma yeteneğini kaybeder. Canlılar dünyasının başka bir türü olan akıllı bir biyolojik varlık düzeyinde kalır.

Oysa antropolojik görüş açısından insanın biyopsişik varlığı, onu insanlaştıran temel varoluş özelliğidir. İnsan fenomenleri ve yeteneklerinin her türü, temelini onun biyosunda ve psişesinde (ruhunda) bulur. İnsanın biyopsişik bütünlüğü-

ne dayanmayan hiçbir şey yoktur, her şey ona dayanır. İnsanı yalnız bir geist, bir akıl, bir düşünme, bir ruh varlığı olarak görmek büyük bir yanılgıdır. İnsan ne ise, biyopsişik bir bütün olarak odur. Beden ve ruh birbiriyle kaynaşık ve bütünlüştür.¹⁵

İnsanın *biyosu* ve *psişesinin* varlık bütünlüğünde birbiriyle kenetlenmiş biyopsişik varlığını Hegel, doğa estetiği ve sanat estetiğinden hareketle, sanat, din ve felsefe sentezine yansıtır.¹⁶

Siyasal İslamcılık, tinsel genelleme ile soyut sınırsızlığın bir örneklemesi sonucu, insanın bu varlık bütünlüğünü parçalamıştır. Müslüman'ı kendine, dolayısıyla ülkesine, ulusal değerlerine ve ulusuna yabancılaştıran İslamcılık, Oryantalizm'le mücadelesini, ona benim kavramlaştırmamla "Neo-Oryantalist muhafazakârlıkla" yanıt vererek sürdürmeye çalışmaktadır.

İslamcılıktan Neo-Oryantalist Muhafazakârlığa

Modernist bir hareket olarak İslamcılık, Modernizmin parametresi olan "İlerlemecilik" fikrinden çok, dini siyasete dönüştürmek suretiyle İslam dünyasının ilerleme kaydedeceği ütopyasını kurgulamıştır. Seküler ve ilerlemeci olan bu Modernist dini görüş, metafiziksel ve dogmatik esaslara dayanan bir dini söylemi içine sindirebilmek için, din faktörünü siyasal istikbal kaygısına sıkıştırmak zorunda kalmıştır.

Metafiziğe, maneviyata ve dine kutsallık atfetmeyen Modernizmin, İslamcı ideolojiye tutarlı bir ilerleme projesi önermesi beklenemezdi. Bu başarısızlık Türk İslamcılığı için daha ağır sonuçlar doğurmuştur. Bir yandan "ilerleme" fikri savunulurken, diğer yandan da sürekli anakronizme düşmek, pratikte Modernizm'in tüm imkânlarını kullanırken, akılcı düşüncüyü ve felsefeyi reddetmek, İslamcılık ile ilerlemeci-

lik arasındaki gerilimi, İslam dini aleyhine sürdürmektedir. İslamcılık Türkiye’de Müslümanların “Batı’nın bilimi ve teknolojisini alıp din ve kültüründen uzak durmak” şeklindeki müflis tarihsel formüllerinin, her seferinde daha içinden çıkılmaz iflaslara sürüklediği açıktır. Müslümanlar Avrupa’nın biliminden ve tekniğinden çok, modern nimetlerine kavuşup kültür ve ahlakını paranteze alarak bir “Türk İslam kapitalizmi” modelini yaratmışlardır. “İlerleme” yine Avrupa’nın tekelinde; “tüketme” Müslümanların elinde kalmaktadır.

Müslümanlar henüz gelenek konusunda tam anlaşıp değildir. Bazılarına göre gelenek, düzen, anlam, kutsallık ve denge ile eşanlamlıdır. Kimilerine göre de, anakronik dindarlık, zihinsel gerilik, yaratıcı olamama ve yeniliğe karşı korkudur.¹⁷ Gelenek sorunundaki bu anlaşmazlık, İslamcılığı kafa karışıklığına sürüklemiş ve onu Modernizm’le gelenekçilik arasında kararsız bırakmıştır.

İslamcılık Modernizm’le mücadele ederken neden Modernist bir hareket olarak ortaya çıkmıştır? İslamcı akımlar, büyük çoğunlukla Sünnilikten kaynaklanır. Sünniliğin tarihsel sürecini kısaca izlemekte yarar var.

Kendilerini Hz. Muhammed’in getirdiği düşüncenin yetkili sözcüsü olarak takdim eden Sünnilik –ki İslam tarihinde ortaya çıkan diğer büyük mezhepler de aynı iddiada bulunur– onun öğretisinin sadık tefsircileri, nakilcileri ve ravilerinin oluşturduğu mütevatir bir senet yoluyla Peygamber’e kadar dayanma gayesini güder. Sünniliğin doktriner edebiyatı, Emevi iktidarının sonlarından Abbasi iktidarının kuruluşuna, 105/724 yılında Hişam’ın iktidara gelmesinden Me’mun’un tahta çıkış tarihi olan 198/813 senesine kadar olan asırda bütünüyle vücut bulmaya başlar. Bu devre içerisinde teşekkül eden büyük kurucusundan ikisi Ebu Hanife ve İmam Malik, yaşamlarının büyük kısmını Emevi hilafeti altında geçirmişlerdir.¹⁸

Abbasiler döneminde bir süre egemen olan Mutezile ekolünün, Yunan ilim ve felsefesinin İslam dünyasına girmesinde büyük katkısı olmuştur. Ancak iktidardaki Mutezile baskılara başlayınca, sürekli ve güçlü Sünni direnişi karşısında bu olacaktır. Halife Mütevekkil (847-861) özel maaşla Hadisçiler tutup Cehmiye, Kaderiye ve Mutezile'yi kötüleyen hadisleri camilerde açıklamakla görevlendirdi. Kadılık görevine Yahya b. el-Aktem (ö. 856) adlı bir Sünni'yi atadı. Kelamla (teoloji ile) meşgul olan herkesi hapisle tehdit ediyor ve Kuran ve sünnete uymayı emreliyordu.¹⁹

Geleneksel Sünnilik, halife Mütevekkil'in 247/861'de ölmesinden Büveyhiler'in 334/945'te iktidara geldiği döneme kadar büyüdü ve önem kazandı. En önemli Sünni hadis literatürü bu dönemde oluştu. Geleneksel Sünniliğin en önemli kurucularından Ebu Hasan el-Eşari (ö. 874) bu döneme ait bir imamdır.

İmam Eşari'nin akıl-vahiy uzlaşmasını öngören tutumu, İslamcıların gelenek ile yenilik arasında sürekli bir uzlaşma arayışının tarihsel ve teolojik geçmişini ifade eder.

Sünnilik iktidardan aldığı güçle, farklı din ve inançların kaynaşmasıyla ortaya çıkmış tasavvuf edebiyatını ve çoğu mutasavvıfı, doğrudan değilse bile onlar hakkındakinakilleri etkisi altına almıştır. Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Mevlana, ya doğrudan ya da kendi eserleri ile Sünni inanç sistemini yansıtmışlardır. Örneğin Mevlana bir yerde akli Sünni'ye, bilim ve duyguyu Mutezileye benzetirken²⁰ duyguyu temsil ettiğini ileri sürdüğü Mutezileyi cehaletle, akli temsil ettiğini söylediği Sünniliği ilim, bilgi ve gören gözle nitelendirir.²¹ Mesnevisinde Sünniliği, Muaviye'yi onlarca beyitle överek yüceltir.²² Kökleri Emevilere kadar dayanan Sünnilik böylece tasavvufi edebiyatta ve tasavvuf otoritelerince de onaylanmış olur. İslamcıların kafa karışıklığı, tasavvufa hiç müsamaha göstermemiş Emevi-

ler'den gelen Sünniliği, Türklere özgü sufilik ve tasavvufi geleneğe yansıtmanın çelişkili bir tutum olduğunu fark etmemeleridir. Mevlana, sufiliğin ilahi bir anınma ve manevi bir tasfiye yoluna girmek olduğunu bildiği için, onun iktidar ve siyasi güçle birleştiğinde nasıl ahlaki eksenini yitirdiğini itiraf eder: "Sofi, sufiliği dileyen kişidir. Sufilik, sof elbiseyle, yavaş yavaş yürümekle olmaz. Fakat bu alçak ve aşağılık kişilerce sofuluk, terzilikten ve oğlancılıktan ibarettir."²³

Siyasi güç ve zenginliğin, zahitliği gösteriş ve zaman zaman sapkınlığa dönüştürmesi İslamcılarının sadece düşüncede değil, muamelatta da çelişkilere düşmekten uzak kalamadıklarını ifade etmektedir.

Batı modernitesi, kendisini, İslam dünyasına İslam'ın bakış açısından kökten farklı bir bakış açısı olan "kolonyalizm" diye bildiğimiz karmaşık siyasi, ekonomik ve kültürel fenomen olarak tercüme etmiştir. Bu da, İslamcılığı, moderniteye ve onun felsefi bakış açısına bir reaksiyon, modern dini bir hareket haline getirmiştir.²⁴ Modernitenin en önemli kavramı olan Aydınlanma, aklın özgürleştirilmesi yoluyla insanların bireysel ve kolektif olarak kendi tarihlerini kendilerinin yapmasını öngörür. Dini dışlamadan, "tarihi ve kanunu" yapmanın Tanrı değil, insan olduğu görüşüne dayanır. Dolayısıyla modernite ve akım olarak Modernizm, din ile devletin birbirinden ayrılmasını, politikanın modern gelişme potansiyelinin vazgeçilmezi olan radikal bir laikleşmeyi gerektirir.²⁵ İslamcılık, "tarihi ve kanunu", Tanrı adına "Müslümanın" yapmasını öngören bir ideoloji olarak, "Doğu tipi bir modernite" yaratmıştır. Örneğin, İhvan-ı Müslimin'in fikir öncülerinden Seyyid Kutup (ö. 1966) sistematik teolojiiyi aşp ideolojiye ulaşırken aynı yolu izlemiştir.

Modernistler hem İslam'ı hem de Batı'yı bir medeniyet olarak düşünmüşler ve temelde bir medeniyet düşmanlığı

yapmamışlardır. Modernistlere göre İslam dünyası geri kalmıştır, bu gerilikten kurtulmak için de çağdaş ve akla dayanan bir İslam'a ihtiyaç vardır.

Cemaleddin Afgani (ö. 1897) İngilizleri en büyük tehlike olarak görür. Tahtavi'nin (ö. 1873) vatan kavramı gibi o da medeniyet kavramını İslam dünyasına kazandırmıştır.

Ümmet anlayışına önem veren Afgani öğrencisi Muhammed Abduh'la (ö. 1905) *Urvetu'l-Vuska* dergisini çıkardı. Abduh'a göre Batı'nın ilmini almalı, başka bakımlardan onu taklitten sakınmalıdır. İslam akli ön plana çıkarır, dini bilgilerin elde edilmesi için ilk kaynaklara dönülmeli (Selefiye), uygulamaları için ise, akli yorumlara başvurulmalıdır. Böylece İslamcı Modernizm Arap milliyetçiliğinin ilk adımını teşkil etmiştir. Tıpkı modernistlerde olduğu gibi Vahhabiler de gerçek İslam iddiasındadır. Doğal olarak İslam'ın ilk zamanlarına bir dönüş çabası bulunmaktadır. Böyle bir yöntemde de modernistlerin yaptığı gibi Vahhabiler de Araplığa vurgu yapmışlardır.²⁶

Ancak İslamcılar, İslam'ın ilk dönemlerine, yani *Mutluluk Çağı*'na dönmeyi ortak hedef kabul ederler. Aralarındaki fark, sadece bu hedefe hangi araçlarla ulaşılabileceği sorunudur. Yalnız bu sorun onların, "Neo-Oryantalizm" olarak kavramlaştırdığım yönelişteki ortaklığını ortadan kaldırmaz. Çünkü İslamcılar Batı karşısında savunmacı bir tutum sergilerken kullandıkları kavram ve söylemleri yine Batı'dan almaktadırlar. Doğulu olduğu halde, yine Doğulu kalmak için Doğu'ya Batı gözüyle bakmak, yeni oryantalizmi ifade eder.

Kesin biçimde İslami olarak belirlenen çoğu fenomen, İslam dünyasına özgü değildir; diktatör devletler, aşiret rejimleri, zayıf demokrasiler, azınlıklara ya da düşünce farklılıklarına tahammülsüzlük, hiç de Darü'l-İslam'ın ayrıcalığı değildir. Aynı durum dinsel köktencilik için de geçerlidir;

İslam köktencilerinin retoriği, koşulları, örgütlenme ilkeleri, Hristiyanlar, Yahudiler ve Hindular arasındaki hareketlerle büyük ölçüde ortak özellikler taşır. Kaldı ki bu konuda İslam ülkelerinde büyük farklılıklar vardır.²⁷

Yönetimler, İslami olmak iddiasını taşırlarken aynı zamanda aşiret oligarşilerinden ya da askeri diktatörlüklerden, ruhban rejimlerine veya etnik tiranlıklara kadar çeşitlilik gösterebilir.²⁸ İslamcılar gelenekler içinde bulunan ya da o geleneklerden türeyen kavramları alır ve onları çağdaş kullanıma sokarlar. Bu anlamda İslamcılık “Doğu tipi Oryantalizm” dir.

Şöyle ki, din, temelde bir “görünmeyene iman” işi olup dogmalarının akıl yoluyla açıklanması beklenmezken, Batılı ideolojik modeller çerçevesinde olduğu gibi, adeta dünya merkezli ve akılla kurgulanabilir bir olgu görünümüne bürünür. İslamiyet’in dünyanın gereklerine uygunluğu ve meşruluğu, tamamen akla dayanan ve akla seslenen çağın paradigmalarına uygun tezlerle savunulmaktadır. Meşruluk, aşkın bir güce dayanarak değil, eşyanın doğasına, bilimsel verilere ve çağın gereklerine uygunluk temalarıyla kanıtlanmaktadır. Geleneksel İslam’daki öbür dünya yerini bu dünyaya bırakmakta, din dünyevileşmektedir. Batılı fenomenlerle örtüşmemesi nedeniyle, meşruiyet zemini bulabilmek için anakronik bir şekilde tarihsel birikim reddedilerek Asr-ı Saadet’e gönderme yapılır.²⁹ Türkiye’de modernliğin “laik modernlik – dini modernlik” çerçevesinde iki modernite paradigması olarak ayrıldığını ve kavganın, “hangi modernlik” sorusunda düğümlendiğini ileri sürenler varsa da,³⁰ ortak noktaları modernite olduğu için, Doğulu Oryantalizm ile Batılı Oryantalizm, Doğu’yu şekillendirmek bakımından birbirine benzer. Fred Halliday, bu benzerliği dikkate değer örneklerle dile getirir:

"Oryantalistler ve İslamcılar, her ikisi de İslam dininin temel belirleyici karakterine vurgu yaparlar. Humeyni bu anlamda herhangi bir Alman ya da İngiliz emperyalist bilginin olabileceği kadar Oryantalist gibidir. Aynı şekilde Kral Fahd da Müslüman halkların Batılı demokratik ilkeleri istemediğini ya da bu ilkelere ihtiyaç olmadığını söylerken, Oryantalisttir. 'İslam bir din ve devlettir' sözü bunu açıklar. Din savunucularının iddia ettikleri şey, hiçbir gerekçe sunmadan ne olursa olsun, bir milliyetçinin söylediklerinden daha fazla, dinin buyurduklarını kabul etmektedir. Değişmeyen ve belirleyici olan bir dogmanın bütün savı, Oryantalistlerce de vurgulanır. İslam'ın özcü sunumu, tefsir ya da yorum vasıtalarıyla, 'Gerçek İslam nedir?' gibi bir soruyu sorar. 1960'lar ve 1970'lerde 'gerçek' İslami siyasal sistemin ne olduğu ya da ne olması gerektiği üzerine, kapitalizm ve sosyalizm için Kuran ve Hadis'ten alıntı yapma çekişmesi vardır."³¹

"Gerçek İslam nedir?" ya da "Hangisi esas İslam'dır?" sorusunu, gayrimüslimlerden çok Müslümanlar birbirlerine sormuş; her soran grup kendine göre bir "gerçek İslam" tanımını yapmıştır. Mezhepler, tarikatlar ve cemaatler, bu tanımların örgütlenmiş biçimidir.

İslamcılardan bazıları İslamcılığın tarihini Hz. Muhammed dönemine kadar götürürler. "İslam'ın toplumsallaşması eğiliminin önüne bir engel ya da İslam'a, Müslümanlara ya da genel olarak insanlığa yönelik bir tehdit ortaya çıkığında" devreye giren bir düşünceler bütünü olduğu öne sürülerek³² İslamcılığın tarihinin, İslam'ın başlangıç dönemlerine kadar uzandığı savunulur. Bu savunu, İslam'ın özünde siyasi bir refleks olduğunu açıklar.

Türkiye'de İslamcılık bir doktrin olarak 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Tanzimat idarecilerinden Ali Paşa'nın baskısından kaçarak 1867'de Avrupa'ya kaçan Yeni Osmanlı aydınlarından Namık Kemal (ö. 1888) ve Ali Süavi (ö. 1878) ile Türk İslamcılığının başlatıldığı söylenebilir. Bu aydınlar gele-

neksel İslami anlayışı, modern zamanların verili koşullarına uydurma çabasıyla İslamcılığa dönüştüren ilk kuramcıdır.³³ İslamcılık ve muhafazakârlık Türk İslamcılığında zaman zaman farklı görülse de³⁴ son zamanlarda ikisi birlikte anılır. Ama önemli bir şart ve ayırım konularak, “sağcılık, muhafazakârlık, mukaddesatçılık ve milliyetçilik”, İslam öncesi Türk düşünce ve kültüründen soyutlanır. Başka bir deyişle, muhafazakâr ve milliyetçi olunacaksa ancak İslam adına olunabilir. Yoksa “Muhafazakârlık”, İslam öncesi cahili âdet ve görenekleri korumak; milliyetçilik de İslam öncesi Türk tarihinden “ırkçılık” yaratmak olur. İsmail Kara, inançla kültürün tek kaynağı olarak İslam’ı görür ve milliyetçiliğin ancak İslam’la meşruiyet kazanabileceğini savunur.

“Muhafazakâr / mukaddesatçı” sıfatı elbette İslamiyet öncesi Türk tarihine, İslam öncesi Anadolu medeniyetlerine vurgu yapan resmi milliyetçilikten ve belli bir soya vurgu yapan ırkçı milliyetçilikten kendini ayırmak için tercih edilmiştir. Bu tercih İslam’a, dini olana, hatta 1071 sonrası Müslüman Anadolu tarihine, Selçuklulara ve Osmanlı’ya, milli değerlere kuvvetli bir alan açmak anlamına da gelmektedir.”³⁵

Bu iddialar, tarihsel ve kültürel açıdan temelsizdir, yersizdir. “Müslüman Anadolu tarihine yer açmak için” İslam öncesi Türk tarih ve kültürünü yok saymak, kendi içinde tutarlı olmadığı gibi, kültür tarihi açısından da çelişkilidir. Kültür ve medeniyetlerin doğup gelişmeleri bir sürece tabidir. Din değişince önceki kültür tamamen ve hemen değişmez. Anadolu tarihinde “Milli değerlere” alan açmak iddiası, akademik bir öngöründen çok, bireysel inançla ilgili duygusal bir tercihtir. “Milliyetçilik-muhafazakârlık”, Arap İslamcılığının Türkiye’ye uyarlanmış versiyonudur. Yani, Türkiye’deki İslamcılar, Atatürk devrimleri ve Cumhuriyet değerlerine karşı, oli-

garşık bir din devleti ideallerini bu kavramlarla yumuşatarak yaşatmışlardır. Bu durum, inancına göre yaşama özgürlüğüne dair bir talep değil, mevcut çağdaş ve laik Cumhuriyeti yıkıp yerine Arap İslamcılığının dikte ettiği şeriatı kurma “özgürlüğüne” atfen izah edilebilir. Nitekim Kara bu gerçeği açıkça itiraf eder:

“Tek partili dönem müstakil bir İslamcılık düşüncesi ve hareketine hiçbir şekilde imkân tanımadığı için bu hareket muhafazakârlık ve milliyetçilik şemsiye altında bir yer bulmaya çalışacak, düşünce dünyasını ve ifade biçimlerini buna göre kuracaktır. İslamcılık kelimesinin güncel olana işaret eden meşru bir kavram olarak tekrar kullanılmaya başlaması 1971 tarihinde olacaktır.”³⁶

İslamcılık ile dindarlık bu satırlarda aynı meşruiyete sahipmiş gibi gösterilmektedir. Bunun için meşruiyet zemini olarak “milliyetçilik-muhafazakârlık” görüntüde kullanılan ama altında kuvvetli bir İslamcılık akımı yatan politik kavramlardır. Ayrıca Kara'nın iddiasının aksine, bu kavramlar, “Müslüman Anadolu'yu” bile temsil etmemektedir. Çünkü Arap kültürü kökenli İslamcılığın Türk halkına milliyetçilik-mukaddesatçılık adı altında empoze edilmesi için kurgulanmıştır; başarılı da olmuştur. Çünkü her “mukaddesatçı ya da muhafazakâr veya “milliyetçi-muhafazakâr”, bir anlamda “şeriatçı” ya da İslamcıdır. Milliyetçilik kavramının, İslamcılığı üstü örtülü şekilde temsil eden mukaddesatçılık ve muhafazakârlıkla yana getirilmesi, Türk ırkçılığı ile suçlanan Türk milliyetçiliğinin, “Arap kültürüyle ehlileştirilmiş” bir ümmetçiliğe dönüştürülmesi, Türkiye'deki İslamcılara iki yarar sağlamıştır: İlki Türk tarihi ve kültürünü, İslam öncesi köklerinden koparıp Arap kültürü ve tarihine eklemlemek; ikincisi de, Atatürk milliyetçiliğini dinsizlik ve ırkçılıkla suçlayarak devrimci ve

bağımsızlıkçı bir milliyetçilik fikrini dinsizlik saydıkları solculukla birleştirerek gayrimeşru ilan etmek.

İslamcılar kendi topraklarında Arap kültürü ve tarihini İslam şemsiye ile yerleştirme çabalarını, dindarlık olarak takdim etmektedirler. Türk kültürü ve toprağına yabancılaştırmayı beraberinde getiren bu akım, İslamcılarla birlikte, onların etkiledikleri geniş halk kesimlerinin de kafalarını karıştırmış, tutarsız inanma ve düşünmeyi meşrulaştırmıştır. Said Halim Paşa'nın sözlerine bakalım:

“Herhangi bir milletin hayatı, gelenek ve karakterlerini meydana getiren, dini inançlarına hususi bir mahiyet vererek düşüncesini geliştiren birtakım sosyal hadiselerin akışından başka bir şey değildir.

Bu anlaşmazlık aynı kilisede bile ortaya çıkabilir. Nitekim Alman Katolikliği, İspanya ve İtalya Katolikliğinden pek farklıdır. Protestanlık ve Ortodokslukta da durum aynıdır.

Bize gelince, diyebiliriz ki Türk Sünniliği Arap Sünniliğinden, Acem Şiiliği Hint Şiiliğinden farklıdır.”³⁷

Said Halim Paşa başka bir yerde buradaki görüşlerinin tam tersini şu ifadeleriyle ortaya koyar:

“Bütün ilmi gerçekler gibi İslami gerçeklerin de vatanı yoktur. Nasıl bir İngiliz matematiği, bir Alman astronomisi, bir Fransız kimyası olamazsa; ayrı ayrı Türk, Arap, Acem yahut Hint Müslümanlığı da olamaz.”³⁸

Aynı eserde birbirine taban tabana zıt iki görüş, aynı kişiye aittir. İslamcılar, içinde bulundukları düşünce buhranı ve çelişkilerini, mevcut düzeni din dışı ilan ederek perdelemektedirler. Üstelik din ile bilimin doğasını eşitleyerek ikisini bir ve aynı gerçeğin iki yüzü olarak görmektedirler. Modern bilim ve teknolojiye karşı alternatif üretmek yerine, din ile mo-

dern bilimi kıyaslama ve nihayetinde din dilini bilim diline tercüme etmekle sorunun çözülebileceği sanısına kapılmaktadırlar. Bu yanılğı, muhafazakârlık gibi yumuşatılmış pasif bir İslamcılığı sürdürülebilir bir ideoloji olarak yaşatmak için kullanılmaktadır.

Laik rejime, sosyal ve hukuk devleti yapısına sürekli karşı çıkan İslamcılık, alternatif rejimin İslami bir devlet modeli olduğunu her platformda tekrarlamasına rağmen, bunun tarihsel bir iktidar pratiği olduğunu kanıtlayabilmiş değildir. Said Halim Paşa, İslamcılığı muhafazakârlık olarak anlamlandırır:

“Müslümanların millet meclisinde ne komünist, ne sosyalist fertler görülecek, ne cumhuriyet ve ne de saltanat taraftarı bulunacaktır. Esasen Batı siyasi rejimlerinde kanun yapma hakkının parlamentolara verilmesini gerekli kılan özel sebepler vardır. Orada, toplumun devamlı olarak istediği sosyal değişiklikleri kolaylaştırmak için, bu istekleri gerçekleştirecek kanunlar çıkarılması, onlar için uygun ve güzel bir hedeftir.

Halbuki bu sebepler, İslam millet meclisi için mevcut değildir ve bizde arzu edilen hedef, var olanı değiştirmek değil, daha güzelleştirerek mükemmelleştirmek suretiyle muhafaza etmektir. ... İslam cemiyetinde hükümetin çıktığı ve dayandığı kaynak şeriattır. Hükümet şariatın uygulayıcısı ve takipçisinden başka bir şey değildir.”³⁹

Paşa, dönemindeki Osmanlı devletini şariat devleti olarak kabul ediyor ve mevcut düzeni muhafaza etmenin şariatın uygulanmasını temin ve takip etmek olduğunu belirtiyor. Bu da, İslamcılık ve şariatçılığın aynı zamanda muhafazakârlık olduğunu göstermektedir.

İslamcılarının iddia ettikleri Şariat, gerçekten sadece İslam fıkının eseri midir?

Medresenin hukuk öğretimi, fıkıh öğretimi, kıyas teknikleri, yorum teknikleri bir Romalı hukukçunununkinden farklı

değildir çünkü zaten 7.-10. yüzyıllar arasındaki İslam hukukçuları da bir tür Roma hukukçularıdır. Kullandıkları teknik ve muhakeme temelde aynıdır. Roma devletinde de İslam devletinde de Anayasa olmaz. Anayasa Fransız İhtilali'nin getirdiği bir yazılı belgedir, ancak müessesenin kendisi Fransız İhtilali ile ilgili değildir çünkü anayasal sistemden söz ettiğiniz zaman, İngiliz hukukunun gelişmesini göz önüne almanız gerekir.⁴⁰

Sadece İslam fıkıhı ya da hukuku değil, İslam düşünce geleneğinin tümünü içine alan İslam medeniyeti de birtakım din, kültür ve medeniyetlerden etkilenmiştir. Hiçbir medeniyet ve dinin, yaşamına sıfır noktasından başlamadığı gerçeği, İslam kültür ve medeniyeti için de geçerlidir. İslam fıkının yanında diğer bütün İslam bilim ve düşüncesi çeşitli kültür ve medeniyetlerden etkilenmiştir. Bu yüzden saf bir şeriat ve tamamen İslam'a özgülenebilecek bir İslami devlet modeli yoktur.

İslam hukuku ve siyaset yapma tarzı gibi, İslam kelamı ya da ilahiyatı, tasavvuf, tarikat ve cemaatleşme de dış etkenlerden bağımsız olarak anlaşılamaz. Bu, her din ve medeniyet için doğal bir durumdur ancak doğal olmayan şey, İslamcıların saf, arı-duru ve tarihi salt kendisiyle başlattıkları ütöpik bir İslamilik iddiasıdır.

İlahiyat, Siyaset, Tarikat

İlahiyat, Antik Yunan felsefesinin Müslümanlara taşınmasında rasyonel ve savunmacı bir tanrıbilim olarak bilinir. Dışarıdan gelen etkileri, İslam akılcılığı ve eleştirici ruhuyla süzen, iman ilkelerine zarar verici olanları eleyen ve gerektiğinde, içinden doğduğu dinin esaslarını savunan bir bilimdir. Öteki adıyla kelam, İslam felsefesinin temelini oluşturur. Şu halde Kelam, sufilik ve felsefe İslam düşüncesini oluşturan üç temel bilimdir.⁴¹

İlahiyat düşüncesi, Klasik İslam'da Kuran'ın kutsallığını ve aşkınlığını çeşitli tarikat ve sapkınlıklardan kaynaklanabilecek bozulmalardan, yön değiştirmelerden koruma kaygısı güdüyordu. Ancak siyasetin talepleri bu düşüncelyi geçersizleştirdiği ve unutturduğu ölçüde kutsallaştırma ve aşkınlaştırma daha etkin ve ikircikli hale geldi. Sünni düşüncesindeki Halife ve özellikle de Şii düşüncesindeki İmam, hem iktidarın hem de otoritenin canlı simgesi olan kutsal varlıklar oldular. Hem İmam hem de Halife kelamcı-fıkıhçılar tarafından İmam Şafii'nin (ö. 820) kurduğu gelişmiş bir bilim olan *Usul-ü Fıkıh*ın yardımıyla kutsallaştırılan ve aşkınlaştırılan şeriatın kesin bir biçimde uygulanmasıyla uğraşıyordu.⁴²

Bu inançsal ve kültürel çöküş, ilk kez tarihte Atatürk tarafından fark edildi ve şeriat adına hüküm sürdüğünü iddia eden Osmanlı iktidarının, yaşamak için manevi bir gerekçe olarak kullandığı tarikat ve zaviyelerin işlevsiz hatta zarar verici olduğunu açıkça ilan etti. 30 Kasım 1925'te "gölge dini devletçikleri" kapattıktan sonra, tarihsel tespitlerini dile getirdi:

"Yaptığımız ve yapmakta olduğumuz devrimin amacı, Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen çağdaş ve bütün anlam ve biçimiyle uygar bir toplum haline ulaştırmıştır. Devrimimizin temel ilkesi budur.

Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar ülkesi olamaz. En doğru, en gerçek tarikat, uygarlık tarikatıdır.

Tarikat başkanları, bu dediğim gerçeği bütün açıklığı ile anlayacak ve kendiliklerinden hemen tekkelerini kapatacak; müritlerinin artık 'rüşd'e kavuştuklarını elbette kabul edeceklerdir.

Biz, uygarlıktan, bilim ve fenden güç alıyoruz ve ona göre yürüyoruz. Başka bir şey tanımıyoruz. Tekkelerin amacı halkın akli dengesini bozmak ve aptal yapmaktır. Halbuki halk, akli dengesini yitirmemeye ve aptal olmamaya karar vermiştir."⁴³

Çağdaş bir ulus ve aydın bir toplum olmanın yolu, halkın tarikat ve tarikat şeyhlerini değil, düşünce ve bilimi rehber edinmesidir. Kandırılan halk, tekke ve tarikatlarla aptallaştırılır ve cahilliklerini erdem zanneder. Gerçek anlamda ulus olmak, bireylerinin akla ve bilime yönelmesiyle mümkün olabilir.

Çağdaşlaşma, bağımsızlığını sağlamış toplumların başlatıp geliştirdiği bir süreçtir. Ulusçuluk akımının ilk amacı, sömürge durumuna düşen toplumları bağımsızlığa yöneltmek, ülkelerin bağımsızlığını sağlamaktır. Çağdaş ulusçuluk anlayışı, tüm ulusun ve bireylerinin mutluluğunu sağlamak; devletin, toplumun, bireyin bağımsızlığını gerçekleştirecek önlemleri almak ister.⁴⁴

Ulus ve ulusçuluk hukuk ve siyaset açısından imamet, hilafet ve şeriatla taban tabana zıttır ve hiçbir şekilde uzlaşmaz. Ulus, halkın egemenliğini, özgürlükler ve demokrasiyi öngörürken İslamcılık, Tanrı ya da din adına birilerinin mutlak hâkimiyetini kutsar ve bunu iman esası sayar.

Atatürk, İslamcılığın şeriat iddiası ile çağdaş ulusçu laik ve sosyal hukuk devleti arasındaki farkı açıkça ortaya koymaktadır:

“Atatürk ulusçuluğu herhangi bir kişi, hanedan, kurum ve sınıf egemenliğine karşı olmakla kendine özgü halkçılık anlayışını da yansıtır. Atatürk ulusçuluğu aynı zamanda laik bir ulusçuluktur. Türk yurttaşlığının yüksek değeri üzerinde durur. Atatürk ulusçuluğu, yurttaşının Türklüğünü, ana soycu açıdan değil, Türk ulusunun ulusal ülkü ve amaçlarına bağlılığıyla, Türk devletin ülkesi ve ulusuyla bölünmez bütünlüğünü savunmasıyla ve Türk toplumunun çağdaşlaşma çabasını benimsemesiyle ölçer. Bu bakımdan Atatürk ulusçuluğu ayırıcı değil, birleştiricidir, bütünleştiricidir; çağrısı olumlu ve sağlıklıdır. Devrimci, ilerici, akılcı ve bilimcidir.”⁴⁵

Atatürk ulusçuluğu, din istismarının mikro-etnik ayrışmanın mümbit zeminini oluşturmasını kabul etmez. Uygarlık, dinin ahlaksal kapasitesinin işletilmesiyle canlandırılabilir. Modern çağda her şey dinle uzlaşma yolu ararken, İslamcılık tersine, din adına her şeye muhalefet etmeyi dinsel ideoloji olarak benimsemektedir. Dini ideolojinin böylece siyasi erke odaklanması, İslam'ın eskiden olduğu gibi, uygarlık üretme yeteneğini zayıflatmaktadır. Siyasi tartışmalar zamanla dini hükümler üretme gerekçesi haline gelmiştir.

İslamcılıktan Cemaatçiliğe:

Neo-Oryantalist Reformun Anakronizmle İmtihani

Hız. Muhammed'in sağlığından itibaren başlayan tartışmalar, vefatından sonra giderek artan hizipleşme ve siyasi çatışmalara dönüştü. Mezhepler bu çekişmelerin hukuki örgütlenme biçimidir. Başka bir deyişle, mezhepler zahiri örgütlenme, tarikatlar ise batini, yani ruhani örgütlenmedir. İslamcılık, dış yapısını mezheplerle, iç yapısını tarikatlarla oluşturmuştur. Cemaatler de İslamcılığın hem mezhep hem de tarikattan oluşan bu doğasını birleştirmiş mikro-din kantonlarıdır.

Dinler, özellikle son yüzyılımızda değişme ve gelişmenin çok hızlı seyretmesi nedeniyle, reforma ve yeniden yorumlanmaya muhtaçtır. Cemaat ve tarikatlar, dinin başarısız yenilenme girişimleridir. Bununla birlikte İslam'da yenilenme hareketleri, çeşitli İslamcılık akımları içinde görülmektedir. İçsel olarak İslam'ın manevi yanına, dışsal olarak hukukuna dayalı İslamcılık, bu iki dayanağın doku uyumsuzluğu nedeniyle reform ve yenilenmeye, ya eksik ya da yanlış bir yöntemle yaklaşmıştır. Modern çağın farklı ve çok yönlü ihtiyaçları karşısında, benim iki kategoriye ayırdığım reform ve yenilenmenin İslamcılarının kafa karışıklığını göstermesi bakımından örneklendirilmesi gerekir.

1. Zahiri Reform ve Yenilenme

Selefi geleneğe bağılı Vahhabilik, zahiri reformun en dikkat çekici İslamcı akımıdır. İbn Teymiye (ö. 1328), öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziye (ö. 1350) ve Aşırı Hanbelî grupların (Gulât-ı Hanabile) katı zahiri dini yorumlarından etkilenen Muhammed b. Suud ve Muhammed b. Abdilvahhab, Vahhabiliğin liderlerindendir. Meşhur olan liderleri ikincisidir.

Muhammed b. Abdilvahhab, Deriye’de Muhammed b. Suud’un himayesine girer. Çünkü Uyeyne’de Osmanlı’yı temsil eden yerel aşiretler onu kendilerinden uzaklaştırmışlardır. Tamamen İbn Suud’un etkisine girer. Osmanlı’nın Vahhabi İslamcılığına olumlu yaklaşmadığını bu örnekten görüyoruz.

Muhammed b. Abdilvahhab’a göre Kuran ve sünnet, hiçbir yorum, tevil ya da içtihadı başvurmaya gerek olmadan uygulanmalıdır. Tevhit, bidat ve “iyi emretmek, kötüden alıkoymak” kavramları etrafında katı ve saldırgan bir görüş ortaya atar. Her türlü İslam geleneği ve âdeti şirktir. Kabir, türbe ve Hz. Muhammed’den şefaât beklentisi, yine şirk sayılır. İslam’a sonradan sokulan ne olursa olsun, bunlara inananların her şeyleri helaldir; yani öldürölüp malları, ırzları müsadere edilebilir.

Bu zahiri çıkışları, siyasi olmakla birlikte İslam’da reforma olan ihtiyaç çanlarının çaldığını gösterir. Vahhabiler bu inançları doğrultusunda Osmanlı’ya başkaldırıp Hicaz’daki tüm türbeleri yıkarlar, katliam yapıp toplu ırza geçme, gasp, çapul ve yağma eylemlerini gerçekleştirirler. Hac yolunu kapatırlar, Sahabe kabirlerini yıkarlar. Şatafatlı olduğunu düşündükleri medrese, imaret ve hamamları yıkarlar.

Osmanlılar, katı İslamcılığı ve zahiri dinci yoruma dayalı Vahhabiliği ortadan kaldırmak için Mısır Valisi Kavalalı M. Ali Paşa ve oğlu İbrahim Paşa komutasındaki ordu ile Mekke

ve Medine'yi Vahhabilerden arındırır. Liderleri İstanbul'da idam edilir.⁴⁶

Gazali (ö. 1111), İbn Salah (ö. 1245) ve İbn Teymiye'nin (ö. 1328) zahiri İslam yorumları, bugünkü Selefi-Vahhabi İslamcılığın doktriner yapısını yaratmıştır. Bu düşünce geleneğinin ortak noktası, felsefeyi ve filozofları küfürle suçlamaktır. Abdülvahhab dört Sünni mezhepten biri olan Hanbeliliği katı bir şekilde savunuyordu ve 14. yüzyılın önde gelen Hanbelilerinden İbn Teymiye ve İbn Kayyım el-Cevziye'nin siyasi teolojisini kullanıyordu.⁴⁷ Siyasal ve teolojik nedenlerle filozofları dinsizlikle suçlamaları, zahiri reformun mantığını sergilediği gibi, felsefenin İslam dünyasında bugüne kadar meşruiyet kazanamamasında çok büyük etkide bulunmuştur. Yeri gelmişken işaret edeyim; felsefe karşıtlığı, dini reformun içsel boyutunu oluşturan tarikatlar ve cemaatlerde de aynı şekilde ve aynı vurguyla mevcuttur. Dinsizlikle suçlama, ortaçağ Hristiyan ve İslam dünyasında bir tartışma ve hasmını yenmek ya da susturmak açısından etkili bir hitabet yöntemidir.

Vahhabilik ve Selefilik, radikal çıkışları ve keskin sloganlarıyla dikkat çeker ama sonunda İslam'ı *kültürsüzleştirerek* Batı'yı taklit eder.⁴⁸

Tevhit adına, şirk denilerek, Müslümanların mazisi, manevi ve kutsi değerlerini haiz tarihi eserlerinin yerine modern-seküler; modernist, dindışı bir yaşama uygun gelen, dini ve manevi hiçbir şeyi hatırlatmayan kent yapılanması ikame edilmiştir. Türkiye'de 80'li yıllarda, dindar gençlik kesiminde oldukça revaçta olan Radikal İslamcı, Radikal Selefi akımların, 90'lı yıllarda Soğuk Savaş döneminin sona ermesi ve ideolojilerin tükenmesinin ardından nasıl liberal-seküler, dindışı bir anlayışa dönüştüğü görülmüştür. Radikal İslamcı-Selefilerin büyük oranda daha önce şeytani düzen, Tağuti

düzen dedikleri modern sisteme teslim oldukları görülmüştür. 80'li yıllarda Tevhidilik, Cahiliye'den arınma, Kurani İslam'a dönmek adına geleneğe, manevi değerlere karşı verilen mücadele, sekülerizme teslimiyetin başlangıcı olmuştur. Türkiye'de selefi düşünce ve Müslüman Kardeşler (İhvan-ı Müslimin) kaynaklı 80'li yıllardaki Radikal İslamcı akım, trajik bir tecrübe olmuştur.⁴⁹

İslam modernizminin temelde medeniyete saldırmayan entelektüel bir hareket olduğunu; ancak medeniyetin de arzu edilen yenilenmenin bir unsuru olduğunu savunarak modernistlerin İslam'ın arkaik bir doktrine geri döndürülmesinden ziyade İslam'ın köklerine zarar vermeyecek rasyonel Avrupa biliminin keşifleriyle İslam'ı zenginleştirip modern dünyada onun yaşama şansını artırmayı denediklerini ileri sürenler de vardır.⁵⁰ Ancak İslam modernizmi, ne Avrupalı yenilenmeyi başarabilmiş ne de İslam'ın köklerine zarar verici neo-oryantalist tutumundan sıyrılabilmiştir. İslam düşüncesi tarihi, Tîbî'nin bu iyimser yorumunu doğrulamamaktadır.

Radikal İslamcı ve selefi akım olarak Vahhabilik, Kuran'a ve sünnete dönmek gerektiğini savunurken, Modern yaşamı tüm imkânlarıyla benimseyen, manevi hiçbir derinliğe yer vermeyen anakronik bir görüşün ifadesidir. Hukukun ahlaka, fıkıhın maneviyata tercih edilerek İslam'da ihya ve yenileşme gerçekleştirmeye teşebbüs eden bu Selefi-radikal İslamcı anlayış, bugün Suudi Arabistan'ın, hem içsel hem de dışsal anlamda neo-oryantalist görüşünü doğurmuştur.

Zahiri reform ve yenilenme girişimi, modernizme teslim olmuş bir fıkıh İslamcılığının başarısızlığı ile sonuçlanmıştır doğal olarak. Arabistan'da sonuç vermeyen ve başarısızlığa mahkûm olan şariatçı-radikal Selefi İslamcılık, laik, sosyal ve bir hukuk devleti felsefesine dayalı Atatürk Cumhuriyeti'nde başarılı olamaz.

2. Bâtını (İçsel) Reform ve Yenilenme

Hukuki ya da fıkhi düzenlemelerden farklı olarak bâtını ya da içsel reform, başka bir deyişle manevi reform, İslamcılığın tarikat ve cemaat kollarının giriştiği bir reform ve yenileşme hareketidir. Esasen her tarikat ve cemaat, dinde reformu doğrudan yapmak yerine, üstü örtülü ve dolaylı yollardan yapmayı tercih eder. Ancak dış dünyayla sembolik ve sırlı iletişim dili kullandıklarından, çoğu zaman bu girişimin bir reformu ve değişim ihtiyacının yansıması olduğu fark edilmez.

Sırlı, dolambaçlı ve efsunlu dil, her tarikat ve cemaatin kendine özgü özel dilidir; iç iletişimi bu dille sağlarlar. Dışarıya karşı kullandıkları dil, herkesin anlayacağı tarzdadır. Ancak mensuplarının anlayabileceği sırlı ve sembolik dil, içlerinde ve dışlarındaki dünyayı remizlerle temsil eder.

Birkaç örnek vermek konunun anlaşılması bakımından yararlı olur.

Mevlana, anlaşılmazlığı ilahi bir dilin doğası olarak görür. Anlaşılma bir dil kullanmak, dile ve içeriğine kutsallık kazandırır. Oysa Antik Yunan filozoflarından Herakleitos, anlaşılma dil kullanırken bunun salt dilin yapısı ya da sırlı oluşundan değil, felsefi içeriğinin ağırlığından kaynaklandığını biliyordu.

Kuran'da Hızır'ın bir çocuğu boğazladığı anlatılır.⁵¹ Mevlana, o çocuğun boğazını kesmesindeki sırrı halkın avam kısmı anlayamaz, diyerek avam-havas ayrımını epistemolojik değil, etik temelde birbirinden ayırır. Anlayamamak eğer, kutsallığa daha çok saygı duymak ise avam, tam aksine havasa göre daha dindar olmalıdır. Diğer yandan, eğer havas bu ilahi sırrı avamdan daha iyi anlıyorsa, bu kez havas avamdan daha dindar demektir. İkinci durum, havası, avamdan hem zekâ hem de dindarlık bakımından şanssız kabul eder. Mevlana ikinci seçeneği vurgulamaktadır. Bu görüş açıkça kendi

içinde çelişkilidir. “Din işinin künhünü anlamaya imkân yoktur. Ona ancak hayran olunur,”⁵² derken, aynı şeyi kasteder. Dini anlamamak, sadece ona hayranlık duymak, bilgiye, akla ve tercihe gerek bırakmayan bir dindarlık tanımını yapmaktır.

Din dili sırlı ve gizemli olunca, anlaşılmama derecesi yükseldikçe “gerçek dindarlık” o derece mümkün olur. Tarikat ve cemaat liderleri bu iddiayı yüzyıllardır savunmakta; insanları zekâ ve anlayışlarından kuşkuya düşürerek söyledikleri ve yaptıkları her şeye düşünmeden inanmalarını sağlamaktadırlar. FETÖ ülkemizde bunun ne ilk ne de son örneğidir.

Fethullah Gülen’in liderliğini yaptığı Fethullahçı terör örgütü, Sadi-i Nursi’nin (ö. 1960) başını çektiği Nurculuk hareketinin en büyük koludur. Mezhep, meşrep ve tarikat bakımından aynı geleneğin temsilcileridir. FETÖ, aynı remizli dili kullanmaktadır. Modern teknolojiye paralel olarak bu sırlı din dilini örgütsel iletişim için geliştirmiştir. FETÖ, Said-i Nursi liderliğindeki Nurcu tarikatın cemaatleşmiş biçimidir.

15 Temmuz 2016 tarihine kadar acımasız bir terör örgütü olduğu fark edilmeyen Fethullahçı terörist cemaatin lideri Gülen, kitaplarında Said-i Nursi’yi andığı her yerde “üstat” veya “Bediüzzaman” olarak söz etmektedir. Ona göre Said-i Nursi, “çağın bir numaralı ismidir”.⁵³ Risale-i Nurlar için de, “Bu eserler Kuran’ın malıdır,” demektedir.⁵⁴

Nursi de Mevlana gibi din dilini sırlı ve anlaşılmazlık kut-sallığına büründürür ki tarikatına bağlanacak olanları peşinen akıllarını kullanmaktan alıkoyar. Ona göre “Risale-i Nurları okuyan bir kimse hiç anlamasa bile, değil mi ki, Risale-i Nur talebelerinin manevi bir kişilikleri vardır, öyleyse, bu zamanın bir âlimidir.”⁵⁵

Nursi, yazdığı eserleri okuyup da anlamadığımız zaman, âlim bile olacağımızı söylemektedir. Bir başka kitabında şöyle der: “Risale-i Nur bir elektriğe benzer. Son derece yüksek ve

derin bir ilimdir o. Öyleyken ne tahsile ne ders çalışmaya hacet kalmadan, zahmet bile çekmeden herkes onu anlayabilir. Ondaki derin bilgileri alabilir.”⁵⁶

Nursi, İslam'da reformu Nur tarikatı yoluyla yapmayı hedeflemiştir. Kuran yerine Risale-i Nurlarını, Hz. Muhammed yerine hatta Tanrı yerine kendini koyarak bu reformu, İslam dinini tümüyle ortadan kaldırarak gerçekleştirmeye yönelik bir hareket başlatmıştır. Bu hareket, yeni oryantalist bir akım olarak reformda Vahhabiliğin uğradığı başarısızlığı tekrarlamıştır.

Önde gelen Nurculardan Şerif Mardin, Nurculuğun modern bir ıslahat hareketi olduğunu vurgular:

“Said Nursi, zamanımızda Müslümanlar için uygun düşen tavrın ilkelerini Kuran'dan çıkaran bir İslam bilimleri uzmanı olarak görülebilir.

Said Nursi'nin mesajının modernleşme akımlarından birini oluşturduğu söylenebilir. ... Geleneksel İslam bağnazlığının hantallığını yok etmiş ve modern Avrupa düşüncesinde görüldüğü biçimiyle doğanın yasalarını kavramaya yönelik bir akım başlatmıştır.”⁵⁷

Şerif Mardin bilimsel bir tespitten ziyade, Nurculuk tarihinin bir mensubu gibi tarafgir bir tutum takınmaktadır. Said-i Nursi liderliğindeki Nurculuk, bağnazlığı yok etmek bir yana, onlarca kolu arasında iktidar ve çıkar kavgalarına sahne olan, neo-oryantalist bir gelenek başlatmıştır. FETÖ cemaati, Nurculuğun çağdaş cumhuriyet değerlerine karşı karanlık bir terör olarak, en büyük koludur. Nurculuk, FETÖ kolu ile sade Türk dindarlığını karanlık bir terörist dincilik tehdidi altına sokmuştur. Mardin, harcıâlem tarafgir övgülerle yanılmakla kalmayıp tarihsel gerçeklere ve akademik teamüllere de açıkça ters düşmektedir.

Genel olarak İslamcılık ve İslamcılar, verdiğim örneklerden anlaşılacağı gibi, içinden çıkmakta zorlandıkları kafa karışıklığı ve mutlakçılık döngüsüne kapılmış durumdadırlar.

İslamcılıkta Kafa Karışıklığı ve Mutlakçılık

Alman filozof Hegel, mutlak tinselcilik ve sınırsız coşkuyu, Muhammedanizm diye tabir ettiği İslam dininin tümüne nispet ediyordu. Bence tinsel mutlakçılık ve buradan doğan kafa karışıklığı, sadece İslamcılara mahsus bir durumu betimlemektedir.

Fanatizm, birbirini gerektiren bu iki durumun doğal sonucu olarak doğmaktadır. Fanatizmin yayılma nedenlerinden biri, halk arasında batıl inançların tutunmasıdır; bu ölümcül hastalığı tedavi etmenin en iyi yolu da, daha çok sayıda insanın aklını kullanmasını sağlamaktır. Katolikliğin hastalığı fanatizm, Almanya'nın hastalığı Nazizm olduysa, İslam'ın hastalığı da entegrizmdir.⁵⁸

Her üç fanatizm türü, mutlakçılığın her din için geçerli olabileceğini göstermektedir. Özellikle nassların yorumlanması, kafa karışıklığını ve mutlakçılığı besleyen unsurlardandır. Nasslarla onların yorumları arasındaki mesafe, tarih boyunca açılmış; kafa karışıklığı ve mutlakçı tavır da buna paralel olarak artmıştır. Bir dine ait nassın yorumu bazen öteki dinin nassları için geçerli olabilmiş hatta nassların yerine geçecek ölçüde kemikleşmiş bir inanç sorunu haline gelmiştir.

İsrailiyat'tan İslam düşüncesi ve edebiyatına sirayet eden bazı yorumlar, İslam'da adeta tartışılması mümkün olmayan nasslara dönüşmüştür. Sinagog, İbranicede Bet Ha-Knesset (halkın bir araya geldiği yer), Bet Ha-Midrash (öğrenim evi), Bet Ha-Tefila (dua evi) gibi adlarla anılır.

İlk Yahudi teolog kabul edilen İskenderiyeli Philon, 1. yüzyılda sinagogu bir mabetten ziyade içinde öğretim yapılan bir mektep gibi tanıtır.

Sinagoglarda resim ve heykel bulundurmak yasaktır. Bu yasak On Emir'de Tanrı'nın Musa'ya "kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yeraltındaki sulara yaşıyan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın," (Çıkış 20:4) demesine dayandırılır.⁵⁹

İslam'da resim ve heykel yapmayı yasak olarak görenler aynı mantığa sahiptir. Hz. Muhammed put yapmayı yasaklamıştır. Nasıl Yahudiler bu emirden resim ve heykel yapmanın yasaklandığını anlamışlarsa Müslümanlar da öyle anlamışlardır. Uydurma ve birbiriyle çelişkili hadislerde kendilerini desteklemeye çalışmışlardır. Burada yasaklanan, tapınma amaçlı put yapmaktır. Oysa Kuran, Hz. Süleyman'ın yaptırmış olduğu resim ve heykellerden övgüyle bahseder. (Sebe Suresi, 13. ayet). Tanrı mutlak olarak resim yapmayı yasaklasaydı bunu herkese yasaklardı.⁶⁰

Nasslar resim ve heykeli, dolayısıyla sanatı ve estetiği yasaklamamış olmasına rağmen yorumlar mutlakçı bir yasaklamaya gitmiş, bilimde olduğu gibi sanat alanında da Müslümanların kafası karışmıştır. Kutsal kitabın kapsam alanı ve yaptırım gücünün ötesine geçerek yorumlar öne çıkmış, bu kez Kutsal Kitap, yani Kuran sıradanlaşmıştır. İslamcılık Kuran'ı sıradanlaştırmıştır.

Kutsal kitap, kültürel olarak yayılıp tarihselliğin içine girmekte ve aşkınlığından uzaklaşmaktadır. Tarihselleşen metin, ideolojik manevralarla yeniden üretilmektedir. Tarih, sabit metni yeniden üretmenin aracı olmaktadır. Kutsal yazılara tarihsel, sosyolojik ve antropolojik bakış açısıyla bakmak geleneksel teolojik aklın yarattığı kutsallaştırıcı ve aşkınlaştırıcı yapılanmaları sarsmak anlamına gelecektir.⁶¹

Kuran'ın tarihsel süreç içinde sıradanlaşması ve kültürel olarak yayılıp tarihselliğin içine girmesi, dinde manevi ve ahlaki derinliğin yerini gittikçe çoğalan, çeşitlenen ve kutsalla-

şan sembollerin almasına yol açmıştır. İslamcılar bu sembollerle dini modern sloganlar haline getirmişlerdir.

Bununla beraber, Montgomery Watt'a bakılırsa dini konularda sembolik dil büsbütün tasvir edici değil, daha çok telkin edici, çağrıştıdırıcıdır. Çünkü gerçeklik, sembolik kalıptan daha fazla bir şeydir. Duyguların sembolize edilen şeyden sembole yönelmesi, üzerinde durulması gereken psikolojik bir olaydır ama bu, sembolün sembolize edilen gerçeklikle olan ilişkini etkilemez.⁶²

Takke, tespih, türban, sakal, sarık ve benzeri birçok sembol, sembolize ettiği ahlaki ve manevi erdemlerden çok, duygulara daha çekici gelmektedir ve semboller zamanla mutlakçı söylemin gerekçelerini oluşturmaktadır.

İslam'ın tek hakikat olduğu, tüm ilimlerin kaynağının Kuran olduğu, İslam'ın dışında hiçbir sistemin hak ve hakikat kaynağı olmadığı⁶³ gibi mutlakçı söylemler ve büyük anlatılar, İslamcılığı modern ve aynı zamanda postmodern bir akım yapmaktadır.

İslamcı siyasetin liderlerinden Erbakan, siyasi hayatı boyunca dini sembolleri sürekli kullanmıştır. Örnek verdiğimiz mutlak ve büyük anlatıları, bu sembollerle telkin etmiş; semboller de bu büyük anlatıları çağrıştırmıştır. Mutlakçı bir kafa karışıklığı söz konusudur.

İslamcılar, İslam felsefe ve düşüncesinin Türk filozofu Farabi adıyla anılan Farabicilik Çağı'nın birikimini referans göstermekle birlikte, İslam medeniyetini yeniden ihya etmek için herhangi bir proje sunmazlar. Örneğin Erbakan, Müslümanların coğrafyadan mantığa, matematiğe, özetle tüm bilim ve düşünce alanlarındaki başarılarını sayıp döker hatta Mutezili yöneticiler oldukları için eleştirilen Halife Me'mun dönemini överek anlatır.

Müslümanların bu ilimleri Yunanlardan ve Mısırlılardan aldıkları tezini reddediyor ama nereden aldıklarını söylemiyor. Buna karşın bu ilimlerin Müslümanlara intikal etmeden önce ilim olmadığını, “insanlığın ilmi, Müslümanların eline geçmiş ve ilim, asıl ilim olmaya başlamıştır,”⁶⁴ demektedir.

“İnsanlığın ilmi” gibi belli-belirsiz bir mutlakçılık ve bu iddianın neden olduğu kafa karışıklığı bu örnekte de görülmektedir.

Said-i Nursi de aynı çıkmaz içindedir. Pozitif bilimler konusundaki düşünceleri çelişkilerle doludur. Bir yanda, “hayatta en hakiki mürşit ilimdir” düşüncesini anımsatırcasına, “... elbette nev-i beşer, ahir vakitte ulum (ilimler) ve fünuna (fenlere) dökülecektir. Bütün kuvvetini ilimden alacaktır. Hüküm ve kuvvet ise, ilmin eline geçecektir,” der; bir başka yerde ise, artık “doğal olguların doğal nedenlerle açıklanması gerektiğine inanmadığını ve nedenlerle birlikte sonuçların da Allah’ın doğrudan, dolayimsız ürünü olduğu görüşünü savunduğunu” öğrenmekteyiz.⁶⁵

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş aşamasında, daha çok Türkçü kanatta yer alan Ziya Gökalp (ö. 1924), İslamcı akıma yabancı değildi. Hatta bazı fikirleri onun İslamcı kanatta olduğu izlenimini güçlendirecek nitelikte ve yoğunlukta idi. O, salt İslamcılar gibi Garp ile İslam arasında değil, zaman zaman Türkçülük, Garpçılık ve İslamcılık arasında mütereddit düşünce içinde idi. Bazen mutlakçı olması, İslamcılar gibi kafa karışıklığı yaşaması, İslamcılığa yakın olduğu zamanlarda tanık olunan bir olgudur.⁶⁶

Mehmet Emin Erişirgil (ö. 1965), Ziya Gökalp’in intihar girişimini ve bunun nedenini onun dilinden aktarır:

“O sıralarda Dr. Abdullah Cevdet Diyarbakır’a geldi; bir gün bana *Atheisme* adlı bir kitap verdi. Onu okuyunca büsbütün sar-

sıldım. Kalbimdeki bütün inançlarımın artık boşaldığını hissediyordum. Yine uykusuz kaldığım bir günde bir arkadaşımın verdiği silahı çektim, kurşun alnımın kemiğine saplandı.”⁶⁷

Peyami Safa’ya göre, milliyetçi ve telifçi olmak üzere iki Ziya Gökalp vardır. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adlı kitabında telifçi olduğunu vurgular ve üç kıble gösterir: Turan, Mekke, Avrupa. Gökalp bu kitabında, öteki eserlerinde reddettiği bütün fikirleri kabul ediyor görünmektedir. Hilafetçidir, Garpçıdır ve Türkçüdür.⁶⁸

İslamcı mutlakçılık ve kafa karışıklığı, İslam dünyasındaki bütün İslamcı akımlarda farklı düzeylerde ama ortak ideale göre benimsenmiş ideolojik ütopyacılıktan kaynaklanmaktadır. Türkiye’de Ziya Gökalp gibi geçiş filozoflarındaki anakronizmin (tarih yanılığı) benzeri Arap dünyasındaki İslamcı akımlar ve düşünürlerde de vardır.

İhvan-ı Müslimin hareketi gerçek bir ütopya idi. İlk aşamada İhvan, Mısır halkının büyük bir bölümüne ahlaki, sosyal ve politik konularda egemen bir süreçteydi. Saldırgan bir sosyo-dini hareket olarak ortaya çıktı. Tüm bunları en karşıt politik şartlarda gerçekleştirdi. Çünkü egemenlik “kritik olarak ideolojik baskınlığı” içerir. İhvan, iki geniş toplumsal sınıfı asimile etmekte başarısız oldu: Seküler yerli sınıflar ve kurumsallaşmış ulema sınıfı.

Bu başarısızlık İhvan’ın rejim karşısında çok kötü bir şekilde politik zıtlaşmasını beraberinde getirdi. Halkın politik özelemlerini ustalıkla dile getirmede başarılı olmuşa da⁶⁹ bunu uygulanabilir politik bir sisteme dönüştüremedi.⁷⁰

Oysa doğabilimleri ve dini bilimler İslam düşünce tarihinde, bugün olduğu kadar birbirinden ayrı, çatışan ve çelişkili duruma düşmemiştir. Müslümanların kafası özellikle 15. yüzyıldan itibaren karışmaya, karışıkça da mutlakçılığa

sürüklenmeye başlamıştır. Oysa 7. ile 15. yüzyıllar arasında, uzun bir dönemde Müslümanlar bilgi ve varlığı dini-dindışı gibi kategorilere ayırmamışlar, “ilim ilim bilmektir” prensibini benimsemişlerdir. Erbakan'ın, Müslümanların ilim ve fenni nereden aldıklarını söylemekten çekinmesi, İslamcılığın ilmi bile ötekileştirdiğine iyi bir örnek teşkil eder. Eğer, “İlim Çin'de de olsa, gidip alınız,” doğruysa, Müslümanların kendilerinden önce ilmi kimlerden aldıklarını söylemenin İslam'a değil, İslamcılara zor geldiğini tespit etmek gerekir.

Bunun İslam medeniyeti tarihinde somut örnekleri vardır.

Müslüman tarihçiler Eski Mısır toplumunun çok kültürlü yapısına ve dini hoşgörüsüne çok ilgi duymuşlar; bir Yunan-Mısır tanrısı olan Agathodaimon'u Mısırlı bir bilge veya peygamber olarak kabul etmişlerdir hatta Hermes'in hocası olduğunu söylemişlerdir.⁷¹

Said el-Suada tekkesinin şeyhi Sfenks'i sıradan bir pagan sembolü saydığı için yüzünü tahrip etmiştir. Bu olaydan kısa bir süre sonra, 1365 yılında Kıbrıs'ın Haçlı hükümdarı I. Pierre, İskenderiye'yi bir hafta boyunca yağmalamıştır. El-Minufi (ö. 1524) (el-feyza: 52a) bu yağmalama hadisesini Sfenks'e yapılan saygısızlığın cezası olarak yorumlamış ve okuyucularını anıtlara dokunmamaları konusunda uarmıştır. Ona göre, bu konuda sahabe örnek alınmalıdır; zira onlar bu bölgeye gelmiş ve inançlarına rağmen anıtlara dokunmamışlardır.⁷²

İbn Nedim (ö. 990, el- Fihrist), Said el-Endelusi (ö. 1070, Tabakat) ve İbn Usaybia (ö. 1270, Tabakat) örneklerinde olduğu gibi Müslüman tarihçiler Mısır'ı ilim, irfan ülkesi olarak görür ve burayı bütün bilimlerin kaynağı sayarlar. Bu bilginler eski milletlerin bilimlerini övme konusunda, kökene ve inanca bakmaksızın evrensel davranmışlar ve bilimle uğraşanları, her milletin evrensel bir sürece katkıda bulunan kişiler olarak görmüşlerdir. Hangi bilim dahıyla ilgili olursa

olsun, neredeyse bütün ortaçağ İslam kaynakları, önceki dönemlerde neler yapıldığına dair bir bölümle başlar ve böylece uzun, kesintisiz bir bilgi zinciri oluşturur. Müslüman tarihçilerin Eski Mısır kültürünü incelemesi kutsal metinleri doğrulamak gibi dar bir amaçtan çok, tüm insanlık tarihinin bir olduğu şeklindeki evrensel tarih anlayışının bir parçasıydı.⁷³

İslamcılık ve muhafazakârlık, İslami olmadığı gerekçesiyle bilim ve felsefeyi ve kaynaklarını dışlarken, Rönesans döneminin İslam tarihçileri kapsayıcı ve kucaklayıcı olmuşlardır. İslam tarihçileri bu evrensel yaklaşımla, İslam öğretileri ile Eski Mısır dini arasında ortak bir zemin bulmaya çalışmışlardır.

Felsefe ve bilime düşmanlık, Yahudilik ve Hristiyanlık tarihinde de vardır, ancak kitabımızın konusu bu değildir. Ancak şu noktayı vurgulamam lazım; Batı'daki bu düşmanlık, ortaçağdan sonra, özellikle 17. yüzyıldan sonra giderek zayıflamış, İslam dünyasındaki karışıklık ve hatta düşmanlık İslam düşünce tarihi boyunca varlığını artırarak sürdürmüştür. Aradaki fark budur!

İslamcılar'a Göre Felsefe ve Dinsizlik

Yakup bin İshak el-Kindî (ö. 252/866) İslam filozoflarının en büyüğü sayılır. Ortaçağ Avrupa'sında Alchindus olarak anılır ve tanınır. Aristoteles'ten yola çıkarak felsefe yapan Meşşâî (peripatetik) ekolün baş temsilcisidir. 220 küsur eserden oluşan bir külliyat bırakmıştır.

Kindî, Kûfe ve Basra'da okuyup yetişti. İlk felsefi derslerini, akılcılık ekolü olarak bilinen Mutezile düşünürlerinden aldı. Gençliğinin son yıllarında Bağdat'a göçtü ve hayatının geri kalan kısmını bu kentte geçirdi. İslam tarihinin filozof-kralı olarak bilinen ve Eski Yunan metinlerini tercüme ettirerek Batı'da Rönesans'ın yolunu açan Abbasi halifesi

Me'mûn (ö. 218/833), hicri 215 yılında kurduğu ünlü Beytül-Hikme'nin önemli hocaları arasına Kindî'yi de katmıştır.

Akılcı ekol Mutezileyi koruyup kollayan Abbâsî halifeleri dönemi bitip Sünnî nakilciliği resmileştiren *Mütevekkil Alel-lah* başa geçince, Kindî de itibardan düşmüş ve hayatının son yıllarını yalnızlık ve itilmişlik içinde geçirmiştir. Mütevekkil onun kütüphanesine el koydurtmuş ve bu ölümsüz filozofu ağır işkencelerinden geçirtmiştir. Kindî, kendisine ve kendisi gibi düşünen akılcı bilgin ve filozoflara kötülük eden dinci saltanat ve çıkar çevrelerini tarihte ilk kez "din tüccarı, akıl düşmanı" olarak niteleyen kişidir. Günümüzden tam 1150 yıl önce bugünleri görürcesine işte böyle demiştir.⁷⁴

Kindî'ye göre dincilerin en büyük kötülüğü aklın işletilmesinin disiplini olan felsefeye ve onu temsil edenleredir. Şöyle diyor Kindî:

"Bunların hayvani nefislerinde yer eden haset kiri ve düşünce ufuklarını kapatan karanlık, gerçeğin nurunu görmelerini engellemiştir. Saldırgan zalim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında bulundukları insani erdemlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları başa geçmek ve din tüccarlığı yapmaktır. Oysa kendileri dinden yoksundur. Çünkü bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Kim din tarcılığı yaparsa onun dini yoktur. Varlığın hakikatının bilgisini, yani felsefeyi temsil edenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın da dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir."⁷⁵

İlk İslam filozofu Kindî, felsefe karşıtlığını doğrudan din istismarcılığına bağlamaktadır. Felsefe ve felsefi bilimlere, yabancı bir bilim gözüyle bakılamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre felsefeye karşı çıkmak bilgisizliğin ve iktidar hırsının eseridir. Bilgisizlik ve iktidar hırsı, İslamcılığın en belirgin

özellikleri olduğuna göre, İslamcı zihniyetin kökleri eskilere kadar gitmektedir.

Kindî, doğru ve yanlış bilmenin yolunu öğreten dinin, felsefenin alanına girdiğini belirtmektedir. Aristoteles'in, "felsefeye karşı çıkmak, felsefe yapmayı gerektirir" sözünü yinelemektedir.

Özel anlamda yalnız felsefe değil, felsefe yapmanın temel ilke ve kaynakları da İslamcı zihniyetin hışmına uğramıştır. Akıl ve düşüncenin sapıklık ve inançsızlıkla suçlanması, İslam tarihinde başat bir gelenek halini almıştır. Örneğin Şemseddin Zehebi (ö. 1352) Ebu Hayyan Tevhidi'yi (ö. 1023) felsefe yaptığı gerekçesiyle en ağır sözlerle kötülemektedir.⁷⁶ Doğrudan felsefe söz konusu olmamakla birlikte, akıllı ve sezgiyi dini meseleleri anlamak için gerekli gören sufiler ve ke-lamcılar aynı şekilde saldırılara maruz kalmışlardır.⁷⁷

Bazen felsefe karşıtlığı, mutasavvıflardan gelmiş, felsefe dinsizlik ve sapıklıkla suçlanmıştır. Mevlana bu mutasavvıfların başında gelir. Ona göre filozof Hannane⁷⁸ direğinin sesini inkâr eder. Çünkü velilerin duygularından haberi yok, onlara yabancı, diyen Mevlana, filozofları kastederek şöyle devam eder:

"Der ki: 'halkta sevdanın aksi, birçok hayaller yaratır, onlara gösterir.'

Halbuki bu fikir, onun fesat ve küfrünün yansımasıdır. Bu inkâr hayali, ona fikrinden, inanışındaki bozukluktan gelmiştir.

Filozof cini, şeytanı inkâr eder; fakat inkâr eder etmez bir cinin, bir şeytanın maskarası olmuştur.

Ey filozof, eğer şeytanı görmedinse kendine bak. (Başını duvara vurup çürütmüşsün, gömgök olmuş. Delil olmadan alnın böyle gösterir mi?)

Kimin gönlünde şüphe, vesvese varsa felsefeye inanmıştır, gizli inkârcıdır.

Bazen dine inanır ama bazı bazı da o filozofluk damarı yüzünü kapkara eder.

Sakının müminler..."⁷⁹

"Felsefenin dini inkâra yahut din ehliyle mübahaseye kudreti yoktur. Böyle bir şeye girişirse, hak din onu mahveder."⁸⁰

Mevlana filozofları açıkça kâfirlikle suçlamakta, felsefeyi din düşmanlığı olarak değerlendirmektedir. Felsefeyi dine karşı bir din olarak görür. Bu yaklaşım, "İslamcı" zihniyetin tarihsel köklerini ifade eder.

Said Halim Paşa'nın İslamcı yaklaşımı, doğrudan felsefeyi hedef almıyorsa da, kendi deyimiyle şeriatın başka hiçbir ilim yararlı ve meşru değildir. Felsefe doğrudan şariat ve şariat ilimleri dışında tutulmuş olmaktadır:

"İslam dünyasının gerilemesi ahlaki ve içtimai değildir, sadece iktisadi yani maddidir ve telafisi mümkündür. Tarih bize gösteriyor ki İslamiyet, ruhbanî ve ruhanî düşünce tarzına tamamen karşı olmasına rağmen, Müslüman milletler arasında, hayata hiçbir faydası olmayan birtakım ilimlerin ortaya çıkması ile İslam dünyasında gerileme başlamıştır. Bu faydasız ilimler şu inancın yayılmasına neden oldu: Peygamberimizin bizlere hiç durmadan ilim ve irfan aramamız hakkındaki kesin emirleri, sadece şariatın içerdiği birtakım hakikatlerin incelenmesine aittir. Bundan başka hiçbir maksadı yoktur. O halde, bütün teşkilatımızı, bütün iktisadi esaslarımızı şariatın tamamen hikmet ve isabet ruhuna uygun olan ilme, fıkıh ilmine uygun bir şekilde ortaya koymaktadır."⁸¹

Said Halim Paşa, bugün İslamcılık olarak adlandırılan akıma, kendi döneminde, tıpkı Ziya Gökalp gibi "İslamlaşmak" demektedir. Ona göre İslamlaşmak, "İslamiyet'in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi demektir."⁸²

Fethullah Gülen'in ve terörist cemaatinin bağlı bulunduğu Nurculuk Tarikatı'nın lideri Said-i Nursi, felsefe ve filozofları

din ve iman düşmanları olarak nitelendirerek İslamcı geleneğin felsefe karşıtlığını sürdürür:

“Felsefenin halis bir tilmizi, bir fir’avundur. Fakat menfaati için en hasis şeye ibadet eden bir fir’avun-ı zelildir. Her menfaatli şeyi kendine ‘Rab’ tanır. Hem o dinsiz şakird, mütemerrid ve muanniddir. Fakat bir lezzet için nihayet zilleti kabul eden miskin bir mütemerriddir. Şeytan gibi şahısların, bir menfaat-i hasise için ayağını öpmekte zillet gösterir deni bir muanniddir... Ama Hikmet-i Kuran’ın halis tilmizi ise; bir abd’dır. Fakat azam mahlûkata da ibadete tenezzül etmez.”⁸³

İslamcı cehalet, akla, mantığa, düşünceye ve nihayet felsefeye düşmanlıkta neredeyse aynı yöntem ve kavramları kullanmaktadır. Felsefeye karşıtlık, gerçekte insan aklına, mantığına, düşüncesine, kısacası insana ve ona dair her şeye saldırmak demektir. Doğrudan insan ve insanlık düşmanı görünmektense, felsefe adı altında dolaylı olarak akla, bilime ve düşünceye saldırarak felsefeyi dinle karşı karşıya getirirler. Çünkü her türlü “deni”, “hasis” ve “fir’avunca” siyasi ve özel çıkarlarını, felsefesiz bir dinden; akıldan, düşünceden ve bilimden soyutladıkları “mutlak itaatçi” bir dincilikten devşirmek için insanın akli ve düşüncesiyle, felsefeyle baş başa kalmasını arzu etmezler. Felsefeden soğutmak için yine dini istismar ederek dinle korkuturlar. Sözde “daha çok dindarlık için” insanları felsefeden uzaklaştırmak, insanın insanlığından uzaklaşması ile eşdeğerdedir.

Erbakan da, İslam dünyasının içinde bulunduğu problemleri neredeyse felsefeye bağlayıp kurtuluşun İslam’da olduğu sloganını tekrarlamaktadır.

“Felsefelerin ve filozofların birbirini inkârı, ideolojilerin devamlı çatışması, beşeri kanun ve nazariyelerin eskimesi ve değişmesi,

hatta yapılan ilaçların bile bir müddet sonra yan tesirlerinin anlaşılması hep bu yüzdendir. İslamsız bütün nimetler ve saadetler eksiktir.”⁸⁴

Mutlakçı ve tinsel bir genellemecilikle bir paragrafta bir çırpıda sergilenen bu yargılar kendi içinde çelişkili olduğu gibi, birbirleriyle de çelişkilidir. Ayrıca bilgi yanlışları ve yanlış kıyaslarla doludur. Öncelikle, felsefe ve filozoflar birbirini inkâr etmezler; ancak birbirini tamamlarlar. İdeolojiler farklı olabilir ama her ideoloji bir diğerinin boşluğu ve eksik bıraktığını doldurmaya çalışır. Beşeri kanunlar, bilimler ve buluşlar eskimez; sadece gelişirler. Çatışmalar diyalektik sürecin genel doğasından kaynaklanır. Kaldı ki dinler arasındaki çatışmalar, kanlı hesaplaşmalar ve değişimler bilim ve felsefedekinden daha keskin ve daha açıktır. Felsefe ve bilimdeki değişimler, çatışma ve eskimeden çok, gelişme ve ilerlemeyi ifade ederken dinlerdeki durum tam da Erbakan'ın söylediği gibidir. Dinler birbirini tamamlar görünse de, bir diğerini ele-yerek var olmaya çalışır.

Düşünmeyi, akli ve mantığı zan altında bırakıp felsefe özelinde insanı ve insanlığı tekfir eden (küfürle suçlayan, kâfir olduğuna hükmeden) yerleşik felsefe düşmanlığı, dinsizlikle suçlamanın aracı haline getirilmektedir. Peki, acaba, Müslüman çoğunluğa sahip olan ülke ya da ülkelerde birini veya bir grubu dinsizlikle suçlamak, dinen hangi sonuçları doğurur?

Gazali'ye (ö. 1111) göre dinsizlik (küfür) ile itham etme, dinsizlikle suçlananın malının alınması, kanının dökülmesi, cehennemde ebedi olarak kalmasına hükmedilmesi gibi hukuksal sonuçlar doğuran şer'i bir hükümdür.⁸⁵

İbn Salah'a (ö. 1245) göre, felsefeye ilişkin şeylerle uğraşmak şer'an caiz değildir. Felsefe ve mantıkla uğraşanlardan Müslümanları sultan korumalıdır. Filozofların inancına bağlı

olduğunu açıkça söyleyen, İslam ve kılıç arasında tercihe zorlanmalıdır.⁸⁶

Genel olarak felsefenin, dolayısıyla düşünmenin dinsizlik olarak hükme bağlanması, bugüne kadar İslam kültüründe gittikçe yaygınlaşan kutsal bir inanca dönüşmüştür. Felsefeyi din karşıtı ilan eden İslamcılık, akıl ve düşünmenin eseri olan her insani değere –İslam’a ters düşüyor olsa da– savaş açmıştır.

Bireysel Dindarlık Tarzı: Sufilik

Din, Tanrı ile insan arasında ruhani, manevi ve mahrem bir ilişkiyi öngörür. Bu ilişki, kuramsal olarak etikle ve pratik olarak ahlakla kurulur. Toplumsal yönü, erdemli bireylerin etkisiyle ortaya çıkar. Bütün dinlerdeki mistisizmler gibi İslam sufiliği de, dinin insan ile Tanrı arasındaki bireysel ilişki şeklinde anlaşılmasıyla gerçek anlamına bulur.

Sufilik, aracısız bir dindarlık tarzı olarak, 8. yüzyıldan beri karşısında Ortodoks İslam anlayışını bulmuştur. Daha çok İslam hukuku ve fıkına dayanan Ortodoks İslam, genelde siyasi iktidarı elinde tutan Sünniliğin tanımladığı “toplumsal” ve “siyasi” İslam’ı tercih eder. Bu anlamda Sünni İslam olgudan veya olgulardan değer üreterek muamele tarihsel süreç içinde dinleştirmiş, sufilikteki gibi doğrudan ve mahrem ilişki yerine, Tanrı ile insan arasına bu hukuki ve fıkhi uygulamalardan elde ettiği pratikleri koymuştur. Olgudan değere, maneviyattan şekle doğru seyir takip etmiştir.

Türk sufiliği aracısız ve doğrudan bir dindarlık tarzı olarak İslam dünyasında benzersiz bir örnek oluşturmaktadır.

13. yüzyılın fikri-tasavvufi faaliyetleri, Beylikler döneminde de sürmüştür. Türk sufiliği zamanla tasavvufi hareketlerle tarikatlara dönüşmüştür. Devrin beş büyük tarikatı Mevlevilik, Nakşibendilik, Rifailik, Bektaşılık ve Halvetilik’tir. Ancak Türk sufiliği, bu ve benzeri tarikatların dışında bireysel bir

dindarlık tarzı ve anlayışı olarak daha yaygın ve etkilidir. Topluluklar halinde sufilik, örgütlenmiş tarikatlara göre Türk dindarlık felsefesini daha çok temsil etmektedir. Örneğin Türk sufi literatüründe Abdalan-ı Rum diye geçen bu toplulukları Âşık Paşazade Anadolu Gazileri, Anadolu Ahileri, Anadolu Abdalları, Anadolu Bacıları olarak dört gruba ayırır.⁸⁷

Anadolu'nun fethi ile görülmeye başlayan bu Abdalan-ı Rum ya da Horasan Erenleri çevresinde teşekkül eden Sal-tuk-Name, Battal-Name, Danişmend-Name gibi pek çok epik karakterli eserler işte bu Türk sufiliğinin ürünleridir.⁸⁸

Genel olarak sufiliğin başlıca rolü, insana gerçekte ne olduğunu hatırlatmaktır; bu da gösterir ki insanı, onun tarafından normal hayat gibi algılanmakta olan rüyadan uyandırır ve insan ruhunu –din dilinde nesnel karşılığı 'dünya' olarak adlandırılan– ben (ego)'in bu yanıltıcı hapisanesinden çıkar-tır. İnsanın gerçek doğasına seslenmekle sufilik, insani doğa-nın gerçek ihtiyaçlarına cevap verir. İnsanın, içine gömülü ol-duğu dış dünyadan sürekli olarak almakta olduğu bu harici görünümler ve duyumların sınırları içinde, kendi ihtiyaçları olduğu sandığı şeylere değil cevap vermez.⁸⁹

Sufilik insana ihtiyacı olan her şeyi bizzat kendisinde ara-ması; dış tabiattan sıyrılarak, kalbinin merkezinde ilahi Tabi-ata dalması gerektiğini hatırlatır. Sufilik, "karşılaştırmalı din-ler"i derinliğine inceleyebilmek için zorunlu olan metafiziği sağlar. Sufilik bu metafiziği Tanrı'nın doğası, insanın doğası ve manevi erdemlerle kurar.

Sufilikte kırk makam vardır. Her bir makam, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelip geçen peygamberlere nispet edilir. Tümüyle bireysel dindarlığın aşamalı erdemleri ve ahlaki halleri olan bu makamların sonuncusu "kalp gözüyle Tanrı'yı görmek"tir.⁹⁰ Sufiliğin insan ben'i üzerinde yoğunlaş-ması, doğaya ve içindekilere bu merkezden bakması, fenome-

nolojik bir yöntemi akla getirmektedir. Özne ağırlıklı bu hakikat arayışı, fenomenolojideki “yönelimselliği” hatırlatır. Yönelimsellik, bilen ya da algılayan öznenin, algıladığı nesneye ya da şeye aracısız yönelmesi ve onu algılamasıdır. Algılanan şeye ilişkin önceki tüm algılanmışlıklar ve bilinenler paranteze alınır ki algı sırf yönelimde bulunan özneye ait olsun. Sufilik bu yöntemi, Tanrı-insan ilişkisi düzeyine kadar yükseltir.

Sufilik, Kuran ve sünnet çizgisini izlemekte titiz olduğu kadar, dünya ve ona ait şeylerden uzak durmayı da esas kabul eder. Ancak İslam’daki resmi dini bilimlere karşı mesafeli davranmayı elden bırakmaz. Buna karşılık Selefilik, İslam’a tarih boyunca eklemelendiğini öne sürdüğü bütün mitleri, hurafe ve yorumları dinden arındırarak orijinal İslam kaynaklarına yeniden dönülmesi gerektiğini savunan bir harekettir. İslam’ı işlevsel hale getirmek için kapanan içtihat kapısının yeniden açılması ve yeni durumlara uygun yeni yorumlar getirilmesini öngörür. Modern Selefilik, dinde yenileşme düşüncesini, dünyadaki modern psikolojik ve sosyolojik gelişmelerden bağımsız olarak gerçekleştirebileceğine inanır.⁹¹ Sufilik, insanın değişimini kendinden başlatır ve bu ahlaksal yolculukta bireyi belirleyici sayar. Oysa Selefilik, değişimi birey dışından ve çoğu zaman ona rağmen yapar; ben’in değişimi ve ahlaksal erdemleri kazanmasından çok, toplumun ve yönetimin dine göre dönüşmesini hedefler. Bu bakımdan Sufilik özgürlükçüdür. Çünkü Kuran’da toplumsal hoşgörü ve bireysel özgürlük, Sufiler için hareket noktasıdır.⁹²

Sufilikte sadece Tanrı ve O’na duyulan aşk belirleyici bir figürdür. Kadın sufi Rabi el-Adeviyye (ö. 831) kalpte yalnız Tanrı’ya yer bırakıncaya kadar seyrü süluk (Tanrı’ya ulaşmak için manevi yol kat etmek) edilmesini önemser. Ona göre Tanrı sevgisi dışında hiçbir şeye hatta Muhammed’e bile sevgi duymaktan uzak durmalıdır. İşte bu tevhittir. Çünkü kalp-

te Tanrı dışında hiçbir şeye yer olmaz. Rabia Tanrı'nın azabından korkmadığı gibi sevabını da ummaz. Ona göre kalpte yalnız Tanrı'ya yer ayırdığımızda Hak ile halk arasına giren engel birer birer yok olur. O zaman tevhidin anlamı vahdet-i vücuda dönüşür.⁹³

Gazali, tasavvufun amaçlarını aynı doğrultuda özetler. O da nefsani coşkunluk ve şehvetlerin köreltilmesi suretiyle kalbin arındırılması gerektiğini bildirir. Kişiyi Tanrı'ya ulaştıracak olan kemal sıfatlarını ve ruhsal güçlerini elde etmeye çağırır. Bu yola girmek için mal, şehvet, taklit ve günahkârlıktan uzak durulması gerektiğini vurgular.⁹⁴

Tarikat ve Cemaatler: Fiilen Yasal, Resmen Yasadışı

Son günlerde bazı köşe yazarları, 30 Kasım 1925'te kabul edilip 13 Aralık 1925'te Resmi Gazete'de yayınlanarak yürürlüğe giren 677 sayılı kanun ile uygulamaya konulmuş "Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması"na ilişkin devrim niteliğindeki yasanın kaldırılıp cemaat ve tarikatların yasallaşması gerektiğine dair yazılar kaleme almaktadırlar. Bugüne kadar çeşitli değişikliklere uğramış bu kanun, Nakşibendilik Tarikatı mensubu olan Şeyh Said'in 1925 yılında Mustafa Kemal'i ve arkadaşlarını İslam'ı yıkmakla suçlaması ve ardından genç cumhuriyete isyan etmesi sonucunda vaaz edilmiştir. Yani bugün FETÖ hangi gerekçelerle Cumhuriyet'e ve Atatürk'e yönelik bir isyan, bir darbe planı içinde olmuştusa Şeyh Said'in tarikat yoluyla aynı yöntemi uygulamış olduğu unutulmamalıdır. FETÖ, mevcut hükümeti devirmek amacı taşısa bile onun asıl hedefi, dini, Fethullahçı bir cemaat yapılanması yoluyla Cumhuriyet'i yıkmak, karşısındakileri kâfirlikle suçlamak ve ülkeyi emperyalizme karşı savunmasız hale getirmektir. Şeyh Said kalkışmasından gerekli dersi çıkarmayanlar, FETÖ kalkışmasını doğru değerlendirmemiş olurlar. Şehy Said ile

FETÖ, FETÖ ile diğer cemaat ve tarikatlar arasında tek bir fark vardır: yöntem. Yöntemdeki farklılık, niyet ve amaçtaki aynılığı ortadan kaldırmaz. Kaldı ki cemaat ve tarikatlar, gücünü dini propagandadan alıp rakipsiz bir siyasi güç haline gelmek için örgütlü bir yapıya ihtiyaç duyar.

Söz konusu kanun, sahih din ve dindarlık için hayati bir öneme sahiptir. Şimdi ayrıntılar üzerinde durabiliriz:

İslam öncesi Araplar, kabileler ve aşiretler halinde yaşıyorlardı. Klasik Arap kaynaklarında her bir topluluğun kendine özgü putu, yerel kültürü ve adetleri vardı. Aralarındaki farklılık, hemen her yönden bölünmeyi, hatta sürekli çatışmayı körükleyecek bir karakterdeydi. Araplar aşiret ve kabileler halinde bölündükçe kan davaları, sosyal ve kültürel çekişmeler şiddetlenmiştir.

İslam dini, bu bölünmüşlüğü, kabile ve aşiret yapısını, özellikle Arap kültürünün türdeşliğine yapılan vurgu ile gidermede etkili bir güç olduktan sonra Araplar, Emeviler döneminden başlayarak “kavim” olmaya başladılar. Kavimden millete geçiş, Abbasilerin kurulmasıyla hızlandı. Sonuçta artık Araplar, kabile ve aşiret yapısının getirmiş olduğu sosyal ve kültürel bölünmüşlükten, İslam’ın etkisiyle “milli” bir bütünlüğe doğru evirildi.

Hucurat Suresi 13 ayette, “milletler ve kabileler olarak yaratılan insanlık” evreninde artık Araplar da bir millettir; millet olarak anılacak tarihsel bir şansa kavuşmuştu. Milletler ve kabileler halinde yaratılan insanlık âlemine Arapların İslam öncesi aşiret ve küçük kabileler halinde katılması, rekabet etmesi ve bir bütünlük oluşturmaları mümkün olamazdı. Kuran bu yüzden Arapların, özellikle kendi kültürlerine –zaman zaman eleştirel olsa da– dönük milli bir bilinci uyandırmada titiz davranmıştır. Bunun en açık örneği, Kuran’ın Arapça indirilmiş olmasıdır. Bunun yanında Hz. Muhammed’in sünnetine dair tarih boyunca

ca biriken zengin Arapça edebiyat, Kuran tefsirleri, İslam hukukuna ait binlerce ciltlik eserler, felsefe, tasavvuf ve kelamla ilgili engin edebiyat, neredeyse tamamen Arapça yazılmıştır.

7. yüzyılın sonlarına doğru Müslümanlar, Yunan'ın Doğu'dan aldığı felsefe geleneğiyle tanıştılar. İslam Kelamı ya da başka bir deyişle teolojisi, bu tanışmanın ilk basamağını oluşturdu. İslam tasavvufu ya da İslam mistisizmi ile İslam felsefesi, bu kelam geleneği içinde gelişti, 15. yüzyılın sonuna kadar sürecek olan İslam medeniyetinin felsefi ve sanatsal temelleri böylece ortaya çıkmış oldu. Yüzlerce mezhep, tasavvufi topluluklar, tarikat ve dini gruplar bu zengin mirasın doğrudan ya da dolaylı doğal bir sonucu olarak belirmeye başladı. Her dini topluluk ya da bugünkü deyimle cemaat, Antik Yunan'dan devralınarak özgün bir medeniyete dönüştürülen, zenginleştirilen bu felsefi, sanatsal ve bilimsel mirasın köklerinden doğdu.

Sosyolojik olarak cemaat kavramı tarikat kavramına göre her ne kadar daha geniş görünüyorsa da, esasen tarikatlar yapısı gereği, daha örgütlü ve hiyerarşiktir. Cemaat ve tarikatın asıl kaynağı, sayıları yüzlerle ifade edilen İslam mezhepleri- dir. Mezheplerin siyasi çekişmelerde dinin belirleyici etkisiyle ortaya çıktığını kabul etmeliyiz. Başka bir deyişle, farklı din yorumları olmakla birlikte, bu yorum farklılıklarını zamanla toplumsal bir örgütlenmeye, oradan da cemaat ve tarikatlaşmaya dönüştüren ya da hiç olmazsa bu dönüşümü hızlandıran, Müslümanlar arasındaki siyasi çekişmelerdir. Siyasi görüş farklılıklarının her toplumda var olması doğaldır, ancak bu farklılıklardan her birinin dini gerekçelerden güç alarak kendi dünyasını kurması doğal sayılamaz. İçeriği din, örgütlenmesi siyaset olan mezhepler, İslam medeniyetinin kökleri niteliğindeki kelam, tasavvuf ve felsefeyi 15. yüzyıldan sonra tamamen siyasallaştırmışlardır.

“Kavim” ve “millet” olma fırsatı yakalayan Müslümanlar, bugün özellikle Araplar, İslam medeniyetinin köklerinde yükselen mezheplerin siyasallaştırılmasıyla, hem millet olmaktan çıkıp aşiretleşme hem de kadim medeniyetlerini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıyadırlar.

İşte mezheplerin İslam dünyasında nasıl ortaya çıktıklarına ilişkin bu kısa bilgiden sonra şunu diyebiliriz: Tarikat ve cemaatler, işte bu mezheplerin doğal sonucudur. Bununla birlikte İslam dünyası felsefi ve kültürel açıdan zayıfladıkça, tarikat ve cemaatlerin de dayandığı felsefi ve bilimsel temeller zayıflamış ve sarsılmıştır. Oysa İslam medeniyetinin güçlü olduğu dönemlerde mezhep, tarikat, cemaat ya da farklı din yorumuna dayanan gruplar, sahip oldukları inanç, kanaat ve bilgilerini, içinden doğdukları felsefi ve bilimsel evrenden bağımsız olarak ortaya koyma hoyratlığında ve keyfiliğinde bulunamıyorlardı. Çünkü içeriklerini, zengin bir medeniyet birikimine göre yapılandırma şansını gittikçe kaybetmiş, geriye, içeriği de siyasallaşmış bir siyasal örgütlenme biçimi kalmıştır. Yaklaşık beş yüzyıldır İslam dünyasında ortaya çıkan tarikat ve cemaatler, medeniyet içeriğinden; felsefi, kültürel ve bilimsel bir temelden yoksun olarak ortaya çıkmış, salt dinselleştirilmiş siyasal rekabet odakları haline gelmiştir.

Tarikatlardan Cemaatlere: Dinin Politik Örgütlenmesi

Önceki bölümümüzde, ahlaki erdemlerle insanı ruhen arıtmayı hedefleyen İslam dininde, Hz. Muhammed’in sağlığından itibaren başlayan politik çekişmelerin daha sonra mezheplerin doğuşuna yol açtığını belirtmiştim. Bu iddiayı bir adım daha ileriye götürüp İslam’ın zaten başlangıçta teokratik bir politik karaktere sahip olduğunu söyleyenler vardır.

Randall Collins’e göre İslam teokrasi ile başlar. Burada teolojik hizipler, ilk başta daima politiktir; teolojik Ortodokslu-

ğu iddia etmek, İslami devletin politik hükümlerini iddia etmekle aynıdır. 634 ve 654 yılları arasında Suriye, Mısır, Irak ve İran'ın fethiyle İslam savaşçıları kazananlar ve kaybedenler çizgisinde birbirinden ayrılmıştır. Politik statükoyu ve zafer kazanan tarafı destekleyen, sonunda Sünniler adıyla bilinen çoğunluk ile konum kaybeden ve aile soyuna bağlılığını koruyarak uzlaşmaz bir tutum sergileyen Şiiler ortaya çıkmıştır. Her iki tarafta da başka hizipleşmeler olmuştur.⁹⁵

Zafer kazanan çoğunluk, aslında çeşitli iddiaların meşruluğu ve gayrimeşruluğu gibi eski sorunları gündemde tutmak istemediğini ilan ederek kaybedenlerle uzlaşmak isteyen faydacı bir grup geliştirmiştir.⁹⁶

Öte yandan, sayısal ve siyasal üstünlüğü tarih boyunca elinde tutan Sünniler, sahip oldukları iktidarı azınlıktaki Şiilerle paylaşmaya yanaşmadıklarından, Şiiler, Sünnilerin dinle kurdukları "dünyevi iktidar"ın alternatifi olarak "gizli imam", "beklenen mehdi" gibi müstakbel "Bâtını bir iktidar" ütopyası kurarak varlıklarını sürdürmek yoluna gitmişlerdir.

Mezhepler gibi tasavvufi hareketlerin çoğu da Sünni kökenlidir.⁹⁷ İçinden çıktığı İslam dini gibi tasavvuf da İslam öncesi ve sonrası dinler, kültürler ve felsefelerden etkilenmiştir. Yunan, İran, Hint, Budist ve Türk kültürleri; Yahudilik, Zerdüştlük, Hristiyanlık ve bunlara bağlı çok çeşitli mezhep ve meşreplerin İslam tasavvufunu etkilediği,⁹⁸ nasıl saf bir din yoksa saf bir tasavvuf geleneğinin de olmadığı unutulmamalıdır.

Şii tasavvufi gelenek, çoğunlukla iktidarda olan Sünni kaynaklı tasavvufi geleneğe göre devrimci ve değişime açıktır. Bununla birlikte onun en ayırt edici özelliği, bâtni olmasıdır. Sünni tasavvuf, Şiiliğin kolu İsmaili mezhebinin bâtni karakterinden de etkilenmekle birlikte, devrimci ve değişime açık değildir; çünkü zaten iktidardadır.

Şii tasavvuf anlayışı ayrı bir yazının konusu olduğu için bu kadarla yetiniyorum. Bu noktadan itibaren tasavvuf kavramıyla hep Sünni geleneğe dayalı tasavvufu kastediyor olacağım.

Tasavvuf ilkin züht, yani, dünyevi ilgi ve şeylerden uzak durmak; ruhsal arınmaya yoğunlaşmak demektir. Tanrı'ya ve O'nun buyurduğu ahlaki ilkeler doğrultusunda manevi âleme yolculuk, tasavvufta seyr ü süluk adını alır. Zahitlik, 12. yüzyıla doğru, Hallac-ı Mansur, Bayezid-i Bistami ve Muhyiddin İbn Arabî'nin başını çektiği vahdet-i vücud (varlıkta birlik) felsefesine dönüşür. Zahitlikten vahdet-i vücudçuluğa uzanan sufilik anlayışı, Yeni-Platoncu felsefenin etkisindedir. Şii temaların özellikle bu üç sufinin tasavvuf felsefelerinde yer edindiğini akılda tutmak gerekir.

Görüldüğü gibi hemen her din, kültür ve felsefeden etkilenecek olmasına rağmen Sünni tasavvuf, felsefi derinliği zaman zaman yakalamışsa da, Şii-bâtîni felsefenin tasavvuf geleneğindeki devrimciliğe ve değişime açık özelliğine hemen hiç kapı aralamamıştır. Bence bunun en önemli nedeni, sağlam bir yazılı kültüre (Kuran, hadisler ve bunların dışında özellikle Sünni fıkıh ve tefsire dair literatür birikimi) sahip olan tarafın Sünnilik olmasıdır ve Sünniliğin bu yazılı kültür zenginliğini, Gazali'den (ö. 1111) başlayarak gittikçe alternatifsiz bir iktidara dayanak haline getirmiş olmasıdır. Yazılı kültür çoğaldıkça Sünniliğin kendisini iktidarla özdeşleştirme hakkına sahip olduğu kanaati, "Allah'ın yeryüzünde hâkimiyetini kurma", "İslam'ın hükümleriyle hükmetme", "Şeriata dayalı bir devlet nizamı tesis etme" söylemlerini, Kuran ve hadislerin onayını almaya gerek duymaksızın, kutsallaştırmıştır.

İktidarı ve gücü kutsamanın "bâtîni" arka planı ve gerekçesi, Emevilerden başlayarak tasavvuf hareketleri tarafından hazırlanmış ve berkitilmiştir. Gerçekte İslam tarihi boyunca hayalde yaratılan ve dinin vazgeçilmez iman ilkesine dönüş-

türülen “İslam devleti”, “Şeriat devleti” tarzındaki nevezuhur sloganlar, pratikte yaşanmış değildir. Başka bir deyişle, Hz. Muhammed dönemi dahil, tarihin hiçbir kesitinde İslam'da devlet fikri, modern anlamdaki devlet kavramıyla dillendirilen bir iktidar yöntemi olarak hayata geçmiş değildir.

Sayıları yüzleri bulan tarikatlar,⁹⁹ biçimsel amaç olmaktan öteye gitmemiş bu politik söylemlerin bânını gerekçesi olmayı sürdürmüştür. İslam devleti politik söyleminin salt mevcut iktidarlara karşı eleştirel, ancak kendi içinde hayali bağıllığı, özellikle Osmanlı Devleti'nin örfi hukuktan destek alarak şeklen İslam devleti adını almasını bile imkânsız kılmıştır. Başarısızlık artık açıktır. İslami bir rejim ya da şeriat devleti, alternatif bir yönetim şekli olmak için yetmemektedir. Osmanlılar, şer'i hukuku ancak örfi hukukun yardımıyla bile olsa, uyguladıkları yönetim şeklinin “İslami rejim” olarak adlandırılması için yeterli görmemişlerdir. İslam, en kudretli zamanlarında bile Osmanlılarla birlikte bir devlet şekli ya da yönetim biçimi olarak hayata geçmemiştir. Bu gerçeğin esasen ilk farkına varanlar, sözü edilen politik söylemlerin yaratıcıları olmuştur. Günümüzde İslam'ı bir ileri bir geri teşebbüslerle, sayesinde en etkin devlet ve hükümet görevlerine geldikleri Atatürk Cumhuriyeti'ne karşı koçbaşı gibi kullanan çevreler, İslam'da önerilen ya da emredilen, hakkında amir hiçbir nass bulunmayan dini devlet şeklinin kurgusal olduğu gerçeğini yaşayarak, deneyerek ve bazen bindiği dalı kesmeye girişerek, fark etmektedirler.

İşte bu farkındalık, politik aktörleri tarikatlar ve cemaatlara aracı olarak başvurmaya yöneltmektedir. Salt İslam hukukundan kalkarak şeriat devleti iddiasında bulunanlara nazaran tarikat çevreleri, bu yolda daha ince metotlara sahiptir. Siyasiler, şekli şeriat söylemlerinin tarihsel süreçte sürekli başarısızlığa uğraması gerçeğinden yeterince ders

çıkarmışlardır. Şeriat söylemi ne de olsa, politik sürecin bir parçası haline gelerek silikleşmektedir. Hızlı akan politik sürece dahil edilen “İslam devleti” söylemi, seküler politikayla bütünleşmekte; zaman içinde ondan ayırt edilemez bir form haline gelmektedir. Oysa dini bir söylem için sağlam ve sahih bir dini inanç gereklidir. Bu inancı, seküler politik süreçle bütünleşmiş “şeriat” özlemiyle ayakta tutmak tarihsel olarak mümkün olmamıştır. Oysa din, inanç demektir. Herhangi bir inancın nesnesi mevcut bir dinin kapsamına alınmadıkça, kitleler “Tanrı” kavramına bile itimat etmez. Nitekim “Tanrı”, hem kavram hem de karşılık geldiği *Mutlak Varlık* anlamını taşımasına rağmen sırf “İslami” ve “Kurani” olmadığı gerekçesiyle, Türk toplumunda “Allah” a yabancı görülür ve ona “inanılmaz.” Çünkü dinin kutsamadığı bir simgenin ifadesidir. Hiç değilse Türkçedir. Türk dili politik dincilik nezdinde hâlâ meşru olmadığı için “Tanrı” da meşru değildir.

Tarikatlar, mezheplerle politik bir teolojiye dönüşmüş dini söylemlerin de ötesinde, dinle ilgili-ilgisiz her türlü sözlü-yazılı edebiyatı kutsama görevi üstlenmiştir. Şeriat, ilk sufi metinlerde hakikatin zahiri (dış yüzü) iken, 15. yüzyıldan sonra giderek hakikatin kendisi haline gelmiştir. Ahlaki erdem ve ruhsal arınmayı hedefleyen bireysel *seyr u süluk* (manevi yolculuk), tarikatlaşma ile ast-üst ilişkisi içinde kaybolmuştur. Tasavvuf, manevi ve ahlaki hakikatini tarikatla kaybetmiş; tarikat da ilahi ve ahlaki hakikati toplumsal örgütlenmeyle sığlaştırmıştır. Bu sığlık, bir ya da daha fazla tarikatı içinde bulunduran cemaatlerle, politik olarak derinleşmektedir.

Bu politik rolü günümüzde cemaatler üstlenmiş durumdadır. Bazen ülkemizde Nakşilik, Kadirilik, Menzil Tarikatı ve benzeri onlarca tarikattan söz edilse de esasen bunlar tam anlamıyla cemaatleşmiş unsurlardır. Tarikatlar, cemaatlere evrilmiştir. Örneğin Fethullah Gülen Cemaati, başka bir de-

yişle FETÖ, Said-i Kürdi'ye (ö. 1960), o da, Nakşî şeyhi olduğu söylenen Mevlana Halid-i Bağdadi (ö. 1823) kolundan gelen Nakşibendi tarikatına bağlıdır. FETÖ, üstadı Said-i Kürdi'nin başlattığı "tarikattan cemaate dönüşüm" sürecini, hedefini büyüterek devam ettirmiş, dünya çapında bir cemaat olarak adını duyurmuştur. Emperyalizmin ileri karakolu olarak 15 Temmuz 2016'daki darbe girişimiyle Türkiye Cumhuriyeti'nin dayandığı çağdaş, seküler ilke ve değerlerini ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Demek ki sufilikten tarikata ve sonra da cemaate dönüşümle "şeriat"ı hakikate yeğleyen bu politik oluşumlar arasında herhangi bir mahiyet farkı bulunmamaktadır.

Işıkçılar, Süleymancılar, Menzilciler, Fethullahçılar, İsmailağa ve daha birçok cemaatin kökü, mutlaka bir tarikata bağlıdır. Görünüşte bu sıradan bir olgudur. Ancak laik, demokratik, sosyal bir hukuk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'nin, bu seküler yapısıyla herhangi bir cemaatin sempatisine mazhar olmasını beklemek boşunadır. Fıkıhçıların fetvaları ile kurulamayan ve Müslüman halkın bile desteğini alamayan politik şeriat iddiasında yaşanan fiyasko, şeriatı pratik bir sferden manevi ve bânîni bir sfere taşıyarak giderilebilir ümidi işte bu cemaatlerin en önemli kutsalı olmuştur. Şeriat bir uygulama veya özleminden öte, tarikatın Tanrı katında "politik bir arınma" ilkesi gibi görülmektedir. "Şeriatın egemen kılınması", "laik ve sosyal bir hukuk devletinin yıkılıp yerine dini bir rejimin ikamesi", artık, salt bir rejim seçeneği olmaktan çıkmış, iman meselesi haline gelmiştir. FETÖ ya da diğer ballı cemaatlerin hepsi, istisnasız bir şekilde, devlete ve yönetime taliptir. Darbe ya da kalkışma ile devirme gücüne erişinceye kadar, "hâkimiyet milletindir" (kayıtlı ve şartlı) ve "demokrasi kazandı" gibi laik ama kırılıp kuşa çevrilmiş bile olsa, sloganlara tahammül etmek, istikbalde "paralel devletleri"ni

kurmak için güçlerini toplama anına dek, bir “şariat” sabrı gerektirmektedir.

Peki, cemaatler niçin politik gücü ve siyasi iktidarı ele geçirmek, önce devlet içinde devlet olmak, yeri ve zamanı gelince de devletin kendisi olmak amacıyla birleşirler? Cemaatlerin nasıl bir doğası vardır ki yöntemleri farklı olsa da nihai amaçları aynıdır?

Diyelim ki cemaat ya da cemaatlerin istedikleri bir rejim, devlet modeli ya da yönetim biçimi gerçekleşse ne olur?

Cemaat kavramının, sırasıyla tekke-zaviye, tarikat yapılanmasından doğan politik bir örgütlenmenin adı olduğunu aklımızda tutmalıyız.

Ahlaki erdemlerle bezenmiş halde Tanrı’ya doğru manevi yolculuktan saparak yapısal olarak seküler, içsel olarak dinsel politik örgüte evirilen cemaat ve cemaatler, tasavvuf geleneği ile aralarındaki bağı, oradan aldıkları birtakım kavramlarla sürdürmektedir. Bunlardan en önemlisi, tasavvufun çok önemli kavramı olan “itaat”tır. Yaklaşık 846’da ölen ilk sufilerden Zünnun el-Mısri, “Müridin şeyhine itaati, Rabbine itaatin üstündedir,”¹⁰⁰ diyerek, mutlak itaatin Tanrı’ya değil insana yapılması gerektiğini vurgular. Aslında mürit, tasavvufun ilk dönemlerinde yalnız bu anlama gelmez. Asıl anlamı Tanrı’yı istemek, O’nu gaye edinmektir. Ama bu zamanla Zünnun’un ifadesindeki gibi, şeyhe itaate dönüştür. Cemaat liderlerine kayıtsız şartsız itaat, buradan gelmektedir.

“İnsan-ı kâmil” kavramı, şeyhin ya da dini liderin ilahlaştırılmış şeklidir. Bazen Nietzsche’nin “üstün insan” kavramına benzetilse de aralarında hiçbir ilişki yoktur. Nietzsche’nin üstün insanı, özgür, yaratıcı ve insan kalan bir bireydir. Oysa insan-ı kâmil, Tanrısallığa yükselen dinsel idoldür; ona itaat yetmez, her yerde ve her şeyde, Tanrı’nın alternatifi olarak manevi yolculuğu ona yönelik yapmak gerekir.

Bu iki kavramı cemaatler bugün politik örgütlenmede dini bir dayanak olarak kullanırlar. İbadetler, başta FETÖ olmak üzere bütün cemaatlerde remizle (gizli şifreli dil) icra edilir; remiz dili, sadece mensuplarca anlaşılabilir. Müslüman da olsa başkaları bu dili kullanamaz, anlayamaz, sırdır. Anlamak isterse, mutlaka FETÖ'cü olmak zorundadır.

Tekke ve zaviyeler kanununun ilgası demek, cemaatlerin alternatif ve paralel örgütlenmelerine meşru zemin hazırlamaktır. Dilleri, remizleri, ibadetleri, iletişim biçimleri demokratik değildir. Kendi mensuplarıyla sınırlı bir din yorumu, birbirine rakip ama yapısal olarak sürekli büyüyen siyasal bir örgütlenmenin mayasıdır. Hiçbir cemaat, şeffaf, demokrat ve özgürlükçü olamaz. Tam tersine varlıklarını sırf bu değerlere karşı mücadeleye borçludurlar. Cemaat olmak için, mensup veya yakınlıkduyar olanlar arasında sınırsız itaat, koşulsuz bağlılık ve dışarıdakilere karşı kayıtsız şartsız dayanışma ruhuna sahip olmak esastır. Bu esas, iki yönlüdür; hem bağlıları dışındaki genel halk kesimlerine hem de aynı amaçlara sahip ama farklı yöntem izleyen diğer cemaatlere karşı her zaman güçlü ve uyanık olmaktır.

Böyle bir durumda herhangi bir cemaat laik, demokratik ve sosyal bir hukuk devleti yerine, kendi sınırlı ve dar dünyasına göre yönetim erkini ele geçirdiğinde, doğasının gereği olarak, mevcut bütün insani çağdaş değerlere savaş açmak zorundadır. Kendi mensuplarına karşı son derece ılımlı, mensubu olamayanlara karşı demir yumruk olmak zorundadır. FETÖ denilen Fethullahçı cemaat, bağlılarına her türlü haksız kazancı ve soygunu, talan ve çapulu reva görürken, aynı dinden ama cemaatinden olmayan halk kesimlerine faşist ve baskıcı tavır almış hatta kan dökmüştür. Tarihte buna benzer pek çok vakaya rastlamak mümkündür. Türkiye'de FETÖ dışındaki diğer tüm cemaatler de geleceğin aday FETÖ'leridir.

Sonuç olarak, tekke ve zaviyelerin, tarikat ve cemaatlerin varlığı zorunlu değildir. Hatta bunlar insanlık, toplum ve ülke için potansiyel felaket aktörleridir. İkna olmayan varsa, İslam tarihini tekrar tekrar okuyabilir. Sadece hukuka değil, İslam dininin evrensel karakterine de aykırıdır. Cemaat ve cemaatleşmenin yasallaşmasını istemek, Arapları kabile ve aşiret olmaktan kurtarıp millet yapan İslam'ı cemaat dinine dönüştürerek, 21. yüzyılda Atatürk'ün önderliğinde bağımsız bir ulus olma başarısını göstermiş Türk milletini "Cahiliye" toplum yapısı ve siyasetiyle aşiretleştirmek demektir.

Diyanet İşleri Başkanlığı kabilelere ve aşiretlere dayalı cemaatlere değil, Türk ulusuna doğru ve sağlıklı din hizmeti vermekle yükümlüdür. Diyanet, cemaatlere karşı bir Cumhuriyet Kurumu olduğunu kanıtlamak ve dinsel aydınlanma için cemaatlere ihtiyaç olmadığını göstermek zorundadır. Aksi halde kendi varlık nedeni ortadan kalkar.

İŞİD ile FETÖ Arasında Kalan İslam

İŞİD militanlarının sosyolojik yapısını ve İslam diniyle olan bağlantılarının tarihsel değerlendirmesi ve psikolojik analizleri üzerinde duralım. Ama önce Batı'nın organize ettiği İslam anlayışını irdeleyelim. Şiddetin egemen kılınmasında dinler arası diyalog yerine, dinler arası mezhepler arası çatışmayı körükleyen unsurlar mı İŞİD'i besliyor?

İŞİD, DAESH, ISIS ya da DAİŞ gibi birbirinden farklı adlarla anılsa da uluslararası katillerden oluşan bu terör örgütü, İslam dinini en vahşi ve en barbar yöntemlerle istismar etmektedir. Bu örgüt, İslam tarihi boyunca yaşanan din istismarlarının beklenen bir sonucudur. Tek yanlı, baskıcı ve Tanrı adına hüküm vermeyi kutsal görevi sanıp geniş halk kitlelerini bu yalana inandıran tarihteki birtakım din ve siyaset aktörlerinin göz alıcı İslam medeniyetini getirip bıraktıkları nokta işte

burasıdır. Bu aktörler, içeriden ve dışarıdan her türlü desteği almaktadırlar.

Batı, İslam dünyasını kendisine önce "rakip", daha sonra da "düşman" ilan ettiği ve adını 18. yüzyılda koyduğu "Doğu Sorunu" çerçevesinde, İslam dünyası ile olan tarihsel hesaplaşmasını, bu bölgedeki "radikal ve köktenci" hareketlere destek vererek ya da hiç olmazsa göz yumarak dozajı gittikçe artan bir ölçüde sürdürmektedir. Barışçı, dayanışmacı, birlik ve bütünlük içinde bir İslam toplumu, Batı'nın stratejik ve kültürel birikimi için ilk arzu edilecek toplum düzeni değildir. Mezhep ve din kavgalarını kendi tarihinde yaşamış ve bunu felsefi düşünce mirasıyla aşmış bulunan Batı, aynı tecrübenin İslam dünyasında yaşanmasını arzu etmeyen IŞİD vb. terör örgütlerine, iki açıdan ılımlı davranmaktadır. İlki, İslam dünyası içinde, tarihte çok sık tekrarlanmış olduğu gibi, mezhep savaşlarına zemin hazırlamak, yani aynı din içinde derin kültürel ve sosyal çatlaklar yaratmak; ikincisi, "Doğu Sorunu"-nun, çatışan ve birbirini katleden Müslüman dünyaya karşı ne kadar haklı bir savunma hatta saldırı gerekçesi olduğu tezini sıcak tutmaktır. *İslam Rönesansı*'nın döneminde (9.-14. yüzyıllar) akıl, felsefe ve bilimle barışık bir İslam toplumu, "Doğu Sorunu" için tarih içinde yaratılan anti-İslam'a ilişkin gerekçeleri boşa çıkaracaktır. Uzun erimli "İslam dünyası" politikaları, bir yandan IŞİD, el-Kaide gibi dini kullanan örgütlerin ayakta tutulmasını sağlarken, diğer yandan dış güçlerin kara gücü olan PKK, PYD gibi mikro-etnikçi terör örgütleri için de verimli bir zemin hazırlanmasına yaramaktadır. Irkçılık ve dincilik, aynı memeden süt emen ikiz kardeşler olduğu için, "Doğu Sorunu" sayesinde Batı, bir taşla iki kuş birden vurabilmektedir.

IŞİD, aynı din içinde aynı din mensuplarını vahşice öldürmektedir. Gerekçe, sözüm ona İslam'dır. IŞİD'in ortaya çıkıp semirmesinde, hâlâ güçlenerek varlığını sürdürmesinde Müs-

lûmanların da en az dış destekçiler kadar ihmalkârlık, körlük ve aymazlıkları söz konusudur. 14. yüzyıldan bu yana, akla, bilime, felsefeye, kısacası insana karşı etrafına duvarlar örme-yi dindarlık diye tanımlayan ve bu tanımlarını o tarihten bugüne, İslam'ın tek ve en doğru yorumu olarak dikte ettirenlerin kendileri bile, dinci faşizmin eli kanlı bir yamyamlar ordusuna dönüşebileceğini tahmin edemediler. İslam adına İslam ve Müslüman düşmanlığı yapan düzinelerce çetelerle sarılmış bir İslam dünyası ile karşı karşıyayız.

Özellikle Batı'dan gelen cihatçıları ele alalım. Genellikle kökenleri itibariyle bakıldığında Müslüman dünyasında kolektivist kültürü benimsemiş olanların Batı'da bireysel başarıyı sağlayamadıkları için toplum dışına itilme kaygısı, baskı ve ezilmişlik duygusu radikalleşmelerine yol açıyor. Bu sorunun İslam'la bağdaşır algısı neden inandırıcı oldu?

İslam kültürü hinterlandında yetişmiş olduğu halde Batı'da yaşayan birçok Doğu kökenli insan bulunmaktadır. Bu insanların IŞİD gibi terör örgütlerine Batı'dan katılmaları bir başka gerçeği daha ortaya koymaktadır. Batı'ya gidiş nedenleri arasında en çok, Doğu'daki hayatından, çevre ve yaşam koşullarından mustarip olmaları gösterilebilir. Bu insanlar adeta kendi kültür ve dünyalarını Batı'nın bilim ve teknolojik üstünlüğü ile göz alıcı seviyeye ulaşmış modern bir yaşama ve fırsatlar dünyasına değişmeyi, bu yüzden yurdunu ve topraklarını terk etmeyi göze almayı kimlik buhranlarıyla özdeşleştirmeyi kabullenmişlerdir. Peşinen kabullendikleri ezik bir ruh ve zihin dünyaları ile Batı'nın tasallatu altında yaşamlarını daha fazla sürdürmelerinin zamanla olanaksız olduğu inancına kapılan bu tip insanlar, IŞİD gibi şiddet ve vahşete odaklı ama İslam adına hareket ettiğine kitleleri inandıran örgütler yoluyla, Batı'daki ezikliklerinin intikamını almak gibi hayali ve sahte bir dünyanın "kahramanları" ara-

sında bulunmak istemektedirler. 1897'de ölen İslamcı aktivist Cemaleddin Afgani, ilk defa İslamcılık tezini ortaya atan bir İslamcı idi. Rusya, İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde eğitim gören Afgani, yine Batı'dan aldığı eğitimle İslam dünyasının ancak İslamcı bir aktivist olarak çalışıldığı zaman kurtuluşa erebileceği inancının tüm Ortadoğu ve Türkiye'de yayılmasını sağlamıştır. İslamcılık, modernizmin bir ideolojisi olarak, "Doğulu kalıp Doğu'ya Batılı gibi bakmanın" bir diğer adıdır. Buna ben kısaca "Neo-Oryantalizm" diyorum. İşte Batı'dan IŞİD'e katılanlar, bu Neo-Oryantalizm'in maraba düzeyindeki güruhunu resmetmektedir.

IŞİD'e katılımın dini gerekçeleri nelerdir?

IŞİD, İslam dünyasının akıl ve insanlığın gerisinde kalmış olmasının somut ama çok acı verici bir manzarasını sergilemektedir. Ancak bu ve benzeri köktenci örgütlerin tarihi yeni değildir. Antikçağ ve Antik Yunan'dan başlayarak Hristiyan ortaçağındaki bütün felsefi ve bilimsel birikimlere geniş bir ufukla kapılarını açan İslam dünyası, başta da dediğim gibi yaklaşık 500 yıl süren bir Rönesans dönemi yaşamıştır. Edebiyattan bilime, tıptan mühendisliğe, Yahudilikten Hinduizm'e, Hristiyanlığa kadar farklı bütün din, kültür ve felsefi birikimlerden yararlanarak özgün bir medeniyet yaratmıştı. Oliver Leaman, Adam Mez, Dimitri Gutas, Franz Rosenthal başta olmak üzere birçok yabancı ve yerli bilim insanının ittifak ettikleri üzere Avrupa Rönesans'ı yani, Büyük Rönesans'ı hazırlayan işte 9.-14. yüzyıllar arasında Müslümanların başardığı "İslam Rönesans'ıdır. Bu dönem, en yetkin İslam filozoflarından olan Türk filozofu Farabi ile anılmakta; "Farabicilik Çağı" (The Age of al-Farabism) diye de bilinmektedir. Müslümanlar bilim, felsefe ve farklı dinlerle barışçıl bir alış-veriş içindedirler. Farabicilik Çağı'nda bilim ve din hakkında çok kapsamlı ve derinlikli edebiyat yaratılmıştır. Avrupa bu İs-

lam mirasından 19. yüzyıla kadar yararlanmış ama hiç dipnot göstermemiş, Müslüman dünya ise bugüne kadar yararlandığı halde bunu İslam'ın bilim ve felsefeye açık zihniyetiyle bir türlü telif edememiştir. Bu bir beceriksizlikten ziyade, akıl ve insanlığa karşı mezhep ideolojisi bazında tavır alarak tek bir din yorumunun resmi ideolojisi haline getirilmesi, güçlü bir siyasi iktidara dönüşmesi ile ilgilidir. Selçuklular döneminde Eşariliğin bu iktidarı, akıl ve felsefenin din ve hayatın resmen dışında tutulması ile "hukuk dinini" yaratmıştır. Daha 12. yüzyılda, verilmiş içtihat ve yaratılmış hukuk, diğer bütün bilimsel ve felsefi alanları bastırarak dinin yegâne yorumuna dönüşmüştür. Ve İslam'ın da uğramadan geçmediği Roma hukukundan mülhem dini hukuk, bu yüzyılda iman esaslarına eklenmiştir. Her türlü sorunun bugün bile "fetva" yoluyla din adına çözümleneceğine olan inanç, bu tarihsel yanılgıdan gelmektedir. "Şeriat Devleti", IŞİD'in deyimiyle, "İslam Devleti" gibi tabirler, anılan yüzyılda "ilaveli iman esasları" cümlesinden sayıldığı için, bu uğurda İslam adına "kafa kesmek" bile, inanmak ve teslim olmanın cilvesi gibi görülmektedir.

IŞİD, Arap kabile yapısının yeniden diriltilmesidir. Türkiye'den IŞİD'e katılımlara tarih felsefesi açısından bakacak olursak, Türkler özellikle Abbasi İmparatorluğu'nda hilafetin en güzide askeri idiler. Halifelik adı altında Emevilerle başlayıp gittikçe güçlenen Arap kavmi, Türklere göre "Hz. Muhammed'in soyu" olduğu için uğrunda şehit olmaya değer bir halktır; Arap dili, cennet dilidir; Türk'ken Müslüman oluruz, ancak Tanrı huzuruna Arap olarak çıkarız. Halife Mu'tasım'ın en seçkin birliği Türklerden oluşmaktaydı. IŞİD'e, cihatçı olarak rol almak üzere katılan Türkler, bu "kavm-i necib"e hizmet etmenin Hz. Muhammed'e hizmet etmek olduğu şeklindeki tarihsel inanca bağlı kalarak örgüte cihat şuuruyla katılmaktadırlar. Katılımın nedenlerinden biri de budur.

Tarihini ve medeniyetini yitirmiş bir dünyanın insanları darmadağındır; kendilerini bir ideal etrafında toplayacak sert, katıksız ve net vaatler veren bir örgüt her iki dünyada kurtuluş umudu görmektedir.

Freud'un (ö. 1939) öğrencisi Otto Rank (ö. 1939), sınırı aşan şizofreni diye tanımladığı bazı hastalarda, her insanda az çok bulunan ölüm korkusunun, bir klinik vakaya evrildiğini söyler. İnsan, ölüm korkusunu, kültür ve simgeler yaratarak ötelemeye çalışır. Onu unutmaya da, korku onun doğaya karşı kendini gerçekleştirme için itici güç olur. Eğer kültür yaratacak bir iradeye ve özgürlüğe sahip değilse, salt biyolojik bir varlık olarak kalır. İşte, İŞİD militanları, ellerinden medeniyetleri alınmış bir dünyanın çocukları olarak hukuk dininin buyurgan baskısı altında ölüm korkusunu yenebilecekleri irade ve özgürlüklerini kaybederler. Özne değil, nesnedirler; tıpkı diğer biyolojik canlılar gibi denileni yaparlar. Ölüm korkusu, biyolojik varlıklarının doğal bir parçası haline gelir, onları uyuşturur. Ölmek ve öldürmek birdir çünkü her iki durumda da öznellikten çıkmış olurlar.

Kendilerini başkalarında keşfetme hassasiyetlerini, belki de zorunlu gereksinimlerini yitirmişlerdir. Kendilerini ya kendileri ile ya da türdeş oldukları insanlar ile keşfetmeye kalkarlar ki herkes birbirinin aynıdır. Kendileri dışında herkes düşmandır çünkü türdeşleri ile kısır döngü halinde olan karşılıklı keşifleri sayesinde kendi topluluğu dışındakiler için dostluk fobileri peyda olmuştur. Yerini, kendileri dışındakilere besledikleri "düşmanlık hobisi" almıştır. Yine her insanda var olan "transfer" olgusu, İŞİD gibi örgütlerde, sübjektif gözle yazılan İslam tarihinden edindikleri hayali kahramanlara uygulanır. Militanlar, fenomenolojik bağlamlarından kopartılmış analitik bir algının mekanik parçalarıdır. Zaten bu tür akımlar, modernizmin bu mekanik aygıtla kendini din

diye dayatmasını sağlar. İşte bu benim “Neo-Oryantalizm” ya da başkalarının “Yeni Muhafazakârlık” dedikleri şeydir.

14. yüzyıla doğru İslam dünyası Rönesans’ını yitirmiş, Avrupa ise büyük Rönesans’ını bu küller üzerine kurmaya başlamıştır. Müslümanlar medeniyetlerini kaybetmeye başladıklarını fark etmemişlerdir. Çünkü “medeniyetsiz bir devlet” kurabilecekleri inancı daha baskın çıkmıştır. İslam filozoflarının tekfir edilmesi, İslam sufiliğinin bel-altı yorumlarla yerden yere vurulması, akla ve bilime açık olan İslam, kapılarını tamamen kapatmış; bunun yerine muamelata, yani dini açıdan özel hukuka ve kamu hukukuna sıkıştırılmış bir “Yeni İslam” yaratılmıştır. İslam Rönesans’ı, medeniyette olduğu gibi içini kemiren düşünsel hastalıkları bünyesinde barındırmıştır. Sırasıyla, Hanbelî Mezhebi’nin kurucusu Ahmed b. Hanbel (ö. 855), Gazali (ö. 1111), İbn Teymiye (ö. 1328), Osmanlılarda Muhammed Birgivi (ö. 1573) ve Kadızadeliler (17. yüzyılda), 18. yüzyılda Arabistan’da ortaya çıkan Vahhabilik, 20. yüzyıl başlarında Mısır başta olmak üzere diğer İslam ülkelerinde baş gösteren İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler) Hareketi, Türkiye’de Hizbullah, Said-i Nursi ve Fethullah Gülen örgütleri, IŞİD vb. köktenci terör örgütlerine “hukuk İslam’ı” mirasının düşünsel altyapısını hazırlayan felsefe-bilim-akıl karşıtı akım ve düşünürlerdir. Yani karşıımızdaki IŞİD terör örgütü, belli başlı örneklerini verdiğim tarihsel köktenci ve tekbiçimci din anlayışlarının doğal bir sonucudur. Felsefe ve akıl karşıtlığı, İslam dünyasında “insan”ın ölümünü hazırlamıştır. Said-i Nursi filozofları firavunlar, şeytanlar ve nihayet dinsizlerle bir tutarak bu tezime somut bir örnek oluşturmaktadır.¹⁰¹

IŞİD’e katılımın yoğun olduğunu görüyoruz. IŞİD terör örgütleri çağrılarında İslam Devleti’nde refah ve huzur içinde yaşamayı, din için savaşmayı ve ölmesi durumunda cenneti, yaralanması durumunda ise gaziliği vaat ediyor. Militanla-

rın arasında bilgisayar uzmanları, fizikçiler, mühendisler var. Teknoloji çağında bu çağrı nasıl bir ağırlık taşıyor?

Osmanlının son döneminde hâkim olan, bazı açılardan birbirine benzer üç hareket; Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılığın Avrupa karşısında aldıkları ortak tutumları arasında, "Avrupa'nın bilim ve teknolojisini alıp kültür ve inancını almamak" parolası, İŞİD militanlarının Avrupa'dan aldıkları bilim ve teknolojiyi "inanç ve kültürleri" adına neden yine ona karşı silah olarak kullandıkları izlenimi verdiklerini açıklar. Aslında bu bilim ve teknolojiyi kullanırken samimi oldukları kadar, "küffar"a karşı savaşıyor görünmelerinde samimi değildirler. Çünkü asıl hedefleri İslam dünyası ve Müslüman halklardır. Oysa üç fikir akımı, bilim ve teknolojiyi alırken gayri samimi, kültür ve inancı bir tarafa bırakırken samimi olmayı kastetmişlerdi. Yani, İŞİD, bu yanlış parolayı kullanırken de samimi olmadığını göstermektedir.

Din ve iman adına ölmek ve öldürülmek, İŞİD'i yöneten üst-aklın sadece, örgütün müntesiplerine reva gördüğü bir kandırmacadır. Yönetici sınıfı için cennet, müntesiplerin ölümleriyle elde ettikleri uluslararası kazanımlardır. En ölümcül ve en tehlikeli girişimler için İslam dinindeki cihat, cennet, cehennem kavramlarının kolaylıkla örtü olarak kullanılmış olmasının gerekçeli tarihsel kökenleri vardır.

Canlı bombaların giderek artması şu soruyu da akla getiriyor: Örgütün emriyle canlı bomba olaylarında kendini ortadan kaldıran bir terörist bu eylemden nasıl bir fayda umuyor? Çatışırken iki şansı var: ölme ve yaşama şansı. Ama bu tercih canlı bombada yok. Nasıl bir psikolojidir bu?

Bütün kültürel ve sosyal bağlarından arındırılmış bir insanın, kendisine, uğruna terk ettiği bütün bunları fazlasıyla sağlayacağı bir dünya (yani ahret hayatı) vaadine uzun süre direnmesi söz konusu değildir. İslam medeniyeti musikiden

bilime, kültürden irfana insani kültüre ait tüm kazanımlarından 600 yıldır yoksun olduğu için mevcut kurgusal İslam, “Müslüman bireye” bu ölümlü dünyada kendisini avutacak hiçbir çevre sağlayamamaktadır. Bir an için bugünkü İslam dünyasındaki toplumsal yaşam biçimlerini gözünüzün önüne getirin: Kadınları (şanslı olan bir avucu hariç) dünyevi yaşamdan soyutlanmış, adı bayram olduğu halde bayramları cenaze töreni gibi yaşanan, birey ve toplumuna her fırsatta müdahale edilen, hayali ahret hayatı provasını dünyevi yaşama dayatan, sanata ve tüm dallarına mesafeli hatta düşmanca tavır alan, dünyada insan gibi yaşamayı dine aykırı sayan, taciz, tecavüz ve cinayetleri sıradanlaşan, yaşama ekolojisi berbat şehirleşme ile yerle bir edilen, doğa ve canlılarla ilgili hiçbir projesi olmayan ve en kötüsü bütün bunları sağlamada yol gösterici olan akıl ve felsefenin “karşı-İslam” olarak lanetlendiği ve dolayısıyla insanın “dünya cennetinden” kovulduğu bir İslam dünyası... En masum insani ihtiyaç ve isteklerinin bin bir türlü “dini denetimden geçtiği” bir sosyo-patolojik atmosfer...

İŞİD’e katılım, bence peşin bir dünya cehenneminden, veresiye de olsa bir ahret cennetine yolculuğu her ne pahasına olursa olsun, gerçekleştirmek için tek çıkış yolu olarak görülmektedir. Asırlardır insan zihni değmemiş bakir bir dinin ayetleri de doğrudan delil olarak gösterilerek bu süreç kolaylaştırılmaktadır. Yönetici kesim de, özellikle Batı dünyası, “Doğu Sorunu”nun hiç bitmeyen intikamını, İslam ve Müslümanlardan bu yolla, hem de kendi “evlatları” sayesinde alma imkânını elde etmektedir.

Çağımızda ne yazık ki İslam dünyasında İslam dini, barış sevgi, ahlaki değerler üzerine kurulu olmasına karşın yasakların egemen olduğu bir din olarak algılatılmaya çalışılıyor. Örneği de kuralların çiğnenmesi karşılığında verilen acımasız

cezalar: kafa kesme kırbaçlama, recim vb. Oysa İslam dini affetmeyi ön plana alan bir din değil midir?

İslam dini her ne kadar cihat ve birtakım cezalardan söz etse de, temelde barış dinidir. Belki de dünyanın tanıdığı en barışçı ve en hoşgörölü din İslam dinidir. Bunda bence abartılacak bir kuşku yoktur. Cihat kavramı, saldırı ve tecavüz karşısında devreye sokulur. İkinci neden ise, İslam dininin yayılmasını zorbalıkla engellemeye çalışan ülke ve toplumlara karşı gerçekleştirilir. Bu durum, dünyadaki herhangi bir ülkenin dış savunma refleksinden çok farklı değildir. Ancak IŞİD İslam'daki bu cihat kavramını bilerek saptırmakta, cihadı görünüşte "küffara" karşı yaptığı sanusını yaratarak Müslümanları da katletmektedir. Hiçbir kişi ya da kurum, değil bir Müslüman'ı başka bir insanı dahi, kendisini Tanrı yerine koyarak öldüremez. Tanrı adına öldürmek gibi bir hak, Hz. Muhammed'e bile tanınmamıştır. Hatta Hz. Muhammed, "İki Müslüman kılıçlarıyla savaşırlar ve her ikisi de ölse, ikisi de cehennemliktir," der. IŞİD, İslam'ın en temel ilkesi olan barış ve hoşgörüyü ortadan kaldırmaya çalıştığı için, kâfirdir ve cehennemliktir. Müslüman olup olmamak herkesin en doğal hakkıdır. Hatta İslam düşüncesinde "kâfir" demek, Müslümanlığı kabul etmeyen herkes için kullanılan sıradan bir ad değildir. Kâfir, yalnız İslam'ın değil, bütün hakikatlerin, doğruların ve insanlığın düşmanı olan demektir. İslam'a göre "kâfir" olmak, bu bakımdan çok kolay değil, neredeyse imkânsızdır. Ancak IŞİD, imkânsızı başarmış ve "En azılı kâfir nasıl olunur?" sorusuna tam yanıt olmuştur. Müslüman'ı, yine dini adına öldürenenden daha kâfir kim olabilir? Müslümanların en büyük düşmanı, işte bu tip kâfirlerdir.

Recim cezası dinde yer almaz. Bazı uydurma hadislerde geçer. Recim İslam'a mal edilen insanlık dışı bir cezadır. IŞİD'in homoseksüellere kadar uzanan cezalandırma gerek-

çelerinin hiçbirisi İslam adına savunulamaz. Çünkü Hz. Peygamber döneminde çift cinsiyetli ya da cinsiyeti belli olmayan insanların da mescitlerde namaz kılmak için saf tuttuklarını, sosyal yaşamda yer aldıklarını biliyoruz.

İŞİD'in egemen olduğu bölgelerde kadın erkek arasında-ki eşitsizlik yanında kadının cinsel bir meta olarak görülmesi inciticidir. Batı'dan giden kadınların kendilerine meta olarak bakılmasına dayanmaları da bence patolojik bir durum. İslam'ın ilk çıkışında kadına verilen haklar kendi çağında bir devrim değil miydi? Kuran'da insan hakları çerçevesinde eşitliği dile getiren ayetler var. Nasıl oldu bu yanlış tefsirler İslam dünyasına egemen oldu?

Yahudilik ve Hristiyanlıkta kadının makûs talihi, Âdem-Havva mitolojisi ile çizilmiştir. Cennetten kovulmaları Havva'ya fatura edilir. Hatta bazı eski ve yeni Hristiyan cemaatlerine göre, Havva şeytanla cima ederek Âdem'i *boynuzladığı* için Âdem'le birlikte "yeryüzü cehennemine" gönderilir. Kovuldukları yer, cennettir. Cennetten kovulmalarının sorumlusu, Havva'dır; kadındır. Kuran'da Bakara Suresi 34-37. ayetlerde benzer olay nakledilir. Yasak ağaca yaklaşan, bu sefer sadece Havva değildir; Âdem de vardır. Suç, çift cinsiyetli olarak görülür. Suçun affedildiği ifade edilse de, çift cennetten kovulduktan sonra "birbirinize düşman olarak yeryüzüne ininiz" azarına muhatap olmaya devam eder.

İslam'da "suça teşvik eden ve sorumlu tutulan" her ne kadar Havva olmasa da, ilgili ayetler etrafında oluşturulan tefsirler, önceki dinlerin kadına kestiği faturayı reddetmez; şeytan kavramı ile kadını birbirinden çok ilgisiz olarak görmezler.

Hristiyanlık, Havva'ya yüklediği ilk günahı, Âdem dahil geçmiş ve gelecek bütün insanları sorumlu tutar ve bu lekeden kurtulmaları için vaftizi şart koşar. Havva tüm insanların vaf-tizle anılmaları gereken bir günahın işlenmesinde başı çekmiş-

tir çünkü şeytanla ilişkiye girmesi onu da şeytanlaştırmıştır. Şeytanlaşan Havva, bütün insanların annesi olduğuna göre, herkes vaftiz olmalıdır; orijinal *sin'* den (ilk günah) arınmalıdır.

İslam'da ise sorumlu her ikisidir. Ancak bizdeki "vaftiz" sadece kadınları kapsar. Hristiyanlıktaki vaftizden daha ağır, daha ayrıntılı ve ömür boyudur; kadınlar sünnet edilir (bazı İslam ülkelerinde); namus, onların üreme organlarının küçük bir parçasıyla temsil edilir ve namusun korunması yalnız kadına endekslidir. O sürekli kendini arıtmak ve çileye odaklanmak zorundadır; dışarı çıkması, hamile kalması, çalışması, okuması, topluma karışması, konuşması, yürüyüşü hep inceden inceye bitmek tükenmek bilmeyen ilk günah-tan arınmasını gerektirir. Vaftiz sembolü, kadının İslam'da meşru olmayan bir tesettüre büründürülmesidir. Buna aykırı hareket eden bir kadın "şeytanlaşır" ve erkeğin temsil ettiği "insanlığın" hedefi haline gelir.

Yahudilik ve Hristiyanlık, yüzyıllardır devam eden felsefi düşünceyle "terbiye" edilmiş kadınla ilgili bu kötü sicil etkisiz bir kanıya indirgenebilmiştir. Ancak İslam dünyası Avrupa kadar şanslı değildir. 600 yıldır akıl ve felsefeyle arasının açık olması, bunun gibi dini nassların, insan aklı ve düşüncesinin değmediği bir "dünya cehennemi" yaratması için verimli bir zemin oluşturmuştur. Cennetten kovulmanın baş sorumlusu, "mücrim" kadın olduğuna göre, yeniden o kayıp cennete dönebilmek için bu "yeryüzü cehenneminin" nasıl bir cehennem olduğunu kadına yaşatmak, ilahi bir vazife telakki edilmiştir. "Kovulma" bu kez, tersinedir; "yeryüzü cehenneminden", kadın yüzünden yitirilmiş "cennete" dönüşür.

İslam dini, felsefe ile yeniden buluşmak zorundadır. İnsanla buluşmadıkça kadınla buluşması imkânsızdır.

İşte, Kuran'ın kadınlar lehine olan diğer bütün ayetleri bu felsefesiz "bodoslama girişim", "hukuk İslam'ı" yorumlarının

gölgesinde kalmıştır. Arap toplum yapısına böyle bir kadın anlayışının denk düştüğü de hesaba katılırsa, IŞİD vb. örgütlerin kadına yaklaşımları çözümlenebilir. Çünkü IŞİD, sadece cennet vaadinde bulunmamaktadır; bilinçaltında Arapların hâlâ doğru-dürüst bir devlet ve ulus olamamalarının tarihsel intikamının hırsını yaşamaktadır.

Moda tabirle, “Kuran’a dönüş”, “Kuran İslam’ı”, “Sahih İslam” gibi efsunlu tamlamaların etkisi, insanın yüzyıllarca ürettiği bilim, sanat, kültür gibi değerleri ve kazanımları bir çırpıda yok saymanın başka bir ifadesidir. 1965’te Mısır’da Cemal Abdunnasr’ın talimatıyla asılan Müslüman Kardeşler’in fikir babalarından Seyyid Kutup, bu tabirlerden tam da “insana dair” her türlü “cahiliye” olgularını kastediyordu. *Yoldaki İşaretler* adlı kitabında, Kuran dışında felsefe, sanat, edebiyat, bilim vs. ne varsa hepsini cahiliye adetlerinden sayıyor ve *Kuran’a dönüşten* bahsediyor. Böyle olunca, sanatla, edebiyatla, bilimle anlamak ve anlaşılmaktan mahrum kalan Müslüman, kadın başta olmak üzere her şeyi metalaştırabiliyor. Çünkü insan sudurunda (gönlünde, kültüründe) bulmadığı kadını, Kuran satırlarında aramaya kalktığı için, sürekli akış halindeki bir varlığı, insanla yorumlanmamış sabit bir hükümle ölçmeye kalkmaktadır. Kadın da insanın kendisi ve aklının araçsallaşmasından nasibini almış oluyor. Derrida, Adorno, Foucault’nun, Modernizmi eleştirirken aklın araçsallaşmasından şikâyet ettikleri gibi, İslamcılık dinle birlikte insanı da araçsallaştırmış olduğu için Modernist bir akımdır.

Adı geçen profesörler gibi düşünme engelli olanlar ülkemizde mebzul miktarda bulunmaktadır. Bilimin sırtından kendi fantezilerini meşrulaştırmaya çalışmalarının İslamiyet’in derin ahlaki değerleriyle herhangi bir ilişkisi yoktur. Bilim ve din, bazı noktalarda birbirine çok benzer. Bunlar içinde en önem-

lisi, her ikisinin şahsi çıkar ve ikbal hesapları doğrultusunda kullanılmaya müsait oluşudur. Kullanıldıkça her ikisi de temel özelliğini kaybeder: İlki, doğa ile insan arasındaki evrensel yasaların yarara dayalı hedefini saptırır, ikincisi de Tanrı ile insan arasındaki manevi ve evrensel bağı zedeler. Söz konusu açıklama, her iki cürümü de işlemiş bulunmaktadır; bilim ve din, bu hezeyanlarla temel özelliklerini ve amaçlarını yitirir.

“Dekolte giyen tecavüze uğrar”, “Tecavüze uğrarken gönlü vardı”, “Tayt giyen kadınlar tahrik ediyor” gibi yerli hezeyanlarla Mısırlı kadının hezeyanları arasındaki benzerlik şaşırtmamalıdır. Oysa İslam'da savaş esirlerine iyi muamele esastır. Bunun birçok örneğine Hz. Muhammed'in uygulamalarında ve İslam tarihinde rastlamak mümkündür. Bedir Harbi sonucu esir alınanlara, Müslümanlara okuma-yazma öğretmesi karşılığında özgürlük veren gerçek İslam'la fantezi İslam'ını birbirinden ayıramayacak kadar bilimsel zihinden ve dini maneviyattan uzaklaşan böyle kişiler, hem insanlığa hem de bilime profesörlük unvanıyla suikast düzenlemektedirler. Cinsel bilgisizlikleri ve doyumsuzluklarının kurbanı olan bu kişiler, mağduriyet ve acizliklerini kendi dışındaki kurbanlarına transfer etmekte, bu psikolojik transferi bilimsel unvanlarının inandırıcılığına sığınarak İslam'la meşrulaştırmaktadırlar.

Ayrıca bu saptırma kendi içinde çelişkiler taşır. Müslim-gayrimüslim yabancı bir kadının başı açık olmasını bile en büyük günah saydığını iddia ettikleri fantezi dinlerinde, nasıl olur da yabancı bir kadına tecavüz etmek mubah sayılabilir? Bunlar önce hangi dine inandıklarını açık ve seçik deklar etmekle mükelleftirler ki, ben de ona göre kendileri için felsefi bir sağaltım yöntemi belirleyeyim.

Türk kültüründe de kadın erkek eşitliği egemendi. Bu sapkın yorumlar tarihsel süreçte bize nasıl yansımıştır?

Türk kültüründe soyağacı kadınla başlar. Akrabalıkta dayı önemlidir. Çünkü dayı, anneden dolayı akrabalığın en önemli kaynağıdır. Yani Türklerde soyağacı kadın esas alınarak belirlenir. Anaerkil bir aile ve akrabalık yapısı önceliklidir. İslam öncesi Türk kültüründe kadın, yönetim erkinden tutun, sosyal yaşamdaki hiyerarşinin bütün birimlerinde belirleyicidir. Atatürk, Türk tarih ve kültürünü İslam öncesi dönemlerin derinliklerine kadar izlemiş ve özellikle önem vermiştir. Çağdaş Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda da Nene Hatun'lar, Nezahet Onbaşı'lar, Şerife Bacı'lar, Kara Fatma'lar, Halime Çavuş'lar, Çete Emir Ayşe'ler, Tayyar Emine, Gördesli Makbule ve daha nice kadın, İslam öncesi Türk kadını figürünü dünyada benzeri olmayan kahramanlıklarıyla yeniden canlandırmışlardır.

Türklerin İslam'ı kabulü yeni bir dinin kabulünden çok öte bir gerçeği ortaya koymaktadır. Türklerin İslam'la birlikte ve hatta daha fazlasıyla, Arap kültürünü benimsemelerine yol açmıştır. Arap kültüründe kadın figürü, hiç değişmeden, hatta birtakım olumsuz eklentilerle birlikte Türk kültürüne geçmiştir. Bir örnek verelim. 12. yüzyıl Türk düşünürlerinden Yusuf Has Hacıb'in *Kutadgu Bilig* adlı eserinde kadının nasıl aşağılandığına dair iç acıtıcı ifadelere göz atmak bile yeterlidir. Bence Türk ulusu, İslam'ı Arap kültürüne göre değil, Farabicilik Çağı'nın Türk sufileri olan Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Mevlana gibi bilgin ve düşünürlerin algı dünyasını sürdürecektir yerli yöntemlerle yeniden yorumlamak zorundadır. Şeyh Bedreddin, Pir Sultan Abdal gibi Türk büyükleri ve sufilerince yorumlanan hümanist İslam anlayışları yeniden gözden geçirilmelidir. Türk kimliğini, Arap yorumuna ve kültürüne bağlı kalarak yorumlanan İslamiyet'le birlikte yaşatmak giderek olanaksız hale gelmektedir.¹⁰²

Ülkemize dönelim. Kamuoyunun tepkisiyle frenlenen bazı olaylardan medya sayesinde haberimiz oluyor. Baba ile kızı arasındaki sevgi ilişkisinin patolojik değerdendirilmesi ya da tekil de olsa din ve ahlak öğretilmenin öğrencilerine kıyafete göre bakış tarzı ve cinselliğe İslam dininin araç edilmesi... Din eğitimidizde eksik olan nedir?

Din eğitimin amacı belli değildir. Ülkemizde din ve ahlak öğretim ve eğitiminden yana olanlar ve olmayanların büyük çoğunluğu, bu düşüncelerini neden savunduklarının ayırtında değildirler. Yana olanlar, din ve ahlak öğretim ve eğitimiyle nasıl bir eğitim açığının kapatılacağına ilişkin bir fikre sahip değildir. Karşı olanlar ise, amacı belirlenmemiş bir din eğitimi istemediklerinden değil, genellikle, dini büt-bütün insan hayatından çıkarmak gerektiğine olan inançları ve önyargıları yüzünden böyle düşünmektedirler. Her iki kesimi, din ve ahlak öğretimin amaçlarını, çağdaş taleplere ve çağdaş Türk halkının gereksinimlerine göre tayin ve tespit ederek ikna etmek ve uzlaştırmak mümkündür, diye düşünüyorum. Bunun için, "buyurgan bir hukuk İslam'ı" yerine, insan doğası ve gereksinimleriyle uzlaşabilen, ahlaksal ve doğal bir İslam'ın ve geçmişte yarattığı evrensel medeniyete ait mirasın öğretilmesi yerinde olur. Fetva, hukuk, muamelat, pratik ibadet tarz ve şekilleri, din değildir. Bunlar zaman ve zemine göre değişebileceği için kalıcı bir inançsal ve manevi etki bırakmaz. Örneğin namaz kılmayı öğretmek, sure ezberletmek, birkaç haram ve yasakla bireyi hizaya sokmaya çalışmak ve bunlarla sınırlandırmak din öğretiminden beklenen amaç olamaz. Simge, davranış ve işaretlere bağımlı birkaç uygulamanın bayraklaştırılması, dinin ve ahlakın manevi anlamının ortadan kalkmasına yol açar. Bunun yerine, her dinde ortak olan genel ahlak yasalarını öğretmek ve bu yasalara ilişkin bilinç kazandırmak, hem dinin özünü kavramak hem

de İslam'ın diğer dinlerle barış ve diyalog içinde olabileceğini öğretmek açısından vazgeçilemezdir. Muamelatın dar alanından kurtarılıp maneviyatın evrensel alanına ve diğer kültürlerle olan ortak dünyasına kaydırılacak bir din ve ahlak öğretimi, asırlardır yabancılaştığı insan ve dünyaya ilişkin gerçekliklerle yeniden buluşabilecektir. Cinsellik, eşitlik, barış, kardeşlik, özgürlük ve mutluluk gibi vazgeçilemez evrensel insani değerleri, dinine yabancı olgular olarak değil, tam da iç içe olduğu gerçeklikler olarak karşılamasını bilecektir.

Sorun, din ve ahlak öğretmenleri ya da din adamları özeline sınırlı, sıradan bir sorun değildir. Yaşadığı gezegeni, kadın ve kadının yüzünden kovulduğu bir cehennem olarak görmeye koşullandırılmış kimse, cinsel ihtiyaç ve kaçınmadığı fantezilerini, bu konudaki gönüllü cehaletinin desteğiyle dini bir kıymete dönüştürdüğü sanısına kapılmaktadır. Böyle yaptıkça hem bilmediği dünyanın fantezisi ile avunmakta, hem de bu avuntusunu "din adına" protestolarla sevaba dönüştürdüğüne inanmaktadır. Esasen kendisi de içinde bulunduğu bu durumundan hoşnut değildir. Bir yanda gerçekliğin ifadesi olan "insan o", diğer tarafta, var oluşuna giydirilen "dindar öteki" arasında sıkışıp kalmıştır. İnsan parçalanmıştır. İşte din ve ahlak eğitimi bu kilidi çözmeye programlanmalıdır.

Din ve ahlak öğretimine karşı olanlar için de aynı izlek vazgeçilmez olacaktır. Dine ve ahlaka tümüyle karşı olmak, öğretilmesine karşı çıkmak, savunanlardaki kusurun tersini yaratır. Evrensel ahlak yasaları ve bu yasalardan beslenen hukuk sistemlerini, salt toplumsal ve tarihsel pratiklerden çıkarsamak, insanın sonsuzluk ve güven duygusunu tatmine yetmez. Çünkü ahlak yasasının kaynağı ne sadece toplum, ne de sadece dindir. Hepsi aynı yasalara farklı düzeylerde kaynaklık eder.

Baba-kız arasındaki sapkın ilişki ya da aile içi cinsel istismarların fetvalarla sıradan olgular gibi gösterilmesi elbette

din ve ahlakın doğasına, toplumsal değerlerimize aykırıdır. Ancak bu tip hadiselerin varlığı, hatta gittikçe sıklaştığı bilinen bir husustur. Ayrıca çarpık ilişkilerin toplumun yalnız “dindar” olduğunu ifade eden kesimleri ile sınırlı olduğunu söylemek isabetli olmaz. Her kesim için geçerli olabilen olaylardır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın böylesine çetrefilli, patolojik ve son derece insanlık-dışı olan bir olayı salt fetva ile çözmeye kalkışması, en hafif deyiimiyle, hadsizliktir. Diyanet'e elbette Türk halkının pek çok kesiminden değişik sorular gelebilir, geliyor da. Mesele, bu tip soruların sorulması değil, Diyanet'in her soruya cevap vermeye kalkmasıdır. Ona düşen, gelen soruları ilgili olduğu bilim dallarına göre sınıflandırıp, o bilim dallarındaki uzmanların yardımlarına başvurarak çözümü holistik yöntemle ortaya koymasıdır. Yoksa fetvalar din, sorunlar kadın, çözümler ise “hukuk İslam'ı” ile sınırlı kalır.

Kadın erkek eşitsizliğini dile getiren kendinden menkul dernekler, oluşumlar fetvalar veriyor. Bu yanlış yorumlara inananlar da oluyor. Dini yorumlar yerine fetva denilmesi emredici bir özellik de taşıyor. Son zamanlar yalan yanlış fetvaların sayısı neden artmıştır? Diyanet'e düşen sorumluluk nedir?

2014 tarihinde Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Mehmet Emin Özafşar, Diyanet'in modern çağımızın gerekleri ve ortaya çıkardığı yeni koşullara göre nasıl bir yol izlemesi lazım geldiğini resmi ağızdan dile getirmektedir. Röportajdan:

“Osmanlı medreselerinde yetişmiş olan o zamanın siyasetçileri, askerleri, devlet adamları buradaki ince farkı dikkate alarak daha çok vicdanı, akideyi, manevi alanı ifade eden “Diyanet” kelimesini “din” kelimesine tercih etmişlerdir. Bu süreçte pozitif hukuku ilgilendiren konuları hukukun uhdesine tevdi etmişlerdir. Siyaseti ilgilendiren konular, yani yasama düzeni ile ilgili

konular meclisin uhdesine verilmiştir. İtikat, ibadet ve ahlaka değgin konuların düzenlenmesi Diyanet İşleri Başkanlığının uhdesine verilmiştir. Yaşadığımız çağda sahip olduğumuz teşkilat gövdesi ve insan formasyonu bunu karşılayamıyor. İnsan yetiştirme düzenlerimizi neden gözden geçirmeliyiz? Çünkü yeni dünya, yeni dil, yeni bir yapı, insanların da bu yeniliğe ayak uydurmasını gerektiriyor.

İslam dünyası bir defa kendi sorumluluğunu üstlenecek önlemleri almadığı için toplumsal, ekonomik ve yönetsel problemler yaşıyor. ... İslam dünyası böylece zamana geç kalmışlığının bedelini ödüyor. ... İslam dünyasında tarihe karşı ciddi bir gecikme sorunu var. Bundan dolayı bir anlamda zihin olarak tarihte kalmanın, gövde olarak bugünde bulunmanın gerilimini yaşıyor.”¹⁰³

Ağır aksak işlese de, beklenen düzeyi yakalayamamış olsa da üniversitelerdeki bilim jürileri ve uzmanlar nasıl ki üniversite içinde ve dışındaki bilimsel yayınları değerlendirip eleştiriyorsa Diyanet İşleri Başkanlığı da, yurt sathında din adına fetva veren, kitap yazan, hükümler kuran ve konuşmalar yapan insanların ortaya koyduğu dini ürünleri “bilimsel” kaygılarla değerlendirmeli –ama polisiye tedbirlere başvurmaksızın– eleştirmeli ve yanlış gördüğü hususlarda Türk halkını bilinçlendirip aydınlatmalıdır. Din ve vicdan özgürlüğü, dini gereği gibi yaşamamanın önündeki engelleri kaldırmayı gerektirir, yoksa dini konularda herkesin üstünkörü, hatta yanlış anlamalara meydan verecek görüşler ileri sürmesi bu görüşlerini yayma ve yaygınlaştırma özgürlüğü anlamına gelmez. Diyanet, bir Cumhuriyet kurumudur; Atatürk’ün öngördüğü vazifeleri icra ile mükelleftir, halkı doğru ve sağlıklı din bilgisiyle aydınlatmalıdır. Basın yayın organlarında dini konularda rasgele kişilerin abuk-sabuk fetvalar vermelerinin önüne geçmek Diyanet’in görevidir. Herkesin dinini yaşama özgürlüğü vardır, ama herkesin dini istediği gibi eğip bükme sorumsuzluğu yoktur.

Diyanet İşleri Başkanlığı, çağdaş sorunlar, yeni bilim alanları ve bilimsel bulguları yakından takip etmeli, gittikçe büyüyen ve değişen insan sorunlarını diğer bilimlerle koordinasyon içinde çözüme kavuşturmaya çalışmalıdır. Bünyesinde her bilim dalında uzmanlaşmış kişilere yer vermeli, özellikle felsefi düşünceyi ihmal etmemelidir. Oysa bugün Diyanet tam da bunların tersini yapmakta, felsefe ve felsefi düşünceyi kapısından içeri sokmamaktadır. Böyle yapmaya devam ettiği sürece, din ile insanı buluşturmayı amaçlayan kurum, aksine ikisini birbirinden uzaklaştırır; dahası birbirine düşman eder. İslam medeniyetinin parlak dönemlerindeki başarısının sırrını tarihsel bir olgu gibi değil, bugünün sorunlarına ışık tutacak bir miras olarak değerlendirmelidir. Bunun için felsefe ve din arasında yayılmaya çalışılan düşmanlığa son vermek zorundadır.

Çeşitli tarikat, cemaat ve dini topluluklar ya da din kisveli cahil insanlar tarafından verilen asılsız fetvalarla biçimlendirilen din algısı, buyurgan, dogmatik ve insan karşıtı, hayatın gerçeklerine kapalı bir dizi hükümler içermektedir. Diyanet, belki hukuki yaptırımlarla değil ama konuya geniş bir bilimsel perspektiften yaklaşarak bu tip din algısını kırmak zorundadır. Diyanet böyle kişi ve toplulukların dinle ilgili cahilane söylemlerine sessiz kaldıkça, dolaylı olarak onlarla aynı tarafta yer almış olduğu izlenimi toplumda kökleşmeye devam edecektir. Özellikle Türk kültür ve geleneğine aykırı olan kadınlarla ilgili fetvalar, Türk halkının vicdanını yaralamakta, Araplaşmanın önlenemez boyutlarda biricik İslam algısı olarak yerleşmesine yol açmaktadır. Halkımız Araplaşma ile İslamlaşmayı ayırt edemez hale gelmiştir. Bu özgür düşünceyi Diyanet önce kendisi sindirmelidir.

Türkiye'de cemaatler ve tarikatlar nihai bağlamda Atatürk Cumhuriyeti'nden sözüm ona Osmanlı'nın, daha geriye

gidildiğinde muhayyel bir İslam Devleti ve ümmetinin intikamını almak üzere emir-komuta esasına bağlı olarak kurulmuş örgütlerdir. Bu örgütler, güçleninceye kadar kendileri gibi düşünen siyasi oluşumları desteklemişler, güçlendikten sonra da bizzat kendileri işin başına geçme teşebbüsünde bulunmuşlardır ve hâlâ da bu girişimlerini aralıksız sürdürmektedirler. Buna en somut örnek Fethullah Gülen Hareketi ya da, güçleninceye, iktidar ortağı hatta büyük ortağı oluncaya kadar birlikte oldukları siyasi iktidarın diliyle söylersek, FETÖ'dür. Kuruluş amaçları söyledikleri ile ilgisizdir. Yalnızca yönetici elitlerinin bildiği gizli ajandaları eğitim, kültür, bilim ve barış gibi kutsal değerlerin arkasına saklanarak Cumhuriyet'i yıkmak ve kurguladıkları amorf bir dini anlayışı ülkeye egemen kılmaktır. Çıkarları büyük olduğu için bunların bir çırpıda menfaat çeteleri olduğu fark edilmez. Eğer terör, mevcut devleti çeşitli vasıtalarla yıkmayı amaçlayan her türlü faaliyet içinde olmaksızın, yurdumuzda FETÖ dışında yine aynı gerekçelerle terör örgütü olarak adlandırılmayı hak eden bir yığın örgüt vardır.

Halifeliğin Atatürk tarafından kaldırıldığı gerekçesine sığınarak ona her türlü saygısızlığı dindarlığın olmazsa olmaz koşulu haline getiren bu örgütler, halifeliğin kutsal bir makam olmadığını adları gibi bilirler. Ancak 12. yüzyıldan sonra İslam hukukunun bir içtihamı iken imanın esasları içine sokuşturulan hilafet sorunu, tarihte hiçbir zaman imanın şartları içinde geçmemiştir. Kaldı ki kendi kendine hükümsüz ve işlevsiz olan Osmanlı halifeliği, hükmen de fiilen de geçersizdi, sadece kâğıt üzerindeydi. Ayrıca halifelik Atatürk'ten çok önce yani 900 küsur yıl önce 1013'de Kurtuba Emirliği tarafından lağvedilmiş; kaldırılmıştır. Eğer hesap sorulacaksa önce Kurtuba Emirliği'nin bugünkü vârisleri olan Araplardan hesap sorabilirler, Atatürk Cumhuriyeti'nden değil. Çünkü bu

Cumhuriyet'in kuruluşunda desteklerinden çok köstekleri ile meşhurdurlar.

Cumhuriyetimizin kurucusu Ulu Önder Atatürk, dinin bireysel bir inanç ve vicdan işi olduğunu tarihsel tecrübeleri ışığında herkesten önce sezmiştir. Müslümanların gayrimüslimlerle olan sorunundan ziyade, kendi içlerinde daha fazla sorunlar yaşayabileceklerini, yaşadıklarını bilen Ulu Önder, aynı din içinde farklı mezheplerin, cemaat ve tarikatların siyasi erki elde etme yarışında birbirlerini boğazladıklarını çok iyi bilmektedir. Bunun için laiklik, "Müslüman'ı Müslüman'dan korumak" için benimsenmiştir ve bu adımın ne kadar haklı olduğunu İslam dünyasının dünkü ve bugünkü hal-i pür melaline bakarak açıkça görebiliyoruz. Laiklik, anavatanı Batı olsa da, en fazla İslam dünyasının muhtaç olduğu bir siyasi tutumdur.

Hiristiyanlık ile laikliğin uzlaşması zor olmamıştır çünkü din adamı sınıfı ya da Vatikan gibi dini bir kurumla devletin muhatap olması zor değildir. Karşılıklı oturup din ile devletin sınırlarını çizmeleri, en fazla iki taraf arasında bir uzlaşmaya bağlıdır. İslam dünyasında ise böyle bir muhatap yoktur; hemen herkes bir "Vatikan" gibi olduğu için, ne kadar Müslüman varsa her biriyle masaya oturmak gibi bir garabet vardır. Bu yüzden çok kısa zamanda Türkiye'de laikliğin yerleşmiş olmasını içlerine sindiremeyen ve İslam adını kullanarak yabancı kültürün çığırkanlığını yapanlar, önce laikliğe saldırmayı tercih etmektedir. İçerdeki cühela güruhu ve bu güruhun militanlarını Batı'nın ödünsüz desteklemesi şaşkırtıcı değildir. Batı, bağımsız bir Türk Cumhuriyeti'ni sindiremezken, bu Cumhuriyet'e ve değerlerine saldıran içteki dinci örgütlere destek vermemesi kendileriyle çelişmek anlamına gelir.

Din, günlük siyasi kaygıların manivelası olarak kullanıldıkça, hem din, hem siyaset ve hem de en önemlisi meri hu-

kuk ve adalet sistemi güven vermemeye başlar. Din tüm manevi derinliğini ve inandırıcılığını kaybeder; toplum dincilik ile ateizm arasında savrulur. Simge ve sembollere indirgenir; kimin Allah katında daha sahici bir dindar olduğu değil, kul nazarında daha dindar görünüp görünmediği en başat değer haline gelir. PKK gibi ırkçı, faşist cinayet ve terör örgütleri de bu mümbit zemini kendi lehine kullanır.

FETÖ'nün kumpaslarda içerden ve dışarıdan sınırsız destek görmüş olması, anlatmak istediğimi her düzeyden okurun anlamasını sağlar. PKK terör örgütü de etnik ırkçılığı dinleştirmiştir.

Düşüncenin ve bilimlerin temeli olan felsefe, İslam dünyasında dinsizliğin, hodbinliğin, ahlaksızlık ve saçmalığın kaynağı olarak görülmüştür. Bu çarpık bakış açısının tarihi İslam Rönesans'ının sona erdiği 14. yüzyıla kadar uzanır. Şu an Müslüman âlemi aynı yerededir ve henüz duruşunu değiştirmiş görünmemektedir. Ülkemizde dünden bugüne –Atatürk'ün felsefeye atfettiği önem hariç– felsefeye karşı cahilane ve kasıtlı bir tavır siyasal, kültürel, toplumsal ve ekonomik olarak devam etmektedir.

Felsefe, ülkemizde özelinde birbirine taban tabana zıt iki kesimin hedef tahtasındadır. Birincisi, felsefeyi hurafelerden uzak tutmak bahanesiyle felsefenin din ile ikincisi de dini felsefenin ifsadından korumak bahanesiyle dinin felsefe ile olan organik ilişkisini kesmeye çalışmaktadır. Böyle olunca “din-siz” felsefe, verimsiz; “felsefe-siz” din, akılsız olmakta; ülkemizdeki felsefe bölümleri ile İlahiyat fakülteleri en sıradan düşünce sorunlarına bile dışarıdan çeviriler bularak çözümünü avunmaktadırlar. Ekonomik olarak dışa bağımlılık, düşüncede dışa bağımlılıktan daha öldürücü değildir. İki kesim de Türk kültürüne yabancılaşmaktadır. İlki, batıcı, ikincisi de doğucu bir kültürel etki altındadır ama hiçbiri Türk kültürü ile barışık değildir.

Felsefe, Antik Yunan'dan öncesine uzanan, hatta insanlığın yeryüzü serüvenine başlamasından itibaren var olan bir bilme, düşünme, anlama ve anlamlandırma etkinliği sistemli bir sorgulama yöntemidir. Ontoloji, epistemoloji, aksiyoloji ve estetik, felsefenin belli başlı sorunlarıdır ancak bu sorunlar aynı zamanda doğrudan insanın neliğine ilişkindir. Başka bir deyişle, felsefe insanın öyküsüdür. İnsana dair ne varsa felsefenin bu temel sorunları içinde yer alır ve irdelenir. Bütün bilimlere yöntem sağlaması bakımından felsefeyi kısaca yöntembilim olarak adlandırıyorum. Bilimler de insan elinden çıktığına göre, felsefeye aynı zamanda bir "insanbilim" adı vermenin sakıncası olmamalıdır.

Şu halde hiçbir bilim –pozitif ya da beşeri olsun– felsefenin dört temel sorunu dışına çıkılarak kurulamaz ve kurulamamıştır. İnsan da aynı şekilde felsefeden ve onun bu dört temel dalından koparak kendini ve evreni çözemez. Aksi halde insan anlamsızlığa, bilimler yöntemsizliğe mahkûm olur.

Türk üniversitelerinde felsefe öğretimi, yeterli olmasa da sayıları son zamanlarda artan felsefe bölümlerinde gerçekleştirilmektedir. Ders çeşitliliği ve öğretim alanı itibarıyla felsefenin bütün alanlarına hitap eden bir öğretim sistemi mevcuttur, denilebilir. Bunun yanı sıra ilahiyat fakültelerinde yer alan felsefe ve din bilimleri bölümleri, ders çeşitleri, kapsam alanı ve yaklaşım tarzı bakımlarından felsefe bölümleri gibi zengin hatta daha geniş kapsamlı bir müfredata sahiptir. Felsefe ders kredileri ve ders çeşitleri felsefe bölümlerindekilerden daha fazla ve çeşitlidir, diyebiliriz.

Yöntembilimin Öğretilmesinde Yöntem Hataları

Öğretim yöntemi için aynı olumlu tabloyu görmek pek mümkün değildir. İlkın, felsefe, diğer alanlardaki öğretimden pek farklı bir yöntemle öğretilmemektedir. Dahası, bence felsefe

için öğretme ve öğretim kavramlarını kullanmak tartışmalıdır. Çünkü 18.-19. yüzyıl Aydınlanma filozofu Kant'ın dediği gibi, felsefe öğretilmez, felsefe yapmak öğretilir. İlk yöntem hatası, demek oluyor ki, felsefeyi de diğer alanlarda yaptığımız gibi öğretmeye girişmek; ama öğretirken onu tarih, coğrafya ya da kimya gibi bilgi yığınınına dönüştürmek; bir bilgi yığınınından öteye geçemediğimiz pek çok alandaki yöntemsizlik tehlikesi ile felsefe alanında karşılaşmakta olduğumuzdur. Diğer bilim dallarında her ne kadar yeterli düzeyde olmasa da katlanmış bilgi aktarımı gereklidir; ancak kendisi bir yöntembilim olan felsefenin öğretiminde yöntemsizlik sorununun olması, değil felsefe yapmayı, felsefe tarihini bile öğretmemizi zorlaştırmaktadır.

İkinci yöntem hatası, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra, belki bugün bile etkili olan analitik düşünme yönteminin salt felsefeye özgü bir yöntem olarak hâlâ uygulanıyor olmasıdır. Analitik yöntem, olgucu, doğacı-nesnelci bir bilim yöntemidir. Sadece pozitif bilimlerde sonuç veren, bilim ve teknolojiyi borçlu olduğumuz bilimsel metottur. Kıta felsefesi ve eleştiri felsefe geleneği ile bilimsel yöntemin insanın tüm sorun alanına genelleştirilmesi tartışmaya açılmıştır. Başka bir deyişle, doğadaki maddi varlıkları akıl eşliğindeki deneyle bildiğimiz bilimsel yöntem, insan bilimlerine ait manevi ve kültürel alanda da geçerlidir düşüncesi, yaklaşık iki yüzdür ülkemizdeki öğretim sisteminde egemenliğini doğrudan ya da dolaylı olarak sürdürmektedir.

Batı düşüncesinde kökleri 17. yüzyıl filozofu Descartes'ın Kartezyen felsefesine dayanan bu yöntem, tartışılmakta ve insan bilimleri için artık farklı bir yöntemin gerekliliği yüksek sesle dile getirilmektedir. Doğalcı-nesnelci bilim yöntemi, sadece maddi şeylerin bilgisini elde etmeye özgü kılınırken, insan bilimleri için felsefenin çoğulcu yöntemi tercih edil-

mektedir. Felsefenin hâlâ Türkiye üniversitelerinde bilimsel yönetime sıkıştırılması insan bilimleri için bir paradigma eksikliğinin sürdüğünü göstermektedir.

Paradigma aksiyomu temellendirir ve kendini aksiyom şeklinde ifade eder: "Her doğal olgu determinizme boyun eğer", "Tam anlamıyla insani olan her olgu kendini doğanın karşıtı olarak tanımlar."¹⁰⁴

Paradigma her kuram, öğretisi ya da ideoloji içinde hem gizli hem egemen bir rol oynar. Paradigma bilinçsizdir ama bilinçli düşünceyi besler, denetler ve bu bağlamda bilinç üstüdür de. Burada, Descartes'ın formüle ettiği ve Avrupa tarihindeki gelişmelerin 17. yüzyıldan beri dayattığı "büyük Batı paradigmasını" hatırlayalım. Descartesçı paradigma özne ile nesneyi, her birini kendi alanıyla birlikte ayırır, felsefe ve düşünceye dayanan araştırma bir yana, bilim ve nesnel araştırma bir diğer yana. Bu ayrışma evreni boydan boya kuşatır.¹⁰⁵

Dünya üstüne, insanüstüne ve bizzat bilginin kendi üstüne sorgulamalara olanak veren biyoantropolojik koşullar (insan zihninin yetenekleri), toplumsal-kültürel koşullar (diyaloga ve düşünce alışverişine olanak veren açık kültür) ve noolojik koşullar (açık kuramlar) bulunduğunu anlamak zorundayız.¹⁰⁶

Batı düşüncesi, bilimsel yöntemin insan bilimlerine uygulanmasıyla insanın, evrenin, kısacası tüm varlık alanının nasıl parçalandığını, bilim ve teknoloji yoluyla insanlığın – Edmund Husserl'in vurguladığı gibi– maneviyatını ve kültürünü nasıl yerle bir ettiğini Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'nda bizzat tecrübe etmiştir. Öyleyse insanı ve kültürünü, bilgi ve anlamasını sağlayacak olan nesnelci bilimsel yöntem değil kültürel köklerinden kopartılmış felsefenin yeniden insanın dünyasıyla buluşmasına bağlı insanbilimsel yöntem olacaktır. Batı'da varılan sonuç budur. Çünkü yeni bir paradigma ortaya çıkmıştır.

Türk üniversitelerinde ise durum farklı görünmektedir. Felsefe ile din arasındaki uçurum açıldıkça, üniversitelerimizde her biri diğerine kapalı bir yöntemle öğretilmektedir. Felsefe, din ve dini kültürden ayrı düşünülmekte, neden olarak da felsefenin bilimsel bir etkinlik olduğu, dinin ise salt inanca özgü bireysel bir duygu işi sayılması gerektiği yolundaki önyargıdır. Felsefenin alanı, bilimsel yöntemle sınırlandırılmakta, bilimsel yöntemden olgucu, doğalcı-nesnelci pozitivist bilgi türü kastedilmektedir. Oysa bilim ve bilimsel yöntem, bir yöntembilim olan felsefenin sadece bir tarzı, bir yoludur. Felsefe, soruşturmasını tamamlamış ve yinelenen deneylerle kesin maddi bir bilgiye ulaşılmışsa artık sonuç bilime bırakılır ve soruşturmayı bilim, felsefenin bıraktığı yerden alıp sürdürür. Ne ki felsefenin görevi burada bitmiş değildir. En somut bilimsel sonuçlar, veriler ve nesnel bilgiler elde edilmiş olsa da, bu kez felsefe, ortaya çıkan bilim dalının felsefesini yapar; bilim felsefesi böylece ortaya çıkar.

Felsefe, doğabilimlerine yöntemsel açıdan yaklaşır; sonuçlarının doğru olup olmadığını bilimin kendisine, analitik sağlamaya bırakır. Felsefeyi bilimin somut sonuçlarıyla ölçmek, bu süreci tersine çevirmektir. Ne bilim ne de felsefe bu şekilde öğretilir.

İslam medeniyeti ve kültürü, Türk felsefe öğretimi için vazgeçilemez bir birikimdir. Edebiyattan sanata, dilden astronomiye, kısaca medeniyetimizin tüm zenginliklerini, felsefeyi doğalcı yönteme hapsederek bilim-dışı saymak, dini felsefeye karıştırmayalım görüşünün çıkmazıdır. Felsefeyi salt bir bilim olarak ilan ettiğimizde, din ve insana dair her şey, bilime aykırı gerekçesiyle felsefenin uğraş alanı dışında kalır. Bu ise felsefe öğretimini olumsuz yönde etkilemekle kalmaz, bilimsel gelişmeleri saptırdığı gibi insan-din, insan-kültür ilişkisini kopartır.

Üçüncü yöntem hatası ise, ikincilerle ters yönden aynı noktada birleşir. Dini hassasiyetleri nedeniyle felsefeyi din ve onun yarattığı medeniyetten uzak tutarak felsefeye yaklaşanlar, onu dine bir tehdit olarak görmektedirler. İslam, kesin inanç ilkelerine tabi olmak ve tam teslimiyette bulunmayı gerektiren dogmalara şeksiz inanmak olduğuna göre, kuşkucu, sorgulayıcı, araştırmacı yöntemler üreten felsefe, İslam ile karıştırılmamalı; felsefe, tarihsel süreçte ilkin Yunan'la başlayıp bugüne kadar da Hristiyan Avrupa düşünce sistemiyle süregelen beşeri bir çabadır. Beşerin sınırlı ve kuşkucu aklıyla doğaya ilişkin kıt bilgiler ile sınırsız ve yanılmaz bilgi kaynağı olan vahyi yan yana koymak, İslam'ın ruhuna aykırı görülür. Bu yüzden felsefe öğretimi, felsefe aleyhinde bir uyarılar manzumesine dönüşür; bu yaklaşıma göre felsefe ancak sırf dini inançları savunmak amacıyla öğretilmelidir, çünkü iman ve teslimiyetimizi tartışılır hale getirebilecek kuşkucu sorgulamaya karşı hazırlıklı olmak gerekir.

Sözünü ettiğim bu yaklaşım, ikinci yaklaşımla şu noktada birleşir: Felsefe ile din birbirinden kategorik olarak ayrıdır. Böylece dini öğretim felsefeden ayrılarak insan varoluşuyla tümünden ilişkisini kesmiş olur. Felsefe ise, İslam medeniyetine ait zengin içerikten yoksun kalır. Bu haliyle ne din felsefi yöntem olmadan öğretilabilir, ne de felsefe içeriksiz şekilde varlığını koruyabilir. Türk ve İslam medeniyeti ve kültüründen yoksun bırakılan felsefe öğretimi, bir felsefe tarihi öğretiminden öteye gidememektedir. Felsefe yapmak öğretilmesi gerekirken felsefe tarihi öğretilmeye çalışılmaktadır ve bunda da başarı yeterli düzeyde değildir. Felsefe bölümlerinde milli ve dini birikimlerin içerikleri değerlendirilmediğinden yaratıcı bir Türk ve İslam felsefesi ortaya konulmasında zorlandığımızı tespit etmek istiyorum.

Akıl, akılsal düşünme ve bilgi meselesini yeni baştan felsefe yoluyla ele alıp sorgulamak zorundayız. Mantıkçı pozitivizmin kökleri her ne kadar Descartes'in Kartezyen felsefesine kadar uzanıyorsa da Descartes, yöntem üzerine bize birtakım ilkeler vermekte ve düşünmenin koşullarını açıklamaktadır.¹⁰⁷

Bu ilke ve yöntemler, 19. yüzyılın sonundan itibaren indirgemi yönetime kapı açıp felsefe ile bilimlerin arasını ayırdığı gibi, yeniden birleşebilmeleri için de kapıyı aralayabilecektir, diye düşünüyorum.

Akıl, Düşünme ve Bilginin Sorgulanması

Doğalcı-nesnelci bilimsel yöntem, bilgide hata payını en aza indirdiğini öne sürer. Oysa bilgi salt bilimsel bilgi olarak sınırlandırılmaz. Her varlık alanına ait ayrı bir bilgi türü vardır. Bilimsel bilgi dahil olmak üzere her türlü bilgi hata payını ve yanlış olabileceği ihtimalini içinde taşır. Eğitim, bilginin doğru veya yanlış olabilecek ikili ihtimalini göz önüne almak zorundadır.

Bilgi, dış dünyanın, varlıkların, kısaca objelerin birebir aynısı veya aynası değildir. Biz varlıkların görünüşlerini bilebiliriz. Kendilerini kavrayamayız. Görünüşler ise her zaman hata ve yanılmaya açıktır, açık olmalıdır. Bilimsel bilgi, epistemolojik, ontolojik, aksiyolojik ve estetik sorunları tek başına irdeleyip çözebileceğini öne sürmüş ise de bunu başaramadığını yüzyılımızın eğitim sorunları göstermektedir. Eşyanın hakikatini bildiğimizi iddia etmek, bilimsel bilgi yönteminin iddiaları bile aşmak demektir.

Düşünce sistemlerimiz (kuramlar, öğretiler, ideolojiler) sadece hatayla karşı karşıya kalmaz, aynı zamanda kendilerinde kayıtlı olan hata ve yanılsamaları da korur. Kendi işine

gelmeyen ya da içine alamadığı bilgiye direnç göstermek, her düşünce sisteminin düzenleyici mantığında vardır.¹⁰⁸

Akılsallık hata ve yanılsamaya karşı en iyi koruyucudur. Ama akılsallık, akılsallaştırma olarak bozulduğunda, kendi içinde bir hata ve yanılsama olasılığını taşır. Akılsallaştırma kapalı, akılsallık ise açıktır. Varlıkları, öznelliği, duygulanma yetisini, yaşamı görmezden gelen bir akılsallık, akıldışıdır. Akılsallık duygulanım, aşk ve pişmanlığın payını tanımalıdır. Gerçek akılsallık, kendi yetersizliklerini kabul edebilme yeteneğiyle bilinir, sadece kavramsal ve eleştirel değil, aynı zamanda özeleştireldir.¹⁰⁹

Akılsallık Batı uygarlığının kendi tekelinde bulundurduğu bir nitelik de değildir. Diğer kültürlerde hata, yanılsama ve geriliklerden başka bir şey göremeyen Avrupalı Batı, kendini uzun zaman akılsallığın sahibi sandı ve her kültürü teknolojik başarılarına göre değerlendirdi.¹¹⁰ Olgucu bilimsel yöntemin tek taraflı olarak tanımladığı bilgi, bilim ve teknoloji üretme kapasitesi bakımından doğru ya da yanlış sayıldı. Üniversitelerimizdeki felsefe öğretim yöntemi ve buna bağlı olarak genel öğretim yöntemi, doğrudan ya da dolaylı olarak bu paradigmaya göre seyretmektedir, diyebilirim. Aslında buna ben, Neo-Oryantalist yöntem adını veriyorum. Neo-Oryantalizm, Doğulu olarak Batı gözüyle kendini tanımaya ve tanımlamaya çalışmaktır. Bunun en açık örneği, bilimsel yöntemi (scientific methodology) eğitim ve öğretimde her türlü yöntemin üzerinde tutmak; genelleştirmektir.

Felsefe öğretimimizde, bilimin somut, nesnel ve deneysel sonuçları dışında elde edilen ya da var olan bilgi çeşidi "felsefi" olmadığı gerekçesiyle felsefeye dahil edilmez. Çünkü bu yaklaşıma göre "bilimsel" olanla "felsefi" olan aynı şeydir. Kültür ve inanca ayrılan yer giderek daralmaktadır. Başka bir ifadeyle, "insana" ve "insana dair olan her şeye" pek yer

kalmamaktadır. Oysa Yunan tanrıları ve mitolojisi felsefenin antik kaynakları olarak vazgeçilemez görülürken, bilim ve felsefe kavramlarının aynı olduğu görüşü rafa kaldırılır. Türk kültürü ve mitolojisi söz konusu edildiğinde, bilim-felsefe özdeşliği tezi raftan indirilir. Yunan mitolojisi felsefenin vazgeçilmez kaynağı ve ilham perisi olarak göklere çıkarılırken, Türk kültür ve mitolojisi hem Doğucu hem de Batıcı felsefeciler için “bilimsel” olmadığı gerekçesiyle felsefi düşünceden uzak tutulur. Böylece iki hata üst üste yapılmış olur: İlki, Yunan mitolojisi felsefi ve bilimsel girişimlerin ana kaynağı kabul edilir; Türk kültürü ve mitolojisi ise “hurafe”, “bilim-dışı” olduğu gerekçesiyle görmezden gelinir. İkincisi, birinci hatanın devamıdır; felsefe ile bilim aynı şeylermiş gibi görülür. İslam felsefesi felsefe olarak kabul görmezken Hıristiyanlık ve ona ait doğrudan ya da dolaylı kültürel süreç, felsefenin dayanak noktalarından biri olarak sayılır. İşte üniversitelerimizdeki felsefe öğretimi bu bakış açısının etkisinden henüz kurtulabilmiş değildir. Felsefe öğretim yöntemi ve içeriği ile ilgili bu tıkanıklık ve çifte standart, diğer alanlardaki öğretim yöntemleri ve bilim içeriklerine sirayet etmiş durumdadır.¹¹¹

Tanrı, tanrılar ve düşüncelere inanışlar, yanılısma ya da boş inançlara indirgenemez; antropolojik derinliklere inen kökleri vardır; insan varlığını kendi doğası içinde ilgilendirirler. Ruhsal yaşam, duygulanım, büyü, söylence ile din arasında açık ya da gizli ilişki vardır. *Homo faber*, *homo ludens*, *homo sapiens* ve *homo demens* arasında hem birlik hem ikilik vardır. Ve insan varlığında, akılsal görgül teknik bilginin gelişmesi simgesel, söylencesel, büyüsel ya da şiirsel bilgiyi hiçbir zaman geçersiz kılmamıştır.¹¹²

Bilim ve felsefe, 17. yüzyıldan beri ayrışma sancıları yaşamaktadır. Bilgi alanlarındaki devasa ilerlemeler, 20. yüzyıl boyunca disiplinlerdeki uzmanlaşmalar çerçevesinde gerçek-

leşti. Ama bilgilerdeki bu ilerlemeler bağlamları, bütünleri, karmaşıklıkları kıran bu uzmanlaşma nedeniyle bilgide bir gerilemeye yol açtı. Böylece, küresel ve karmaşık gerçeklikler kırıldı. İnsan parçalandı; insanın, beyin dahil biyolojik boyutu, biyolojik bölümlere hapsedildi; ruhsal, toplumsal, dinsel, iktisadi boyutları birbirinden hem uzaklaştı, hem ayrıldı; öznel, varoluşçu, şiirsel nitelikleri ise edebiyat ve şiir bölümleri içine sürgün edildi. Doğası itibarıyla her tür insani sorun üstüne bir düşünme eylemi olan felsefe de kendi içine kapalı bir alana döndü. Temel sorunlar ve küresel sorunlar disiplinlere ayrılmış bilimlerin dışına itildi. Bunlar sadece felsefenin içinde korunuyor, ama artık bilimlerin katkılarıyla besleniyorlar.¹¹³

Üniversitelerimizdeki felsefenin durumu, çizilen bu çerçeve içinde somutlanmaktadır. Felsefe, salt insan eseri olmasına karşın, felsefe öğretiminde insan, çoğu zaman ihmal edilir. Ya da, bilimin gölgesinde kalmış felsefe ile tanınmaya çalışılır. Tek yanlı bir varlık olarak görülür, homo faberdir; bilim ve teknoloji üreten akıllı bir hayvandır. Oysa tüm bilimler için yöntem sağlayan holistik felsefe için insan, karmaşık bir varlıktır. Başta İslam olmak üzere bütün din ve mitolojilerde de insan, tek boyutlu bir canlı değildir. Aksine çok yönlü; zekâsı, duygusu, bilim ve teknoloji yaratacak akı, ama diğer yandan, inanma, hissetme ve sezme yetilerine sahip bütüncül bir öznedir.

Öğretimin öznesi de nesnesi de insan olduğuna göre, felsefe insanı biyolojik özelliği yanında kültürel ve simgesel bir varlık olarak da tanıdığı takdirde, olgucu yöntemin tek yanlı öğretim anlayışıyla sınırlandırılmayacaktır. Öğretimde bilme, kendini bilmekten başlar. Öğreten ve öğretilen kendini bildiği zaman, karmaşık yapı ile karşı karşı karşıya olduğunun farkına varacaktır. Böylece bütünü görebilecek, bağlantılı düşünebilecektir. Bütün-parça ilişkisini kurabilecek, elde ettiği bilgileri toplayıp bir düzene sokabilecektir.

Toplanan bilgiler anlaşılır hale getirilecek, hazır bilgi yük-leme yerine anlamayı öğretmek önem kazanacaktır. Telefon-
dan internete hiçbir iletişim tekniğinin anlamayı kendiliğinden getirmediğini unutmamak gerekir. Anlamak, sayısal bir başarı değildir. Düşünsel, zihinsel ya da nesnel anlamak, anlamamanın birinci derecesidir. Özneler arası insani anlama derecesi ise ikinci aşamadır. Anlamak, zihinsel anlamda, birlikte algılamayı (metne ve metnin bağlamını, parça ve bütünü, çoğul ve tekili) birlikte kavramayı ifade eder. Düşünsel, zihinsel anlamamanın yolu, anlaşılabilirlik ve açıklamadan geçer. Anlamayı öğretebilmek için, kuram ile pratik eşgüdümlü olmalıdır. Öğretim, gündelik yaşamla iç içe olmalıdır. Felsefe öğretimi hiçbir şekilde tek açılı, tek yanlı bir görüşe bağlı kalınarak gerçekleştirilemez. Aksi halde öğretim önyargılı ve eksik olur. Medeniyet tarihi içinde tüm düşünce sistemlerinden yeteri ve gereği ölçüsünde beslenerek çok açılı ve farklı görüşlere yer açan bir felsefe öğretimi zorunludur.

Felsefe, genel ve özel öğretimde bize çoklu yöntem sağlar. Yöntemin tek yanlılığa indirgenmesi, felsefe öğretiminin tek yönlü bir paradigmaya sıkıştırılması, öteki tüm bilimsel alanlara olumsuz yansır. Felsefenin kaybı, tüm bilimlerin hatta insanlığın kaybı anlamına gelir.

17. yüzyıldan beri Batı hâlâ bu sorunla boğuşmaktadır. Felsefenin diğer bilimlerden ayrıştırılması hem felsefede hem de bilimlerde yöntem sorunuyla birlikte içerikle ilgili sorunları da beraberinde getirmiştir.

Kıta felsefesi, pek çok şey yanında aslında insana merkezi bir rol veren, her şeyi beşeri özneye akılcı bir biçimde indirgeyen bir metafizikle mümkün kılınan bir hümanizm eleştirisiyle karakterize olur. Onda söz konusu hümanizm eleştirisi hümanizmi mümkün kılan özne merkezli metafizik eleştirisine ek olarak modern özne ve akıl anlayışına yönelik eleştiriyi de içerir. Kıta felsefesi ikinci olarak gerek varlığı, gerekse in-

sanı birtakım ikili karşıtlıklar ekseninde ele alan modern düşünceye yönelik bir eleştiriyiyle belirginleşir.¹¹⁴

Felsefe öğretiminde kullanılan kaynaklar, sadece Batı Avrupa felsefesiyle sınırlıdır. Eldekiler ise, Batı'da yapılan felsefe çalışmalarının kısmen Türkçe çevrisidir. Telif felsefe kaynağı yetersizdir. Son yıllarda yazılan kitap ve makaleler umut vaat etmekle birlikte yabancı kaynakların takibi yeterince yapılamamaktadır. Felsefe öğretiminde Doğu ve Batı merkezli olmak üzere birbirinden ayrılmış, ayrıştırılmış iki farklı içerik ve iki farklı yöntem izlenmektedir. Sorun bu noktada düğümlenmektedir. Doğu merkezli felsefe öğretimi, Oryantalizmin kaynakları ve bakış açısından hareket etmekte ve Neo-Oryantalist bir yöntem takip etmektedir. Batı merkezli öğretim ise, tamamen Batıcı bir yöntem ve içerikle yetinmekte, az ve yetersiz Batı kaynaklarından Batı felsefesinin tüm resmini çizdiği iddiasını taşımaktadır.

Önerim şöyledir: Felsefe tarihi ve filozoflar değil, bizzat felsefe yapmak öğretilmelidir. Olgucu yöntemi korumakla birlikte, insanbilimsel yöntemin sınırları genişletilmelidir. Bilimsel olan ile felsefi olanın sınırları ve yöntemi belirlenmelidir. İnsan karmaşık bir varlık yapısına sahip olduğu için felsefenin karmaşık ve çok yönlü yöntemleri devreye sokulmalıdır. Felsefe, gündelik yaşamdan kalkılarak öğretilmeli, öğrenciler tarih ve kişi biyografisi ile bilgi yığına maruz bırakılmamalıdır. Salt kuramsal ve soyut kavramlardan başlayarak geliştirilen felsefe öğretiminin pratik hayattan kopuk bir felsefe anlayışına sürüklenmesi kaçınılmazdır.

“Hocaefendi”den FETÖ’ye: 15 Temmuz Üzerine Analizler

15 Temmuz 2016'da FETÖ'nün kuşkusuz dış destekli kanlı ve vahşi girişimine “darbe girişimi”, “kalkışma” ya da “içişa-vaş çıkarma provası” gibi nitelermeler kullanabiliriz. Ama bu

girişimin en yalın adı, “Emperyalist Terörün FETÖ Kolu Kalışması”dır. Sanırım bu konuda Türk toplumunda neredeyse ittifak edilmiş durumdadır.

Önce şu noktanın altını çizmek gerekir: Türk siyasetinde yolu Fethullah Gülen’le kesişmeyen ve Gülen’i, halkın kendisine demokrasi aracılığıyla emanet ettiği yönetme erkine hiç değilse devlet ve hükümet nezdinde taltif ve takdis etmeyen çok az siyasetçi vardır. AKP döneminde bu terör örgütü büyümüş ve oldukça semirmiştir. Bu doğrudur ama vebalin tümünü AKP’ye yüklemek adil olmaz. Ancak FETÖ’yü devlet ve millet işlerine karıştırma vebalinden yüzdelik hesabına göre hareket edip bugünkü hükümeti mazur görmek, ancak ve ancak hükümetin askeri ve sivil kurum ve kuruluşlardan FETÖ’nün bütün açık-kapalı izlerini silmedeki kararlılığını, kendi içinde de zamanla gerçekleştirmedeki samimiyetiyle doğrudan ilişkilidir. Eğer hükümet, büyük bir kararlılıkla yürüttüğü anlaşılan FETÖ ile mücadelesinde kendi bağırsaklarını da bu terör örgütünün uzantıları ya da elebaşlarından temizlemede aynı kararlılığı ve samimiyeti gösterirse, darısı muhalefet partilerine örnek olur.

Belki 10 yıl öncesinden FETÖ’nün bir terör örgütü olduğunu, İslam’ın yüce değerlerini emperyalist amaçları için kullanırken hiçbir ahlaki, insani, milli ve dini kural tanımadığını vurgulamıştım. Darbe girişiminde bulundukları 15 Temmuz 2016 tarihine kadar Cemaatin yapılanması, “sivil bir terörist örgüt” özelliği taşıyordu. Bu tarihle birlikte, sivil terörist hazırlığın militarist boyutu ve aşamaya geldiği kanaati hasıl olmuş ki, bu girişime cüret edebildiler. Bence asıl tehlike, askeri güce erişmiş ve silahlı bir çeteleşmeye dönüşmüş olmasından öte, sivil bir terör örgütü niteliğini korumaya devam etmesidir. Fethullahçı Terör Örgütü şimdiye kadar cemaat olarak kendilerini sivil toplum örgütü olarak tanıtmış ve alttan

üstten pek çok toplum kesimini “gönüllü” ya da “gönülsüz” kandırmış olsa da, doğası itibarıyla dini gurupların “sivil” olmaları mümkün değildir. “Sivil” olabilmek, bir örnek inanç ve kanaatlerin örgütlenmesini değil, farklı inanç ve kanaatlerin ortak insani kaygı ve taleplerde bir araya gelmesini ifade eder. Dinler ve mezheplere dayalı guruplar ve cemaatlerden hiçbiri bu anlamda sivil değildir ve sivillik, seküler bir tarz, tutum ve örgütlenmedir.

Tarikat ve cemaatler sivil toplum örgütü değildir. 17. ve 18. yüzyılda ortaya çıkan modernite, ortaçağlarda olduğu gibi, “tarihi Tanrı değil insan yapar” felsefesine dayanır. Tarih yapmak insana düştüğüne göre aklın özgürlüğü vazgeçilmez bir ilke olur. Özgürlük, sekülerizmi ve buradan da hareketle demokrasiyi zorunlu kılar. Oysa bu dini yapı ve örgütler, insanı değil tarih yapan, kendi bireysel kaderini bile belirlemeye yetkisi olan özne olarak bile görmez.

Gerçekte her sivil toplum kuruluşu, kuruluş ve işleyiş şemasıyla bir tüzüğe bağlı ve o tüzük ise devlet denetimine açık bir biçimde TBMM'nin ortaya koyduğu yasalara tabi surette işlemek zorundadır. STK muamelesi gören bu tarikat veya cemaatlerin devlet denetimine açık bir tüzüğü var mıdır? İşleyiş ve yönetim şeması, parlamentomuzun koyduğu yasalara tabi midir? Elde ettiği maddi varlıklar; menkuller, gayrimenkuller Maliye Bakanlığı tarafından ne kadar incelenebilmekte ve siyasal mekanizma bu dini yapıları denetlemekte ne derece başarı elde edebilmektedir? Bu yapıların sınır ötesinde merkezleri var mıdır? Her İslam ülkesinde olduğu gibi bunlar çağımızın örgütlü dini ideolojisinin yarattığı çıkmazlardır ve bu denetlenemezlik silsilesi ister istemez, devlet dışında bir dokunulmaz yapıyı ve kendini demokratik düzenin üstünde bir yetkinlikte gören paralel dayatma sonucunu doğurmaktadır.¹¹⁵

Cemaat ve tarikatlarda özgürlük olmaz. Özgürlük, ancak sorumluluk yüklenmekle gerçekleşir. Özgürlük talebi, felsefi olarak yetki ve sorumluluk üstlenmeye hazır olmayı dile getirir. Oysa bu tip gruplarda yetki dini liderlerde, sorumluluk ise bağlılarındadır. Yani davul hoca efendilerde, tokmak ise müritlerinde, şakirtlerindedir. Hocaya yetki, şakirtlere de sorumluluk düşer. Özgürlük burada parçalanmış olur. Yetki ve sorumluluk iki tarafa bölünmüşse, özgürlük ortadan kalkar ve cemaat-lider arasında sorgulanamaz bir emir-komuta sistemi oluşur. Dini cemaatler sivil olmadıkları için, bu emir-komuta sistemi bâtınidir ve cemaat dışındakiler bunu fark edemezler. Cemaattteki bu gizemli hiyerarşi, en alt düzeydeki şakirdin, en üst düzeydeki imamı ile aynı manevi statüye sahip olduğu inancına kapılmasını ve bu örgütlenmenin hangi kademesinde görev verilirse verilsin, kendisini “değerli bir birey” olarak görmesini sağlar. Cemaat yapılanmasındaki yer ve mevkiin, Tanrı tarafından liderine bahşedilen manevi bir anlamı olduğu inancıyla, sivil hayattaki en ayrıcalıklı ve en yüksek statüler bile gözünde değersizleşir. Fethullah ve benzerleri, Tanrı’nın kendilerine lütfettiğine inandırdıkları bu statüleri yine Tanrı adına bağlılarına bahsettiklerini öne sürerler. Böyle olunca FETÖ’de, “bir generalin bir çavuş ya da astsubaydan emir alması”, cemaat yapılanması içinde “bahşedilmiş” her statünün ilahi bir değeri haiz olduğu inancına dayandığı için, ne emir alanı, ne de emir vereni sorgulamaya yöneltmez.

FETÖ eliyle gerçekleştirilen son terörist kalkışması, genel olarak İslam tarihi boyunca yalnız farklı mezheplerin birbirleriyle mücadelesini değil, aynı mezhep içinde de çekişmelerin, kanlı mücadelelerin olduğuna dair örnektir. Üstelik aynı mezhep içindeki hesaplaşmalar, farklı mezhepler arasındakilerden daha kanlı ve daha acımasız olabilmektedir. Bir zaman, siyaset ve cemaat yakınlaşması, aynı mezhep ve dini

yorum tayfında buluşmuş olsa da, din-devlet ilişkisini grileştirilmesi, arka planda din istismarının bulunduğu bu tür kalkışmaların salt FETÖ'ye münhasır kalmayacağına dair önemli ipuçları vermektedir. Her devletin ideolojisi olur ve olmalıdır. Yeryüzünde ideolojisi olmayan hiçbir devlet gösteremezsiniz. Dini cemaat ve tarikatlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesi ve ideolojisine saldırarak Cumhuriyet'in varlık nedeni ve süreklilik gerekçesini zaafa uğratmışlardır. Cumhuriyet ilkeleri ve Cumhuriyet kültürü, kısacası Atatürk ilke ve devrimleri üzerinde temellenen bu ideoloji, devletimizin "kozmetik odasıdır". Devletler dinsiz yaşar ama ideolojisiz yaşayamaz. Dindar olup olmamak, kurumlara değil kişilere özgü bir niteliktir. Devletin görevi, yurttaşlarının dine ya da dinlere mesafelerini ayarlamak değil, her bireyin dinle ilişki kurmak ya da kurmamak talebinin önünü açmaktır. Yetkili ve yöneticilerimiz, dini cemaat ve grupların, milletin özgür iradesiyle kendilerine tevdi ettiği erke dolaylı ya da doğrudan müdahil olmalarına göz yummanın, liyakat, siyaset ve adaleti hangi boyutlarda tehlikeye atabileceğini bu felaketten ders çıkararak görmek ve Atatürk Cumhuriyeti felsefesi sayesinde emanet aldıkları yönetim erkine tüm yurttaşlar adına sahip çıkmak zorundadırlar. FETÖ'cü darbe girişimi, yöneticilerimizin aynı zamanda emperyalistlere karşı en etkili panzehirin Cumhuriyet ilkeleri olduğu gerçeğini çok acı bir faturayla bir kez daha hatırlatmış olmalıdır.

Mustafa Kemal Atatürk, insanın doğası itibarıyla inanmaya karşı konamaz bir eğilim duyan bir varlık olduğunun farkında bulunduğu için Diyanet İşleri Teşkilatı'nı kurmuş ve Türk insanının diğer insanlar gibi inanma ihtiyacını en sağlıklı, en doğru ve çağdaş yaşam koşullarıyla en barışık yöntemle karşılaması için onu ciddi bir devlet kurumu olarak kabul etmiştir. Diyanet, verilen bu görevi ihmal ettiğinde, insanlar

inanma ihtiyacını illegal kişi, kurum, kuruluş ya da örgütlere başvurarak giderme yoluna gitmektedirler. Bilme ile inanma arasındaki fark, kişinin kim ya da hangi örgüt tarafından, hangi düzeyde inandırılabilirdiği ya da kandırılabilirdiğine ilişkin şaşkınlığı anlamsız kılar. Bilme güdüsü, inanma güdüsünden daha az aktiftir. İnsan bilme güdüsünü tatmin etmeden de yaşamına devam eder. Bilmek toplumda belli insanlar tarafından deruhte edilen bilimsel bir etkinlik olarak sınırlı bir alana hitap ederken inanmak, toplumda hiçbir sınıfın bigâne kalamayacağı ve onsuz yaşamını sürdüremeyeceği en güçlü güdü ve ihtiyaçtır. Bilmek isteyen insanı kandırmak kolay değildir; ancak inanmak isteyen insan –sınıfı, tahsili, rütbesi, sosyal statüsü ne olursa olsun– kandırılma riskine ihtimal bile vermeden inanmaya hazırdır. Çünkü inanması için bilmesi gerektiğini düşünmez. Bu nedenle, kendisini bir şey ya da bir şeylere inandırmak isteyen kişi ya da örgütün yine aynı şekilde tahsil seviyesine, bilgi düzeyine bakmaz. Çünkü bilmek değil, inanmak istemektedir. İşte Fethullah Gülen’in bilgi ya da tahsil düzeyi, bilmekten çok inanmak isteyen insanlar için önemsizleşir. Türk toplumu, bilim ve teknolojinin yarattığı modern yaşamın bir üyesi olarak, diğer toplumlar gibi yalnız dine değil, herhangi bir şeye inanma boşluğu içindedir ve boşluğu görmek için, cemaat ve tarikat liderlerinin üniversite mezunu olmasına gerek yoktur. Hatta okuma-yazma bilmemeleri bile muhataplarına manevi bir referans olarak kullanılabilir. Hz. Muhammed’in “ümmi” (okuma-yazma bilmeyen) olduğuna ilişkin asılsız rivayetlere dayanarak “ümmi olmanın” Peygamber’in mirasçısı sayılmak yolunda ayrıcalığı olduğuna inanılır. Bu yerleşik inanç, cehalete kutsallık atfedildiğini ortaya koymaktadır. Gülen, cehaletini bilim ve felsefe düşmanlığı ile meşrulaştırmakta ama bilgi üreten alanları en profesyonel şekilde kullanarak, bu cehaletin gücünü oradan devşirmektedir.

Bilgiyi, inandırmakta bir manivela olarak kullanmakta, dinsel terminolojiyi –kötü bir kopyası olsa da– Marksist diyalektikle saklamaya çalışarak kullanmaktadır. Cahiller insanların inanç güdülerindeki boşluğu, bilme ve bilgilendirme yöntemiyle değil –zaten bu yöntem hem yabancı hem de düşmandırlar– kandırma yoluyla doldurmayı hedeflerler.

FETÖ ve benzeri dini örgütler, kendileri gibi inanmaya yer açmak için, bilmeye ve aydınlanmaya ait yeri daraltmakta, hatta yok etmeye çalışmaktadırlar. FETÖ örgütü bilgiye, felsefeye ve bilime saldırması, bilmenin değerini düşürmeye, inanma ve kandırılmanın kaçınılmazlığını dikte ettirmeye yöneliktir.

Dindar ve muhafazakâr kesim dışında FETÖ, dediğimiz gibi birtakım sol, liberal ve sırada tarafsız kesimlerde de etkili olmuştur. İlk kesimi, yani muhafazakâr ve dindar kesimi, inanç güdü ve ihtiyaçlarındaki boşluktan yararlanıp cazip bir çekim merkezi olarak onların desteğini almayı; diğer kesimleri de gayrimeşru yollarla ve emperyalistlerin destekleriyle açtığı yurtdışındaki sözde Türk okulları ve yurtiçinde çeşitli hile ve desiselerle elde ettiği bilim ve teknolojinin olanaklarını kullanarak, devletin imkân ve gücünü de yanına alarak yanına çekmeyi başarmıştır. Ancak bu başarıyı, ikinci kesime demokrasi, barış, hukuk ve çağdaşlaşma gibi kavramlarla yaklaşarak elde etmişlerdir. Dinler arası Diyalog Projesi'yle Fethullahçılık, yerel kültüre emperyal mesajlar katarak Hristiyanlıktan yararlanmış, "Protestan bir İslam" algısı yaratmıştır. Aziz Pavlus'un, Korintoslulara Mektuplarda, "Herkesle her şey oldum. Amacım her yola başvurarak insanların bir kesimini kurtarmaktır. Sevinç Getirici Haber yararına bunların tümünü üstleniyorum," mesajını şiar edinen Fethullah Gülen ve ona bağlı FETÖ, "herkesle herkes", "her şeyle her şey" olarak bütün kesimlere ulaşabilmiştir. Aynı mesajı, her inanç ve kesime özgü dille iletmiştir. Mesaj aynıdır: Türkiye

Cumhuriyeti’ni uluslararası işgale ve içsavaşa elverişli hale getirmek!

Dindarlık ve ahlaki duyarlılık, bu tip örgütlerle en fazla yara alan iki değerdir. FETÖ ve benzeri dinci cemaat ve tarikatlar, dinin masum doğasını temsil eden dindarlığa saldırarak ve onu yıpratmakla işe girerler. Dindarlığın doğasındaki ahlaki derinliği ve erdemliliği dincilikle yıkarlar; hiçbir kutsalları olmaz; taciz, tecavüz, iftira, yalan, sahtecilikten tutun, işte kendi dindaş ve yurttaşlarına kurşun yağdırmaya kadar zirveye çıkar. “Herkesle her şey olmak” bu anlama gelir.

Unification Church (Birleşik Kilise) ya da Unification Movement (Birleşik Hareket), ABD ile eskiden beri sorunu olan Kuzey Kore’den Güney Kore’ye kaçan ve sonra ABD’de bu hareketi kuran bu lider, 2012’de Seul’de ölen Sun Myung Moon’dur ve Seul’de kurduğu bu tarikat, esasen Hristiyan bir örgüttür. CIA bu tarikatı yıllardır koruyup kollamaktadır. Çünkü Moonculuk, her açıdan ABD lehine faaliyet göstermekte, “God Bless America” (Tanrı ABD’yi kutsasın) parolası ile hareket etmektedir. Fethullahçı terör örgütü ise, Moonculuğun Türkiye ve Ortadoğu’daki sözde İslam kökenli bir türüdür; amacı ABD’nin menfaatlerini, Türkiye ve Ortadoğu’da savunup korumak, bunun için İslam dinini kullanmaktır. Moon nasıl ki Hristiyanlığı kullanarak ABD’nin çıkarlarına göre teşkilatlanıp faaliyet gösteriyorsa,¹¹⁶ FETÖ de Türkiye’de aynı vazifeyi deruhte etmektedir. Söylediğim husus, bir komplo teorisi değil, *de facto* bir durum, yani bir vakıadır. FETÖ, gerek teşkilatlanma yapısı ve gerekse ideolojik içeriği bakımından Moonculukla aynıdır. Nitekim Türkiye’de Moonculukla ilgili yapılan akademik düzeydeki tezlerin yayınlanmamasında yine FETÖ’cülerin doğrudan müdahaleleri vardır. Fethullah Gülen, emperyal çıkarların dinci karakolu

olarak “herkesle her şey” olmuş ama Türk ulusu ve Atatürk Cumhuriyeti ile asla yan yana olmamıştır. Onun tek hedefi, Türkiye'nin demokratik ve barışçıl temelini teşkil eden değerlere, dış bağlantıları adına savaş açmaktır.

Emperyalistler daha önce Said-i Kürdi'yi nasıl misyonerleri olarak seçtilerse, onun örgütsel ve dinci sulbünden gelen Fethullah'ı da post modern model olarak seçmişlerdir. Dinci silsile, emperyalizme hizmet ederken, “soysuzluk ağacı” olarak sürer.

Arabistan eskiden beri ABD'nin köyüdür. FETÖ'nün orada faaliyet göstermesi için bir neden yoktur. Vahhabi dinciliği ile FETÖ dinciliği arasındaki ideolojik çatışma bahane edilerek FETÖ'nün Arabistan'a sokulmamasıyla, yine Türkiye'deki muhafazakâr kesimin genelinin nezdinde kabul görmeyen Vahhabiliğe karşı tepkiyi örgüt lehine çevirmeyi bilmişlerdir. Sorun, ikisinin çatışmasından değil, FETÖ'nün Arabistan'da ABD lehine çalışmasına gerek bırakmayacak Suudi teslimiyetidir. Türkiye'deki muhafazakârların Vahhabiliğe olan mesafesini, FETÖ, faaliyet göstermesine gerek olmayan Arabistan'a sokulmaması olgusunu gizleyebileceği bir fırsata dönüştürmüştür.

Suriye, Türkiye'den hariç, diğer İslam ülkelerine nispetle daha seküler ve laikliğe daha sıcak olduğu için, tüm Ortadoğu'da din ve mezhep çatışmalarını kızıştırmayı planlayan emperyalistler için hedef olmanın zeminine sahiptir. Çünkü bir devlet ne kadar seküler ve laik olursa, o denli demokratik, çağdaş, barışçıl ve sağlam bir yapıya sahip olur.

FETÖ elebaşları, bir kere “İslam mehdisi” olarak kabul ettikleri liderler için “ne yaparsa, haktandır” şeklindeki meşrulaştırıcı manivelayı propagandalarında etkili olarak kullanmışlardır. Papa II. John Paul ya da İsrail çevreleriyle görüşmesi, İslami kesimlerde bu manivela ile normalleştirilmiş ve hatta Fethullah'ın çok farklı bir yöntemle İslam'ı gayrimüslimlere tebliğ ettiği yalanına inanmayı gerçekleştirmiştir.

FETÖ, dış desteklerle bir koyundan birden fazla post çıkara-bilmiştir.

Böyle örgütler büyüdükçe iç çatışmalara girerler ve her bölünen hücre bağımsızlığını ilan eder. Kendini, bölündüğü bütünün ahlaki ve yasal yıpranmışlığından azade tutmak için yaygın değerlerle meşrulaştırmaya çalışır. Bana göre, FETÖ ve ondan ayrılıp farklı bir Nurcu grup olarak öne çıkanlar, “tasa ve sevinçte” hiç de birbirinden farklı değildir. Dinciliğin dini, imarı olmaz. Allah’ı kitabı, vatanı, milleti olmaz!

Çanakkale Zaferi ve Kurtuluş Savaşı’nda yenilen işgalci emperyalistler, o zamanki vatan haini dede-Fethullahların torunları yoluyla intikam duygularını canlı tutmaktadırlar. Türkiye ne zaman dinci yapılardan arınıp Atatürk ilke ve devrimlerinin ve Cumhuriyet değerlerinin rotasına adama-kıllı izlerse, emperyalistler bu kuklalarını işte o zaman kendi elleriyle satışa çıkarır. Bize fazla iş düşmez.

Bu bağıllık akıl, izan ve bilginin denetiminden çıkmış bir efsunlanmadır. Hasan Sabbah ve militanlarının modern tarzıdır ve post modern Haşhaşi bir örgüttür. Yalnız şunu belirteyim, aynı yolu izleyen dinci cemaatler ve tarikatlar de bu şekilde semirdiğinde, Haşhaşiliğe adaydırlar. Çünkü örgüt yapılanmaları ve aralarında geçerli remizli iletişim ve ibadet tarzları açısından birbirine benzer.

Vatan ve millet duygusu olmayanlardan pişmanlık beklemek boşunadır. Asıl pişmanlıkları, aşağılık darbe girişimlerinin akamete uğramış olduğunu görmeleridir.

Dini duyguları ve inanma ihtiyacını, modern imkânların bütün imkânlarını ustalıklı kullanarak ancak kendilerinin karşılayabileceğine kitleleri inandırmak için, ev sohbetleri, kermesler, iftar yemekleri gibi yerel kültürü, bu milletin ferdiymiş gibi devreye sokmaktadırlar. Yereli kullanıp emper-

yali hedeflemektedirler. Bilgi ve inançta güç merkezi olduklarının her tarz ve fırsatta propagandasını yapmaktadırlar.

Devletleri ve ulusların varlığını, istikbalini ve sürekliliğini tehdit eden en büyük tehlike, din ve etnik ayrımlaşmadır. Bu ikisi üzerinden siyaset yapmak son derece ölümcüldür. Bunu sadece 15 Temmuz terörist kalkışmada değil tarihte pek çok örnekte görmek mümkündür. FETÖ ve PKK, aynı emperyalist memeden irin emen iki babasız-anasız kardeşlerdir. Atatürk, din ve etnisiteye dayalı siyasete karşı önceden uyarmıştır ve ne kadar önemli bir ikaz olduğunu anlamak için kanlı darbe girişimlerine açık olabilecek lüksümüz yoktur. TSK, önce Ergenekon, Balyoz, Casusluk tertipleriyle, sonra FETÖ'nün teröristlerini bu kuruma yerleştirmesi ve sonunda, asker urbasına bürünmüş bu tarikatçı ve cemaatçi haydutların, TSK üzerinden "Cemaat hegemonyası kurma ve Cumhuriyet'i yıkma girişimi"nde bulunmaları nedeniyle gözbebeği kurumumuz hedefe oturtulmuştur. Siyasiler artık bireyi ve onun özel dünyasını oluşturan değerler üzerinden siyasi ikbal umma alışkanlığından vazgeçmeye mahkûm olduklarını bu cemaatçi örgütün saldırısı ile bir kez daha tecrübe etmişlerdir.

İslam dini yalnız barış değil, devasa bir medeniyet dinidir. Edebiyattan bilime, astronomiden felsefeye, diğer din ve kültürlerle bilgi alışverişinde kendine olan güveniyle, Avrupa ortaçağına ışık tutmakla kalmamış, yarattığı Rönesans'la Avrupa Rönesans'ını başlatmıştır. İslam, kendi müntesiplerine reva gördüğü barış ve kardeşliği, diğer din ve kültürlerle mensup insanlara da çok görmemiş bir medeniyetin kurucusudur. Akıl ile inanç, vahiy ile bilim kategorik olarak ayrı olsa da, birbirlerine karşı savaşan taraflar olarak görülmemiştir. Ve bugün İslam dünyası, sayesinde tarihe geçtiği İslam Rönesans'ı dönemine ait akıl, bilim, hoşgörü ve barış gibi erdemlerle yeniden buluşmak zorundadır. Cemaat ve tarikatlar, dincilik

rekabeti içinde hem toplumu hem de birbirilerini tüketerek ne Müslüman kalabilirler ne de insanlık değerlerine layık olabilirler. İslam dünyası, 14. yüzyıldan bu yana yitirdiği muhteşem felsefe ve bilim medeniyetini yeniden kurmak istiyorsa, İslam Rönesansı'na zihniyetine geri dönmek zorundadır.

Türkiye özelinde ise, Türk kültürü ve ulusal belleğimize ait birikimlerimizi çıkar guruplarına dönüşmüş dinci guruplara kurban etmeyecek güce sahibiz. Bu güç, İslam öncesi tarihsel ve kültürel birikimimize eklenen barışsever, hoşgörülü ve felsefi geleneğe dayalı Türk din anlayışı ile katlanır; Cumhuriyet kültürü ile taçlanır. Atatürk'ün gösterdiği "Avrupa'yı da aşan medeniyet" hedefiyle somutlanır.

Ülke ve ulus olarak mücadelemiz, FETÖ vakıasına münhasır kılınacak kadar basit ve sıradan olmamalıdır. Kendi siyasi, sosyal ve kültürel zihinlerimizde de aydınlıkçı sorgulamalar yapmayı elden bırakmamak gerekir. Darbe ve darbecilere, dinci ve ırkçı terör yapılarına karşı uyanık kalabilmek, FETÖ girişimine karşı canla başla savaşmakla noktalanamaz; tam tersine, mücadeleyi derinleştirerek sürdürmekle mümkün olabilir.

FETÖ Bağlamında Tarikatlar ve Cemaatler

İslamiyet'in doğuşundan önce Araplar dağınık, birbirinden kopuk ve aşiretler halinde yaşıyorlardı. Üstelik aralarında farklı dünya görüşü ve çıkarlar yüzünden kıyasıya çatışmalar, kanlı hesaplaşmalar sürüp gidiyordu. Hz. Muhammed'e İslam'ın vahiy edilmesinden sonra bir ideal ve bir peygamber çevresinde toplanmaya başladılar. Aralarındaki çatışmalar duruldu ve bir millet olma yoluna girdiler. Ne ki Hz. Muhammed hayattayken bile, kadim aşiret yapılarından kalma yağmacılık ve çapulculuk tabiatlarını kolay unutmadılar ve bu kez sürtüşmenin görünen nedeni din bağlamındaki farklı

yorum ve görüşler idi. Peygamber'in olağanüstü zekâsı ve liderliği, hiç olmazsa hayattayken onları bir Arap ulusu olarak toparlamayı başarmıştı. Sağlığında Arapların İslam öncesi, yani "Cahiliye" denilen devirlerdeki hizipçiliğe ve ayrışmalara kapılmalarına izin vermeyen Hz. Muhammed, İslam'ın barışçıl, birleştirici, dayanışmacı ruhuna sürekli vurgu yaptı.

Vefatından sonra Arap kavmi, İslam öncesi kabile geleneğinden doğan anlaşmazlıkları, Kuran ve Hadis'ten devşirdikleri nasslarla siyasi bir çekişmeye dönüştürdüler. Hilafet, Kirtas vakası, Cemel ve Siffin Savaşları hep Hz. Muhammed'in vefatından sonra, görünüşte dini ama esasen siyasi çıkarlar düzleminde patlak verdi. İslam birliği yerine farklı gurupların din söylemiyle maskeledikleri küçük hiziplerin çatışmacı dağınıklığı egemen oldu. Bu dağınıklığı, tek bir şey derleyip toparlayacaktı: İslam medeniyeti. 9. yüzyılda başlayan İslam Rönesans hareketi, felsefe ve bilimlerin yardımıyla ortaya çıktı. Müslümanlar, kendi iç çekişmeleri yerine bilim ve felsefenin aydınlığı ile hem kendileri ve hem de başka dünyaları aydınlatmaya başladılar. Çünkü İslam, Yahudilik ve Hristiyanlığa göre bilim ve felsefeye daha açık ve aydınlık bir dindir. Müslümanlar, hiçbir din ve mezhep farklılığı gözetmeksizin Yahudi, Hristiyan ve Süryani bilim insanları ve filozoflardan yararlanmakta asla sakınca görmemişlerdir. Bugüne kadar varlığını sürdüren bütün mezhep, meşrep ve görüşlerin kaynağı, Hz. Muhammed dönemi ve hemen sonrasında başlayan siyasal içerikli dini çekişmeler değil, felsefi ve bilimsel çalışmalardan doğan İslam düşünce geleneğidir. Bu dönemde ortaya çıkan mezhepler, daha önceki siyasi çekişmelerden etkilenmişler de, farklılık ve çeşitliliklerini felsefi ve bilimsel düşünceyle tanımlıyorlardı.

15. yüzyıla doğru İslam dünyası, bilim, felsefe ve sanata dayalı Rönesans'ını yitirince, içteki çekişmelerin ekseni yeni-

den, Hz. Muhammed ve hemen sonrasına rast gelen dönemdeki siyasal çıkar kavgalarına doğru tekrar oturmuş oldu. Yaklaşık beş altı yüzyıldan bu yana cemaat ve tarikatların oluşumu işte bu siyasal didişmelere bağlı olarak gelişmiş ve gelişmektedir.

Her din ve kültürde olduğu gibi doğal olarak İslam'da ve İslam kültüründe de görüş ayrılıkları, mezhep farklılıkları ve hayata bakışta çeşitlilik olabilir. İslam düşüncesi bir gökkuşağı gibi zengin ve çeşitlidir. Bu doğaldır; doğal olmayan nokta, bu farklı görüş ve kanaatlerin bilimsel, felsefi ve sanatsal ekseninden çıkmış olmasıdır. İslam dünyasında bu eksen kayması, yalnız insana ait olan felsefe, bilim ve sanatın körelmesi hatta ortadan kalkmasına yol açmıştır. Cemaat ve tarikatlar, işte tam da bunlardan, kısacası insandan kopuk bir zemine dayanarak oluştuğu için, İslam dünyası ve Müslümanların en tehlikeli iç düşmanı haline gelmişlerdir. Tarihte 12. yüzyılda Hasan Sabbah'ın liderliğinde kurulan Haşhaşiler bu örneklerden sadece biridir.

FETÖ de bu cemaatler ve tarikatlardan biridir. Bazılarının iddia ettiği gibi, "önceden sahih bir İslam anlayışına ve toplumun dindarlaşmasına hizmet ederken, sonradan Ehl-i Sünnet yolundan saptıkları için devlete sızıp terörist bir kalkışmada bulunmuşlardır" demek, koyu bir cehaletin, olmadı, saflığın ifadesidir. Çünkü bütün cemaat ve tarikatlar, yeterli güce eriştiğine kanaat getirmediği sürece, devlete sızamamayı, nihayet devleti ele geçirememeyi masum bir dindarlık ve İslam'a hizmet görüntüsü altında bir kuluçka aşaması olarak telakki ederler. FETÖ de diğer cemaatler gibi aynı yolu izleyerek bu felaketin öznesi olmuştur.

Eklektik ya da senkretik olsun, FETÖ neresinden bakarsak bakalım, diğerleri gibi bir cemaat ve tarikattır. Peki, cemaat ve tarikatların ortak özellikleri nedir?

Bir kere felsefe, bilim, sanat ve eleştirel düşünceye kapalıdır. Zaten varoluş gerekçe ve nedenleri budur. Hz. Muhammed'in "ümmi" olduğu şeklindeki tarihsel yalanı, (Benim tespitlerime göre Hz. Muhammed ne cahildi ne de ümmi; onun okur-yazar ve bilgili olması vahiy almasına engel değil, aksine vahyi daha iyi anlayıp anlatmasına neden olmuştur) şeyh ve liderlerinin cehaletleri için meşrulaştırıcı bir mesnet olarak kullanırlar. Tıpkı Hz. Muhammed'in "ümmi" olmasından dolayı vahyin "tabula rasa" misali zihnine rakipsiz dolması gibi, "okuma-yazma bilmeyen" şeyhlerinin de Hz. Muhammed gibi önceki tüm düşünce ve fikirlerden arınık bir zihne sahip olduklarını ileri sürerek kör bağılılığı sağlayabilmektedirler. Fethullah'ın "ilkokul mezunu" olması bu açıdan "cehaletin erdemi" olarak görülmektedir.

Diğer cemaat ve tarikatlar da liderlerinin susması, konuşmayı sevmemesi, işaret diliyle anlatmasını, bilim ve felsefeden daha üstün bir insanlık durumu olarak propaganda ederek FETÖ ile aynı noktada birleşirler. Örneğin Süleymancılık, Menzil Cemaati, Cübbelisi-cübbesizi, irili ufaklı bütün dini grupların temel referansı, Hz. Muhammed'i öveyim derken verdikleri ümmiliktir. Ümmi olmak, hele bilim, felsefe ve sanat gibi insana dair olan her şeye kör ve sağır olmak, gerçek dindar olmanın olmazsa olmaz koşuludur.

Bir başka benzerlik, sürekli olarak mali, sosyal, siyasal güç toplamaktır. Türk kültüründe yardımlaşma, dayanışma ve insancıl temel milli kültürel öğeleri Fethullah, emperyalist amaçlara alet etmiştir. Gücün, belirlenen amacı gerçekleştirecek düzeye gelmesi için, takiye hayati bir maniveladır. "Hizmet", "dindarlık", "fakir fukaraya yardım", "iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak" gibi kutsal kelimeler bu güç toplama yolculuğunun, mevcut devlete ve topluma sevimli görünme avadamlıkları haline getirilmiştir. Cemaat ve tarikatlar, elde ettikleri

ya da etmekte oldukları gücü, içinde bulundukları devlete ve millete rakip ve alternatif bir güç olarak kullanma yöntemleri bakımından elbette birbirinden ayrı düşebilirler. Zaten temel ayrılık noktaları buradadır. Dinle ilgili farklı yorum ve görüşler ileri sürüyormuş gibi olsalar da, kendilerini “Ehl-i Sünnet” diye takdim edip, Türk ulusunun geleneksel dini kodlarını istismar ederler; ellerindeki gücü, devlete karşı hangi çıkarlar karşılığında devreye sokacakları konusunda ayrılırlar.

Hepsi de bilim, felsefe, sanat ve insana ya çok mesafeli ya da düşmandırlar. Bu mesafeyi, “laiklik dinsizliktir” gibi kışkırtıcı sloganların arkasına gizlerler. FETÖ, “Atatürk’ün öldüğü gün ben doğmuşum!” dediği yıllarda, FETÖ’cülerin gücünün henüz başlangıç noktasında olduğunu; ancak buna rağmen, gücü ele alınca 2016’da kanlı bir darbeye girişeceklerini tahmin etmek için kâhin olmaya gerek bulunmadığını belirtmeliyim. Aslında Fethullah, Atatürk’ü kendine rakip olarak görme cüretine tevessül etmiştir. Oysa FETÖ’nün unuttuğu hakikat, Atatürk’ün, emperyalist bir dinci örgütlenmeyi değil, İslam Rönesans’ını esas almış olduğudur. Ve FETÖ, kanlı girişimle, yalnız Türk devleti ve ulusuna değil, bütün insanlığa, insan varoluşuna da düşmanlık beslediğini, yapısının zaten bu doğada olduğunu kanıtlamıştır. Fethullah, Atatürk’ün büyük bir filozof ve lider olduğunu çok iyi bilmektedir. Neden? Çünkü düşünceye, bilime ve sanata düşman olanın, insana ve insanına dostluk beslemesi düşünülemez. Atatürk ilke ve devrimleri, Cumhuriyet kültürü tam da bu grupların düşmanlık ettiği değerler üzerinde temellenmektedir. Atatürk ve laiklik karşıtlığı, esasen, bu insani, milli ve hatta dini değerlere kin beslemenin, Türk halkı nezdinde meşrulaştırıcı sloganı olarak seçilmektedir. Bu seçimin yapılmasında elbette Emperyalizm etkindir; emperyalist güçler belirleyicidir.

Tuhaf olan şudur: Cemaatler ve tarikatlar, bu düşmanlıkları emperyalistler adına yaparken, Türk insanı bunu çok geç fark etmekte, İslam tarihinde sürekli tekerrür eden bu acı tecrübelerden ders alacak yerde, ulusal değerlerine mesafeli davranmaktadır. Atatürk'e ve Cumhuriyet değerlerine saldırmanın gerçek bir dindarlığın belirleyici ölçütü olduğuna inandırılmaya çalışılan Türk halkı, FETÖ örneği ile bu emperyalist propagandanın, hem de kendi yardımıyla nelere mal olabileceğini anlamış olmalıdır.

Cemaat ve tarikatlar, her türlü gücü elinde tutmanın dinsel bir adıdır. Ekonomik, kültürel ve siyasal uzantılarıyla ayakta kalabildiklerine göre, ülkemizde henüz yerleşmeye başlayan demokrasi geleneğinden yararlanarak, ulus içinde "küçük dini guruplar kantonları" oluşturmaktadırlar. Bir rektörün, "toplumun cahil kalması daha iyidir, insanlar çok okumamalıdır", sözü bile Fethullahçılık benzeri örgütlere kaynaklık etmektedir. Aralarındaki çekişme ise gücün hangisinde temerküz edeceği ile ilgili anlaşmazlıklara dayanır. Tüm dini guruplara hükmedip rakipsiz bir cemaat ya da tarikat olmak, hepsinin gönlünde yatan aslandır; nihai amaç ise mevcut devleti ve hükümeti kendi eksenine doğrultusunda ele geçirmektir.

Bu guruplar yargı, yasama ve yürütme şeklinde gücün dengeli dağılımına dayanan kuvvetler ayrılığı ilkesine muhalefette birdirler; çünkü onlara göre "hâkimiyet Allah'ındır" ve güç Allah'ta toplanmalıdır. Peki, bu "Allah" kimdir? İlgili cemaat ve tarikatın lideridir. Bildiğimiz ve inandığımız Allah'ın, bir insan grubu tarafından siyasi bir otorite lütfedilmesine ihtiyacı yoktur. Bu guruplar, evreni yaratan ve idare eden Allah'a, kendi liderleri eliyle bir de siyasi erk lütfetmeye kalkarak şirke düşmektedirler.

Demek ki, hepsi de mevcut İslam dinine göre, hiç değilse siyasal müşriktirler. Güç biriktikçe, şirk de büyümektedir;

FETÖ, sadece siyasal müşrik değil, insani, İslami ve ulusal bir müşriktir. Dini gurupların farkı, şirklerinin güçleri oranlarından değişmesinden kaynaklanır.

Sosyal devlete karşıdır. Çünkü kendi müntesipleri ve hizmetkârları dışında hiçbir insanla bağları sağlam tutmazlar. Vatandaşlık bilinci yerine bağıllık faşizmini dayatırlar. Çemberin dışında kalanlar, aynı din, ülke ya da ulustan olsa da, değil mi ki kendilerinden değil, o zaman yabancısıdır; nihai noktada düşmandır. Sermaye ve zenginlik, Kuran'ın isabetle kaydettiği gibi "kendi aralarında dolaşan bir güç" haline gelir. Demokrasi ise, güçlerin dengeli dağılımıyla var olabilir. Çünkü cemaat ve tarikatların doğası böyledir. Yoksa bazı aklı evvellerin dediği gibi, "keşke sahih İslam etrafında toplansalar, keşke aralarında çekişmeseler" gibi şark kurnazı temennilerle açıklanacak bir olgu değildir.

Dini guruplar, insanı salt "dindar" bir varlık olarak tanımlar; onun biyolojik ve kültürel olmak üzere iki katmanlı bir varlık olduğu gerçeğini görmezden gelirler. Ortaya, hayat ve insanla barışamayan patolojik bir kitle çıkarırlar. FETÖ'de hepsini gördük, görüyoruz. Bu insan tipi her şeye düşmandır; öğrenmeye, bilmeye, yaşamaya ve düşünmeye... İnsan ve ona dair ne varsa hepsi onun "dindarlığının" hedefindedir. Onları yok etmedikten sonra, intihar etmez. Bir örnek vereyim: Türk toplumun doğasında kadın-erkek ilişkisi cemaat ve tarikatların din mühendisliğinden farklıdır. Kanlı FETÖ'cü darbenin önlenmesinde başörtülü-başörtüsüz, Alevi-Sünni halkımızın bütün kesimleri katkıda bulundu; TSK halkımızın yanındaydı. Çarşafli bir kadınıımız, sürdüğü kamyonla darbecilere karşı kahramanca mücadele etmiş, Başbakan'ca haklı olarak takdir edilmiş ve Başbakan'ın bağrına yaslanarak çok duygusal bir tablo çizmiştir. Oysa tarikat ve cemaatler, Türk tipi bu dini ve kültürel görüntüyü bile İslam'da "kadın-erkek

tokalaşamaz bile" gibi faşist ve gerici bir yargıyla suçlarlar. İşte bu güzel görüntü, Türk-İşlam anlayışının doğal, masum ve tertemiz g r nt s z d r. Tarikat ve cemaatlerin bel-altı dinciliğiyle uzaktan yakından ilgisi yoktur.

Dindarlık, toplumsal bir fenomendir, diye inanırlar. Yani bireyin dindarlığından çok, toplumun dindarlığı asıl hedeftir; oysa birey gerçek bir kişi, toplum sanal bir varlıktır. Dindarlık doğrudan bireyi ilgilendirir. Dindar bireyler, bir örnek toplumsal dindarlık yaratmak için bir araya gelmezler. Çünkü dindarlık tarz ve yorumları farklıdır ve toplum bu farklılıklarla zenginleşir. İnsanın amacı sadece dinini yaşamak değildir; hayatı yaşarken inandığı dinin temel ilkelerini bireysel olarak uygulaması bundan farklıdır.

Tarikat ve cemaatler, "iyi cemaat", "kötü tarikat" diye ayrılmazlar. Bazılarının temelsiz iddialarına göre, "Ehl-i Sünnet'ten sahih İşlam'ı temsil edenler farklıdır" yargısı, tarihsel bir cehalettir. FETÖ, şii midir? Alevi midir? Mecusi ya da Nusayri midir? Düpedüz din işportacısı ve terör örgütüdür, hem de Sünni olduğunu iddia eden bir cinayet şebekesidir. Sorun, hangi cemaat ya da tarikatın Sünni ya da şii olduğu, sahih İşlam'ı temsil edip etmediği değil, dinsel bir örgüt olup olmadığıdır. Asıl problem, dini bir grubun doğru ya da yanlış bir İşlam'ı temsil edip etmediği değildir, sahih olsun olmasın bir inanç ya da dini bir yorumun örgütlü bir g   olup olmadığıdır.  rg tlendik e, kontrolden çıktıklarını sadece FETÖ ile değil, tarihte de çok görmekteyiz. O halde g  , demokratik yöntemle seçilmişlere ait olmalıdır. Onlar ise, bu emanet halk gücünü belli tarikat ve cemaatlerle değil, sayelerinde erk temsiline layık görüldükleri bütün halk kesimleri için kullanmak zorundadır. Siyasi otorite, benim tarikatım, senin cemaatin kavgasına ortak olursa, siyasi otoritesine de ortaklar peyda

etmiş olur. Bu ortağın FETÖ ya da başka bir cemaat ya da tarikat olması fark etmez.

Öyleyse, Türkiye’de bütün cemaatler ve tarikatlar, saydığım noktalarda birbirine benzer. Yok eğer Atatürk ilke ve devrimlerine, demokrasiye, hukukun üstünlüğüne, sosyal ve laik bir devlet anlayışına, tam bağımsız ve başı dik bir Türkiye ülküsüne, emperyalizme karşı bilinçli bir duruşa sahibiz diyen cemaat ve tarikat varsa, zaten cemaat ve tarikat olması için hiçbir nedeni kalmamıştır, demektir.

Siyasi iktidar eğer mevcut cemaat ve tarikatların ileride alternatif FETÖ’cükler olduklarını, şimdiki haklı mücadelesinde fark ederse Türkiye ülkesi ve ulusuyla esenliğe çıkar; edemezse, FETÖ’nün rövanşını, onun sızdığı diğer cemaat ve tarikatlar istikbalde almaya kalkabilirler. Cemaatçilik ve tarikatçılık, artık bugün emperyalizme açık dinciliklerdir, iyisi kötüsü yoktur; her biri gücüne göre müstakbel bir emperyalist efendinin köle adayıdır.

Bu kölelikten kurtuluşun yolu, bütün Türkiye Cumhuriyeti halkını tek ve bölünmez bir cemaat ve tarikat olarak gören Kemalizm’dir. Atatürk’ün kadim ve değişmez hedefi, 15. yüzyılda yitirdiğimiz İslam Rönesans’ı ve aydınlanmasını, genç Cumhuriyet ile birlikte Türk Rönesans’ı ve aydınlığı ile sürdürmektir.

Bir insanın en büyük erdemliliği hatasını kalbi olarak ikrar, diliyle ifade etmesi ve bunu gerçekçi bir şekilde eyleme geçirmesidir. Cumhurbaşkanı’nın bu haklı mücadelesi, haklılık ve kararlılığını bu erdemden devşirmektedir. Cemaat ve tarikatların kısıtlı ve baskıcı jargonuna kendi bütünleştirici, toplayıcı ve milli birliği sağlayıcı barış dilini kurban etmemelidir.

İSLAMCILIĞIN KADIN RETORİĞİ VE KADINLA İMTİHANI

İslamcıların Kadınla İmtihanı

İslamcılar tarih boyunca zahiri ve bâtını açılardan uğradıkları başarısızlıkların, mutlakçılıktan kaynaklanan kafa karışıklığı ve çelişkilerinin, nihayet Tanrı-insan ilişkisini amansız bir mücadeleye dönüştürmelerin acısını adeta kadınlardan almaktadırlar. Siyasal iktidarı hedefleyen siyasal İslamcılığın din siyasetine bağlı kurgularının sürekli iflası, iktidarı kadınlar üzerine kurmaya yöneltmiştir. “İktidarsız” İslamcı siyaset, şariatçı iktidar tezlerini yine dini kullanarak kadınları İslam adına baskı altında tutmanın ideolojik aygıtına dönüştürmüşlerdir.

Gerek halk gerekse aydınlar arasında büyük bir düşünür olarak kabul edilen Mevlana, kadınlar hakkında son derece olumsuz görüşler ileri sürer:

“Tanrı, erkekleri munis olmak üzere yarattı. Âdem nasıl olur da Havva’dan ayrılabilir? Kişi yiğitlikte Zaloğlu Rüstem bile olsa, Hamza’dan bile ileri geçse yine hükmetme hususunda karısının esiridir.

Görünüşte su nasıl ateşten üstünse, sen de kadından üstünsün; fakat hakikatte ona mağlupsun, sen onu istemektesin. Kadınlar akıllı kişiye galebe ederler, fakat cahil kişi onlara galip olur.

Aklı erkek bil. Kadın da nefis ve tabiattır. Bu ikisi zulmete mensup ve münkirdirler, akıl ise ışıktır.

Kadınlarla meşverette bulunun, ne derlerse aksini yapın. Şüphe yok ki onlara aykırı hareket etmeyenler helak oldular. ...

Nefisini kadın bil, hatta kadından da beter. Çünkü kadın cüzüdü, nefsinse şerrin küllü! Nefsinle meşveret edersen aşağılığın dediğine uyma, aksini yap.”¹¹⁷

Mevlana, insan nefisini kadın sayar ve nefis nasıl ki kötülüklerle çağırırsa kadının da aynı tabiatla olduğunu ve söylediklerini dikkate almamak gerektiğini belirtir. İslam öncesi Türk kültüründe saygın bir yeri olan kadın, bu yerini Türkler İslam’a geçtikten sonra yitirdi. Bu hak, adalet ve saygınlıktan yoksun oluşları, Atatürk’ün kadınlara dünyada eşi benzeri olmayan haklar tevdi etmesine kadar sürdü. İslamcılar, mezhep ve siyasi dini görüşler temelinde kurguladıkları şeriat rejimi ve iktidarına dair hayallerinin her seferinde boşa çıkması sonucu, siyasi alanda başaramadıkları iktidarı kadın üzerinde denemektedirler. Kadını ele geçirdiklerinde siyasete şeriatı egemen kılacaklarına inanmaktadırlar.

İslamcılıkta kadın, Âdem-Havva kıssasında suçlu ilan edilir. Bugün Hıristiyanlık ve ondan türeyen çeşitli Hıristiyan tarikatları ve toplulukları da aynı şekilde kadına egemen olmak, sonra siyasal rejimleri biçimlendirmek için, işe kadını lekelemekle başlamaktadırlar. Örneğin Moonculuk diye bilinen Hıristiyan tarikatı, “ilk günahı” Havva’dan bilir. Onlara göre Havva, Âdem’i şeytanla aldatmış, zina etmiştir. Havva’nın şeytanla zinası nedeniyle her ikisi de cennetten kovulmuşlardır.

İslamcıların tarihsel süreçte öne sürdükleri görüş, Hıristiyanlardan pek farklı değildir. Mevlana’nın şu sözleri, aradaki benzerliğin boyutlarını göstermektedir:

“Padişahım, senin hapsinde bir Yusuf’um ben. Lütfet, beni kadınlardan kurtar. Arşta oturup duruyordum. Anamın şehveti “inin” emriyle¹¹⁸ beni buraya attı. O tam yücelikten bir koca karının hilesiyle rahim zindanına düştüm. Ruhu, ta arştan bu yurda

getirdi. Hâsılı kadınların hilesi pek büyük! İnşim, önce de kadın yüzünden, sonradan da kadın yüzünden. Ruhtum, nasıl oldu da bedene büründüm.”¹¹⁹

Hristiyanlıktaki ilk günah, Âdem-Havva kıssası anlatılırken Havva'nın şehvetine bağlanır. Hristiyan tarikatlarının, Havva'nın şeytanla cinsel ilişkiye girerek Âdem'i de kendisiyle birlikte kovdurduğu şeklindeki yaygın yorum ve inançlarına Mevlana da zımnen katılmaktadır. İslamcıların kadını küçük görmeleri, yaşam alanlarını daraltmaları, onu eve kapatmaları, tesettür adı altında her türlü baskıyı dindenmiş gibi gösterip üzerinde iktidar kurmaları Mevlana ve benzerlerinin bu kıssayı yukarıdaki gibi yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. Arap kültürü, Hristiyan inancı ve kadına karşı kişisel zafiyetler bir araya gelince, kadın, zina yapan Havva'nın hemcinsi olarak, hayatı boyunca bu lekeyle her türlü baskı ve zulme ister istemez teslim olmak zorunda bırakılmaktadır. Türk kadını, bu “zina” isnadına dayalı “Müslüman kadın” rolünü oynamak zorunda kalmaktadır. Havva'ya nispet edilen bu zina isnadı, kadına dinsel şantaj olarak kullanılmakta ve İslamcılığın yitik iktidarı, kadında denenmektedir.

Türk kadını, iradesi ve yaratılıştan gelen doğası dışında kendisine reva görülen “zina eden Havva'nın hemcinsi” profiline ne zaman karşı çıksa, karşısında Mevlana'nın ayetleşmiş yorumlarına dayalı dini hükümlerle karşılaşmaktadır. Ayetler ve sahih hadislerin yerine kendi yazdıklarını dinleştiren İslamcılar, bu yolla kadınlar hakkında istediklerini yapabilmektedirler.

Said Halim Paşa, çöküşümüzü bile kadınların isteklerine bağlayacak kadar bu önyargılı, iftiraya dayalı yorumun 20. yüzyıldaki takipçisi olduğunu şu sözleriyle kanıtlar gibidir:

“Sosyal çöküşümüzün en tehlikeli neticelerinden birini de bazı kadınların iddiaları teşkil ediyor. Günümüzde bazı kadınlar, örtünmeyi terk etmek, daimi olarak erkeklerle bir arada bulunmak, hürriyet ve serbestlik elde ederek Batı kadınları gibi yaşamak istiyorlar. ... Çünkü hiçbir medeniyet, hiçbir vakitte, kadın hürriyeti ile başlamadığı gibi, aksine bütün medeniyetlerin, kadınların tam hürriyetlerini ele geçirmeleri ile mahvolup gittikleri, tarihin en gerçek olaylarından biri olarak sabittir. ... Zaten alınmasına ihtiyaç duyulan hürriyet, ait olduğu iş ile onun yerine getirilmesi imkânı arasındaki dengeyi kurmak için daima kendi kendine meydana gelir. Batı’da kadınların sosyal hayattaki yerlerini tayin etmiş olan hürriyet ve serbestlik ancak bu şekilde meydana gelmiştir.”¹²⁰

Avrupa’da kadın hakları konusunda verilen mücadeleler, uzun bir tarihsel sürece yayılır. Bu noktada tarihsel gerçekler Paşa’yı tekzip eder. Özellikle feminist hareketler, kadınlara din, siyaset ve toplumsal dayatmaları karşısında örgütlü bir mücadelenin adıdır. İslam dünyasında kadın haklarıyla ilgili mücadele, zayıf kalmıştır. Eğer gerçekten Batı’daki gibi örgütlü ve kararlı bir mücadele İslam dünyasında da olsaydı, Paşa’nın iddiasının tam aksine, ilerlemenin kadın özgürlükleri bağlamında anlamlı bir analizi yapılabilirdi. Kadınlar, kendi özgürlüklerini elde etmek için gerekli olan mücadele zemini bulabilmiş olsaydı, İslam dünyasında din adına gittikçe daha çok ezilmez, kendi hak ve hukuklarına sahip çıkabilirlerdi.

Atatürk, Türkiye Cumhuriyeti’nin insan olarak temel hak ve hürriyetlerini elde etmiş kadın figürüyle yaşayacağını önceden gördüğü için, Avrupa’da verilen kadın hakları mücadelesinin geldiği noktayı bile aşacak düzeyde kadınlara hak ve yetkiler tanıyan kanunların çıkmasını sağlamıştır.

Medeni kanunla sağlanan yurttaşlık haklarını, 1930’da çıkarılan bir yasa ile kadınların belediye seçimlerine katılması izlemiş, 18 Aralık 1934’te çıkarılan bir yasa ile de kadınların

milletvekili seçilmelerine olanak sağlanmıştır. O dönemde birçok Batı ülkesinde kadınlara bu hakkın tanınması Türk devrim sürecini en ileri adımlarından olmuştur.¹²¹

Kadınlara verilen bu hak ve özgürlükler esasen, cinsiyet ayrımcılığı nedeniyle ellerinden alınan doğal ve varoluşsal değerleridir. Atatürk, kadınlara bu haklarını iade etmiş, doğalarının gereği olan ne ise onu yerine getirmiştir. Varoluşsal açıdan kadını tanımak anlamına gelen bu hak mücadelesi, sorunun cinsiyetin farklılığı ile değil daha çok insanla doğrudan ilgili olduğunu göstermektedir. Sorun, kadın değil, insan sorunudur.

İslamcılık, kadın cinsiyeti özelinden, sevgi, doğurganlık, arzu, istem ve yaratıcılık gibi insani edim ve duyguları köreltmıştır. Çünkü kadın, sevgi, arzu, yaratıcılık ve doğurganlığın simgesidir. Simge gözden düşürüldükçe karşılık geldiği insani anlam kodları da gözden düşmektedir. Doğal olarak bu durum, insan-insana ve insan-doğa ilişkilerini temelden değiştirmektedir.

Erkekle kadının kamuyla ilişkileri arasındaki farklılık öylesine belirgindir ki, bunlar birbirine karşıt göstergeler oluşturur. Kadın, kamunun önüne çıkmadan önce ne kadar çok hazırlık yapar, ne denli çekici olmaya çalışırsa, kamuyla gerçek kişiliği arasında o denli büyük bir uzaklık yaratmış olur. Kadının, çevresinde yarattığı hayranlık ne oranda artarsa, o kadın tarafından seçilmeyecek¹²² erkeklerin sayısı da o ölçüde artar ve bu erkekler uzaktan seyirci kalmaya yazgılı olduklarını anlarlar. Bir kadının, kendisiyle başkaları arasına koyduğu bütün o lüksten, zarafetten, bütün o süslenmeler ve mücevherlerden güdülen amaç kadının iç benliğini saklama, bu benliği daha gizemli, daha ulaşılmaz, daha erişilmez kılma isteğidir... Bu kökten çelişkinin, iki cinsin ruhbiliminde genellikle rastlanan fikirlerde yeterince vurgulandığını pek

görmüyorum. Aslında birbirine zıt iki içgüdü sorunudur bu: Erkekte bir genişleme, kendini açma içgüdüğü vardır. Erkek, ne olduğunun, başkalarının gözleri önünde açıkça sergilenmediği duygusuna kapılırsa, sanki hiç gerçekleşmemiş gibi değersizleşir kendi gözünde. İşte erkek bu nedenle açıklamada bulunma ve iç benliğini açma isteği duyar.¹²³

Oysa İslamcılık, kadın-erkek cinsiyetinin farklılığını ve özgünlüğünü dikkate almaz. Kadın bu anlayışa göre, bırakın süslenmeyi, dışarıya bile çıkmamalıdır. Sözüm ona bu tedbiri, kadını kalabalık “erkeklerden” korumak için yaptıklarını düşünürler. Oysa kadın ruhbilimine göre tam tersine süslendikçe kalabalıklar ile kendi benliği arasına duvarlar örer. Yani, kadın –eğer ille de korunacaksa– kendini doğal olarak erkekten korumasını bilir. Ne ki İslamcılık, kadının doğasını erkekleştirmiş, cinsiyet kodlarıyla oynamıştır. Bu da İslam fıkhnı, uydurma hadisleri ve keyfi Kuran tefsirlerini tüm ağırlığıyla kadın aleyhinde kullanmaktadırlar. Kadın ve hakları, dini gerekçelere dayandırılmaktadır.

Kadın haklarının ihlali, onun varoluşsal olarak doğasını, insan olarak varlık tarzını kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Kadın seçilen değil, seçendir. Doğası bakımından erkeği seçen kadındır. Tersine, kadının çocuk yaşta evlendirilmesinden tutun, cariye olarak alınıp satılmasına kadar uzanan bir sürecin önünü açar ve hâlâ da modern çağda durum bu vahamettedir.

Türkler İslam’la birlikte sadece İslam dininin inanç ilkelelerini değil, belki bundan daha yoğun olarak Arap kültürünü almışlardır. Arap dili, İslam’ın kabulüyle Arap kültürünün kusursuz bir taşıyıcısı olmuştur. Türk kültüründe meydana gelen köklü değişiklikler, onların İslam öncesi kadın görüşlerini derinden etkilemiştir.

Yusuf Has Hacıp (ö. 1075), Türklerin İslam'a girmesinden yaklaşık 200 yıl sonra yazdığı *Kutadgu Bilig'*de Arap kültürünün Türklerin kadın anlayışını ve dolayısıyla dünya görüşlerini kökten değiştirdiğine açık örnekler vermiştir.

İslam Sonrası Türk Kültüründe Kadının Düşüşü: *Kutadgu Bilig* Örneği

İnsanın ne olduğu ve nasıl bir varlık bütünlüğüne sahip olduğu sorunu onun varoluş koşullarından, inanç ve yaşam biçimi, sosyal ve kültürel çevre ve en önemlisi evrendeki konumunun anlamından ayrı olarak irdelenmeyecek kadar derin, bir o kadar da problematiktir. İnsan, bu şartların sonucu mu, yoksa onların bizzat yaratıcısı mıdır? İnsanı insan yapan, ona varlık bütünlüğünü veren temel bakış açısı nedir? İnsanı salt bir süje olarak değerlendirmek, onun bütünlük gerçekliğine ne denli uygun düşer? Diğer yandan, insanı belirli bir kültür çevresi ile sınırlandıran ve hatta yine belirli bir insanın tanımlanması ve anlamlandırmasıyla ele alan bir yaklaşım biçimini çözümleyebilmek de en az genelde insanı çözümlemek kadar zor görünmektedir. *Kutadgu Bilig'*de insan sorununa yaklaşım, belirli bir kültür çevresinin ve belirli bir kişinin yaklaşım biçimi içerisinde mi anlam kazanmaktadır? *Kutadgu Bilig'*de resmedilen insan, böylesi bir yaklaşım tarzının ürünü olarak mı yoksa bu çevresel şartlardan olabildiğince uzak bir varlık bütünü olarak mı nitelendirilmektedir?

Sorunu biraz daha açıkça ifade etmeye çalışalım: *Kutadgu Bilig'*de insan, bir bireyin, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir çağın bilinçli yaşamına lazım olan inanç ve tasarımlar topluluğunun sıradan bir üyesi mi? Yoksa bu inanç ve tasarımların merkezine yerleştirilerek, felsefenin temel meselelerinden olan etiğin görünen birinci öznesi mi?¹²⁴ Başka türlü söylemek gerekirse, *Kutadgu Bilig'*de insan, sırf ahlak ve ahlaklılık

konusu mu, yoksa ahlak kuramının merkezinde yer alan bir varlık bütünlüğü olarak mı görülmektedir?

Bu problemleri tartışmadan önce etiğin ontoloji içindeki yerini göstermeye çalışmamız gerekir.

Ontolojik temellere dayanan antropoloji süjeden değil, insanın varlık bütünlüğünden yola çıkmaktadır. Her çeşit bilgiyi, değerlerle bezenmiş bir eylem olarak görmektedir. Böylece antropoloji felsefi bilgiyle her çeşit bilgidaki ikiliğin yersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü insan, bütün eylemlerinde aynı insandır ve aynı insan olarak da kalır; bütün yapıp-etme, aktif olma, insanın varlık yapısının, insan olmasının bir özelliğidir.¹²⁵

Ontolojik temellere dayanan antropoloji, her eylemi yapıp-etme, bir aktiflik olarak kavrar; insan yetenekleriyle aktarlarından hiçbirine bir üstünlük tanımaz. Onları birbirinden koparmaz; her yapıp-etmeye, her etkinliğe insanın bütünlüğü ile katıldığını gösterir. Bunun için de etik alanda sadece isteme gibi bir özel yeteneği sorumlu tutmaz; çünkü her yapıp-etmeye, bütün insan yetenekleri az veya çok katılırlar. Bu katılmanın ölçüsünü, derecesini belirlemek çok güçtür; hatta birçok durumlarda olası değildir.¹²⁶ Zygmunt Bauman, Aristoteles'i izleyerek bu problemi, insanın müphem bir varlık olduğunu söyleyerek irdelemek ister. Ona göre, "insan özde ve özce kötüdür, o halde onu kötü huy ve davranışlarında alıko-yarak ahlaki bir çizgiye çekmek gerekir" diyen görüşle, tam da bunun tersi, "insan iyidir, o halde onun iyi huy ve davranışlarını geliştirmek gerekir" diyen görüş, tümüyle yanlıştır. Çünkü insanı varlık-bütünü olarak göz önüne aldığımızda, hele hele ontolojik temellere dayalı antropolojinin karmaşık objesi olarak gördüğümüzde, onun sadece müphem bir varlık olduğunu anlarız.¹²⁷

İnsan sorunun ne denli karmaşık bir varlık, dolayısıyla etik sorunu olduğunu Aristoteles, erdem türlerinden söz ederken vurgulamaktadır:

“İki tür erdem vardır: Birincisi düşünce erdemi, ikincisi de karakter erdemidir. Bunlardan düşünce erdemi, daha çok eğitimle olur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir. Karakter erdemi ise, alışkanlıkla elde edilir, adı da bu sebeple alışkanlıktan (ethos) gelir.

Bundan apaçık olarak anlaşılmaktadır ki, karakter erdemlerinden hiçbirisi bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip bulunan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez.”¹²⁸

“Her erdem aynı şeylerin yapılmasıyla ve aynı şeyler aracılığıyla hem oluşur hem yok olur, her sanat da aynı şekilde: gitar çalanlar gitar çalmakla iyi gitarıcı ve kötü gitarıcı olur, mimarlar ve öteki bütün sanatçılar için de bu böyledir. İyi ev yapmakla mimar iyi mimar olacak, kötü ev yapmakla ise kötü mimar. Bu böyle olmasaydı bunları öğreteceklere gerek kalmazdı, herkes iyi ya da kötü doğardı.”¹²⁹

O halde, Petrus Abelardus’un da dediği gibi “insan tümüyle ne iyi ne de kötüdür. Sadece ve sadece en yüksek iyiye ulaşmanın araçları olan erdemlerle bezenmiştir.”¹³⁰ Öyleyse insan, tüm eylem alanlarıyla ele alındığında tanımlanamaz ve kendi varlığının neliğine ilişkin kategorik yargılar verilemez türden bir sorunsallık taşımaktadır. Nitekim Kuran da aynı gerçeği işaret eder: “Kişiye ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki: kendini arıtan saadete ermiştir. Kendini fenalıklara gömen kimse de ziyana uğramıştır.”¹³¹

Zygmunt Bauman, dinlerle insanların ya kötü ya da iyi diye genel bir tanıma sokulduğunu söylerken, büyük olasılık-

la, İslam dinini de bu genelleştirmeci yaklaşımı içinde değerlendirmektedir. Açıkça görülebileceği gibi, İslam'da insan, iyi ya da kötü değerlerle bezeli bir değer varlığı, çift kutuplu bir varlık bütünlüğü ile kendisini göstermektedir. Bu tam da antropolojik bir yaklaşımla asıl anlamına kavuşmaktadır.

Antropolojide önemli olan, bizzat hayat fenomenlerinin kendileridir. Gerçi değerler alanında ve diğer birçok alanda herhangi bir kanıtlamadan söz edilemez fakat bu, o alanların yadsınmasını gerektirmez; çünkü değerlerin varlığı, bu alanla ilgili hayat fenomenlerini belirleyerek insanın değer-duygusuna başvurmakla gösterilebilir.¹³²

Görülüyor ki antropoloji, insanı bir varlık bütünlüğü içinde ele almakta; onu tüm yapıp-etmeleri, isteği, tepkisi, sevinci ve eylemleriyle tanımaya çalışmaktadır. Ancak, tüm karmaşıklığı içinde insanın varlık yapısı herhangi bir tanıma ya da kategorik bir belirlenime tabi tutulamayacak kadar müphemdir.

Etik açıdan değerlendirildiğinde yine antropolojik yaklaşım, insanın mutlak anlamda *iyi* veya mutlak anlamda *kötü* olmadığını göstermektedir. Kaldı ki dinler, özellikle İslamiyet, zikredilen ayette de geçtiği gibi böyle bir kesin tanımlamanın imkân dışı olduğuna ilişkin imalarda bulunur.

Şimdi bu tartışmalar çerçevesinde Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig'* de nasıl bir etik söylem geliştirdiğini yakından incelemeye çalışalım. Daha doğrusu, ona göre, etik söylem belirlenip sonra da insan, bu belirlenim içinde mi yer almaktadır? Etik mi önce, yoksa insana ilişkin görüşleri mi önce belirtiliyor?

Yusuf Has Hacib tasarlandığı ahlak anlayışını uygun olarak mı bir insan anlayışı seçmiş, yoksa ilk önce "İnsan nedir?" sorusu üzerinde düşünüp de ardından, tasvir ettiği insan anlayışına uygun bir ahlak teorisi mi önermiştir?

Kutadgu Bilig için bu yaklaşımlardan her ikisi de geçerli görünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Yusuf Has Hacib, ahlak anlayışının içine insan anlayışını, insan anlayışının içine de ahlak anlayışını yerleştirmektedir. Belki de bu karmaşık yaklaşım tarzı, insanı antropolojik açıdan değerlendirmenin ortaya çıkardığı zorluğa, tutarlı ve istikrarlı bir biçimde her zaman katlanamadığından kaynaklanıyor olsa gerektir. Yine de biz, önce “insan anlayışını” irdeleyerek antropolojik verilerle ne denli uyum içinde bir yaklaşım sergilediğini görmeye çalışacağız.

Kutadgu Bilig’de insan, varlık yapısı bakımından “kıskanç tabiatlı”, yine “yanılgı ile malûl” ve “yaratılmış bir varlıktır”; insanın tabiatı kıskançtır, etini yer. (194)¹³³

“Bu yanılguk (insan) adı insana yanıldığı (yangluk) için verildi; yanılmak (yangluk) insan (yalnguk) için yaratıldı.” (197)

İlk bakışta bu ifadeler insanın genel olarak zayıf ve yanılabilen bir tabiatı olduğunu ifade ediyor. İnsanı bu yaklaşımın bir varlık-bütünü olarak değerlendirdiği sonucuna gitmek, aceleci davranmak olur. Yanılmak ve zafiyet göstermek, onu zayıf tabiatlı bir varlığa dönüştürmektedir.

İslami geleneğin bir üyesi olarak Yusuf Has Hacib’in insanı böyle görüyor olması, esasen yeni karşılaşılan bir düşünce değildir. İslam düşüncesi tarihinde benzer görüşlere hemen her çağda rastlamak mümkündür. Örneğin 854’te vefat eden İslam sufi ve kelmacı Haris b. Esed el-Muhasibi de buna benzer bir insan felsefesi geliştirmişti. Ona göre de insan aşırılığa eğilimli, başkaldırıya alışıktır, kıskırtılabilir, doğasında yanılma ve unutma olan bir varlıktır. “Sabır-sebat nedir bilmez. Emellerine çivilenmiştir. Sıkıntı ve dertlere dayanıksızdır.” Muhasibi, insanı ve dolayısıyla onun nefsinin şöyle tanımlar: “İnsan daha önce nefsinin kendisine ettiği kötülük, içinde herhangi bir şekilde yer alabilir. Hatta tüm yapıp-et-

melerinde şu ya da bu tarzda izlenebilir bir fenomen olarak ortaya çıkabilir.”¹³⁴

Tabiidir ki bu tip insan anlayışı, onu ve nefsi denilen özünü, Bauman’ın dediği gibi “özce kötü” bir doğaya sahip olmakla nitelendirmektedir. Nitekim Muhasibi bu nokta da şunları söyler:

“... Önceden işlediği yığınlarca günahı hatırlamalı ve bunlardan utanç duymalı, pişman olmalı. Nefis, tutkular arasında gelip gider. Rabbini kızdırmaya yatkındır. ... Öyleyse ona karşı mücadele etmelidir.”¹³⁵

Bu örnekte de görüldüğü gibi, söz konusu görüşün bütüncül bir insan anlayışı ortaya koyan antropolojik yaklaşımla tam olarak örtüştüğünü söylemek oldukça zordur.

Konuya ilişkin daha pek çok örnek bulmak mümkündür. İnsanın bu denli gözetim altına tutulması, kuşkusuz onun varlık-karakteri ile ilgili yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. İnsan ve insanın realitesinin ötesine uzanan bu tanımlama, hususiyle *Kutadgu Bilig*’deki bu yaklaşım, insanı külli realitesinden koparıp “Tanrı gibi olmaya özendirmek” gibi bir sonucu zorunlulukla doğuruyor görünmektedir. Ayrıca *Kutadgu Bilig*, ilk aktardığımız yargılarında “özce kötü ve zayıf” olan insanın kategorisindeki kadını, sırf cinsiyetinin farklılığıyla “kötünün kötüsü” diye nitelendirerek değerlendirmektedir.

Yusuf Has Hacib şöyle der: “Kadının başını boş bırakma, kapıyı kapalı tut; insana her türlü uygunsuzluk kadından gelir.” (1303)

Eğer bu ifadelerde kullanılan kavramlar tek tek incelenirse, *Kutadgu Bilig*’in insan anlayışında kadına yer kalmadığı kolayca görülebilir. Adeta *insan*, karşıt cins olan başka türlü bir varlık olan *kadından* farklı bir varlık yapısına sahiptir. Ve

kadınlar burada ahlaki erdemlerin birinci derecede çiğnenmesinden mesul gözükmektedir.

Yusuf Has Hacib devam ediyor:

“Ey dost, arkadaş, sana kesin bir söz söyleyeyim; bu kızlarda olmasa, doğarsa yaşamasa daha iyi olur. Eğer dünyaya gelirse, onun yerinin toprağın altı veya evinin mezara komşu olması daha hayırlıdır.” (4511-4512)

Son yargılar, İslam öncesi Arap kabile-yaşam tarzının kadın anlayışının, İslam’dan sonra hadis formunda hâlâ varlığını sürdürdüğünü, dolayısıyla *Kutadgu Bilig*’deki insan felsefesini de doğrudan şekillendirdiğini belgelemektedir.

Kutadgu Bilig’deki kadın anlayışına, dolayısıyla insan hakkında görüşe ilişkin ilginç tanımlamalarına birkaç örnek daha verelim:

“Kadınları her vakit evde muhafaza et, kadının içi, dışı gibi olmaz.” (4513)

“Yabancıyı eve sokma, kadını dışarıya çıkarma.” (4514)

“Yemekte içmekte kadınları erkeklere katma; eğer katarsan, ölçüyü kaçırlırlar.” (4517)

“Kadını evden dışarı bırakma; eğer çıkarsa doğru yoldan şaşar.” (4518)

Buradaki ifadelere bakılırsa, kadının doğru yolda bulunması için evden dışarı çıkmaması gerekiyor. Ancak evde nasıl bir doğru yolun olduğu belli değildir. *Kutadgu Bilig*’in insan görüşü, kadınla ilgili şu son çarpıcı tanımlamalarda daha da belirginleşiyor görünmektedir:

“Kadının aslı ettir; eti muhafaza etmeli; gözetmezsen et kokar, bunun çaresi yoktur.” (4519)

Buna göre kadın, sürekli denetim altında tutulup belli form ve kategorilerle tanımlanan bir nesneye dönüşmektedir. O adeta kötülüklerin kaynağıdır. O halde, genel bir kavram olan insanın bir ucu kadınsa, nasıl olur da, sadece “özde kötü bir varlık” olarak belirlenmişlikten kurtulabilir?

Yusuf Has Hacib'e göre insanlar, temelde *iyi* ise, bu niteliği ve varlık özelliği doğuştandır. *Kötü* ise, bu da öyledir. Dolayısıyla ahlak, diğer bir deyişle tabiat ve huy, değişmez; doğuştandır.

*Kutadgu Bilig'*de şöyle denilir:

"Bu iyi insanlar kötü olabilirler mi ve kötü insan da bir gün iyilik yoluna girebilir mi?" (871)

Bu soruyu Yusuf Has Hacib yine kendisi cevaplandırmaktadır:

"Doğuştan iyi olandan daima iyilik gelir." (878)

"Doğuştan kötü olanın ıslahına çare yoktur." (879)

"Eğer iyilik anasının ak sütü ile insanın ruhuna girerse, o ölünceye dek doğru yoldan çıkmaz." (881)

"İnsanın tıynetine sinmiş olan ahlak, ölüm bozmadıkça katiyen bozulmaz." (882)

"Ana karnında teşekkül eden tabiat ve terbiye, ancak kara toprak altında insanı terk edip gider." (883)

"İnsanın tabiatı kötüdür, gözümle görüyorum." (926)

Şimdi *Kutadgu Bilig'*e göre doğuştan iyi tabiatlı bir insan bir daha asla kötü olmaz. Diğer yandan doğuştan kötü tabiatlı bir insan da asla iyi olmaz. Bu şu anlama gelmektedir: Varlık bütünü itibarıyla insan varlığı, numenal olarak değil, fenomenal olarak, iyiler ve kötüler diye karşıt iki kategoriye ayrılmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi, örneğin Aristoteles'in, Bauman'ın ve son olarak da Kuran'daki birkaç ayetin, insana ilişkin böylesi kesin tasnifler yapma taraftarı olmadıkları, aksine insanın, iyilik ve kötülük tabiatlarını birden ve her zaman taşıyan bir varlık yapısına sahip olduğunu ifade ettiklerini yeniden hatırlamamız gerekmektedir. Her ne kadar Yusuf Has Hacib buradaki yargılarından *"özce insan iyidir ya da kötüdür"* diye net ifadeler kullanmıyorsa da yukarıda verilen örnek sözleri bizi onun böyle inandığı ve bu görüşü açıkça savunduğu sonucuna götürmektedir.

Oysa bu yaklaşım tarzı, hem düşünce tarihindeki antropolojik verilere (hele hele kadınla ilgili ifadeler göz önüne alınırsa) ve hem de dinin insan anlayışına temelde zıt bir tutumu ortaya koymaktadır. Böyle bir kabul, kötü insanın eğitilemeyeceğini, iyi insanın da eğitim ve öğretime ihtiyaç duymayacağını öne sürmektedir. Daha da önemlisi, ahlakın alışkanlıklarla insanın tüm yapıp-etmeleriyle, kısacası hayat alanının büyük bir kısmıyla hiçbir bağlantısı olmadığı sonucuna götürmektedir. *Kutadgu Bilig*'e göre, eğer iyiye kötü bir arkadaş olursa, onun tabiatı da arkadaşının gibi kötü olur (884). O zaman bunun tersini sormak kaçınılmaz olmaktadır: Niçin kötünün iyi olmuyor? Hacib sonra şöyle devam eder: “Kötü de iyi ile düşüp kalkarsa bütün iyiliklere ulaşmak için bir meşale bulmuş olur.” (885) Peki, acaba, neden iyi, kötü olmuyor?

Anlaşıldığı kadarıyla burada belirleyici insani tabiat, kötülüktür; kötüdür. İyi ile kötü arasında *Kutadgu Bilig*'e göre herhangi bir geçişten ziyade, salt bir etkileşim bulunmaktadır. Bu etkileşim de temelde kötünün insan doğasını ve varlık tarzını belirleyici rol almasıyla sonuçlanacaktır.

Felsefi-dini açıdan, “doğuştan iyi, sürekli iyidir” ve “doğuştan kötü de, sürekli kötüdür”, yargıları tümüyle yanlış sayılabilecek kadar eksiktir. Çünkü felsefe ve din, tümel varlıkları tanımlamak ve kategorilendirmek konusunda oldukça ihtiyatlıdır. Tanrı, adalet, iyilik, kötülük vb. gibi tümellerin ne somut belirlenimlerinden ne de hacimlerinden söz ederler. İnsan için de aynı şeyler geçerlidir. Salt insan kavramının tek bir özelliğe dayanarak tanımlanmasında göze çarpan eksiklikler, bunun kanıtı sayılabilir. Üstelik insanın varlık bütünlüğü ile ilgili olarak varılan sonuçlar, onun karmaşık ve kolay kolay anlaşılamayacak bir varlık karakteri sergilediğini, dolayısıyla onun önceden iyi ya da kötü bir varlık değil, iyi

ve kötünün öğretilip bu yolda eğitilebilen bir özne olduğuna ilişkin cesaret verici şeyler ortaya koyabilmektedirler. Buna göre insan ve onun benliği ya da nefsi, sınırları sabit, değişmez bir yapıda değildir. İnsan bireyini belirleyen iki esas etken vardır. Bunlardan birincisi, canlıyı beşer kılan fizik-biyotik şartlardır; ikincisi ise beşeri insanlaştıran kültürel-toplumsal etkenlerdir. Canlı vasıflı etkenlerin temelinde genetik yapılar yer alır. Genetik temel dolayısıyla tarihliliğin “ön-namesi” görülebilir. Ne var ki tarihlilik esasında insan cihetini belirleyen etkindir.”¹³⁶

Demek ki insan, tarihi tecrübeleriyle, hayatının tümünde bütün çeşitliliğiyle gerçekleştirdiği türlü türlü yapıp-etmeleleriyle kendi varlık-bütünü oluşturmakta, şu ya da bu şekilde benlik ve varlık yapısı değişmekte ve belirmektedir. İnsan tabiatı *Kutadgu Bilig*’e göre, doğuştan verilmiş ve sahiplenilmiş öz olarak nitelendirilmekteydi. Böyle olunca içgüdüden boşalan yeri ahlaki mekanizmanın ve bu yolla onu eğiterek alışkanlıklar kazandırmanın, bu boşluğu doldurması mümkün olmayacaktır. Arnold Gehlen’e göre insandaki içgüdü kalıntıları aktif çıkarların sadece kurucu unsurlarıdır. Değişen bileşiklerin öğeleridir.¹³⁷

Görülüyor ki sadece hırs bile sonucunda nasıl bir eyleme dönüşeceği belli olmayan bir müphem itki olarak karşımıza çıkıyor, yani genel ahlak teorilerinde, peşinen “kötü” ilan edilen bir insan tabiatı tanımına rastlamak zor görünmektedir. Çünkü böyle bir tanımlama ve kategorizasyon, o ahlak kuramını daha baştan dayanaksız kılacaktır. Gehlen’e göre, insanın bu itkileri plastiktir, birbirleri ile kaynaşabilir ve böylece kompleksleri meydana getirir.¹³⁸ Dolayısıyla insanı sadece bu itkilerden biri ile tanımlamak ve sınırlamaya çalışmak, onu karmaşık varlık- tarzını göz önüne almamak anlamına gelmektedir.

İnsanın gerçek davranışı bu kompleksler tarafından ancak kısmen belirlenir. Bu davranışı toplumla, ahlakla, dinle, zekâ ile ilgili faktörlerle belirlerler. İnsanların bütün gerçek davranışları bir üst belirlenmeye bağlıdır. İlki duygular, heyecanlar ve ihtiraslar, hemen her zaman birçok içgüdüyü içlerine saklarlar. Örneğin hırsı (ambition) ele alalım: Aksiyon alanını genişletme, saygınlık kazanma ve başkalarınca sayılma ihtiyacı gibi içgüdümsü etkiler ve kalıntılar burada söz konusudur. Bu kalıntılar birbirleriyle kaynaşırlar ve hırs denilen vital kuvveti meydana getirir. O halde insanı sırf bu etkilerinden dolayı “özce kötü” diye nitelendirmek pek de isabetli bir görüş olmasa gerekir.

İkincisi, hırstan ne gibi eylemlerin çıkacağı da henüz belli değildir. Bu, bireyin tecrübelerine ve sosyal çevrenin şartlarına bağlıdır. Davranışı belirleyen bir dizi motifler de vardır. Kültürel şartlar, sosyal değerler ve öteki motifler insanların gerçek aksiyonunu tayinde içimizdeki karmaşık itkilerden daha az rol oynamazlar. Ve içgüdü kalıntıları, örneğin hırs, gerçekte insana yabancı bir motif değil, onun ne iyi ne de kötü olan özünün bir yönüdür. Bu psikolojik açıklama tarzı *Kutadgu Bilig*’de öne sürülen görüşü haklı çıkarmamaktadır.

Diğer taraftan, insan ve onun varlık bütünü, sabit, değişmez ve eğitilemez bir varlık karakteri göstermez. Gehlen, hayvan-insan varlık tarzlarını yan yanana koyduğumuzda ilginç bir farkla karşılaşacağımızı söylüyor:

“İtkilerin yapısı büyük tehlikeleri gizler. İnsan kendi kendisine tehlikeye sokmuş bir varlıktır. Hayvanlarda denenebilen içgüdüsel engellemeler vardır. Arka üstü yatmış ve boynunu uzatmış olan bir köpeği görmesi öteki köpeğin saldırmasını derhal ve otomatik olarak önler. Bu engelleyici içgüdüler için bir boşandırıcıdır. İnsanda içgüdülerin azalmasının, bu gibi birçok engellemeleri de azaltmış olduğuna ne yazık ki inanmak zorun-

dayız. Ahlakın, toplum disiplininin, eğitim ve kanunların, bu kaybedilmiş engellerin yerini yapay olarak almaları gerekiyor. Bunun da her zaman olamadığını biliyoruz. Suçlu ve katillerin öteki insanlardan daha az sosyal engellemeleri hatta belki de daha az doğal engellemeleri vardır. Aç kaldıklarında hayvanlar birbirlerini yemezler iken, benzer sıkıntılı durumlarda insanlar arasında vahşet ve zulme tarık olabiliyoruz. Kültür, insanlığın başlangıcından bu tarafa ilerlemeler kaydetmiştir, itkilerin yapısı ise hiç ilerleme göstermemiştir. İnsan büyük sıkıntılara katlanamadığı gibi aşırı lükse de katlanamaz. O orta-hali şartlara göre ayarlanmıştır ve hem iyiye hem de kötüye eğilimli varlık yapısına sahiptir.”¹³⁹

Eğer tamamen iyi olsa idi, tüm doğal-boşandırıcılara sahip melek tabiatlı varlık olurdu; o zaman ahlak, hayvanlar için fazladan hatta belki de zulüm olduğu gibi, insanlar için de en azından gereksiz bir kurallar yığını olurdu. Buna karşılık, insan tamamen kötü olsaydı, ahlakın varlık nedeni ortadan kalkardı.

Şu halde, insanın ılımlı bir tabiata sahip olduğu gerçeğinden yola çıkmak gerekmektedir. Yusuf Has Hacib, Arnold Gelhen’in dediği gibi, insanın iki aşırı uçta bulunmaya katlanamayan, ılımlı bir varlık yapısında olduğunu kabulle, bu sefer de farklı bir açıdan insan anlayışının biçimlendirmeye çalışır:

“İnsan, dileğine kavuşsa, yaşamasını bilmez; yaşasa da dileğine kavuşamaz.” (1123)

“Bir ara rahata kavuşsa, kendini unuttur; emrinin mavi göklerin üstünde hüküm sürdüğünü zanneder.” (1124)

“Biraz itibar kazanırsa mağrur olur. Ve kabadayı olur, ölüm yakaladığı zaman da süklüm-püklüm onun arkasından gider ve pişmanlık içinde ölür.” (1125)

“Kederden zayıflar, rahattan usanır; sevdiğini bulur, bulunca, çabuk yerer.” (1127)

Ve *Kutadgu Bilig*, insanın değişen ve kaygan olan doğasını şu ahlaki öğüdü verirken biraz daha netleştirir:

“Heves ve öfke anında hiçbir iş yapma; her iki halde de dişini sık, sabret.” (1453)

Yusuf Has Hacib, “insanın ılımlı bir tabiata sahip bir varlık” olduğu gerçeğini vurgulamakla birlikte, yine onu, başta söylediği gibi, “sürekli kötüye eğilimli” tabiatına doğru kayabileceği varlık olarak nitelendirmektedir. Bununla beraber hiç olmazsa insanın bin bir motifle bezeli hırs, duygu, heyecan, istek ve tüm yapıp-etmeleriyle şekillenen tabiatının sürekli kötüye doğru da olsa, değişkenliğini kabul etmek zorunda kalmaktadır.

Benlikleri etkinlik olarak anlama, kişisel ilişkilerimiz açısından derin anlamlar taşımaktadır. Sürekli değiştiğimiz için, kendini bilme bir defalık bir kazanım değil, süre giden bir çabadır.¹⁴⁰ Bu çabayı Petrus Abelardus insana ahlaki bir ödev olarak yüklemektedir. Ona göre insan bir ruh ve beden varlığıdır. Onun için de, kendini tanımayı kendisine en büyük ödev olarak vermek gerekmektedir.

“Kendini bilme (nosce teipsum) burada bir buyruk niteliğini alır ve onun önemi hayatidir, ayrıca trajik bir sonuçtur, fakat eğer, insan kendisi hakkında edindiği bilgi ile tüm bilgiyi ilişki içine sokmak zorundaydı kendini tanıdığını ileri sürdükçe kendini gerçekten tanımadığını görecektir.”¹⁴¹

“Kendini tanıma”, özellikle İslam mistisizminde hem dini, hem ahlaki ve hem de varoluşsal bakımdan sürekli bir çabayı ifade etmektedir. Bu çabada her üç nedenden ötürü, insanın hem varlık bütünlüğünün özü, hem de mutlak amacıdır. Ancak bu konuyu burada işlemeyeceğiz.

Kendimizi bir başkasını açarken kalıcı, tam anlamıyla biçimlenmiş ya da hatta ayırt edici bir özelliği dışa vurmamız

gerekmez. Benlik kalıcı, tam anlamıyla şekillenmiş değildir. Daha ziyade sürekli değişen, evrilen bir şeydir. Demek ki geçici, giderek gözler önüne serilen ya da ortaya çıkan özellikleri açığa vurarak benliği de açığa vururuz.¹⁴²

Kutadgu Bilig'de önce insan "özce kötü" bir varlık tarzı olarak nitelendirilmekte, kadın da tüm ahlaki sapmaların kaynağı olarak görülmektedir. Yusuf Has Hacib bu ayrımını, avam-havas gibi keskin kategorilerinle daha ilginç söylemlere dönüştürür:

"Bak, iki türlü asil insan vardır: biri -bey, biri- âlim: bunlar insanların başıdır." (265)

"Bunlardan başkalarının hepsini hayvan sürüsü say: hangi tarafı istersen o tarafı tut." (166)

"... bu ikisinden biri ol, üçüncüden kaç." (167)

"Kimde akıl varsa, o asil insan olur: kimde bilgi varsa, o beylik olur." (301)

Burada, avam-havas ayrımının tam olarak insanı hangi ölçüte göre tanımladığını tespit etmek kolay görünmemektedir. Kimdir akla sahip asil insan? Ya, bilgiye sahip bey, kimdir? Bu bilgi, ne tür bir bilgidir? Son soruyu, daha ilerideki ifadelerinden anlamaya çalışacağız. Yalnız, bu ayrımı tümüyle etik bir temele oturtmamız mümkün değildir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, herkes âlim ve bey olamayacağına göre, bu iki nitelikten birini taşımayan insanın "hayvan sürüsünden" sayılması, *Kutadgu Bilig*'in insan anlayışına farklı bir boyut kazandırmaktadır. Şimdi onun bu kategorik yaklaşımla ilgili daha açık yargılarına bakalım:

"Küstahlık, acelecilik, zevzeklik... Bunlar avam tabiatıdır; bey bunlardan uzak bulunmalıdır." (2078)

"Avam tabiatının beye yakın olması uygun düşmez. Bu tabiat yaklaşırsa bey itibarını derhal kaybeder." (2079)

“Siyah kül rengidir. Bey beyaz olur; siyah-beyaz böyle ayırt edilmiştir.” (2080)

Burada insan tabiatı salt etik açıdan yargılanmamakta; tamamen antropolojik bir bütünlükle tanımlanmaktadır. “İyi arkadaşla olan bir kişi, misk satan insanla gezen kimseye benzer; o da arkadaşı gibi güzel kokar; aksine kötü arkadaş edinen insan, körükçünün yanında duran kimseye benzer ki, o da arkadaşı gibi kötü kokar,” mealindeki hadisnin temelinde yer alan etik ayırım ve ölçüt, burada yerini doğrudan ve tamamen insanın varlık yapısına terk etmektedir.

Kutadgu Bilig’in avam diye nitelendirdiği “öteki insan”, şu cümlelerde daha açık anlatılır:

“Avam halkı tabiatı tamamen ayırıdır; onun bilgisi aklı ve tavrı da tabiatı gibidir.” (4320)

“Avam halk görgüsüz olur, aralarındaki münasebetlerinde ne töre, ne de usul vardır.” (4321)

“Avamın, kara halkın tabiatı her vakit kapkaradır; iyice dikkat et, kendini karaya bulaştırma.” (4323)

“Kara halkın karnı doyarsa, ileri-geri konuşmaya başlar; iyice itaat altına alınmazsa kendisi hâkim olmaya kalkışır.” (4329)

Bütün bu ifadelere rağmen Yusuf Has Hacib, insan anlayışını marifet esasına dayanan bir etikle belirginleştirmeye çalışır. Burada, insan olmanın ve insani varlık yapısının bütünlüğüne ulaşmak, “kendi tabiatını bilmekle” ve sonuçta “hikmet sahibi olmakla” ancak mümkün hale gelebilmektedir.

“İnsan kırk yaşına gelir ve kendi tabiatını bilmezse, nutuk sahibi olmasına rağmen, o tam bir hayvandır.” (4637)

“Tecrübe ve görgüsünden bilge edinmeyen kimseyi insandan saymamalı.” (4638)

“Tecrübelerine rağmen, hareketini tanzim edemeyen kimseye ‘hayvan’ derlerse, doğru söylemiş olurlar.” (4639)

“Zaman geçtiği halde hikmet sahibi olmamış ise, ona insan değil, hayvan demelidir.” (4640)

Kutadgu Bilig tasavvuf ağırlıklı etiğinin temeline “soyluluk” kavramını yerleştirir:

“Soysuz adamlar ‘asil’ olmazlar, temiz olmayan kimse vezirliğe yakışmaz.” (2194)

“Soyu iyi olan insan, iyi olur.” (2438)

“Kimin soyu, babadan temizse ondan memlekete iyilik ve fayda gelir.” (5767)

Belirli ve temiz soydan gelmek insanoğlunun elinde değildir. Bu, insan varlığının anlamı ile ilgili yanlı ve çok genelle-yici bir yaklaşım olarak görülmektedir. Tarihsel tecrübelerle dayanarak ve tekil fenomenlerden yola çıkarak soyla ahlak arasında belki rastlantısal bir dizi bağ kurulabilir. Ancak bize göre böyle rastgele ilişki ve bağlantılardan yola çıkarak insanı anlamak ve bu tartışma götürür yargıya dayanarak onu bir ahlak varlığı olmaktan çıkarmak oldukça sıradan bir değerlendirme biçimidir. İnsanın soyunun temiz olması ne demektir? Buna karşılık “soyu belli olmayan insan”, özde kötü ve iyi olması düşünülmeyen bir varlık mıdır? Böyle bir şansa sahip olmayanlar ve avamdan sayılanlar antropolojinin konusu olmayacak kadar “hayvan” mıdırlar? “Hayvan” nitelemesinin burada gerçek anlamında kullanılmadığını biliyoruz. Ancak etik bir bakış tarzına da tam olarak uyduğunu öne sürmek zordur. Çünkü etik, iyi ya da kötü diye nitelendirilebilecek insan yapıp-etmelerinden önce, insanın “özgür, akıllı, isteyen, irade eden, kendisi seçen” bir özne olması gerektiği postulatında hareket etmek ister. Oysa ne soyluluk, ne beylik, ne avamlık antropolojinin insana ilişkin külli bakış tarzına denk düşer, ne de antropolojinin sadece belli bir insani kesiti olan etiğin şaşmaz ölçüsü olabilir.

Yusuf Has Hacib, aşağıdaki ifadelerinde “insan olmanın” sınırlarını daha da daraltıyor gibidir:

“Bunlardan biri, Peygamberlerin neslidir; bunlara hürmet edersen, devlet ve saadete kavuşursun.” (4337)

“Bunları pek çok ve gönülden sev; onlara iyi bak ve yardımda bulun.” (4338)

“Ağızlarından yakışsız bir söz çıkmadıkça onların içini-dışını ve aslını-esasını araştırma.” (4340)

Kutadgu Bilig’de insan anlayışına ve dolayısıyla ahlak felsefesine ilişkin olarak kullanılan temel kavramlardan diğer ikisi de “erkek” ve “erkek olma” dır.

“Erkek olan, çoğu elde edebildiği halde az ile iktifa eder, böyle bir insan zahitlik mertebesine erişir.” (3442)

“Erkek o kimsedir ki, bin arzusunu bulur ve ondan mertçe yüz çevirir.” (3444)

“Erkek insan verdiği sözden geri dönmez, sözünden dönenleri sen kadın bil.” (5080)

Kuşkusuz Yusuf Has Hacib, bu kavramlardan hareketle insanı bir ahlak varlığı olarak ele almaya çalışmaktadır. Ancak, insanın varlık yapısıyla ilgili olarak kullandığı bu kavramları (örneğin erkek olma, erkeklik, kadın olma vs.) yan yana getirdiğimizde, onun elitist (seçkin) bir insan felsefesi ortaya koymaya eğilimli olduğunu görmekteyiz.

Oysa seçkinlik, etik kuramın evrenselliğine aykırıdır. Hem de insana yaklaşımın evrenselliği ile uyuşmaz. Çünkü insan ve ahlak olayı incelenirken, konuya evrensel içeriklerle yaklaşılmalıdır.¹⁴³ Örneğin erdem ve dürüstlük gibi temel ahlaki değerler, herhangi bir insanın taşıyabileceği en değerli nitelikler olup, doğallıkları ile kavranıp benimsenebilirler. Yoksa bunlar kimi seçkin insanlara özgü ve özel değerler değildir.¹⁴⁴ Ancak diğer taraftan bu değerler Immanuel Kant’ın dediği

gibi büsbütün insani, çıkar veya eğilimlerden de bağımsız, salt mekanik bir ödev duygusu da değildir.¹⁴⁵

Kutadgu Bilig, diğer yandan insanı, bir mistik tecrübe varlığı olarak görmektedir. İnsan, dünya ve ona duyulan sevgiyi bırakmadıkça insanlık erdemini elde edemez. Dünya ve dünyevi istekler ve bunların biricik kaynağı olan bedeni varlığı ve nefsiyle insan asıl özünü kavrayabilecek bir varlık tarzına ulaşamaz.

İşte burada Yusuf Has Hacib, tam bir mistik yaklaşım sergileyerek insanı etik kuramının kalbine yerleştirdiği tasavvufi terbiye ile kendi anlamına dönmeye çağırır. Zahitlik ve nefse savaş (mücadele) etik kuramındaki anahtar kavramlardır:

“Erkek olan, çoğu elde edebildiği halde azla yetinir; böyle bir insan zahitlik mertebesine erişir.” (3442)

“Yoksa aradığını bulamayan bir insan zahit olur. Sabırdan başka bir çare bulamadığından, elindeki ile yetinir.” (3443)

Vücutun esiri olma; vücut seni esir ederse, fide olarak dinini ister.” (3640)

“Kendi nefis ve hevesinin başını ezmedikçe, vücut doğruluk yoluna giremez.” (4807)

“Gerçek Tanrı sevgisinin girebilmesi için insan gönlünden bütün dünya arzularını çıkarıp atmalıdır.” (4808)

Kutadgu Bilig, ahlak kuramında din-dünya, ruh-beden dengesini kurabilmenin önemini vurgular ve insanın varlık yapısını bu denge üzerinde kalarak anlamaya çalışır:

“Dünya ve ahreti, bunların her ikisini birden bulmak istersen, şu birkaç işi bırakma.” (2157)

“Gönül ve dilini doğru tut; Tanrı’ya sığın; Allah’ın emrine itaatsizlik etme.” (2158)

İnsan, yaratılan bir varlıktır. Yaratılmış olmakla belirlenmiş; iyi ya da kötüyü seçebilmeye yönelik yapıp-etmelerini düzenleyen ahlaki varlık olmakla da özne olmalıdır. Ancak *Kutadgu Bilig* ahlakının kaynağı ve dayanağı beşer üstüdür.

Yusuf Has Hacib iki dünya mutluluğunu, etik kuramında işaretlenen nihai hedef olarak ortaya koyarken, 11. yüzyıl İslam düşüncesinin sonraki dönemlerinde birbirlerinden farklılığı giderek netleşecek kesin iki kategoriye de beraberinde getirir: akli-vahyi ya da dini-dünyevi... Din ile dünyanın birbirlerinden kesin hatlarla ayrılması, onun tasavvufi öğretisine uygun düşmektedir.

Gerçekte insan anlayışındaki kopukluk, dağınıklık, sistemsizlik ve en önemlisi bütünsüzlük, onun zihin evrenini ve hayat görüşünü de parçalamıştır.

Kutadgu Bilig'in insan anlayışıyla beliren etiğindeki tereddüt, din-dünya ayrımına dayalı kategorileri arasında gidip gelmektedir:

"Din ve dünya dalı birbirine karşıdır; ikisi birbirine yaklaşmaz, bunların yolu birbirini keser." (5311)

"Dinin dünya ile birleştirilmesi güçtür; bu ikisi bir araya gelmez." (5313)

"Biri yaklaşırsa, diğeri kaçır; ikisini birlikte tutmak isteyen insan yolunu şaşırır." (5313)

Kutadgu Bilig'de adı geçen Ögdülmüş (vezirin oğlu-akıl), Odgurmuş'a (vezirin kardeşi-kanaat) dert yanarken, insanlara hizmet etmiş olmanın Tanrısal ibadetlerle alakası bulunmadığını ifade ederek, sözünü ettiğimiz bu insani ve etik parçalanmışlığı tüm açıklığıyla dile getirmektedir:

"Hayatım boyunca insanlara hizmet ettim; bu ihmal ve gaflet uykusu içinde Tanrı'ya ibadet geri kaldı." (5693)

Kutadgu Bilig'deki ibadet anlayışı miktar, şekil ve süreleri belli birkaç "resmi ibadetle" sınırlıymış gibi görünüyor. Esasen bu, din-dünya ayrımıyla gün yüzüne çıkan seküler etik - dini etik ayrışması anlamına da gelmektedir. Tabii ki, tümüyle Batı'ya özgü bu ayrım fiilen yapılmış olmakta, so-

nuçta dini-etik kuram tercih edilerek bu paradoks aşılacak istenmektedir.¹⁴⁶

Yusuf Has Hacib'in insan anlayışındaki mütereddit tavrı, insanı bilgi ve anlayışıyla tasvir ederken, diğer taraftan da sorgusuz sualsiz teslim olmaya ve inanmaya çağırmasında da müşahede edilebilmektedir. İnsan, ne zaman insandır? Ne zaman değildir?

"Dünyayı elde tutmak için, insanın anlayışlı olması ve halkı itaat altına almak için de, bilgili bulunması elzemdir." (244)

Kutadgu Bilig'e göre "tam insan" olmanın şartı, bu ikisine birden sahip olmaktır (255). Burada insan, anlayışı ve bilgiyle adeta sorgulayan bir özne gibidir.

Mütefekkirimiz, o etik kuramına, epistemik ve rasyonel bir varlık tarzına sahip insan anlayışını yerleştirirken, aşağıdaki yargılarda bu düşüncesini açık-seçik dile getirmektedir:

"Bilgisiz insanlar tam bir hayvan sürüsüdür." (1739)

"Akıllı insan, insanların en büyüğüdür; akıl insan için bir türlü faziletin başıdır." (1830)

"Akılsız insana akıllı dememeli." (1831)

"Her türlü iyilik akıldan gelir; insan bilgi ile büyür ve temayüz eder." (1841)

Bu ifadeler oldukça ilginçtir.

Kutadgu Bilig'de etiğin gayesi sadece "faydalı bir insan" anlayışı geliştirmek değildir. "Faydalı insan", aynı zamanda "meşhur" olmayı (4436), "iyi nam salmayı", kendisine gaye edinmeli, sonuçta sevinç ve huzurla yaşaya bilmelidir (4438). Sonra "iyilik adını ebedileştirmelidir (4468).

Ahlak kuramında en esaslı iki kategoriden biri olan "iyi" ya da "iyilik", çoğu ahlak felsefelerinde "içrek değer" diye nitelendirilirken, Kutadgu Bilig etiğinde adeta araçsal bir değere dönüşmektedir:

“Dünyaya adını yaymak istersen, mümkünse yolculara iyi muamelede bulunmaya gayret et.” (4435)

“Yalnız hayat isteme, iyi nam iste, insana hayatla birlikte iyi ad da lazımdır.” (4465)

“Kendin nihayet öleceksin, fakat adın kalacaktır, adın iyi olursa, hayatın zevkli geçer.” (4466)

Bununla birlikte, insan teslim olan ve neden teslim olduğunu, niçin inandığını sorgulamayan, hatta bunu düşünmemesi gereken bir nesne olarak nitelendirilmekte, izlenimi verilir:

“Ey Tanrı’nın birliğine inanmış olan, O’nu dilin ile öğ; gönlün tereddütsüz inandı ise aklını işe karıştıрма. Nasıl olduğunu arama, gönlünü gözet; varlığına inan, sükûn ve huzura kavuş.” (25-26)

Yine daha önceki ifadelerle bunlar arasında çelişki var gibidir. Şu halde insan iradeye, niyete ve hürriyete dayalı bir ahlaki varlık olarak kendisini nasıl anlamlandıracak, ahlak gerçeğini nasıl kavrayabilecek ve sonra da bundan sorumlu bir varlık olabilecektir?

Bize öyle geliyor ki bu paradokslar, *Kutadgu Bilig* etiğindeki insan anlayışının insanı bir varlık bütünü olarak ele almakta zorlanmasından kaynaklanmaktadır. Yusuf Has Hacib ahlak görüşünde gerçek ve sürekli mutluluğun, belli başlı moral değerlerin yaşanmasıyla yakalanabileceğini vurgular. İyi ve kötü değerleri, *Kutadgu Bilig*’de doğaları, anlam ve sonuçları açısından ele alınarak, bir ahlak varlığı olarak tasvir edilen “kişinin” ne zaman iyi, ne zaman kötü olduğu irdelenir.

Yusuf Has Hacib iyi ve kötü nitelermelerinin doğalarını şöyle tasvir etmektedir:

“Hükümdar: –iyi mümtaz bir şeydir– dedi. Mümtaz bir şeyi ise, daima bu vasfı haiz olanlar ister. Hangi şey mümtaz, nadir ve değerli ise, onu gerçekleştirmek de hiç kolay değildir.” (899-900)

“Kötülük değersiz bir şey olduğu için, onu yapan da değersizdir. Fena iş değersizdir ve daima kötü olacaktır.” (911)

"İyi, yokuş tırmanmak gibidir, güçtür, kötü ise, kolayca elde edilir." (903)

Yusuf Has Hacib tabiatında zorluk olan iyi ile tabiatında kolaylık bulunan bu iyyinin anlam ve sonuçlarını şöyle anlatır:

"Küstahlık, kabalık, aksilik hep kötülerin hareketidir." (931)

"Bela, mihnet, zahmet, perişanlık ve keder hep kötülüğün karşılığıdır." (932)

"Cömertlik, insanlık, fayda ve iyiliğin, hep iyi insandan geldiği şüphesizdir." (934)

"Huzur, arzu, nimet, emniyet, rahat ve bu neşe, sevinç, hep iyiliğin karşılığıdır." (937)

Mütefekkirimiz burada, "özce" tanımladığı insan tabiatı tasvirinde ahlak kuramının temelini, insani özellikleri ve insanlık tecrübesi üzerinde kurmaya çalışıyor görünmektedir. Buna göre ahlaki değerler burada tasvir edilen insan anlayışına hatta kişilere bağlı olarak ölçülüp biçilmektedir:

"İyyinin niteliği faydalı olmaktır. Onun halka çok faydaları dokunur." (856)

"O bütün halka hep iyilik eder. Fakat yaptığını insanın başına kakmaz." (857)

İncelememizin başlarında, *Kutadgu Bilig'*de önce insan anlayışı tasvir edilmekte, sonra da bu anlayışa göre etik kuram geliştirilmektedir, demiştik. Aynı hüküm bu noktada geçerliliğini korumaktadır. Yusuf Has Hacib insandan, kişiden hareketle ahlaki ilkeleri ele almakta, ahlak öğretisini olgulara ve kişilere dayandırarak somutlaştırmaktadır. Sonuçta o, ilkelere hacim ve miktar biçmeye çalışır görünmektedir.

Açıktır ki Yusuf Has Hacib, "mükemmel bir varlık-tarzına sahip bir insan" anlayışına ulaşmayı amaçlamaktadır. İyi kişiye, iyi bir ün ve sonuçta, zevkli ve huzurlu bir hayat vardır. Böyle bir ahlak öğretisinde İslam'ın öte dünya inancında bu, ideal bir insan tiplemesi açısından tutarsız değildir. Ancak, dünyada ahlaki mükemmellik ve kusursuzluk yakalanabilir mi?

Ahlaki davranış, ne insan eylemi için daha iyi tasarlanmış bağlamlara, ne de insan eyleminin iyi biçimlendirilmiş güdülerıyla garanti altına alınabilir. O halde, mükemmel bir insan gibi mükemmel bir toplumun da uygulanabilir bir proje olmadığı; tersini kanıtlama çabalarının insanlıktan çok zalimliğe ve kesinlikle daha az ahlaklılığa yol açtığıın farkında olarak yaşamayı öğrenmek zorundayız.

Sonuç olarak denilebilir ki *Kutadgu Bilig*, kendine göre önce insan anlayışını kurmakta, sonra da etik kuramını bu anlayışa göre şekillendirmektedir. Hacib'e göre insan, tabiatı ve özü itibarıyla "kötü" dür. Kadın da kötü tabiatlı bir varlıktır. Zapt edilmeye muhtaç bir nesne gibidir. İnsanın ve dolayısıyla kadının kötülüğü, dünyevi tabiatlı bedensel varlıkları ve bedensel isteklerinden kaynaklanır. Buna göre, dünya ve dünyevi olan her şey, insanı insan olmaktan çıkarır. Kadının bizatihi kadın olması bile onun bütünüyle "dünyevi bir varlık" olduğunu gösterir.

Aslını söylemek gerekirse, Yusuf Has Hacib'in insan anlayışında net bir bütünlük kolayca fark edilememektir. Hatta bunu bulmak neredeyse imkânsızdır. Ona göre "iyi tabiatlı bir insan" olmanın şartları arasında soyluluk, beylik, erkeklik gibi "verilmiş değerler" yer almalıdır. Diğer taraftan akıl ve bilgi, akılsızlık ve bilgisizlikten ayırıcı insani değerlerdir. Akıl, öğrenme ve bilgi, etik kuramın tabii sürecini resmederken, Yusuf Has Hacib başka bir yerde de bu noktayı ihmal edici bir tutum takınır.

Onun insan görüşünü belirleyen bir diğer kategorisi, avam-seçkin ayrımıdır. Avam her zaman kötü tabiatlı, seçkinler ise sürekli iyi tabiatlıdır. Oysa Hacib, halka en çok iyiliği ve yardımı dokunmanın, iyi insanın nitelikleri arasında olduğunu söylüyordu. Dikkati çeken bir husus, ahlaki değer ve ilkelere hareketle insan anlayışının kurulmamış olmasıdır. Ak-

sine, ahlak varlığı olan kişi, evrensel ahlakı ve ona ait değerleri belirleyen, beyliğine göre biçimlendiren, kişileştiren ve hacimlerini tayin eden seçkin bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsan “özde kötü” olunca, 11. yüzyıldan sonraki İslam düşünce tarihinde onu sadece fıkıhın, yani “insanı hizaya getirmesi gereken bir nesne” olarak belirleyen ayrıntılı din-temelli kuralları nesnesi haline getirmek,¹⁴⁷ Hristiyanlıktaki “ilk günahın” İslam dünyasındaki izdüşümü şeklinde yorumlar yapılmasına yol açabilecek bir görüş olarak varlığını devam ettirmektedir.

Tesettür, Türban ve Kadın

Tesettür, örtünme, çıplaklık, namus, dindarlık, özgürlük, kadın hakları, iffet gibi iki ucu keskin tüm kavramlar, bu konjonktürün dayatmasıyla başörtüsü ile ilintilendirilmiş, öyle ki başını örtmek iman-küfür ilişkisinde kırmızı çizgiyi belirleyen bir uygulama olarak telakki edilmiştir. Oysa başörtüsü, yüklenen siyasal, sosyal ve hukuksal anlamları dışında, teolojik ve antropolojik olarak yalnızca bedenin bir parçası olan başın örtülmesi anlamına gelmektedir ve dinimizce farz olduğu *kesin olarak söylenemeyecek* bir uygulamadır. Ama bu başörtüsü söylemi, tüm bedenin örtülmesi, iffet ve namusun korunması, kadının kutsanması ya da aşağılanması ve özgürleştirilmesinden tutun inanıp inanmamada bir ölçüt sayılmaya kadar vardırılmıştır. Kadının avreti ve mahremiyetini dile getiren biricik simge sayılmış, diğer yandan da “cariyeler” bu namus ve iffet simgesine belki de daha az kadın addedildikleri için layık görülmemişlerdir.

Başörtüsünün dinimizde kesin bir farz ya da dini bir zorunluluk olduğunu veya başörtüsü örtmemenin hangi fıkhi (hukuki) ya da kelami (teolojik-inançsal) cezayı gerektirdiğini bir türlü telaffuz edemeyenler, bu sorunu bir kat daha sorun

yapmaktan başka bir anlam taşımayan dışsal koşullara bağlı çözüm önerilerinde bulunmaktadır. Oysa çözüm, başörtüsünün İslam dini için zorunlu bir emir olup olmadığını kelam ve felsefe açısından irdelemekle mümkün olacaktır. Sonuç olarak bu söylemin dinsel herhangi bir temele dayanmadığını kanıtlamak kolaylaşacaktır.

İslam felsefesi açısından başörtüsü söylemini ele almak, başörtüsünü konjonktürle örülmüş ve kutsallaştırılmış siyasal ve sosyal Truva Atı'ndan çıkarıp kendi yapısal sorunsallığını tartışmaya açık olmalıdır.

İnsan Felsefesi ve Kadın

Sokrates'ten sonra insanı ve onun varoluş tarzını düşünce ve eylemin temeline yerleştiren felsefe, Descartes'ın yerinde deyimiyle, "medeniyetin ölçüsüdür" İslam Felsefesi de, bir bilim ve felsefe disiplininin bitişmesinden oluşan İslam düşüncesi ve tarihinin özel ve özgün adıdır. İslam Felsefesi, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, 9.-13. yüzyıllar arasında yaklaşık dört yüzyıllık bir medeniyetin dile getirilişidir. Bu medeniyette de, tıpkı Batı'da olduğu gibi, belki ondan daha çok, insan odak alınmış, din bile "nasılsa, öyle" yaratılan, var olan insan ve insanın sorunu çevresinde biçimlenmiş, biçimlendirilmiştir. İnsanın kendi varlık özelliğinden başlayarak din, Tanrı ve Tanrısal buyruklar insan için, insana göre ve insandan dolayı belirlenmiştir. 13. yüzyılda ise insan kendinden, dolayısıyla Tanrı'sı ve dininden kopartılmış, tıpkı Tanrı'nın insanın belirlemesine bıraktığı doğa gibi insan da kendini felsefesiz bir tarihin betimlediği mevhum, yarı insan yarı erkek bir tanrıya ve onun yukarıdan belirlemelerine bırakmıştır. Artık bu yüzyıldan sonra felsefesiz bir din, felsefesiz bir tanrı ve nihayet felsefesiz bir insan vardır. Düşüncenin ve bilimlerin temeli olan, İslam dünyasında dinsizliğin kaynağı ola-

rak suçlanmıştı. Oysa asıl sorun felsefesiz bir dinin, varlığını tüm insani yapı ve özelliklere dayatmasıdır.

Sokrates ve Marcus Aurelius'un ortak kanaatlerine göre insanın gerçek doğasını ya da özünü bulmak için her şeyden önce onun varlığından tüm dış ve rastlantısal özellikleri kaldırmamız gerekir. İnsana dışarıdan gelen şeylerin tümü boş ve değersizdir. İnsanın özü dış koşullarla değil, yalnızca kendisine verdiği değere dayanır. Zenginlik, sınıf, toplumsal değere dayanır. Zenginlik, sınıf, toplumsal ayrıcalık, toplumsal ve düşünsel yetiler, tüm bunlar önemsizdir. Tek başına önem taşıyan şey, ruhun içsel tutumunu, eğilimidir. Bu içsel ilkeyi kimse etkileyemez.¹⁴⁸ Cinsiyet bile kendi özünde taşıdığı anlamın ötesinde tanımlandığında, dışsal koşul ve belirlenim olur. Kadın, bu bağlamda başörtüsüyle tanımlanan dışsal bir özelliğe dayalı bir nesne haline gelir.

Erkek merkeze alınarak insanın totolojik bir tanımı yapılmaya başlamıştır: İnsan erkektir, erkek de insandır. Stoacı kuramda insanın temel erdemi sayılan mutlak bağımsızlığı, Hıristiyan kuramda onun temel eksikliği ve yanılışı şekline dönüşmüştür.¹⁴⁹ İslam dini açısından da durum 13. yüzyıl öncesinden beri böyledir. Tek bir farkla ki, "özgürlük" ne zaman söz konusu edilse, Müslüman kadının en az diğer kadınlar kadar hak ettiği bu erdemi, onun temel eksikliği ve yanılışı olarak değerlendiren görüşler güçlenmiştir. Kadın, bu tarihten itibaren "insana en yakın varlık" payesi ile ödüllendirilmiş, insanın bizzat kendisi olan erkeğe, "itaat ve mahkûmiyeti" oranında, kendisine lütfedilen bu payenin en büyük ödülü olan başörtüsünü almaya hak kazanmıştır. Bu sözde hak, onun mahkûmiyet ve mahrumiyetini daha da artırmanın teolojik manivelası haline getirilmiş, din namına reva görülen bu kısıtlamalar, insani sınırı zorladığı ölçüde kadının ödülü olarak gösterilmiştir.

Peki, acaba, kadını kadın olarak tanımlarsak, onu, doğasına aykırı özelliklerle mi tanımlamış oluruz? Böyle yaparsak, kadını, fiziksel nesneler gibi araştırmış ve belirlemiş olur muyuz?

Kuşkusuz Kuran kadın ve erkeklerden ayrı ayrı söz eder. Ancak bu, her iki cinsin rolleri gereği bir tasniften öteye geçmez. Oysa İslam düşüncesi tarihinde kadınla ilgili bu ayrım, ontolojik ve kategorik bir belirlenime işaret etmeye başlamıştır.

“İnsan” kavramı genelde erkek merkezlidir. Erkek, kendi öz koşulları çerçevesinde araştırılmış, kadın da dış koşullar açısından, en fazla da erkek dolayımında araştırılmış, hatta araştırılmamış, çoğu zaman da araştırılmaya değer kabul edilmemiştir. Bu nedenle kadının ne kadar insan olduğu sorunu varlığını hep sürdürmüştür. Çünkü kadın, insana en yakın nesne olarak görülür olmuştur.

İnsanın doğasını, Sokrates’e göre, fiziksel nesnelerin doğasını araştırdığımız yolla bulamayız. Buradan hareketle şu temel soruyu sorabiliriz: Kadının neredeyse tesettür, örtünme ve başörtüsü ile özdeşleştirilmesi, acaba onu fiziksel bir nesne düzeyine indirger mi?

Sorunun yanıtı açıktır: İndirger. Çünkü kadın, kadın olarak değil, “avret ve cinsellik” olarak tanımlandığında, bu tam da fiziksel bir nesne yerine konmuş olmasıdır. Fiziksel nesneler, nesnel özellikleri aracılığıyla betimlenebilirler. Ama insan ancak düşüncesi ve bilinçliliği aracılığıyla betimlenebilir ve tanımlanabilir.

“Başörtüsü” ve “örtünme” kavramlarını bir an için unuttuğumuzu varsayalım. Ortada, Müslüman kadın adına ne kalacaktır? Kalan acaba, “başörtüsüz avret ve mahremiyet” mi? Eğer öyleyse, kadın, avret ve mahremiyetten mi ibaret olacaktır? Ya ruhu, bilinci, kısacası, insan olarak varlığı? Ba-

şörtlüsü, insanlar arası doğrudan doğruya iletişim için nesnel bir araç mı, yoksa engelleme ya da sınırlamayı belirleyen bir sembol mü?

Sokrates'e göre ancak insanlarla doğrudan doğruya ilişki kurarsak, insanın özyapısının içyüzünü kavrayabiliriz. İnsanı anlamak için onunla gerçekten karşılaşp yüz yüze gelmek zorundayız. Bu nedenle Sokrates felsefesinin ayırıcı özelliği yeni bir nesnel içerik değil, düşüncenin yeni bir etkinliği ve işlevidir. Sokrates'e değin düşünsel bir monolog olarak kavranılmış olan felsefe, Sokrates'te bir diyaloga dönüşmüştür. İnsan bilgisinin doğasına ancak diyalog yolu ya da diyalektik düşünce aracılığıyla erişebiliriz.¹⁵⁰

Acaba başörtü söylemi, insanlar arası ya da en azından, cinsler arası iletişime nasıl bir etkide bulunmaktadır? Avret ve mahremiyetin başörtüsüyle temsili, diyalogdan çok monologu mu doğurmaktadır?

Bu sorunların olası yanıtları üzerinden durmayı sonraya bırakıp İslam felsefesinde insanın temelde kendi özyapısının özellikleri doğrultusunda, tüm hakikatin kuşatılarak ve hatta cinsiyet ayrımı yapmadan nasıl tanımlandığını, onun fiziksel bir nesne gibi değil, kendi doğasına has bir şekilde araştırıldığını Ebu Hayyan Tevhidi'nin (ö. 1023) Nuşecani'den aktardığı sözlerde görelim:

“İnsan, karakter ve kendine özgü doğası bakımından bir şahıs, ruh olarak tek bütün bir varlık (zat), nefis olarak bir töz (cevher), akıllı bir varlık olarak bir ilah, birlik'te bütün, çokluk'ta bir, duyulur (deneysel) olmak bakımından geçici (fani), bölünmez benlik (nefis) olmak bakımından kalıcı (baki), hareket eden varlık olmasıyla cansız (ölü), sürekli mükemmeli aramasıyla hep canlı (diri), gereksinimli olduğu için eksik, talepkâr olmakla kusursuz görünüşü heybetsiz, evrenin özü ... onda her şeyden bir öge vardır.”¹⁵¹

Tevhidi'nin hocası ve ünlü İslam filozoflarından Ebu Süleyman es-Sicistani'nin (ö. 1000) ifadesi, İslam'ın insan tanımına uygun düşen yukarıdaki görüşü tamamlar niteliktedir. Sicistani'ye göre insan, hayvanlarda birbirinden farklı biçimlerde bulunan bütün özellikleri kendisinde bulundurmakla birlikte, onlarda bulunmayan birtakım üstünlüklerle donatılmış bir varlıktır. Ona göre insan, yararlı ve zararlı durumları temyiz eden akıl ve düşüncesi, düşünce ile akıldan elde etmiş olduğu şeyleri ortaya koymak bakımından mantığı ve nefis gücü ile doğada var olan formların benzerlerini elleri ile yaparak sanatları yaratması olmak üzere üç bakımdan diğer varlıklardan üstündür. Sicistani, insanın hem etkileyen hem etkilenen bir varlık olduğuna dikkat çeker. Bilgiyi üretmesi ve onu kullanma yeteneği akıl ve mantığına, sanatları üretmesi de doğaya bağlıdır.¹⁵²

İnsan, düşünen, akıl ve mantığını kullanma yeteneğini ortaya koymaya uygun yaratılışa bir varlıktır. İslam Rönesansı dönemindeki insan felsefesine ait olan ilk metinlere örnek sayabileceğimiz bu fragmanlarda kadın-erkek, avret-mahremiyet, örtü-başörtüsü gibi insanı dıştan ve zoraki kuşatan dışsal ve fiziksel özelliklere değil, özyapısal varoluş doğasına vurgu yapılmaktadır.

İslam Rönesansı'ı ya da Farabicilik Çağı'nda¹⁵³ insan, kendi varoluş tarzı ve tüm yapıp-etmeleriyle, doğasına sadık kalınarak tanımlanmıştır. Erkek-kadın ayrımı kategorik değildir. Bu ayrım, daha sonraki dönemlerde tözsel düzlemde yapılmış, her ikisi de ayrı bir varlık alanına ait olarak belirlenmiştir. Oysa Türk filozofu Farabi'nin¹⁵⁴ adıyla ünlenen tarihsel kesitte kadın-erkek, işlevsel düzlemde belirlenmiştir.

Kadın ve erkeğin, ontolojik ve kategorik eşitliği ilkesini İslam filozofları doğrudan doğruya Kuran'ın açık ya da kapalı sözlerinden almışlardır. Kuran, kadını ayrı anarken bunu töz-

sel değil, işlevsel anlamda belirlemiştir. Kuran'a göre kadın ve erkek arasında yalnızca işlevsel tasnife dayalı ayrım, İslam Skolastiğinin yoğunlaştığı ve İslam Rönesans'ının sönmeye başladığı 13. yüzyıldan itibaren, tözsel, kategorik ve ontolojik ayrıma dönüşmüştür.

Kuran'ın ilgili ayetlerine bakalım: "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten (benlik, töz, zat, öz) yaratan, ondan eşini var eden ve ikisinden pek çok erkek ve kadın meydana getiren Rabbinize saygısızlıktan sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'ın ve yakınların haklarına riayetsizlikten sakının."¹⁵⁵

"Tek bir nefis" (nefsun vahide), ne erkek ne de dişidir. Çünkü ondan erkekler ve kadınlar türetilmiştir. Çift kutuplu bir cinsiyet özelliği taşıyan tek nefis, Kuran'ın kadın ve erkeği ontolojik olarak eşit gördüğüne ilişkin en açık kanıtlardan biridir. İslam öncesi Arap toplumu bu ayrımı ontolojik olarak yapıyor, kadınları insan tanımı içinde görmüyordu. İslam bu ilkel ve klanik bakışı kökünden değıştirdi. Hz. Ömer'in bu konuda ne kadar açık yüreklilikle itirafta bulunduğunu, kadınları insandan bile saymadıkları günleri hatırladığını hemen belirtelim.

"Kadınlar sizin, siz de kadınların örtüsüsünüz"¹⁵⁶ ayeti, erkekle kadının ahlaki ve insani yönden birbirini tamamladıklarını, "kadınlar erkeklerin benzerleridir" (birbirinin yarısıdır)¹⁵⁷ hadisi de varoluşsal birlikteliği teyit etmektedir.

Bu denli açık ifadeleriyle Kuran, erkek ve kadınları her durum ve iş konusunda teker teker anmakta ve insan tanımının, ancak ikisinin bütünlüğü göz önüne alınca mümkün olabileceğine işaret ederek detaylandırmaktadır: "Doğrusu erkek ve kadın Müslümanlar, erkek ve kadın müminler, Allah'a boyun eğen erkek ve kadınlar. (O'na) gönülden bağlanan erkek ve kadınlar, oruç tutan erkek ve kadınlar, iffetlerini koruyan

erkekler ve kadınlar, Allah'ı çok anan erkekler ve kadınlar, işte Allah bunların hepsine bağışlanma ve büyük ödül hazırlamıştır.”¹⁵⁸

Günümüze kadar kadın üzerine odaklanan avret ve mahremiyet, iffet ve namus gibi kavramların bu ayet ışığında hiç değilse salt kadınları bağlamadığı açıktır. Özellikle başörtüsü simgesiyle kutsallaştırılan/nesnelleştirilen “kadın” kategorik ayrımının, bu ayetle kökten çeliştiğini görmekteyiz. Daha ilerisini bile bu ayete bakarak söylemek mümkündür. Ayet, İslam'ın köklü devrimiyle yıktığı Cahiliye dönemine ait kadını aşağılayıcı ontolojik ayrımı, İslam Rönesans'ından sonra yeniden ortaya çıkan cinsiyet ayrımcılığını temelden reddetmektedir. Yani kadın, sadece varlık tarzı bakımından değil, başta inanç ve ibadetleri olmak üzere tüm yapıp-etmelerinde kısacası işlevselliğinde de *insanlığa* erkek kadar katılmaktadır. Ahzab 35. ayet bu gerçeğe işaret etmektedir.

Kadınların düşüncede düşünüldüğü ve betimlendiği gibi yalnızca tözsel eşitliği değil, işlevsel eşitliğini vurgulayan söz konusu ayetler bazı hadislerle de desteklenmekte, detaylandırılmaktadır. Her türlü meşru ilişki ve iletişimi, erkeklerle cinsel ihtilatı (karışma, katılma) önleyici kutsal bir simge olarak yorumlanan başörtüsü, kadınların Hz. Peygamber dönemindeki temel insani haklarına ve özgürlüklerine, yine din adına kota koymanın belirleyici unsuru olmuştur. Oysa Hz. Peygamber döneminde kadınlar arzu ettikleri takdirde savaşa katılabilmekte,¹⁵⁹ erkeklerle birlikte tavaf edebilmekte¹⁶⁰ ve erkeklerin yaptığı hemen her işi yapabilmekteydiler.

Ancak durum sonraları gittikçe kadın aleyhine değişmeye başladı. En temel nedenler arasında, İslam öncesi Arap toplumunun, Müslüman olduktan sonra inançları paralelinde sosyoekonomik ve sosyokültürel düşünce ve yaşam biçimlerini aynı hızda değiştirememiş olmaları, bunu da Kuran tefsirle-

rine, özellikle de Hz. Peygamber'den naklettikleri binlerce hadis arasına uzanan geleneksel mirasa nüfuz ettirmiş bulunmalarıdır.

Kadın, "fitne ve fesadın kaynağı", "bedenin tümü avret", "cinsel cazibe ve bozgunculuğun asıl nedeni" olarak görül-müş; varlık olarak tümü; sesi, yürüyüşü, bakışı, giysisi, oturuş ve kalkış biçimi, parfüm sürünmesi özetle bedeninin ve eylemlerinin tümü "avret" sayılmıştır. Ama her nedense cariyelerde bu avret söylemi unutulmuştur. Çünkü hür kadınlar erkekten sonra insan, cariyeler de hür kadınlardan sonra insan olma sırasına alınarak tanımlanmışlardır.

Yüce Tanrı'nın her insan yaratılışına yerleştirdiği örtünme duygusu ve dürtüsü, teolojik ve felsefesi temelinden oynatılarak başörtüsüne indirgenmiş, Kuran'da çıplaklık "avret-i muğallaza"ya (arkaya ve öne) dikkat etmemek, bedenin bu kısımlarını örtmemek iken başörtüsü söylemi, başı ve saç da bu kısımlara dahil etmiştir. Başörtüsü söylemi, bedenin ön ve arka kısımlarını örtmenin doğal ve dinsel gereğini gölgeleyecek kadar, örtü ve örtünmenin yerini tutar olmuştur.

Başörtüsü söylemi, yalnız bedenin esaslı kısımlarını (avret-i muğallaza) örtmenin yerini tutmakla kalmamış, neredeyse kadının, hatta İslam dininin non que non'u (olmazsa olmazı) haline getirilmiştir. Başörtüsü, inanç bakımından kelime-i şahadet, ibadet bakımından namaz ve oruç mertebesine yükseltilmiş, erkek ya da kadının ne kadar Müslüman olduğu, ne kadar örtündüğünden çok, başörtüsü söylemine ne kadar destek verdiği ile ölçülmeye başlamıştır.

Acaba başörtüsü söyleminde, bugüne dek yüklenen anlamların antropolojik kökenlerini var mıdır? Başka bir deyişle, başörtüsünün sanıldığı oranda inançsal ve eylemsel değeri kendi özyapısından mı, yoksa dış koşulların biçimlendirme-

sinden mi kaynaklanmaktadır? Ya da, başörtüsü söyleminin vurgusuna neden olan gerekçenin, Arap yaşam tarzı ve geleceği ile ilgisi var mıdır?

Kadın İslam'dan önce ne kadar insandı? İslam Rönesansı'ndan sonra ne kadar insan oldu? Kadın ile "insan" arasındaki uçurum nasıl oluştu? Bu uçurumun dini gerekçesi başörtüsü ile mi sembolize edilmektedir?

Türban Söylemine Göre Kadın Ne Kadar İnsan?

Batı, Aydınlanma çağının fikirleri ve sanayi medeniyeti ile modernliğin tanımını ve liderliğini üstlendikçe, Doğu toplumları iktidarsızlaşmış ve kendi yerlerini ve tarihlerini Batı modeline göre belirlemek zorunda kalmışlardır. Modernliğin karşısında özellikle İslam toplumları kendi yapısal ve içsel süreçlerini yenileyemedikleri için kültürel şizofreni yaşamaya başlamışlardır. Kadın, İslam ve modernlik arasındaki uzlaşmaz görünen simgeyi oluşturması bakımından odak noktasını teşkil etmiştir.¹⁶¹

Bizce kadın sorunu, İslam düşüncesinde insan felsefesinin başarılıp başarılmadığı probleminin doğal bir sonucudur. Görünürde, modernlik ile İslam arasındaki çatışmanın ve uzlaşmazlığın simgesi olarak ortaya çıkan kadın, salt kadın olmanın ötesinde, iki medeniyetin insan sorununa yaklaşım tarzlarındaki değişimlerde düğümlenen insan sorunu çevresinde değerlendirilmelidir. Batı'da özellikle ortaçağda din ve kilisenin kadını aşağıladığına ilişkin yaygın bir kanaat vardır ve bu kanaat genellikle doğrudur. Ancak, yine Batı'da, kadın "sorununu" insan felsefesi içinde ele alan ciddi düşünürler de yok değildir. Diyalojik ortam Batı'da kadınla ilgili önyargı ve suçlamaların karşısına çıkarılabilecek insani söylemleri de beslemiştir. 13. yüzyıl Batı için ortaçağ ve skolastik zihniyetten çıkışı ifade ederken, İslam dünyası için Rönesans'tan

Skolastisizm'e düşüşü temsil etmektedir. Kadın, İslam dünyasında insan felsefenin konusu olarak araştırılmak yerine, "serapa cinsellik timsali bir çeşit varlık" olarak görülmüştür.

O gün bugündür Müslüman kadın, baştanbaşa mahrem ve avrettir. Köylerde ve yarı-kentli bölgelerde de avrettir. Kadın olması, başörtüsünde kümelenen gizlenme ve saklanmanın, kontrol altında tutmanın kimi zaman özgürlüğe, kimi zaman da sınırlı bir yaşama layık görülen sakıncalı bir insan gibi muamele görmesine neden olmuştur. Kuran'a ve Hz. Peygamber'e yabancı olan bu görüş, İslam öncesi tanınan kadın haklarını da tehlikeye sokmuştur. Kadın sadece fiziksel görünüşüyle değil, niyetiyle de okunan riskli bir cinistir. Hatta o bir "yaratıktır". Örneğe bakalım:

"Dansöz gibi süslenip, çıplak, dekolte giysilerle üniversiteye gelen genç kız tahsil yapma isteğinde ne derece samimidir? Tahrik edici giysisi, ojeli tırnakları, rujlu dudaklarıyla, oynak hareketleri, iç gıcıklayan gülüşü, isterik teşviklerle dolu gamze işaretleri ile nasıl bir tahsil amaçlıyor? Teneffüslerde kantinde erkeklerle birlikte oturup tatlı sohbetlere dalan, canı istediğinde dersten kaçan, asistanın dikkatini çeken, hocaya cilve yapmaya kalkışan, üniversiteyi bar, eğlence yeri gibi kullanan genç kız hangi ilmi tahsil etmek için gidiyor üniversiteye? Yoksa avlanmak için mi gidiyor üniversiteye, kızları avlamak için bekleyen erkeklerin bulunduğu ortama?"¹⁶²

"Başörtülü-başörtüsüz herkese özgürlük" söyleminin arkasında yatan bu ilkel mantığı ve şark kurnazlığını bir yana bırakalım. Hatta bu alıntıda tüm üniversiteli erkek ve özellikle kız öğrencilere yönelik aşağılayıcı ve tahkir edici ifadelerin hukuki sorumluluğu da bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak bizim üzerinde durmak istediğimiz nokta bunlardan farklıdır.

Bu yazıya göre üniversiteye giden kız öğrenciler, baştanba-
şa cinsellik ve şuhlukla tanımlanmaktadır. Tek amaçları, cin-
selliklerini her fırsatı değerlendirmenin şeytani bir aracına dö-
nüştürebilmektir. Çünkü niyetleri de öyledir. Hatta erkekler
de sırf bu yüzden üniversitede bulunmakta, kendilerine cin-
sellikleri dışında sunabilecek hiçbir insani özellikleri olmayan,
tahsillerini bile buna endeksleyen kızları beklemektedirler.

Örtünme de yetmez. Kantinde, derste ya da başka bir yer-
de, erkeklerle en masum, en medeni ve sosyal ilişkileri bile
tehlikelidir. Şimdi bu mantık ve zihniyetin beslediği başörtü-
sü söylemi, acaba, kadını insan olarak görmekte midir? Yanı-
tına açıklıkla “evet” diyemeyeceğimiz bu soru, “herkese öz-
gürlük” söyleminin içinde gizlediği şark kurnazlığının boyut-
larını da sormamızı gerektirmez mi? Bu art niyetli ve çağdışı
görüşlerin İslam’la ve bir ahlak anıtı olan Hz. Peygamber’in
sünnetiyle uzaktan yakından bir ilişkisi olduğunu söylemek,
en ciddi iftira olur.

Başörtüsü iddia ve söyleminin arka planında kadın, bam-
başka bir varlıktır. İnsan felsefesinin konusu olarak araştırıl-
mış olsaydı, şöyle denmezdi: “... Fakat meselenin ağırlığı ve
sorumluluğu ile günümüzde ‘kadın’ denilen yaratığın ne hale
getirildiği üzerinde çok düşünmek...”¹⁶³

Demek ki başörtüsü ve örtünme, Kuran ve Hz. Peygam-
ber’in yücelttiği ama bu zihniyetin aşağıladığı “kadın denilen
yaratığın” simgesi olmaktadır. Dr. Perran şunları ileri sürer:

“İslam’da kadın mukaddes yolda nadiren ilerlemiştir. Bu tip çok
az kadınla karşılaşırız. Onlar için bu çok zordur. En azından
erkekler böyle düşünür. Erkekler her yerde ön plandadır. Şan,
avantaj ve egemenliğin tümü onlardadır. Her şeyin kendi üs-
tünlük ve avantajlarına katkıda bulunmasını sağlamışlardır; her
şeyi kendilerine mal etmiş ve tekelleştirmişlerdir. Mukaddeslik,
hatta cennet bile onlar içindir.”¹⁶⁴

Bu tür tutucu kısıtlamalara ve cinsiyeti yüzünden küçümsemesine karşın Müslüman kadın, en azından teoride, manevi olarak Allah katında erkekle eşit tutulur. Kadının manevi yaşamı tam olarak uygulamasına ve erkekler kadar takva sahibi olmasına engel herhangi bir hüküm yoktur.¹⁶⁵

Kadının İslam'daki yerini belirlemede, Kuran'ın eşitlikçi görüşü ve Hz. Peygamber'in açıkça bilinen medeni düşünce ve tavrı değil, kadına ve onun insanlığına karşı geliştirilen yapay gelenek baskın rol oynamıştır. Bu geleneği besleyen, sürdüren ve ayakta tutan faktörler, ya hadis ya da Kuran tefsiri formuna sokularak etkin kılınmıştır.

“Erkekler kadınlara itaat ettiklerinde mahvoldular”¹⁶⁶ sözü, Hz. Peygamber'e isnat edilmiştir. Hadis formatında günümüze kadar gelen başka bir sözde ise, “kadına itaatin pişmanlık olduğu” haber verilmektedir.¹⁶⁷ Buna göre, itaat edecek olan kadındır. Tersine, kadına bir paye vermek ve erkeği ezmektir. Oysa bu mantık, erkek neyi emrederse kadının onu şeksiz şüphesiz yapması amirdir. İtaat, kadın mevzubahis olunca da mutlak, erkek mevzubahis olunca da mutlaktır. Her iki durumda da itaat eden, kadındır. Kadın, neye, kime, neden ve nereye kadar itaat edeceğini sorgulayamaz. Çünkü o, *daha az* insandır.

Acaba, kadının erkekten kalır yanı nedir? Neden daha az insan olarak görülmektedir? Gerekçesi, Kuran'da ve Hz. Muhammed'in uygulamalarında bulunamayınca, türban söylemince Kitab-ı Mukaddes devreye sokulur:

“Ebu Hureyre'den: Kadınlar hakkında birbirinize (siz erkekler birbirinize) iyilik tavsiye ediniz. Kadın kısmı, ege kemiğinden yaratılmıştır. Ege kemiğinin en eğri tarafı üstüdür. Bunu düzeltelim derken kırarsın; kendi haline bırakırsan eğri olmakta devam eder. Binaenaleyh kadınlar hakkında birbirinize iyilik tavsiye ediniz.”¹⁶⁸

Bu sözde hadis, bütünüyle Kitab-ı Mukaddes'ten aktarılmıştır. Bu teolojik bir plagiarizme en iyi örneklerden birini oluşturur.¹⁶⁹ Diğer bir nokta, kadın her an erkeğin gözetimi, terbiyesi ve denetimi altında olmaya mahkûm ikincil bir varlıktır. Nedeni, erkeğin sadece bir kaburga kemiğinden yaratılmış olmasıdır. O, erkeğin önemsiz bir parçasından var edilmiştir. Bu söz, Kuran'a tamamen ters düşer. Kuran'da ise yaratılışın, erkek için de kadın için de tek bir nefisten olduğu gerçeğini bu noktada yeniden hatırlamakta yarar vardır.

Kadın, erkeğin ancak küçük bir parçasının eseri ise, hareket ve davranışlarını hep ona göre, onun için ve ondan dolayı ayarlamak zorundadır:

“Hz. Peygamber bir gün mescitten çıkıyordu. Yolda erkeklerle kadınlar karışık vaziyette idiler. Peygamber: ‘Ey kadınlar, biraz yavaşlayın. Yolun kenarından yürüyün.’ Bunu duyan kadınlar yol kenarından duvara yapışarak gitmeye başladılar. Öyle ki omuzları duvara yapışmıştı.”¹⁷⁰

Hız. Peygamber'e fütursuzca nispet edilen bu söz, erkek elinden çıkma sözde bir hadistir. En kutsal davranışlarında bile kadınların varlığı adeta sorgulanmaktadır. Çünkü kadın, yine Peygamber'in adı kullanılarak nakledilen bir sözde bütünüyle, tüm varlığıyla salt avrettir; cinsel varlıktır ve evden dışarı çıkması bile doğru değildir. Eğer dışarı çıkarsa, ona ancak şeytan eşlik eder.¹⁷¹

Kadınların insan olduğunu kabul etmemek için onu, Kuran'ın verdiği temel insan haklarından yoksun bırakan bu yapay gelenek, bazı tasavvufi eserlerde de sürdürülmüştür, hâlâ da sürdürülmektedir. Zamanının kadınları hakkında acı bir dille konuşan Takıyüddin Huni (ö. 1426), “İnsanlığın en ikiye bölünmüşleri kadınlardır. Zekâlarının, dinlerinin ve kanaatlerinin zayıflığından ötürü imanları noksandır,”¹⁷² demektedir.

Bir başka örnek:

"Cehenneme baktım ve cehennem ehlinin çoğunun kadın olduğunu gördüm. Cennete baktım. Cennet ehlinin pek azının kadın olduğunu gördüm."¹⁷³ Hz. Peygamber'e saygısızlık pahasına nispet edilen daha buna benzer pek çok söz vardır. Öyle ki, İslam dünyasında kadını aşağılayan görüşler, gittikçe herhangi bir dini kaynağa referans vermeye gerek duyulmadan genel kabul düzeyinde kesin yargılara dönüşmüştür. Bu yargılar Türk din anlayışını da etkilemiş, kadına değer atfeden Türk kültürü, kadın düşmanlığını savunan dogmalarla gölgelenmiştir.

Kadın, varlık tarzından, din ve Tanrı ile olan ilişkisine kadar bu yapay gelenek tarafından hırpalanmıştır. Varlığı, insan varlığı olarak tanımlanmadığı gibi, dini ve iman da sorgulanmıştır. Bu tespitler, başörtüsü söyleminin üzerine Tanrı ve dini bile gölgeleyecek kadar ısrar edilmesindeki mantık örgüsünü ve zihin anatomisini ortaya koymak açısından son derece önemlidir.

Sorumuza gelelim. Gerçekten, varlık alanında bir kaburga kemiğinden ibaret görülen kadının, tıpkı insanlığı gibi, aklı ve dini de mi eksiktir?

Ebu Said el-Hudri'den:

"Bir Kurban veya Ramazan Bayramı'nda Peygamber musallaya çıktı. Kadınlara rastladı ve onlara: 'Ey kadınlar topluluğu! Sada-ka verin. Zira cehennem halkının çoğunun sizler olduğu bana gösterildi,' buyurdu. Onlar: 'Neden, ya Tanrı'nın elçisi?' diye sordular. Peygamber: 'Çünkü siz çokça lanet eder ve kocalarınıza küfran-ı nimet (nankörlük) edersiniz. Kendini denetleyebilen dikkatli ve tedbirli bir erkeğin aklını, sizin kadar aklı ve dini eksik hiçbir kimsenin çelebileceğini görmedim', buyurdu. Onlar: 'Nedir dinimizin ve aklımızın eksikliği ya Tanrı'nın elçisi?' dediler. Hz. Muhammed: 'Kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin

yarısı değil midir?’ Onlar ‘Evet,’ dediler. Peygamber, ‘Bu aklınızın eksikliğinden. Kadın hayız (adet) gördüğü zaman namaz kılmaz ve oruç tutmaz değil mi?’ buyurdu. Onlar: ‘Evet,’ deyince, Peygamber, ‘İşte bu da dininizin eksikliğindendir,’ yanıtını vermiştir.”¹⁷⁴

Kuran’a ve Hz. Peygamber’e karşı devrim olarak berkitilen bu yapay gelenek, şaşırtıcı biçimde hemen her hadis külliyyatında eksiksiz biçimde yazıya geçirilmiştir. Buradaki diyaloga dikkat edersek şunları görürüz: Kadınların sadaka verebilmeleri için, kocalarının kazançlarından başka kendileri ekonomik güç ve özgürlüğe sahip olmaları gerekir. Oysa kurgulanan kadın tiplemesinde, mirastan erkeğe nispetle yarı yarıya pay sahibi olan kadının, kocası gibi geçim için çalışmasının gerekli olmadığı ve ekonomik sorumluluğun da erkeğe ait olduğu yazılır. Hele kadın, kocasının izni olmadan dışarı bile çıkamadığı tezini dikkate alırsak, bir kadının kendi inisiyatif ve tasarrufunda sadaka verebilecek bir ekonomik güce sahip olması düşünülemez. Bunu her İslam ilmi halinde ya da dini eserlerde bulmak mümkündür. O takdirde, ikisinden biri yanlıştır. Ya kadında çalışıp kazanmak ve kendi kazancından sadaka vermek zorundadır ya da buradaki emir yanlıştır. Çalışıp kazanma zorunluluğu olmayan kadına, sadaka vermediği gerekçesiyle cehennemini yolunu gösteren bu hadis, temelden yanlış olmalıdır.

Çokça lanet etmek ve nankörlükte bulunmak, kadından sadır olduğunda, küçük ahlaki kusurlar olmaktan çıkmakta, kişiyi cehennemlik yapmaktadır. Hatta bir cinsi çoğunluk itibarıyla cezalandırmaktadır. Bu ise İslam’ın adalet anlayışıyla bağdaşmaz.

Âdet görmek, Tanrı’nın kadınlara verdiği bir ceza olamaz. Kadın bundan dolayı dinen eksik sayılırsa bu açıkça insanüstü bir adaletsizlik değil, insanın insana reva gördüğü bir

nefretin sonucu olabilir. Hz. Muhammed'in yaratılıştan gelen kadınlara özgü bu hali eksiklik saymasını düşünmek insafsızlık ve mantıksızlık olur.

Şahitlik, İslam öncesi insan bile sayılmayan kadına tanınmış henüz başlangıç noktasındaki haklar manzumesindendir. Bu yüzden aklının eksik olduğunu iddia etmek, kadını ilkel anlayışa geri sürmek anlamına gelir. Buradaki diyalog asılsız, mantıksız ve maksatlı bir karşıt cins düşmanlığını, hem de Hz. Peygamber'in dilinden ortaya koymaktadır.

"Kadın mademki hemen her yönden eksik, kusurlu ve riskli bir varlıktır, o halde onu denetim ve gözetim altında bulundurmak gerekir" şeklindeki görüş, asırlardır yaşamaktadır. Bugün de aynı görüş, akademik düzeyi ve ciddiyeti hiçe sayarcasına etkinliğini hem de bazı akademik çevrelerde devam ettirmektedir. Bir *profesör* örtünün, dolayısıyla başörtüsünün neden gerekli olduğunu kurmaca bir psikolojik değerlendirme yaparak şöyle savunuyor:

"Bir defa her kadının erkeği yoktur. Sonra, 'ruha malik olmak' kolay bir şey değildir. Kadın heyecanlarıyla yaşar. Kalpler değişkendir; aynı noktada durmaz. Kadının ruhu bendsiz bir nehirdir. O nehre malik olabilmek için onu bendlemek lazımdır. İşte bu örtüdür."¹⁷⁵

O halde, en zararlı fitnenin kadın olduğunu yapay gelenek yerleşik bir yargı haline getirmiştir. Hz. Peygamber'in ağzından uydurulan ama başörtüsü davasına dayanak teşkil eden kadın karşıtı söylemlere ilişkin bir diğer örnek de şudur: "Üsâme ibn Zeyd'in aktardığına göre Peygamber şöyle demişti: 'Size, benden sonra kadından daha zararlı bir fitne bırakmadım.'"¹⁷⁶

Şu durumda kadın, Peygamber'in vefatından sonra yine onun bıraktığı kötü bir miras ya da zararlı bir mal olmakta-

dır. Bu “en zararlı fitne” kaynağı ile tenhalarda konuşmak, hatta sadece oturup konuşmak bile din bakımından sakıncalı görülmüştür.¹⁷⁷

Kadınlar, başta erkekler için ayartıcı ve fitneci varlıklar olarak görülmekle kalmayıp kendi aralarında da birbirleri için fitne nedenidirler. Yusuf Has Hacib’in, kadının seçkin imajını bile yerle bir eden sözde dini referanslarını görebiliyoruz.

“Ebu Alkame oğlu Alkame’nin anası şöyle anlattı: Abdurrahman kızı Hafsa (saçlarını gösteren)¹⁷⁸ ince bir başörtüsüyle Peygamber’imizin eşi Aişe’nin yanına girince, Aişe, ince başörtüsünü yırtıp Hafsa’ya kalın bir başörtüsü giydirdi.”¹⁷⁹

İslam hadis literatürünün ciddi kaynaklarında yer alan bu sözlerde açıkça kadınların başları ve saçları birbirlerine de mahrem kabul edilmektedir. Kadın özde, varlık olarak kötülüğün ve fitnenin kaynağı diye tanımlandığında, erkeklerle sosyal ilişkilerini engellemek üzere öne sürülen başörtüsü, hemcinslerinden de korunmaya hizmet etmektedir. Bu ise, hem kadın tanımının hem de başörtüsü söyleminin ne denli akıl, bilim, din ve medeniyet dışı olduğunu göstermektedir.

Deyim yerindeyse, kadının her parçası gibi, sesi de haram mı helal mi yolunda tartışmaların konusu yapılacak kadar ileri gidilmiştir. Bu görüşte olanlara göre günlük konuşmaları, bir dizi sınırlamalar dahilinde sakıncasızdır. Kuran okusa bile, musiki tarzında olursa, kadını sesini dinlemek caiz olmaz; şarkı, türkü söylerken kadın sesini dinlemek doğaldır ki zaten caiz olamaz,¹⁸⁰ tartışmaları bile uzun uzun yapılmıştır.

Başörtüsü bağlamında kadın odaklı tartışmalar, İslam düşüncesi içinde felsefesi yöntemi dışında geliştiği için, artık kadın eşek ve kara köpekle bir tutulur olmuştur:

“İnsanın [doğal olarak erkeğin – Ş. Filiz] namazını eşek, kadın ve kara köpek bozar. Abdullah b. es-Samit dedi ki: Ey Ebu Zer, Neden kara köpek de, kırmızı ya da küçük köpek değil? Ebu Zer: Ey kardeşimin oğlu, bunu Peygamber’e ben de sordum. Demişti ki: Kara köpek, şeytandır.”¹⁸¹

Hadis sahteciliği ile bazı kayıtlarda kadının niteliğine de işaret edilmiştir: “Hayızlı kadın ve kara köpek namazı bozar”.¹⁸² Kendi cinslerinin, hem de Hz. Peygamber’in adı kullanılarak bu derece aşağılanıp tahkir edilmesi, raviler (hadis rivayet edenler) arasında bile dayanılmaz noktalara gelmiş,¹⁸³ Aişe uyurken Hz. Peygamber’in onu rahatsız etmeden başlattığı namazına devam ettiği yine bizzat kendisi, hem de kadınları köpeklerle bir tutan rivayetlere isyan ederek¹⁸⁴ bildirmiş ise de, bu kafa karışıklığı sonuçta kadının insani varlığını yadsıyan inanç ve kanaatlerin bugüne kadar kuvvetlenerek intikalini engelleyememiştir. Çünkü Hz. Muhammed’in kadınlara devrim niteliğinde tanıdığı insan olma ve insan gibi yaşama hakkı,¹⁸⁵ ibadet hakkı¹⁸⁶ birbirleriyle çelişkili rivayetler ve bu rivayetlerin sonuna kadar savunucusu olanlarca hazmedilememiştir.¹⁸⁷ Kadınların mescitlere, yani camilere bile gitmelerini onların doğal hakkı gören Peygamber’in bu geleneği, ülkemizde bile hâlâ hazmedilebilmiş değildir. Atatürk 2 Şubat 1923’te İzmir’de halk ile yaptığı konuşmasında bu hazımsızlığı bir an önce Türk ulusunun aşması gerektiğine işaret etmişti. Atatürk’ün Hz. Muhammed’le ilgili bu ileri görüşlülüğü, henüz ülkemizde tam olarak anlaşılmış değildir.¹⁸⁸

İslamiyet kadını cehaletten ve insanlık dışı konumdan kurtarmaya dönük devrim yaratırken, kadınların bu konumunu hazmedemeyen söz konusu öfke, çağlar boyunca şekil ve içerik değiştirerek şiddetlenmiştir. Adı, kadını tüm insani ve sosyal haklarından dolayı ama etkili bir biçimde yoksun bırakan türban söylemidir.

“Tesettür, hayâ ve namusu korur. Tesettüre riayet etmemek, cinsel serbestiye, bu da fuhuş ve ahlaksızlığa, bu da kapitalist ekonomik sistemin ürettiği kozmetik sanayinin gelişip serpilmesine yol açar. Açılan kadınlar hayvani hislerle, kapanan kadınlar da insani hislerle meşgul olurlar. ... Kadının güzelleşme isteği ve eğilimi çevre faktörüne bağlıdır. Yaratılıştaki dürtü değildir. Örtünmemek, bedeni her erkeğe peşkeş çekmektir.”¹⁸⁹

Ayrım çok açıktır: örtünenler ve örtünmeyenler. Bu tip ayırım, ne İslam öncesi Cahiliye döneminde ne de İslam'ın ilk asırlarında vaki değildir. Örtünmenin alamet-i farikası, bu görüşe göre, başörtüsüdür. Örtünmemek de başörtüsü takmamaktır. Çünkü kadın ya da erkek, Tanrı'nın yaratılışlarına ve doğalarına yerleştirmiş olduğu temel örtünme duygusunu zaten taşımaktadır. Âdem ile Havva'nın, açılan kaba avret yerlerini örttüklerine ilişkin ayet bu hakikati vurgulamıştır.

“Şeytan kendilerinden gizlenmiş olan ayıp yerlerini onlara göstermek maksadıyla Âdem ve eşine vesvese verdi. ‘Rabbimiz, birer melek ya da ölümsüz kişiler olursunuz diye bu ağaca yaklaşmanızı size yasakladı. Ben ikinize de öğüt veriyorum’ diye yemin etti. Sonuçta şeytan onları ayartarak yasak meyveye yönlendirdi. Âdem ile eşi, yasak meyveden tadar tatmaz ayıp yerlerinin (sev’at) farkına vardılar. Derhal cennet yapraklarıyla oralarını (ağır avret kısımlarını) örtmeye koyuldular.”¹⁹⁰

Örtünme duygusuna her iki cinsin de aynı tepkiyi vermiş olmaları bu yaratılış gerçeğini kanıtlamaktadır. Yoksa “Havva başını da örttü” kaydı mutlaka belirtilmiş olurdu. Başörtüsü söylemlerine Sümerlere, Hititlere ve İsrailoğulları'na kadar tarih biçenler, ellerinin altındaki bu ayette, özellikle başörtüsünün neden belirtilmemiş olduğunu görmezden gelmektedir.

Bugün kadının temel hakları, toplum içindeki yeri ve rolü bakımından, eskiye nazaran fevkalade gerileme ve kısıtlama ile karşı karşıya kaldığımızı görüyoruz.

İslam öncesi, hatta ilk İslam çağlarında yaşayan özgür Arap kadınının durumunun günümüz Müslüman kadından daha bağımsız, daha saygın olduğu ve bugünkü hor görülen yerinin İslam çağının ikinci ve üçüncü yüzyıllarından beri hüküm sürdüğü kuşku götürmez.

Ebu'l-Ferec (ö. 967) *Kitabu'l-Eğani* adlı eserinde İslam'ın doğuşunu hemen izleyen dönemde ve İslam çağının ilk devirlerinde kadınların durumu ve kişiliğini açık bir biçimde ortaya koyar.

Süyuti'nin topladığı hadislerde Ömer'in sabah ve akşam namazlarında mescitte erkeklerle beraber bulunan eşi ile ilgili bilgiler buluyoruz.

Öyleyse İslam devrinin başlarında kadınların durumu bugünküne göre çok saygındı. Yabancılarla bir araya geliyor, kocalarını özgürce seçebiliyor, evliliğin eşit bir tarafı olabiliyor, rahatça dolaşabiliyor ve mescitte erkeklerle birlikte ibadet edebiliyorlardı.¹⁹¹

Ancak, tüm bedensel ve ruhsal varlığı ile cinsel anlamda avretten ibaret görülen kadın, sosyal statü söz konusu olunca, iki tip kadına, iki farklı varlığa ayrılmaktadır. Bu anlamda, avret olmanın, örtünme ve mahremiyetin nesnesi sayılmanın biricik ölçütü kadın olmak mıdır?

İki Farklı “Avret”, İki Farklı “Avrat”, İki Farklı “Kadın”

Hür kadın ile cariye kadın kategorisi, İslam kaynaklarında ve özellikle İslam fıkında, örtü, örtünme ve başörtüsü sorunu çevresinde belirginleşmektedir. İki farklı kadın, iki farklı avreti ve dolayısıyla iki farklı muameleyi doğurmaktadır. Hür kadın örtülü ve başörtülü olmakla yükümlü iken, cariye sını-

fına giren kadın bu yükümlülükten muaftır. İlk bakışta, yükümlülükten muafiyet, bir ayrıcalık ve şans gibi görülebilir. Ancak durum bunun tam tersidir. Örtünmemek, örtünmeye layık görülmemek demektir. Başörtüsü cariyeye yasaktır. Çünkü cariyе hür kadın statüsünde değildir. Örtünme ve başörtüsü takma, bir ayrıcalıktır. Aynı ayırım bugün de teorik anlamda geçerliliğini korumaktadır.

El-Mer'e fi's-Şi'ri'l-Cahili (Cahiliye Şiirinde Kadın) adlı eserinde Dr. Ahmed Muhammed el-Hufi (Kahire 1997, s. 369-376) Arap şiirinden hareketle, Cahiliye dönemi kadınlarının açıklık ve örtünme konusundaki tutumlarını tasvir etmektedir. Hufi'ye göre, Cahiliye döneminde Arap kadını ne tamamen kapalı ne de bütünüyle açıktır. Açık kadınlar olduğu gibi, örtülü kadınlar da vardır. Bazı şiirlerden, baş ve yüz örtüsünün hürleri cariyelerden ayırt eden bir özellik olduğu; acı, hüzn ve ağıt yakma gibi durumlarda yüzlerin ve başların açıldığı nakledilmektedir. Bu yüzden, savaşta yenileceklerini ve esir düşeceklerini anlayan hür kadınlar, kendilerine tenezzül edilmez düşüncesiyle cariyelere benzemek için yüzlerini ve başlarını açarlar ve bu şekilde kaçmaya hazırlanırlardı.¹⁹²

Örtünme ve başörtüsü bu tarihsel malumata göre, kadınların toplumsal statüleriyle doğrudan ilgilidir. Kadının örtünmesini ve başörtüsü takmasını amir hüküm, dini bir esastan çok, İslam öncesi sosyoekonomik ve sosyokültürel koşullardan kaynaklanmaktadır. Yani, tam anlamıyla bir geleneksek pratiktir.

“Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve (öteki) bütün mümin kadınlara (toplum içine çıktıklarında) dış kıyafetlerini üzerlerine almalarını şöyle: bu, onların (temiz kadınlar olarak) tanınmalarını ve rahatsız edilmemelerini temin eder. Ama unutma ki Allah çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır.”¹⁹³

Örtünme, İslam öncesinde kadınlar için hürlük ya da cariyelik konumlarını belirleyen bir simgedir. Bu ayette, Peygamber eşlerinin, kızlarının ve İslam'ı kabul etmiş tüm mümin kadınların, dışarıya çıktıklarında dış giysilerini üzerlerine almaları emredilmektedir. Çünkü kadın dışarıya dış elbisesini almadan çıktığında, cariyeye sanıp rahatsız ediliyordu. Toplumsal bir kategori olarak yerleşik uygulamanın kurbanı cariyenin dezavantajlarıyla sokakta karşılaşılmasından dolayı bu ayetin uyardığı bildirilmektedir.¹⁹⁴

Kuran, bu ayette aslında yerleşik toplumsal bir yara olan cariyelik geleneğini yıkmak için, kadınların kıyafetlerine çekidüzen vermelerini istemiştir. Eğer böyle bir ayrımın bulunmadığı bir topluma seslenmiş olsaydı, büyük bir olasılıkla özellikle dış elbise giyerek dışarı çıkılması emredilmezdi. Çünkü ayetin illeti (inişine dayanak teşkil eden neden) ortadan kalkmış olurdu.

Bazı Kuran yorumcuları (müfessirler), bu ayete dayanarak kadının kimliğini gizlemesi ve ayaktakımının tacizleri sırasında tanınmaması için çarşaf giymeleri gerektiği hükmüne varmışlardır.¹⁹⁵ Oysa dış elbiseyi çarşaf ile açıklamak son derece yersizdir. Çünkü ayette dış elbise, zaman ve koşulların belirlediği, örf ve geleneğin hoş gördüğü elbise tarzı olmak bakımından kişinin kendi seçimine bırakılmıştır.

Örtünmenin tarzı ve başörtüsünün dini bir temele dayanıp dayanmadığına ilişkin ayrıntıları daha sonraya bırakalım.

Fahreddin er-Razi (ö. 606/1209) 24 Nur 31. ayette geçen "ziynetlerini göstermesinler" kısmını tefsir ederken şu görüşü savunur.

"İslam bilginleri, ayetteki 'kendiliğinden görünen yerler dışında ziynetlerini göstermesinler' ifadesinin sadece hür kadınlarla

sınırlı olduğu konusunda uzlaşmışlardır. Zaten ifadeden bu anlamın kastedildiği açıktır. Çünkü cariyе, bir maldır. Dolayısıyla alınıp satılırken ihtiyatlı olunması gerekir. Bu da ancak ona iyiden iyiye bakılmasıyla olur. Oysa hür kadınlar için böyle bir durum söz konusu değildir.”¹⁹⁶

12. yüzyılda yaşayan çok önemli bir Kuran yorumcusu, ayetin yorumundan cariyelerin “mal” olduğu sonucunu rahatlıkla çıkarabilmektedir. İslam’ın gelişinden itibaren yüzyıllar geçtiği halde, kaldırılmak istenen bu meşum gelenek klasik tefsirlerle yaşatılmıştır. Ancak cariyе olmamak ve cariyelikten kurtulmak için, kadın olmak, hatta Müslüman kadın olmak bile yetmemiştir. Çünkü cariyelerin Müslüman olup olmamaları fark etmemektedir. Günümüzde bile bu ilkel sosyal sınıfın varlığını, teorik düzlemde hem de İslam’a dayanarak savunanlar hayli fazladır. Örneğin çağdaş İslam fıkıhçılarından Vehbe ez-Zühayli, cariyelerin hür kadınların statüsünde olmadıklarını ve avret mahallerinin diğer kadınlardan farklı olarak, aynen erkeklerinki gibi, diz kapağı ve göbek arası yer olduğunu söylemiştir.¹⁹⁷ Cariyenin avretinin göbek ile diz kapağı arasında olduğu şu rivayete dayandırılır: “Peygamber buyurmuştur: Biriniz kölesini veya cariyesini ya da işçisini evlendirdiği zaman, artık onun göbeğinin altına ve dizinin üstüne bakmasın”¹⁹⁸ Demek ki efendi, evlendirinceye kadar cariyesinin istediği her yerine bakabilmekteydi. Böylece, örtünme konusunda cariyelerin hür kadınlardan farklılığı İslam öncesinden gelen bir geleneğin devamı olarak sürmüştür.¹⁹⁹

Cariyelik geleneğine bağlı olarak Kuran’ın o zamanki örfе dayanarak yaptığı kılık-kıyafet düzenlemesinin geçerliliğini koruması, bu geleneğin yaşatılması ya da yaşatılmaması ile doğrudan ilgili bulunmaktadır. Dini literatürde yer alan rivayetler, başörtüsü söylemiyle cariyе ile hür kadın arasındaki

ayrımı kökleştirmiş, bu sosyal ve sınıfsal ayrım günümüzde başörtüsünün dini gerekçesine temel oluşturmuştur.

İbn Ömer'e göre, satışa çıkarılan cariye'nin hürmeti (dokunulmazlığı) olamaz. Çünkü o bir maldır; dolayısıyla göğsüne, karnına, arkasına, bacaklarına bakmak ve dokunmak caizdir.²⁰⁰ Alınıp satılan mal olan cariyelerin, kadın olmaları, hele "örtünmeyi hak edecek hür kadın" statüsüne yükselmeleri mümkün değildir. Ömer'in, huzuruna gelen dış giysili (cilbablı) cariyeyi, hür kadınlara benzeme hakkı olmadığı gerekçesiyle, başına vurarak dövdüğü ve başını açtırdığı rivayet edilmiştir. Halifeliği döneminde cariyelerin başlarını örtmelerini yasakladığı da gelen haberler arasındadır. Ebu Musa el-Eş'arî'nin de cariyesini cilbab giydiği için dövdüğünü yine başka bir rivayetten öğreniyoruz.²⁰¹ Neredeyse tüm rivayetler bu yöndedir.²⁰²

Cariyelere reva görülen sözde dini gerekçelere dayalı bu muamele, İslam rasyonalizmi ve sağduyulu akademik bir ciddiyetle eleştirilecek yerde savunulmuş, hürlikleri hangi gerekçeye bağlı olarak belirlendiği meçhul bulunan kadınların taciz edilmemesi için cariyelik bir araç olarak meşrulaştırılmıştır.²⁰³

Bu yaklaşıma göre, hür kabul edilen kadınlar dışında herkes birbirinin, cariyeye olarak tuttuğu kadınına rahatlıkla sarkıntılık edebilir sonucu çıkarmak için kafa yormaya gerek kalmamaktadır. Bu ise, İslam'la ve Peygamber'in yaşam felsefesiyle esastan çatışır.

Bu arada köleler de ihmal edilmemiştir. Tıpkı cariyeler konusunda olduğu gibi, köleler konusunda da akıl almaz rivayetler, Hz. Peygamber'in ağzından aktarılırken hiçbir kayıt ve ölçü tanınmamıştır. Köleler de cariyelerin erkek versiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Hz. Peygamber, kızı Fatıma’ya bir köle getirdi. Bu köleyi ona hibe etmişti. O sırada Fatıma’nın üzerindeki elbise, kendisini tam olarak örtebilecek nitelikte değildi. Peygamber: ‘Bunda senin için bir beis yok (sıkılma), içeri gelen sadece baban ve kölendir’ demiştir.”²⁰⁴ Aişe’nin saçını tararken kölesinin ona baktığı bildirilmiştir. Kimisine göre, kölenin, sahibesinin saçlarına bakamayacağı iddia edilmiş, bazı rivayetlere göre köleye mahrem olmadığı belirtilmiştir.²⁰⁵ Maverdi’ye göre de, yararlanma hakkı yoktur. Cariyenin ferici (dişilik organı) ise efendisinin malıdır.²⁰⁶

İnsan aklını, insaf ve ızanını darmadağın eden bu yargılar, kadın cinselliğinin hangi boyutlarda din adına sömürüldüğünü, bu sömürge zihniyetinin günümüzde başörtüsü şeklinde nasıl tecelli ettiğinin yapay geleneksel art alanını oluşturmaktadır.

Deyim yerindeyse, kadın ve örtünme konusunda birbirleriyle bu kadar çelişen, insan akıl ve havsalasını bu denli dumura uğratan; kadını insandan aşağı, cariyeyi de kadından aşağı gören bu bir yığın rivayet keşmekeşi, İslam’ın kadına bakışını gölgelemiştir. Bu çelişkili ve onur kırıcı rivayetler, zaman zaman fark edilip yumuşatılmaya çalışıldıkça iş daha da karmaşık bir hal almış, çığırından çıkmıştır. Cariyelerin neden örtünmeleri gerekmediği sorusu, efendilerine hizmet için sık sık dışarı çıkmak zorunda kaldıklarından onları örtünme zahmetinden kurtarmak içindir, gibi özü kabahatinden büyük, mantıksız, insafsız ve cahilce yorumlar yapılmıştır.

Eğer kadınların saçından tırnağına kadar avret saydıkları için örtünmeleri farz kılınmış olsaydı, bu da sırf kadın veya Müslüman kadın olmalarına bağlı bulunsaydı, hür kadınlar için ayrı, cariyeler için ayrı avret-mahremiyet ölçüsü konulabilir miydi?

Acaba cariyelerin varlığı ve cariyelik kurumunun devamı, hür kabul edilen kadınlar ya da bu sınıfa girmeyi hak kazanan kadınlar karşılığında topluma sunulan kurbanlar mıdır?

Başörtüsüyle ilgili olduğu iddia edilen 24 Nur 31. ayet inmeden önce, Ebu Zekeriya el-Ferra'ya (ö. 207/822) göre kadınlar, İslam öncesi dönemde başörtülerini arkalarına salıverirler ve ön taraflarını (boyun ve yakalarını) açarlardı. Bunun üzerine Müslüman kadınlar tesettürlere emir olundular.²⁰⁷ Başka bir rivayette, "kadınlar başörtülerini [aslında örtülerini – Ş. Filiz] yakalarının üzerine kadar örtsünler" (24 Nur 31) ayeti indiğinde, "Ensar kadınlarının başları üzerine adeta kargaları andıran (siyah) örtüler olduğu halde evden dışarı çıktıkları"²⁰⁸ öne sürülmektedir.

"Karga başlı" kadınlar arasında cariyelere yer verilmemiştir. Ayrıca, kelimenin tam anlamıyla kaba avret yerlerini örtecek, hatta cenazeleri defnedecek zorunlu örtü veya giysinin bile güçbela tedarik edildiği Hz. Peygamber döneminde, kara çarşafa farz olduğu yanılıgısına iten bu rivayetler, rastlantısal değildir.

Kadını neredeyse salt kadın olduğu için insanlık onurunu hazmedemeyen, canı sıkılınca onu cariyeye sınıfına dahil ediveren sığ dünya görüşü, insanın Kuran'da belirtilen fitri örtünme duygusunu istismar ederek kadını ardı arkası gelmez örtünme emri adı altında dini bir sıkıyönetime tabi tutmuştur.

Örtünme, gittikçe çarşaf koşuluna, çarşaf da tek göz dışında peçe ile birlikte tüm vücudun tepeden tırnağa örtülmesi talimatına bağlanmıştır. Asırlar geçtikçe bu keyfi yorumlar, artık dinin, Kelime-i Şehadet'i bile gölgede bırakan bir emri olarak insanların zihinlerine kazınmıştır.

"Hür-cariye" ayrımını savunmak, örtüden çarşafı, örtünmekten de göz dışında tüm bedenin kapatılmasını anlamak ve bunu iman-küfür çizgisi olarak belirlemek, "örtülü ya da

örtüsüz, başörtülü ya da başörtüsüz herkese özgürlük” iddia ve istemini inandırıcılıktan uzaklaştırmaktadır. Örtünmekten kasıt, başörtüsüzlük olarak bilinmekte ve çıplaklık başörtüsüzlükle özdeşleştirilmektedir. Hatta öyle ki, başörtüsü, karma eğitimi onaylamamanın bir simgesidir. Baş örtmek, her türlü ahlaksızlık ve fuhşa davetiye çıkarmaya aday olmak anlamına gelecek şekilde yorumlanmıştır.

Örnek verelim:

“Türkiye’de ilk karma eğitim veren kuruluşlar Köy Enstitüleri’dir. Bu, kızlı-erkekli eğitimin ilk meyvelerini Eşref Edip açık bir dille ortaya koyar: Köy Enstitüleri ki orada kız ve erkek çocuklar bir arada bulunduruluyorlar, her türlü rezaletler oluyor, sık sık idarecilere içkili, danslı ziyafet veriliyor, mumlar söndürülüyor, diploma yerine kucaklarında bir piçle evlerine dönenler oluyordu. Kız-oğlan karışık olduğu için sevişmeler, fuhuş ve rezaletler tabii hale gelmişti. Çok kızların diploma yerine bir piç ile evlerine döndükleri teyit edilmiştir.”²⁰⁹

Karma eğitim yapmak, başörtüsü örtmemek bu sonuçlara götürdüğüne göre, “özgürlük verilen taraf”, özgürlüğü olan tarafa nasıl davranacağını önceden bilmektedir. Bir eylemi, dini ve ya din-dışı gerekçeye dayanarak yapma talebi, başkalarını karalama ve iftira ile besleniyorsa, o eylem ya da amel, İslam’a mal edilebilir olmaktan çıkmıştır. Başörtüsü özgürlüğü, başörtüsüzlük özgürlüğünü, din ve Tanrı adına denetlemek ve kontrol etmek özgürlüğü olarak anlaşıyorsa özgürlük isteme, bedel olarak ötekinin özgürlüğünü almak demektir.

“Hür kadın-cariye kadın” ayrımı ile ilgili olarak İslam’la temelden çelişen bu rivayet ve görüşler, kadını tesettürlü olduğu için hür değil, hür olduğu için tesettürlü; cariyeyi, tesettürsüz olduğu için cariyeye değil, cariyeye olduğu için tesettürsüz

saymaktadır. Yani işlevsel değil, ontolojik bir tasnif esas alınmaktadır. Kadın hürse, kadındır. Kadın cariyeyse cariyedir.

1980’li yıllardan sonra İran Devrimi’nin de etkisiyle siyasal dinci akımlar, başörtülü olmayan kadınları ve kızları, bazen doğrudan, çoğunluk da dolaylı şekilde cariyeye olarak adlandırdılar. Bu tasnifin klasik tarihsel arka planını ayrıntısıyla görmüş olduk. “Başörtüye özgürlük” söylemi, başörtüsüzlüğü içten içe cariyelik olarak telakki etmektedir.

Zamanla sırf başörtüsüyle tevil ve temsil edilen örtünme acaba İslam’da hangi dini gerekçelere dayanmaktadır? Bu gerekçeler varsa, bağlayıcılığı nedir? Bu gerekçeler iddia edildiği kadar güçlü müdür? Farz mıdır? Sünnet midir? Yapılmadığı takdirde cezası var mıdır? Yoksa sosyoekonomik ve sosyokültürel kodlar üzerinde mi temellenmektedir? Veya geleneksel bir uygulamadan mı ibarettir?

Örtünme, kadın bedeninin avret olmasıyla mı, yoksa kadının sosyal statüsüyle mi ilgilidir? Eğer ikincisiyse, sosyal statülerin değişmesi ya da bir sınıftan öbürüne geçme, örtünmeyi etkiler mi? Eğer birincisiyse, cariyeler kadın değil midir? Biz öteki soruların olası yanıtlarını araştıralım.

**AHLAKIN ARAÇSALLAŞMASI:
ERİL İSLAMCILIĞIN DİŞİL SEMBOL
ÜZERİNDEN HEGEMONYA ARAYIŞI**

Türban Söyleminin Dayandırıldığı Dinsel Gerekçeler

Kuran kronolojisini araştıran ilim adamlarına göre, 24. Nur suresi, Hicret'in beşinci yılının son aylarında indirilmiş medeni bir suredir.²¹⁰ Siyer ve iniş nedenleri (Esbab-ı Nüzul) ile ilgili bilgilerden, başörtüsüne gerekçe teşkil ettiği öne sürülen 33. Ahzab suresi, Hicret'in beşinci yılı Şevval ayında başlayan Hendek/Ahzab gazvesinin (savaşının) hemen ardından inmeye başlamış ve surenin tamamlanması yaklaşık dokuzuncu yıla kadar sürmüştür. 24. Nur suresi ise, Hendek Gazvesi'nden kısa bir süre önce veya sonra vuku bulan Beni Mustalik Gazvesi'ni takiben inmiştir. Vahyin başlangıç tarihi olan Miladi 610 yılı ise bu iki sürenin iniş zamanı arasında on yedi yıllık bir zaman diliminin bulunması, örtünme ile ilgili ayetlerin oldukça geç bir dönemde indiğini göstermektedir.²¹¹

Bu sureler özellikle kadının örtünmesi ve başörtüsü kullanmasına gerekçe olarak gösterilen iki ayete bakalım:

"İnanan erkeklere söyle, gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler ve iffetlerini korusunlar; temiz ve erdemli kalmaları bakımından en uygun davranış tarzı budur. (Ve) Şüphesiz Allah onların (iyi ya da kötü) işledikleri her şeyden haberdardır.

İnanan kadınlara söyle, onlar da gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler; iffetlerini korusunlar; (örfen) görünmesinde sakınca olmayan yerleri dışında cazibe ve güzelliklerini açığa vurmasınlar ve bunun için örtülerini [yani genel örtülerini – Ş. Filiz] yakalarının üzerine salsınlar."²¹²

“Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve (öteki) bütün mümin kadınlara (toplum içine çıktıklarında) dış kıyafetlerini (cilbablarını) üzerlerine almalarını söyle: bu, onların (temiz kadınlar olarak) tanınmalarını ve rahatsız edilmemelerini sağlar. Ama (unutma ki) Allah, çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır.”²¹³

“Cilbab” kavramı, kadınların örfe göre üzerlerine aldıkları herhangi bir dış elbise değil, başörtüsü üzerine alınan ve tüm vücudu örten örtü,²¹⁴ hatta çarşaf olarak tefsir edilmiştir. Başörtüsü üstüne yeniden bir dış örtü zorlama bir yorumdur. Kaldı ki cilbab, zamanın ve koşulların belirlemesine bırakılmış bir giyim tarzıdır ve Kuran’da çarşafı ima eden hiçbir belirti de bulunmamaktadır.

Örfen onaylanmayan yerlerin örtülmesi ve iffetin korunması, Nur suresinin 30. ayetinde de geçtiği gibi her iki cinsi de bağlayıcı kapsamdadır.

“Mümin erkeklere söyle, gözlerini çeksinler... Ve ferclerini [ön ve arkalarını – Ş. Filiz] korusunlar.” Bu ayet, başkalarının ferclerine ve avret yerlerine bakmayın emrini de içeren bir anlam taşımaktadır.

Ferc, avret, sev’e’den (çoğulu sev’at) maksat, kadın ve erkeğin genital organları ve makatlarıdır.

Mümin kadınlar, ziynetlerinden görünen kısmından başkasını açmasınlar. Buradaki ziynet, bazen, kadının açması uygun olmayan yerleri, bazen de kullandığı süs, takı ve çeşitli ziynet eşyası şeklinde yorumlanmıştır.²¹⁵

İslam öncesi Araplar, en mahrem yerlerini (ferclerini dahi) örtmeden ibadet etmeyi doğru bir davranış saydıklarından, örtünme emirleri ile kadının başörtüsü ya da çarşafa bürünmesi anlamında değil, her iki cinsin de ağır avret yerlerinin (avret-i muğallaza) kapatılması gereği üzerinde durulmuştur ki, farz ve doğru olan örtünme de budur.

İbn Abbas ve Mücahid'den aktarıldığına göre, Cahiliye dönemi Arapları, içerisinde günah işledikleri elbiseyle tavaf etmenin doğru olmayacağı düşüncesiyle Kâbe'yi çıplak tavaf ediyorlardı. İbn Abbas'tan gelen bu konudaki rivayete göre o, şöyle demiştir: "Vaktiyle kadın beyti çıplak olarak tavaf eder. 'Bana kim ödünç bir tavaf elbisesi verecek?' derdi. Onu fercinin (cinsel organının) üzerine koyar: 'Bugün bir kısmı yahut hepsi görünür ama görünen kısmı helal etmem!'" derdi.²¹⁶ Allah onların bu çarpık uygulamaları nedeniyle müminlere, 'Ey Âdemoğulları! Mescide her gittiğinizde ziynetinizi (elbisenizi) üzerinize alınız'²¹⁷ demiştir."²¹⁸

Nur Suresi 30. ve 31. ayetlerde, "kadınlar ziynetlerini göstermesinler", (*la yübdine ziynetehunne*) ifadesindeki ziynet, ayıp yerler, gizli görkem ve güzellikler, örfen de gösterilmesi uygun olmayan kısımlara işaret etmektedir. "Başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar" (*ve'l-Yadribne bi humurihinne ala cuyubihinne*) ifadesinde geçen "başörtüsünü" (humur), esasen başörtüsü anlamında değildir. Sözcük, "örtmek, gizlemek, evinden dışarı çıkmamak, utanmak, sarhoş etmek" anlamındadır.

Ayette başörtüsü olarak çevrilen hımar/humur, genel anlamda "örtü"dür. Özellikle ve kesin olarak türban veya başörtüsü değildir. Başörtüsü anlamı, örften çıkarılan bir anlamdır. Örften çıkarılan ve örfen yaygın bir anlamın, başörtüsünü farz kılması ise mümkün değildir. Kaldı ki, İslam öncesi Arap kadınları, başörtüsü bir yana, ağır avret mahallerini ve göğüslerini bile örtmekte gevşek davranıyorlardı. Başörtüsünün göğüsleri, gerdanı, boyun ve kulakları örtecek şekilde sıkıca başa sarılması yolundaki görüşler, ayette açıkça zikredilmeyen kişisel yorumlardan ibarettir.²¹⁹ Başlarının üzerindeki örtü, açık göğüslerini örtmeye hizmet etmiyordu. Burada örtülmesi hedeflenen ve istenen bölge, baş değil göğüslerdir ve göğüsler

ise, ferc kadar ağır avret bölgesi içindedir. Kaldı ki, başın örtülmesi bu denli kesin bir farz ve dinin vazgeçilmez bir emri olsaydı, “baş” (Ra’s) ve “saç” (şa’r) sözcüklerinin ayetlerde geçmesi gerekirdi. Kuran, pek çok konuda ayrıntılı olarak sözcük zenginliğini sergilemekten kaçınmazken, böylesine ciddi olduğu iddia edilen bir farzın en önemli bu iki sözcüğünü neden telaffuz etmekten kaçınmış olsun? Bir “sivrisineği” bile örnek vermekten çekinmeyen Tanrı²²⁰ neden “baş” ve “saç” sözcüklerini örnek vermemiştir? Demek ki Kuran, başın örtülmesini, başı şu ya da bu şekilde örtmeyi tamamen kadınların kendi iradelerine ve yaşadıkları sosyokültürel çevrelerinin koşullarına bırakmış olmaktadır. Bunun adı ise, gelenektir.

Cinsel organ ve yerlerinin örtülmesini ihmal pahasına günümüzde, el ve yüz dışında, başörtüsü başta olmak üzere kadının tüm bedeninin örtülmesi gerektiğini dinin kesin bir farzı olarak savunanlar çoğunluktadır. Erkek-kadın cemaatle namaz kılarken bile, ağır avret yerleri açılan erkeklerin bu durumunu görmemeleri için kadınlara onlardan önce secdeden kalkmamaları yönünde uyarılar yapıldığı Peygamber dönemi gözümüzün önünde dururken, “başörtüsüz namaz kılan bir kadının namazını Allah kabul etmez”²²¹ rivayetine dayanarak başörtüsünü namazda bile kesin bir hüküm sayanlar bulunmaktadır. Bu görüş, İslam dininin temel esprisine uymadığı gibi, Peygamber dönemi toplumsal yapısına, sosyal ve tarihsel gerçeklere de aykırı düşer.

Transparan ve yarı çıplak giyinenlere Hz. Muhammed’in “doğru dürüst giyinin” ikazı bile, bedenın esas örtülmesi gereken yerlerini görmezden gelme pahasına, başörtüsü emri olarak yorumlanmıştır.²²²

Başın örtülmesini farz sayan yorumlar, “görünen yerler hariç” (*illa ma zahara minha*) ifadesinden, el ve yüzler dışında

tüm bedenin örtülmesinin cumhura göre gerekli olduğu yorumunu da, neredeyse tüm geleneksel rivayetlerin bir araya toplandığı İbn Kesir'in tefsirinden almışlardır. Hemen herkes, aynı şeyler, tekrarlayıp duran birkaç kaynaktan hareketle bu yorumları yapınca, cumhurun kavli gibi bir yanıltmaca ortaya çıkmaktadır. Bu tefsir, bugün bile örtünme ve başörtüsü konusundaki pek çok klasik literatürün birkaç ana kaynağından biridir. Dinsel, tarihsel ve toplumsal bakımdan birbirine zıt pek çok rivayetin –içlerinde örtünme emrini takip eden bugünlerde Ensar kadınlarının siyah çarşaflar geçirerek başları karga başı gibi olduğu rivayeti de dahil– bu tefsirde yer aldığını biliyoruz.²²³

Zaten yanlışlık da buradadır.

Göğüsleri örtmek için mutlaka “hımar” (başörtüsü) kullanmanın gerekmediğini çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammed Esed şöyle açıklığa kavuşturmaktadır:

“Hem İslam’dan önce, hem de İslam’dan sonra Arap kadınlarının kullandıkları geleneksel başörtüsüdür. Klasik Kuran yorumcularına göre, bu başörtüsü kadınlar tarafından İslam öncesi dönemde az-çok süs giysisi olarak kullanılır ve uçları örtünen kadının sırtına serbestçe bırakılırdı; o günün yaygın modasına göre, kadınların giydiği gömleğin ya da bluzun önünde genişçe bir açıklık bulunur ve böylece göğüsler örtülmezdi. Bunun içindir ki göğsün ‘hımar’ ile örtülmesinin emredilmesi, bu iş için mutlaka hımar kullanılmasının gerektiğini ifade etmez; fakat yalnızca, kadınların göğüs kısmının, örfe açık bırakılmasında sakınca bulunmayan yerlerden olmadığını ve dolayısıyla örtülmesi, gösterilmemesi gerektiğini ifade eder.”²²⁴

Muhammed Esed, “(örfe) örtülmemesinde sakınca olmayan yerler ya da kendiliğinden görünen kısımlar hariç” (illa ma zahara minha) ifadesini de şöyle yorumlamaktadır:

“‘Örfen’ sözcüğüyle yaptığımız ilave, İslam âlimlerinin ve özellikle (Razi’nin kaydettiğine göre) el-Kifaalî’nin yaptığı ‘kişinin hâkim örfe’ (el-adetu’l-cariye) uyararak açık tutulabileceği, yani ‘örtmemesinde beis olmayan yerler’ şeklindeki açıklamayı yansıtmaktadır. İslam hukukunun geleneksel temsilcileri ‘görünmesinde örfen sakınca olmayan’ ifadesinin tanımını her ne kadar kadının, yüzü, elleri ve ayaklarıyla sınırlı tutma eğilimini göstermişler, hatta sınırlamayı daha da ileri götürmüşler ise de ‘illa ma zahara’ nın anlamı, bizce çok daha geniştir; nitekim kullanılan ifadedeki kasti belirsizlik (yahut çokanlamlılık) de bu hususta insanın ahlaki ve toplumsal gelişiminin gereği olarak ortaya çıkan zamana bağımlı değişikliklerin göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Burada hem erkeklere hem de kâdınlara ulaştırılmak istenen mesajın özü, onların ‘haramdan gözlerini çevirmeleri ve iffetlerini korumaları” noktasında düğümlenmektedir ki, kişinin yaşadığı çağda, Kuran’ın toplumsal ahlak konusunda getirdiği ilkeleri göz önünde tutarak, dış görünüşünde, giyim-kuşamında göstermek zorunda olduğu dikkatin sınırlarını da ölçü belirlemektedir.”²²⁵

Bazı araştırmacılar, metin dışı yorum yapanların başörtüsünü toplumsal koşulların dayatması sonucu geçici bir hüküm olarak nitelendiren görüşlerini eleştirerek ilgili ayetleri metin merkezli yorumlamak gerektiğini öne sürmüşlerdir. Eğer örtünme ve başörtüsünü içeren ayetler, insan toplumu ve toplumsal gelişim paranteze alınarak yorumlanırsa bizi doğru bir sonuca, başörtüsünün bağlayıcı bir hüküm olduğu sonucuna götürecektir. Bu görüşte olan araştırmacılar, metin merkezli yorumları yine birbiriyle çelişkili yorum ve rivayetleri içinde barındıran klasik tefsirlerden aktarmaktadırlar.²²⁶ Bunun en büyük nedeni, başta da vurguladığımız gibi, İslam Rönesansı’nın sonundan bugüne kadar insan ve özellikle kadınla ilgili dinsel hükümlerin, homosentrik değil, teosentrik bağlamda teşkil edilmiş olmasıdır. Başka bir deyişle, temel

problem, Tanrı-insan-din ilişkilerinin insandan değil, Tanrı ve dinsel emirlerden kalkılarak kurulmuş olmasıdır. Bu kör döngü tersine çevrilmediği sürece hiçbir reform ve yenileşme çabası sonuç vermeyecektir.

Başörtüsü, modern çağın gelişme ve değişimi adeta dayatması sonucu, insan sorunu çevresinde ele alınacak yerde, hep kadını bireysel ve sosyal yaşamdan uzaklaştırma cezası olarak tecelli etmiştir. Bu konuda son yapılan çalışmalar da, yine klasik literatürü odluğu gibi referans verdiklerinden, kamusal bir dindarlık simgesinin İslam'ın temel şartlarını unutturacak kadar, klasik eserleri rivayetleri tartışamaz ve değiştirilmesi teklif dahi edilemez dogmaya dönüştürmüşlerdir. Örneklere bakalım:

Hımar'a başörtüsü anlamı yükleme yanlışlığından daha ileriye gidilmiş, bu kavramı yüz örtüsü ya da peçe şeklinde tercüme ederek, 24 Nur 31. ve 60. ayetleri delil göstermiştir. *Hımar'a* peçe anlamı verenlere göre belli bir çağa ulaşmış kadınlar ile cariyeler bu yüz örtüsünden (*hımar'dan*) muaf tutulmuşlardır. Adaletten kesilen bir kadına peçenin farz olmadığını iddia eden bazı araştırmacılar, hür kadınların peçe kullanmalarının farz olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu farzı yerine getirmemenin herhangi bir cezai müeyyidesi olmadığını bildikleri için, bunun Allah ile kul arasında olduğunu söylemek zorunda kalmışlardır. Hiçbir dinsel gerekçe ve kanıta dayanmadan *hımar'ın* anlamı başörtüsü ötesinde peçeye kadar genişletilmiştir.²²⁷ İslam muameleatının İsrailiyat ve Mesihiyyat adı verilen Yahudi ve Hristiyan geleneklerden de beslenerek çelişik rivayetler içerdiği önemli konulardan biri, belki de en önemlisi, hiç kuşkusuz örtünme emridir. Peçe, Yahudilikte kullanılan bir kavramdır. İslam'a bu din ve gelenekten sızdığını söyleyebiliriz.²²⁸

Başörtüsü, başı örtmek, çıplak baş ve saçların örtülmesi gibi kavram ve uygulamalar en açık-seçik olarak Talmud'da geçmektedir. Eğer bunları başörtüsü için dinsel delil olarak kabul etseydik ya da Yahudiliğe mensup olsaydık, başörtüsünün hiç tartışmasız ve kesin bir dinsel emir olduğunu söyleyebilirdik. Kaldı ki Talmud, Yahudi dini hukuku ile ilgili kitaplardır. Mişna ve Talmud'da, açıkça başı ve saçları örtmenin gerekliliği defalarca vurgulanır. Ama Kuran'da böylesine açık bir kanıt olmadığı için, vurgu da tabiatıyla yoktur.

Birkaç örnek verelim:

“Erkekler bazen başlarını kapatırlar bazen de kapatmazlardı; fakat kadınların başları daima kapalı idi...” (Talmud Bavli, Nedarim, 306)²²⁹

“Mişna zamanında kadınların başlarını kapatmaları genel bir uygulamaydı.” (Talmud Bavli, Kethuboth, 726)²³⁰

Bedenin kapatılması ve başın örtülmesine gerekçe olarak gösterilen nedenler, yapay geleneksel İslam ile Yahudilikte neredeyse birbirinin aynıdır. Bu ayniyet, İslam'ın geçersiz ilan ettiği Yahudiliğin, İslam'a eklenilen yapay gelenekte varlığını nasıl sürdürdüğünü belgelemektedir.

Yahudilikte bedenin örtülmesine ilişkin gerekçeler şöyle sıralanmaktadır:

- Kadın vücudu tahrik edicidir.
- Kadınların kapalı giysiler giymeleri erkeklerin kışkırtılmalarını engeller.

Başörtüsü kullanmayı gerektiren nedenler de şöyle sıralanır:

- Başörtüsü kadının en cazip bölgesini kapatmak içindir.
- Başörtüsü asil ve zengin kadınların sembolüdür.
- Başörtüsü kadının erkeğin alt seviyesinde olduğunu gösterir.

- Başörtüsü kadının tabiatındaki kötülüğün simgesidir.
- Başörtüsü çıplaklığı kapatmaktadır.²³¹

Bu gerekçeler, İslam'da örtünme ve özellikle başörtüsü için öne sürülen gerekçelerin hemen hemen aynıdır. Son maddeye dikkat edersek, çalışma boyunca vurguladığım gibi, başörtüsü, çıplaklığı kapatmanın sembolüdür. Başka bir deyişle, kadın ne kadar örtünürse örtünsün, başörtüsü kullanmadığı sürece çıplaktır. Yahudilikteki başörtüsü ile yapay İslam geleceğinde yer alan başörtüsü söylemi, birbirine çok benzemektedir. O halde, her ikisinde de başörtüsü hem nedenleri, hem rolleri ve hem de sonuçları bakımından birbirinin aynıdır, diyebiliriz.²³²

Klasik İslam kültüründe imanun altı şartı içinde geçmediği halde tesettür kavramının simgesi olan başörtüsü, *zarurat-ı diniye*'den (dinin vazgeçilmez ilkeleri) sayılmış, başörtüsü kullanmanın da zımnen bu altı şart içinde bulunduğu iddia edilmiştir. Gerekçe olarak da, birbirleriyle çelişik rivayetler tevâtür kabul edilmiştir. Namaz ve orucun ihlali ile tesettürün ihlali farksız görülmüştür. Ama yapıp yapılmamasını değerlendirecek hukuki ya da imani herhangi bir müeyyide gösterilememiştir. Ayetlerde işaret edilen tesettürü kabul ettiği halde bu yerleşik yorum geleneğinin aksine teviller yapmak, dolaylı inkâr ya da küfür olarak hükme bağlanmıştır. Tesettüre riayet etmemek, hem büyük günahlardan değildir denmiş, hem de zinadan korunma emri ile örtünme emri bir tutulmuştur.²³³

İçki içmek, zina etmek gibi fillerde İslam hukuku devreye sokulurken, neredeyse imanla, İslam'la özdeşleştirilip simgeleştirilen başörtüsü veya peçenin takılmamasının kul ile Allah arasında bir "suç" olarak görülmesi, başörtüsünün dinsel temele dayandığı tezini çürütmektedir. Kaldı ki farziyeti

konusunda söylenenler birbiri ile taban tabana çelişkili olup, “örtünmek gerekir, başörtüsü örtülmelidir; çünkü başörtüsü kadının namusu, İslam’ın sembolüdür” demekten başka bir bağlayıcı kanıtı dayanmamaktadır.

Başörtüsüne İslam kaynaklarında ikna edici dinsel ve hukuksal bir kanıt bulunamayınca, geçmiş din ve uygarlıklardaki uygulamalardan medet umulmakta; “İslam’dan başka hiçbir din geçerli sayılmadığı” halde, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklar sırf başörtüsü söylemini kanıtlamak için referans gösterilebilmektedir.

“Kitab-ı Mukaddes, havari Pavlus’un Korintoslulara yazdığı mektupta örtünmeyi emreder: Ben Mesih’e uyduğum gibi siz de bana uyun. Bilmenizi isterim ki her erkeğin başı Mesih ve kadının başı erkek ve Mesih’in başı Allah’tır. Erkek Allah’ın sureti ve izzeti olduğu için başını örtmemelidir. Fakat kadın erkeğin izzetidir. Bu nedenler ve melekler uğruna kadın, bir yetki işareti olarak başını örtmelidir. Kadının örtüsüz Allah’a dua etmesi yakışır mı?”²³⁴

İslam’ın geçersiz kıldığını ilan ettiği Tevrat’tan da bu konuda kanıtlar getirilmiş; klasik İslam literatüründeki –buna en sahih hadis kitapları da dahil– konuyla ilgili zaten karma-karışık ve çelişkili rivayetler böylece içinden çıkılmaz hal almıştır.

Örnek vermek gerekirse, Aişe’nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “‘Kadınlar başörtülerini yakalarının üstüne salsınlar’ (24 Nur 31) ayeti indiği zaman, izarlarını (uzun eteklerini) aldılar da etekleri yönünde yardılar ve bunlarla başlarını örttüler.”²³⁵

Bu rivayet, baştanbaşa çelişkilidir. Bir kere, ilgili ayette, “örtülerini (başörtüsü söylemine göre başörtülerini) yakalarının üstüne salsınlar” ifadesi bulunmaktadır. Arap kadınların-

dan bir kısmının zaten başlarına aksesuar ve süs olsun diye örtü taktıklarını biliyoruz. Olmayan başörtüsü, bu rivayete göre, nasıl salınacaktır? Kaldı ki Arap kadınlarının hepsinde de başa atılan bir örtü de yoktu. Bu rivayet doğru ise, ayetteki başörtüsü, bizim anladığımız anlamda olmamalıdır. Çünkü eteklerini yırtıp başörtüsü yapan kadınlardan bahsedilmezdi. Kaldı ki, kadının başını örtmek için, ağır avretini örten eteğini yırtıp başörtüsü yapması, hangi dine, ahlaka ve medeniyete sığabilir? Tamamen tutarsız ve çelişkili olan bu ve benzeri rivayetlerin Buhari veya Müslim'de geçmesi, akla, ahlaka ve izana saygıyı elden bırakmamızı ve insanlığımızdan ödün vermemizi gerektirmemektedir.

Kuran ve Hz. Peygamber'e nispetinde kuşku götürmeyen hadislerin hiç birinde başörtüsüyle ilgili açık ve kesin bir emir olmadığı için başörtüsü söylemi, yine aynı söylem sahiplerinin yeri geldiğinde muharrefliğini kuvvetle vurguladıkları, başörtüsüne dinler arası diyalogla dinsel destek aradıklarında da "İbrahimi dinler" diye meşrulaştırdıkları Hıristiyanlık ve Yahudilikteki uygulamalardan desteklenmiştir. Halbuki İbrahimi Dinler kavramı, ilk defa Louis Massignon tarafından kullanılmış, Müslümanları ve dinler arası ilişkileri Hz. Muhammed'den koparmak için icat edilmiştir.²³⁶ İslam'da başörtüsü söylemi, hep konuyla ilgisiz ayet ve birbiriyle çelişkili rivayetlerle güçlendirilmeye çalışılmıştır. Dil oyunu ile din uygulaması yapılmıştır.²³⁷ Bu da çelişkinin başka bir boyutudur. Örneğe bakalım:

"Tevrat'ta erkekler de başını örtüyor. Yüz de öyle, Hz. Yakub'un annesi Rebeka, Hz. İshak'ın eşi, Yehuda'nın gelini Tamar, Hz. Yusuf'un eşi Rachel ve Hz. Yakub'un eşi, hepsi de başörtülü. Tevrat'ta bunları görüyoruz. Demek ki İbrahimi gelenek olarak da, başörtüsü yaşıyor."²³⁸

Başörtülü-başörtüsüz ayrımını keskinleştirmek ve başörtüsünün, temel insani örtünmeyi gölgede bırakacak kadar vurguyla dayatılmasını sağlamak için, Asurluların bile kanıt gösterildiğine tanık olmaktadır.²³⁹ Oysa tarihi, Hz. Peygamber'le başlatan ve dördüncü halife ile sona erdiren İslam tarihi konsepti ile İslam öncesi tarih birbiriyle çatışırken,²⁴⁰ Asurluların, Hristiyanların ya da Yahudilerin uygulamaları kanıt olarak gösterilemez.

Talmud'da "bazen erkeklerin de başı kapalıydı" ifadesi, "sünnette başı açık olmak diye bir şey yoktur, Hz. Peygamber evde ve ev dışında daima sarık sarardı" iddiasının İslam'ı değil, İslam öncesi din ve gelenekleri çağrıştırdığını fark etmemek mümkün değildir. Ülkemizin bazı bölgelerinde 15-20 yıl öncesine kadar, başı açık, şapkasız dolaşan erkekler de kınanırdı.

Aynı araştırmacı, Müslüman kadının başörtüsüyle simgelendiği iddia edildiği gibi, Müslüman erkeğin de müşriklerden farkının sarık olduğunu söylemiştir. Ona göre, Mevlevi kavuğu veya fötr şapka hoş görülmemiştir. Ama kimin, neden bu şapkaları ya da külahları hoş görmediğini belirtmemektedir. Bu kanıtsız ve dayanaksız görüş, başörtüsü savunusundaki mantıkla aynıdır. Hımar, araştırmacıya göre, yalnız başörtüsü değil, tüm eli, yüzü örtecek bir örtüdür. Aslında bu örtü, gözleri de örtmelidir. Ne var ki kadının yürümesi ve önünü görmesi bir canlı varlık olarak zaruri olduğundan, gözlerini kapatmamasına izin verilmiştir.²⁴¹

İslam dini gelinceye kadar, aşağılanan, horlanan ve insan vasfı layık görülmeyen kadın, tam İslam'la aydınlığa kavuştu, insanlığım iade edildi derken, hem de akademik düzeyde, onun mahremiyetinden hareketle İslam öncesi mahrumiyete yine İslam kullanılarak mahkûm edilmesi, geçerliliğini yitirmiş din ve geleneklerin İslam'a eklemlenen yapay gele-

cek içinde varlığını sürdürdüğü gerçeğini ortaya koymaktadır.

Kadının tüm varlığı ve bedeniyle mahrem, avret ve cinsel cazibe kaynağı olarak görülmesi, hiçbir dinsel, insani ve medeni ölçü tanımadan, akli ve mantığı hiçe sayan boyutlara ulaşmış; kadının başını örtmesi, çarşafa girmesi, tepeden tırnağa tek gözü hariç her yerini kapatması, onu “sakıncalı bir cinsel varlık” olmaktan kurtaramamıştır. Örneğin, Hayrettin Karaman, başın avret olduğunu söylemekte, hangi başörtüsünü örterse örtsün, başın çizgilerinin belli olacağından, başörtüsünün bile avret olan başı tam örtmediğini öne sürebilmiştir. Karaman, başörtüsünü kesin ve vazgeçilmez bir dinsel emir olarak anlatmak için, bu şekilde, avret olan başın çizgilerini göstereceği “tehlikesine” işaret ederken, başörtüsünün kutsiyetini haleldar etmemek için, cariyelere de konumlarını hatırlatmayı ihmal etmemiştir: “Kadınların hizmetine ihtiyaç varmış. Bu hizmet de cariyeye denilen bir insan tipiyle karşılanmış. Bunun mümini de var, kâfiri de var. Mümin oldum diye örtünmez. Cariyeyse cariyedir.”²⁴²

Açıkça görüleceği gibi, kadın, erkeğe göre daha az insan, cariyeye de kadına göre daha az kadındır. Bir cariyeye, Müslüman da olsa, kadınlık, insanlık makamına yükselememektedir. O cariyeye olarak kalmalıdır. Çünkü lütfedilirse hizmetkâr, kahredilirse satılık bir maldır. Örtünme ve başörtüsü kullanabilmesi için kadın olması yetmez, hür de olmalıdır. Bugün fiili olarak cariyelik geleneğinin olmadığını, dolayısıyla akademisyenlerin bu konuyu bir fikir teatisi bağlamında ele aldıkları gibi iyi niyetli iddialar varsa da teorik açıdan aynı akademisyenlerin cariyeliği hâlâ zihinlerinde İslami bir kurum ve uygulama tarzı olarak muhafaza etmeye çalıştıklarını da görmemezlik edemeyiz. Daha kötüsü, teorik düzeyde akademik bir tartışma gibi değerlendirilen bu konunun, başörtüsü

vurgusu ve dayatması yapıldığında, toplumsal pratikte nasıl bir ayrımlaşmayı tevhit edeceği aşikârdır.

Örtünme, cariyeler söz konusu olduğunda bir hak, bir öz-gürlük anlamına geliyor, erkekler söz konusu olduğunda ise avretten avrada, mahremiyetten mahrumiyete dönüşen bir mahkûmiyet anlamına büründürülüyor.

Oysa örtünme ya da tesettür, dinsel temele dayanmayan başörtüsü ile bir değildir. Başörtüsü örtünmenin yerine geçemediği gibi, başörtüsüzlük de çıplaklıkla açıklanamaz.

Tesettür, açık-saçık olmamak, hicap ise, kadının kendisine nikâhı olanlar karşısında açmaması gereken kaba avret yerlerini açmamasıdır. Kuran'da kadınlar için, ziynetlerini açmasınlar, ırzlarını korusunlar emri, örtünmeyi anlatır, başörtüsünü anlatmaz.

Peygamber zevceleri için örtünme verasının özel bir anlamı vardır. Peygamber ve zevceleri konuklarına çok ikram ederler ve yoksulları yemek vermekten zevk alırlardı. Bu yüzden birçok kimse, yemek için Peygamber'in evine gelir, bazen yemeğin pişmesini bekler, bazen yemek piştikten sonra konuşmaya daldardı. Peygamber'in zevceleri ise zorunlu olarak bunlar arasında dolaşır ve yemekte beraber bulunurlardı. Hicap (örtünme) ayeti bu durumu bir koşula bağlamak için indirilmiştir.

Aslında, başta Peygamber'in evi olmak üzere, insanların birbirlerinin evlerine temel insani görgü kurallarına riayet ederek girmelerini emreden Kuran, örtünmeye dikkati genellikle görgü kuralları bağlamında çekmiştir. Araplar, Peygamber'in evine dahi paldır-küldür, destursuz girerler, onu ve ailesini zor durumda bırakırlardı.

"Siz ey imana ermiş olanlar! İzin verilmedikçe Peygamber'in evlerine girmeyin; ve yemek için (davet edildiğiniz zaman erken-

den) gidip hazırlanmasını beklemeye kalkışmayın: çağrıldığınızda (en uygun zamanda) girin; yemeği yiyince hemen ayrılın, lafa dalmayın: bu durum Peygamber'i üzebilir, ama sizden (gitmenizi istemeye de) çekinebilir: fakat Allah doğruyu size öğretmekten çekinmez."²⁴³

Tesettür ayetinin iniş sebebi de, dışarı çıkan kadınları cariye sanarak taciz eden ayaktakımının davranışları idi. Bu gibi kadınlar tanınsınlar diye örtünmeleri bildirildi. Ayetteki tanınsınlar ve incitilmesinler illeti de bunu gösterir.²⁴⁴ Bu gün ise böyle bir illet ya da neden zaten mevcut değildir. Çıplaklık nedir, örtülü olmak nasıldır gibi hususlar, Türk kültür ve örfüne göre belirlenerek saptanır.

Neden Örtünme, Neden Başörtüsü?

Zaman ve toplumsal koşullar değişir, cilbablı ve başörtülü olanlar toplum tarafından kötü yolun yolcusu olarak telakki edilmeye başlanırsa, bu kıyafetlerin hemen değiştirilmesi gerektiğini söyleyen bazı araştırmacılar, zımnen, başörtüsü söyleminin kalıcı ve kesin bir dinsel emir olmadığını da belirtmiş olurlar.²⁴⁵

Başörtüsü, Müslüman kadının kimliği, onun ayrılmaz bir parçası, onu çıplaklıktan kurtaran örtü ve kesin bir farzdır iddiası, Müslümanlıkta şekilciliğin hangi boyutlara kadar vardırıldığını gösteren en açık örneklerdendir. Oysa İslam'daki her emrin illeti ve gerekçesi bütünüyle ahlak yasalarıdır. Manevi ve ruhi derinliğin ifadesidir.

Özellikle kadın konusu etrafında yoğunlaşan bu şekilcilik yeni değildir. Cumhuriyet kurulmadan çok önce başlamış bir süreçtir. Ancak biz, çok daha gerilere gitmeden, Cumhuriyetimizin kuruluş arifesine rastlayan dönemde, bugünkü başörtüsü şekilciliği ve dayatmacılığı açıkça görebiliyoruz.

Şeyhülislam Musa Kazım'ın kadın ve örtünme ile ilgili sözlerine bakalım:

“Erkek ve kadının namus ve iffeti örtüye bağlıdır. Karı ile kocanın kendi iffet ve ismetlerini son derece muhafaza etmeleri ve korumaları ise, behemehâl kadınların mesture (örtülü) olmalarına bağlıdır. Çünkü insanlarda ve umumiyetle kadınlarda rekabet ve kıskançlık hissi yaratılıştan gelen bir durumdur. Eğer bir kadın gayri mesture olarak rast geldiği erkekle görüşmekte, konuşmakta ve hatta istediği bir erkeği kendi evine kabul etmekte ve arzu ettiği erkek meclis ve mahfelerinde bulunmakta serbest kalırsa kocasından daha zarif, daha latif erkeklere, tabii ve gayriihtiyari olarak kendisinde bir meyil ve muhabbet hasıl olacağı...”²⁴⁶

1920'lerden önce tesettürle ilgili olarak verilen bu fetva tarzı hükümde, erkeğin namus ve iffeti de kadına havale edilmiştir. Namus ve iffetin biricik ölçüt ve işareti olan tesettür (daha sonra sadece başörtüsü söylemine dönüşecektir), kadının günlük yaşamını, sosyal ilişkilerini ve toplumda alması gereken rolü elde etmesini kolaylaştıracak bir çalgı aleti değil, tam aksine, en azından Musa Kazım'a göre, engelleyici, hadi bilemediniz kısıtlayıcı bir işlevsellik yüklenmiştir. “Mesture” olarak bile bir kadının en meşru toplantılara katılması, “ya davulcuya ya zurnacıya gider” şeklindeki folklorik ve primitif bahaneyle hem de İslam adına, yasaklanmıştır.

Kuran, tam da bu iddiaların tersini söyler. Kadınlar, sosyal hayatta, normal koşullarda ve toplumsal ilişkilerde erkeklerle bir arada olabilirler. Bu yasaklama İslam kaynaklı değildir. Kuran'da bir arada bulunmakla ilgili birçok ayet vardır. Kuran kadınlara getirilen en küçük ama adaletsiz kısıtlamaları bile onaylamaz. Tanrı, kadınlara seslenerek şöyle izin vermektedir: “Sizin için evlerinizde ya da çocuklarınız evlerinde, babalarınızın evlerinde yahut arkadaşlarınızın evlerinde

yiyip içmenizde bir beis yoktur. Birlikte yahut ayrı ayrı yemenizde de bir sakınca yoktur.”²⁴⁷ Erkek ve kadınlar, hicret ve Allah yolunda çaba sarf etmek²⁴⁸ gibi en ciddi eylemlerde bile erkeklerde bir arada anılırlar. Camide, çarşıda, pazarda, ülke savunmasında hatta insanın bulunabileceği her yerde kadın vardır. Hz. Muhammed’in eşi Aişe’nin, Cemel Savaşı’nda askere komuta etmesi bu örneklerden biridir.

İsmail Hakkı İzmirli’nin (1868-1946) sözleri de konuya ilişkin bir başka örnektir:

“Kadının örtünme halini muhafaza etmesi, hakkında en büyük şeref ve saadettir. İslam dini, kadın hakkında tercih edilen bir hayır olan örtüye karşılık kadına birtakım menfaatler temin etmiştir: a. Kazanç temin etme yolları kadından düşmüş olmasına karşılık, erkek üzerine vaciptir. En ağır vazife olan geçim temini örtüye karşılık kadından kaldırılıyor. b. Cihat erkeğe vacip, kadına değildir. Örtü, ilim ve faydalı bilgi tahsil etmek için hiçbir zaman engel olmaz. Kadın ilmi ile, aklı ile yüceliyor. Kadına faydalı terbiyeyi vermek lazımdır.”²⁴⁹

İzmirli, örtünmenin kadın hürriyetini sınırlandırmak olduğunu açık yüreklilikle belirterek sözlerine şöyle devam etmektedir:

“Kadının eğitim ve öğretimi, fıtri vazifelerini ihlal etmeye kadar varırsa, mesela kadın ev işlerini terk ederek dış işlere giderse, zaruret olmaksızın maiyet ve kazanç peşine düşerse, analıktan nefret ederse, evlenmeye karşı isteksiz olursa, bu gibi kötü durumları ortadan kaldırmak için tabii olarak eğitim ve öğretimi sınırlandırır.

Yüce Şeriat kadın hürriyetini bir dereceye kadar sınırlandırarak örtüyü meşru kılmıştır. Bu maddi medeniyetinin gereği olarak, mutlak anlamda kadın hürriyetinden, kadınlara ait eğitim ve öğretim hususunda İslam dininin yüce tavsiyelerine ihtimam göstermek gerekir.

Fesat galebe çalarsa yüzünü de örtmelidir. Kadının dışarı çıkması, imkân ölçüsünde ziynetini gizlemek, çıkmaya mecbur olmak, fitnenin yokluğunun kesin olması gibi kayıtlarla sınırlıdır.

Kadınların erkeklerle beraber bulunmaları (ihtilat) fuşşun artmasına sebep olacağından, kadının erkeklerin toplantılarında beraber bulunması yasaklanmıştır. Kadın için hâsıl olan sınırlama, ahlak zayıflığının doğurduğu bir netice olduğundan örtü içtimai bir zaruret olur.”²⁵⁰

Bu metni dikkatle okuduğumuzda, başörtüsü ve örtünme söyleminin bugün karşı karşıya kaldığı kafa karışıklığının ne kadar eskiye dayandığını görürüz. Kadına örtü verilirken, ona ödül olarak evde oturması ve hiçbir kazanç yükümlülüğü çekmemesi bağışlanıyor. Çalışıp kazanması için açık olması gerekiyormuş gibi, kadının tüm eylemlerini kazanç temini için çalışmakla sınırlandırıyor, fakat bu hakkın da, örtünme karşılığında ödül olarak verildiği öne sürülmektedir. Örtü karşılığında, kazanç ve geçim temini için dışarı çıkmaması sağlanan kadın, nasıl olur da ilim ve fenni tahsil edebilir? Bu çelişkiler ve çözülemeyen kafa karışıklıkları bugün de başörtüsü söyleminin çıkmazlarıdır.

İkinci nokta, kadının örtünmesini içtimai hayata katılmak için şart koşarken, içtimai hayatı da sınırlandırılmaktadır. Buna göre kadın, en çok sosyal hayatta değil, evde örtülü olacaktır. Demek ki örtü, kadınlar için özgürlük değil, onların bireysel ve toplumsal yaşam alanlarını sınırlamak anlamına gelmektedir. Satılan bir *mal* şeklinde değerlendirilmesine yol açan çelişkilerden hâlâ bir türlü sıyrılamamış olmaktan kaynaklanmaktadır.

Kadın, Cumhuriyet öncesine kadar uzanan bu zihniyette, ancak İslam’a hizmet etmek için tahsil hayatına atılabilir. Ancak, bu köktenci ve tekil amaç bile onun örtünmesinden sonra gelir. Ne yazık ki İslam’ın ve Kuran’ın onaylamadığı,

hatta kökten kaldırmaya çalıştığı bu zihniyet, Cumhuriyet kurulduktan sonra da, hem de hiçbir değişikliğe uğramadan devam etmektedir:

“İslam’a hizmet etmek gayesiyle okumanın zaruret kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü ‘iyiliği emir, kötülüğü nehiy’, farz-ı ayn [herkesi tek tek bağlayan farz – Ş. Filiz] olmadığı gibi, kişinin itikadı ve ibadeti için gerekli olanın dışındaki ilimleri tahsil etmesi de farz-ı ayn değildir. Kadınların mutlaka bilmesi gereken şeyleri, başlarını açmayı gerektirmeyen okul ve kurslardan öğrenmesi pekâlâ mümkündür. ‘İyiliği emir’ görevini başka yollarla kendisini yetiştirenler de yapabilir. Üstelik İslam’a hizmet etmek mutlaka resmi bir okulda okumayı ve resmi bir dairede çalışmayı gerektirmez. İslam tarihi, hiçbir resmi tahsili olmadığı halde, kendisini özel olarak yetiştirip İslam’a ve ilme hizmet eden kadınlarla doludur. Şüphesiz kadınların bazı sahalarda okuyup yetişmelerinin büyük faydaları vardır. Ama bu bir haram işlemeyi tecviz edemez. Özellikle büyük günahları işlemekte müsamaha yoktur.”²⁵¹

Ülkemizin sayılı din adamlarından biri olarak bilenen Günenç’in bu görüşlerine bakılırsa, kadın ancak İslam’a hizmet için, iyiliği emir, kötülüğü yasaklama için okuyabilir. Kaldı ki bu görevi başkaları yapıyorsa [büyük olasılıkla erkekleri kastediyor – Ş. Filiz] kadınların okumasına hacet kalmamış demektir. Kendi kendilerine “âlim” olabilirler. Ancak, İslam tarihinin “âlim” kadınlarla dolu olduğu iddiası temenniden öteye, tarihsel bir gerçekliği yansıtmaz.

O halde kadın, harama düşmemek için örtünmelidir. Yani başını örtmelidir. Büyük günah işlemekten uzak kalmak istiyorsa, başını örtmeli; bu uğurda, bırakın sanat, ilim, fen, musiki ve diğer insani etkinlikleri, Tanrı’nın her insana helal kıldığı kazanç işlerini bile feda etmelidir. Bu görüş, bir kere, ticaret kervanına sahip, ticaret zengini ve bugünkü deyimle

işkadinı Hatice ile hayatını birleştiren Peygamber'in yaşam felsefesine taban tabana zıttır.

Sözü dinlenen bir din adamı olan Günenç, başörtüsü örtmemeyi "haram ve büyük günah" saymaktadır. Bu tamamen onun kişisel ve keyfi bir yorumudur. Çünkü çalışmanın ilgili bölümünde böyle bir haramın ve büyük günahın olmadığını, klasik İslam eserlerinin tanıklığında ortaya koyacağız.

Başka bir İlahiyatçı akademisyense, Günenç'in yoruma dayalı bu yargısını farklı bir açıdan desteklemektedir. Ona göre örtünme (tabiidir ki başörtüsü kastediliyor) "sadece Allah'ın hepimizin ve her şeyin yaratıcısının buyruğunu kabul etmektir. Açıklığa gelince, basit bir hürriyetin kullanılması uğruna birçok esaretin kurbanı olmaktır."²⁵²

Bu araştırmacıya göre, başörtüsüne riayetsizlik, köleliği, cariyeliği kabullenmektir. Başı açmak basit bir hürriyettir; ama sonucunda esaret vardır. Bu esaretin adını koymak gerekirse, her ne kadar görüş sahibi itiraftan çekiniyorsa da örtünenler hür; örtünmeyenler cariyedir, diyebiliriz. Topaloğlu'na göre, esaretten kurtulmak, İslam'ın kuşku götürmeyen bir buyruğudur. Böyle olunca, onu yapmak, haram işlemek, hatta büyük günaha girmek demektir.

Peki, acaba başörtüsü, kadının özgürlüğünü mü, yoksa esaretini mi simgeler? "Başörtüsüne özgürlük" talebi ile "başörtüsü özgürlüğü" talebi hangi noktada birbiriyle çelişmektedir? İlki, başörtüsüne özgürlük elde edip örtenin esaretinin önündeki engellerin kalkmasını mı anlatmaktadır? İkincisi, her kadının başlarını örtmeleri ve örttürülmelerinin yolunu açmak için istenen bir özgürlüğü mü anlatmaktadır? Bu talepler yoksa Türk toplumunda, hâlâ Cahiliye dönemi "hür kadın-cariye kadın" ayrımının yaşamakta olduğunu mu savlamaktadır? Bir taraftan başörtüsü, hatta tek göze kadar örtünme, diğer taraftan da, "zorda kalmadıkça evde oturmanın

gerekliliği", nasıl aynı söylemde birleşebilmektedir? Eğreti birleşmeyi, hangi çelişki beslemektedir?

Başörtüsünün farz olmadığını, erkek ve kadın için kaba avret yerlerinin örtülmesi ile ilgili ayetlerin bile sadece tek bir ayette geçen ve başörtüsü anlamına gelmeyen ayetten başörtüsünün farz olduğu sonucunun çıkarıldığını bir defa daha yineleyelim. Çelişkinin ana kaynağı, dil oyunları ile aksesuar olan bir enstrümanın farz gibi gösterilmesidir. Dinsel temeli bulunamayan bir farz ile kamusal bir dinselliğin yaratıldığını saptamaktayız. Asıl sorun teolojik bağlamda odaklanıyorsa da başörtüsünün siyasal ve sosyal bir farz olarak takdimi, sorunun sosyolojik yanıyla analizinden de yararlanmamızı uygun kılacaktır:

"Dine sadakatleri ile mesleklerine duydukları heves arasındaki her çatışma, ya batı modernizminin eleştirisine ya da gelenekselliğin eleştirisine dönüşmektedir.

İçinde bulundukları karma yaşam biçimi, kamusal görünür-lükleri, başörtüsü ardında gizlense de, İslamiyet'in kuralları ile ne ölçüde bağdaşmaktadır? Kadını mahrem alanda tutmaya, cinsler arası ayrışma ve hiyerarşiye dayalı İslami düzen ile ne ölçüde uyum içindedir?

İslam'ın kadına tanıdığı mahrem alanı, eğitim ve siyasal hareket aracılığıyla terk etmekte, kendilerini sınıfta, yolda, otobüste, tüm kentsel mekânlarda kadın erkek ortak yaşam alanlarında bulmaktadırlar. Toplumsal pratikleri, İslamcı söylemi zorlamaktadır. Bireyselleşen yaşam stratejileri, potansiyel olarak İslami çevre ve özellikle erkeklerle çatışma tohumu taşımaktadır.

Kadınlar ev içinde ve erkeklerle olan ilişkilerinde geleneksel anne ve zevce rolleri içinde tutulmakta, 'doğaları' öne sürülerek sınırlamalar getirilmekte, dini-politik eylem bağlamında ise bilgilenmelerine hoşgörülü bakılmaktadır. Toplumda militan, özel yaşamda geleneksel Müslüman kadın, siyasal İslamcı hareketin idealize ettiği kadın tiplmesidir."²⁵³

Başörtüsü söyleminin yarattığı teolojik ve sosyolojik çelişkileri, açmazları bir yana bırakıp neden örtünme ve başörtüsü sorusuna verilen yanıtlar üzerinde durmaya devam edelim.

Nur Suresi'nin 31. ayeti, başörtüsüne tek ve kesin kanıt olarak yorumlandığında, doğal olarak kadın bedeninin tümü, avret, yani görülmesi haram cinsel bir metaa dönüşmüş olmaktadır. Nitekim aynı ayet, kadın bedeninin tümünün avret olduğu hükmüne dayanak olarak kullanılmıştır. Bunun tek nedeni de, ilgili ayetin boyun, kulaklar ve gerdanı örtmesi gereken başörtüsünün farz bir hüküm ortaya koymuş olduğu kanaatine varılmış olmasıdır. Çünkü bu hükme göre, İslam kaynaklarında zikredilmemiş olsa da kadının başı da, saçı da, bedeninin geri kalan kısmı gibi avret sayılmaktadır. Her ne kadar el ve yüzler avret değildir, örtülme de olur, deniliyorsa da fitne olursa, toplum bozuksa gibi hazırda bekleyen bahanelerle buraların da örtülmesi gerekebilir hükmüne kolayca varılabilmektedir.²⁵⁴

Şu halde, kadın baştanbaşa avret ve cinsel bir varlıktır. Örtünmesi, hem kendisinin hem de erkeğinin namusunu korur. Namus ve iffetin simgesi, örtünmesi, yani başörtüsüdür. Kadın, örtü ile cinsel cazibesini gizler; güzelliği, düzensizlik ve fitne yaratmamak için gizlemek gerekir. Erkeklerin bakışlarını engellediği gibi edepli olmasını da sağlar. Çünkü kadının cinselliği ve güzelliği toplumsal düzeni tehdit eder. Tesettür, yasak buyruğu ile ilgilidir ve yasak alanı gösterir.²⁵⁵

Başörtüsü söylemi başörtüsü, kadının özgür olduğunu, namuslu ve iffetli olduğunu belgeler. Başörtüsü, aynen namaz ve oruç gibi temel bir farzdır ve dinin kesin bir emridir. Uymamak, haram işlemekdir, büyük günaha girmektir, şeklinde özetlenebilir. İşte örtünme ve özellikle başörtüsü kullanmanın en genel geçer gerekçe ve nedenleri olarak bu yargılar gösterilmektedir.

Örtünme ve başörtüsü, gerçekten kesin bir farz mı? Uymamanın herhangi bir cezai müeyyidesi var mıdır?

Örtünme ve Türbanın Hükümü

Çalışmanın başından beri, zaman zaman başörtüsünün bugün artık gerçek bir dinsel temele dayanmadan farz olarak hükme bağlandığını ve uymamak durumunda, bu cürümün “büyük günahlardan” kabul edildiğini belirtmiştik. Konunun, insanın asli örtünmesi öne sürülerek saptırılması nedeniyle yeniden ele alınmasında yarar vardır. Önce, en muteber klasik kaynaklardan birine bakarak büyük günahın ne olduğunu inceleyelim:

Büyük günahın sözlük anlamı, Allah’ın ateş azabıyla korkuttuğu şeydir. Dinen yasaklanan çirkin bir fiildir. Adam öldürmek, fuhuş yapmak, savaştan kaçmak gibi çirkin fiiller büyük günahlara dahil birkaç örnektir.

Terim anlamı (istilahta büyük günah) olarak Hacer el-Askalani’ye göre, haddi gerektiren suçtur. Yani hukuki bir müeyyidesi olan ve bu müeyyidenin uygulandığı cezadır. Kitap (Kuran) ve sünnetteki nassla (kesin bir dinsel hükümle) sahibini tehdit altına sokan günahtır. Maverdi ve Bağavi de aynı tanımları yapmışlardır.²⁵⁶

İlahiyat Fakültelerinde en yaygın olarak okutulan Kelam kitaplarından birinde büyük günahlar 12 maddede toplanmaktadır. Hadislerde geçtiği kaydedilen büyük günahlar (ke-bair) şunlardır:

1. Allah’a ortak koşmak,
2. Haksız yere adam öldürmek,
3. İffetli, temiz bir kadına zina etti diye iftirada bulunmak,
4. Zina etmek,
5. Düşman hücumu sırasında savaştan kaçmak,
6. Sihir ve büyü yapmak,

7. Yetim malı yemek,
8. Müslüman ana-babaya asi olmak,
9. Aileye karşı istikameti terk etmek,
10. Faiz yemek,
11. Hırsızlık yapmak,
12. İçki içmek.²⁵⁷

Bu 12 madde içinde, bırakın başörtüsü, tesettürün terki dahi büyük günahlar arasında geçmemektedir.

Büyük günahlar ez-Zehebî'nin eserinde 76 olarak madde-lenmektedir. Ancak bazı rivayetlerde bu sayı 4, 9 veya 7 olarak belirlenir. Büyük günahların sayıları her ne kadar farklı verilmiş olsa da, sayılan suçlar hep aynıdır ve içinde başörtüsü takmamak diye bir madde geçmemektedir.²⁵⁸ Buhari ve Muslim'de kaydedilen hadislerde büyük günahların sayıları değişmektedir.

Hz. Peygamber bir hadiste şöyle demiştir: "Size en büyük üç günahı söyleyeyim: Şirk, anne-babaya kötülük ve arkasına yaslanıp olur olmaz iftirada bulunmak."²⁵⁹

Zehebî, eserinde İslam'da büyük günah kategorisine giren 76 günahı tek tek sıralamakta, her birine kanıt oluşturan Kitap ve sünnetteki nassları kaydetmektedir. Şirkten, haksız yere cana kıyıp adam öldürmeye, eşcinsel ilişkiden, ölçüde tartıda hile yapmaya kadar hem her konudaki günahı içine alan bu sınıflama içinde, başı açıklık, başörtüsüzlük ya da iddia edildiği gibi "İslami tesettüre aykırı giyinmek" gibi bir günah kategorisi ya da konsepti yer almaz.²⁶⁰

Bu sayılan büyük günahlar, zaman ve mekânın gerektirdiği koşullar göz önüne alınarak değil, dinsel nassların kendi özyapısal özelliklerinden devşirilerek saptanmış günahlardır. Ancak İslam dini zaman içinde, kendi bilimsel ve kültürel dinamiğini sürdürebilir kılacak insan kalitesi ve düşünce öz-

gürlüğü platformunu kaybettikçe bu büyük günahlar listesi kabarmış, nasslar yerine toplu durumun dayatmalarını “haram ve büyük günah olarak” adlandırma kolaycılığına kaçan insanlar geçmiştir.

Türk toplumunun bugün bile yakasını bırakmayan bu zihniyet, telaffuz ettikleri her sözcüğü, klasik bir dinsel esere veya kaynağa referans vermeden herhangi bir hükme varmaya kendini ehliyetli görmemesine karşın, her nedense başörtüsü mevzubahis olunca kendi koyduğu bu kuralı çiğnemekten çekinmemektedir.

Bu görüşün sahipleri tesettür ve örtünme kavramları altına gizledikleri asıl hükümleri olan başörtüsüne uymamayı, daha ileri giderek, iman-küfür çizgisi olarak belirlemekten kendilerini alamamışlardır: “İslam âlimleri Kuran, Sünnet, İcma ve fiili tatbikatla sabit olan örtünme hükmünü hafife alarak ve onu alay konusu yaparak reddetmenin, iman daire-sinden çıkaran küfür davranışı olduğunu belirtirler.”²⁶¹

Tanrı insanın fitratına, kaba ve ağır avret yerlerinin örtülmesi duygusunu zaten vermiştir. Galiz avret, yani vücudun ön ve arka kısımlarının örtülmesi gerektiği konusunda hür ve köle kadının eşit olduğu, fakat hafif avret konusunda aralarında fark olabileceği kabul edilmekte (İbn Kudame, Muğni, II/286); bu yüzden ön ve arkanın örtülmesinin fitri ve asli, bu kısımların dışında kalan yerlerin örtülmesinin ise statüyle ilgili olup şeriatlara ve örflere göre değişebilir olduğu yorumu benimsenmektedir.²⁶²

Klasik doktrinde sıkıntı ve fitne endişesi, örtünme konusunda iki anahtar kavram olup zaruret, örf ve adet de bunlara eklenerek birçok duruma ilişkin hükümler bu eksende verilmektedir.²⁶³

Bu örtünmeyi telaffuz edip başörtüsünü kastetmek, başörtüsüzlüğü, –tersinden okunduğunda– iffeti korumamak,

müstehcenlik, açık-saçıklık ve çıplaklık gibi öne sürmek, hem Kuran'a ve hem de İslam mantığına zarardır. Kadınlara, vaki olmayan bir şeyi farz olarak yüklemek ve onları psikolojik baskı altında tutmak da bunun diğer bir zararıdır.

“Ey Âdemoğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek elbise, süslenecek giysi yarattık. Takva elbisesi ise daha hayırlıdır ... Ey Âdemoğulları şeytan ana-babanızı (Âdem ile Havva) ayıp yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi, sizi de aldatmasın”²⁶⁴

Önemine binaen tekrarladığımız bu ayet, doğal ve asıl ahlaki ve insani örtünmeye açıkça işaret etmektedir. Ayıp yerler (sev'etan), daha önce de belirttiğimiz gibi erkek ve kadının ön ve arka kısımlarıdır ve bunları örtmek farzdır. Bu noktada hiçbir kuşku yoktur. Sadece İslam fıkhi için geçen “setri-i avret” deyiimi, esasen, vücudun bu kısımlarının örtülmesi gerekliliğini vurgulamaktadır. İslam fıkhiında, sadece ve özellikle namazda setri-i avret'ten bu anlamda bahsedilir. Ayrıca Nur suresinde kadınların örtünmesine bir ilave vardır. O da göğüs kısımlarını örtmeleridir. Bu anlamdaki örtünme hakkında apaçık bir dinsel hüküm ortaya koyan bu ve benzeri ayetler ki başörtüsüne en çok delil olarak getirilen tek ayet 24 Nur 31'dir. Örtünmeyi anıp gizlice ve imalı olarak başörtüsünün farzlığını kesinlikle anlatmamaktadır. Sev'etan denilen ön ve arka kısmın örtülmesi meselesinin fıkıh kitaplarında yer alması, onun usulden (temel dinsel konu) değil, fûrudan (ayrıntı) olduğunu göstermektedir. Usul kavramıyla, yaygın olarak temel inanç esasları ve bunlara ilişkin konular; fûru kavramıyla da, birey davranışlarını ilgilendiren hususlar kastedilir. Bu anlamda örtünme, namaz veya oruç gibi farzdır, demek isabetli değildir.

Başörtüsü, Kuran ve sünnete ait apaçık nasslara dayanmamaktadır ve bu nedenle de farz olduğunu söylemek, ne Kela mi ne de fıkhi açıdan doğru değildir. Eğer böyle olsaydı, her büyük günahın illeti ve açık-seçik dinsel nassı olduğu gibi, başörtüsünün de dayandığı böyle bir temel olurdu. Başörtüsüne uymamak, iddia edildiği gibi, kesin bir farzı ihlal etmek olsaydı, en eski İslam kaynaklarında sayısı 76'ya kadar çıkan "büyük günahlar" arasında mutlaka geçerdi.

O halde, başörtüsü, İslam'ın kendi özyapısına ait bir hüküm ve farziyet değil, zaman ve koşulları gözetken din adamlarının "fitne ve kadının varlık olarak avret" sayılması gibi öznel değerlendirmelerinin tezahürü bir söylemdir.

Başörtüsü söyleminde acaba başörtüsünün sınırları nedir? Başörtüsü, örtünmenin sınırlarını nasıl belirlemektedir?

Sınır Tanımayan Örtünme Sınırlı Giysiye Karşı

Daha önce vurguladığımız gibi başörtüsü söylemi, kadının kat kat giyinmesini, başörtüsü üstüne cilbab, çarşaf ya da uzun bir giysi giymesini gerektiren birçok örtüden müteşekkil tesettür formunu simgeliyordu. Oysa Hz. Peygamber döneminde insanlar, galiz avret yerlerini örtecek, cenazelerini kefenleyecek giysi bulmakta zorluk çekiyorlardı. Masraflı ve çok zengin bir tesettür formunun, böyle bir döneme ait dinsel referanslarla farziyetini öne sürmek, tarihsel gerçeklerle de çelişmektedir.

Giysinin sınırlı olduğu bir çağ, örtünme ve örtünün zengin çeşitliliğinin nasıl dinsel dayanak noktası olabilmektedir?

Peygamber döneminde Müslümanlar kıyafet sıkıntısı içinde idiler. O yüzden öncelikle avret yerlerinin örtülmesine özen gösterilmiş ve asgari kaç parça elbise ile namaz kılınabileceği tartışılmıştır. Örneğin, tek elbise içinde namaz kılıp

kılamayacağını soran bir kişiye Peygamber, "Hepinizin iki (parça) elbisesi var mı?" yanıtını vermiştir.²⁶⁵

Camide arka safta yer alan kadınlar, secdeye varan erkeklerin avret yerlerini (ön ve arkalarını) görebiliyorlardı. O yüzden erkekler secdeden kalkmadan kadınların secdeden kalkmamaları istenmiştir.²⁶⁶

Muhammed b. Sirin'den rivayet edildiğine göre, Aişe, Safiye'ye konuk olmuştu. Safiye'nin kızlarını görünce şöyle dedi: "Resul-i Ekrem bir gün odama girmişti. Odamda bir cariye vardı. Peygamber bana izarını (etek) atarak, 'Şunu ikiye böl. Bir yarısını şuna, diğer yarısını da Ümmi Seleme'nin yanındaki genç kıza ver. Çünkü bu kızların adet görme çağına geldiklerini görüyorum,' dedi."²⁶⁷

Bu rivayetler sahih olsun olmasın, o dönemde, giysi sıkıntısının hangi boyutlarda olduğunu belgelemekte; izarın üleştirildiği kızların yarı çıplak oldukları anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber sonrasında İslam toplumu artan gelirler sayesinde bir hayli zenginleştiği için, erkek ve kadın giyimi konusunda gelişme ve değişimler meydana gelmiş, buna bağlı olarak da hayatta bulunan eşleriyle diğer Sahabilere daha değişik sorular sorulmaya başlanmıştır.²⁶⁸

Örtünme ve başörtüsü sınırsız ve olabildiğince kadını tepeden tırnağa örtmek olarak yorumlandığı için, giysi darlığı dikkate alınmamış, neredeyse edep yerlerinin örtülmesi bile başörtüsü örtmek kadar ehemmiyetli bulunmamıştır. Tüm dikkatler başın ve saçın örtülmesine yoğunlaştırılmıştır.

Cahiliye kadınlarının, tavaflı çıplaklık icra etmeyi kutsal saydıkları, fuhşu yaşamlarının bir parçası olarak gördükleri, İslam'ın da bu çıplaklığı her insanın yaratılışı gereği önlemeyi amaçladığını, ancak buna rağmen namazda dahi giysi sıkıntısı ve yokluğu nedeniyle, kadınların erkeklerden önce secdeden kalkmamalarının istendiği, aksi takdirde erkeklerin cinsel or-

ganlarını görebilecekleri uyarısında bulunulduğu tarihsel gerçekler ışığında sayılıp dökülmekte, bu olaylara ilişkin klasik referanslar sıralanmaktadır. Buna karşın aynı akademisyen, herhangi bir delil getirmeden, tüm bunları, başörtüsünün ve hatta çarşafın gerekliliği tezine dayanak yapmaya çalışmaktadır:

“Hicap ayetinin inişinden sonra, Müslüman hanımların en büyük kalın çarşaf ve kumaşlarını yırtarak başlarına sardıkları, tepelerinde sanki kuşlar varmış gibi derin bir dikkatle mescitte hazır olduklarına dair sayısız rivayetler vardır.”²⁶⁹

Bu rivayetlerin birbirlerini tekzip eden çelişkili haberler olduğunu yeniden hatırlatmamızın yanında, İslam’ın sev’etan’ları (kaba avret yerleri) bile açık Arap toplumunu insan gibi giydirmeye yönelik asıl hedefinin saptırıldığına ve konunun başörtüsüne getirilip dayandırıldığına ilişkin ilginç bir örnekle karşı karşıyayız. Eğer, hicap ayetinden önce kadınlar çarşafli iseler, bu çarşaf ya da uzun elbise şekli başı örtmüyormuydu? Çarşaf var idiyse, çıplak olanlar kimlerdi? Bu sorunların yanıtlarını, birbiriyle çelişen rivayetlerin dayanak alınıp doğal olarak bu çelişkili malzemeden çelişkili sonuçların çıkarıldığı yorumlarda bulmamız mümkün olmamaktadır.

Transparan ya da neredeyse çıplak olan yetişkin kızların üzerlerine hiç değilse bir parça giysi alarak edep yerlerini örtmeleri gerektiğini bildiren rivayetler bile, başörtüsüne yorumlanmıştır. Vücudu gösteren ince elbise yerine, Peygamber tarafından daha uygun bir giysi önerildiği halde, sanki binbir türlü başörtüsü markası ve modeli varmış gibi, bunun ince başörtüsünü yasaklayan, kalın başörtüsünü emreden bir rivayet olduğu ileri sürülmüştür.²⁷⁰

Akademik düzeyde yapılan tartışmalarda kadının başı, el ve yüzlerin örtülmesiyle tam olarak örtülü kabul edilmiştir. Başörtüsünün sınırları tek göz dışında her yerin örtülmesi

gerekliliğine kadar genişletilir. Peçe takmak, bu sınırın boyutlarının nerelere vardığını gösteren iyi bir örnektir.²⁷¹ Eller ve yüzler, 24 Nur 31. ayette kendiliğinden görünen kısımlar hariç “görünen kısımları hariç” (illa ma zahara minha) hükümünün kapsamına alınmamış, bunların da başa dahil olduğu öne sürülmüştür. O halde, el ve yüzlerin örtülmesi de bu tartışmacılar tarafından farz kılınmıştır. İnsan mantığını ve aklını altüst edecek yorumun devamında, “kendiliğinden görünen kısmın” dış elbise olduğu bile öne sürülmüştür.²⁷² Yani, kadının üstüne aldığı dış giysi, kendiliğinden görüldüğü için günah olmadığı iddia edilmiştir. Düşünsel ve bilimsel ciddiyetle, akademik düşünme yöntemiyle örtüşmeyen bu yorumların, Kuran’da ve İslam’da yeri olmadığını söylemek bile gereksizdir.

Ellerin ve yüzün (tek göz dahil) örtülmeyebileceğini savunanlar da bunu, “şehvet, fitne korkusu yoksa...” diye öznel ve keyfi bir koşula bağlamışlardır.²⁷³ Bu görüş, insanı tanımamanın en açık itirafını içerir.

Ülkemizde başörtüsü ve örtünme ile ilgili görüş serdedenlere bakıldığında Türk ulusunun kültürü, geleneği ve hayata yüklediği anlamı, tabii ki bunun içinde örtünme kültürünü dikkate almadıkları görülmektedir. İnsanı tanımamak, Türk toplumunu ve doğal olarak Türk kadınına da tanımamak sonucunu doğurmuştur. Türk kadınının İslam’ı örtünme ve başörtüsü noktasında yorumlayış ve uygulayış tarzı, modern çağın örtünme ve başörtüsü mühendislerinin belirlediği “İslami” kategoriye dahil edilmemiştir. Başörtüsünün şekli, Türk ulusunun anlam kümesi dışında çizilmiş; çarşaf, peçe ve cilbab kavramlarını aynıyla karşılamayan Türk kadınının örtünme şekli, meşruiyet kazanamamıştır. Örnek vereyim:

“Cilbab ayeti indiği zaman Ensar kadınları siyah elbiseler giydiklerinden dolayı başlarında kargalar varmış gibi

çıkıldılar,”²⁷⁴ şeklindeki rivayet, açıkça, bugün kullanılan başörtüsünün bile başörtüsü söylemini savunanlarca yeterli görülmediğini zımnen de olsa sıklıkla işaret eden sözde hadislerdendir. Bu rivayetin tarihsel ve mantıksal zafiyeti bir yana, başörtüsünden kastın, “siyah bir çarşafı bütünüleşen” komple bir örtü olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayeti, benzer rivayetlerle destekleyen bir yazar, şöyle demektedir:

“İbn Sa’d’ın, Habibe binti Abbad’ın, ‘Aişe’nin üzerinde siyah bir başörtüsü gördüm’ demesinin bir değeri olabilir. Cilbab’ın görevlerinden birinin de ziyneti örtmek olduğu, binaenaleyh, ziynetten en uzak rengin de siyah olduğu gerçeği de hesaba katılırsa, cilbab için siyah veya en azından koyu bir renk istihbab ve tavsiye derecesini ihraz edebilir. Cilbab ayeti indiğinde Aişe’nin nakline göre, kadınların elbiselerini yırtıp cilbab yapmaları, cilbabın bürünülen bir elbise olduğunu gösterir. Cilbabın şekli orfe bırakılmamıştır.”²⁷⁵

Bu metine göre, bugün kullanılan başörtüsü tarz ve şekilleri bile İslam’a uygun düşmemektedir. Başörtüsü, çarşafı andırır biçimde siyah veya koyu renkli olmalıdır. Kadın ne kadar özensiz, bakımsız ve silik giyinirse o kadar tesettüre uygun giyinmiş sayılmaktadır.²⁷⁶

Salih Tuğ, Peygamber devrinden söz ederken hiçbir antropolojik ve sosyolojik kaynak kullanmaksızın, Dört Halife ve daha sonraki devirlerde kadınların peçe takındıklarını ve sokağa çıktıklarında önlerini görecektense kadar bir göz açıklığı dışında tümünden örtündüklerini öne sürmektedir.

Ona göre, örtünmemiş, bunun yanında saç ve elbise tuvaletini iyi yapmış olan bir kadın da cinsi cazibesini ortaya koymuş olmaktadır. İslam’ın takdim ettiği örtünme ve sakal, her iki tarafın cazibesi bir miktar örtebilmektedir.

Peygamber devrinden sonraki devirlere kadar başörtüsünden anlaşılan şey, bir tek gözü dışarıda bırakan tek tip tesettür biçimi, yani peçe olmaktadır. Bu doğruysa, bugünkü başörtü şekli dine dayanmaz. Eğer doğru değilse, bugünkü başörtüsünün tarihte tatbik örnekleri ve referansları yok demektir. Şık giyinmek, başını örtmeyen, peçe örtmeyen kadınlara mahsus bir maharetse, peçe takmak kadını ancak pejmürde ve salaş bir giyime mahkûm etmek olmayacak mıdır? Ya da, örtünmek, elden geldiğince bakımsızlık ve dağınıklık mıdır? Cinsel cazibeyi azaltmak, “sakallı ve pejmürde” bir örtünme şekli midir? Sakal koyarak başka kadınlara karşı cinsel cazibesini azaltmış erkek, evine döndüğünde kendi helali karşısında nasıl bir durumda olacaktır? Sabah sakal bırakıp akşam evine geldiğinde tekrar kesecek midir?

Bu tür sorular, meslekten ilahiyatçı ve sosyolog olan mevzu bahis araştırmacıların aklına gelmeyecek sorular değildir. Ancak, olmayan bir gerekçeye dayandırıldıkları başörtüsü söylemi, gayriiradi olarak araştırmacıların kafa karışıklıklarına neden olmaktadır.

Ümit Meriç de sakalın Müslüman erkeğin bir alameti olduğunu iddia etmektedir.²⁷⁷ O halde, bu mantığa göre, sakal bırakan herkes Müslüman’dır, sakalsızlar da Müslümanlığını test için başka ölçütlerin de kullanılması gereken durumu şüpheli kişilerdir. Oysa bu iddiaların İslam dininde herhangi bir dayanağı ya da gerekçesi bulunmamaktadır. Zaten hükümler verilirken sağlam hiçbir dinsel nassa dayanmaksızın yargılara varmak, ciddi araştırmacıları sıkıntıya sokan noktalardandır. Aynı mantığın, hukuk ve yargıya intikal eder çekincesi olmasa, başörtüsü için de geçerli olduğu açık açık belirtilecektir.

Yırtılan elbisenin nasıl boydan boya cilbab yapıldığını anlamak mümkün değildir. Eğer bürünülen elbise söz konusu

ise, eskiden beri Türk kadınlarının kullandıkları çar, bürgü ve atkı gibi örtünme tarzları neden geçerli değildir? Ölçüyü ve örfü belirleyen Arap geleneği mi olmalıdır? Böyleyse, bir gelenek dinen farz oluyor da, öbür giyinme geleneği neden meşru bile kabul edilmiyor?

Bu sorular, ancak çelişkiye düşülerek yanıtlanabilecek türden açıklamaları doğurur. Oysa İslam'a göre erkek de kadın da asıl örtülmesi gerek kısımları örterler; bedeninin ayrıntı kısımlarının örtülme tarzı ise İslam'ın yaşadığı toplumun örf ve kültürü doğrultusunda kendiliğinden ortaya çıkar.

Bu insani ve İslami hakikati göz ardı eden bir yaklaşım, örtüyü, başın örtülmesiyle sınırlandırdığı gibi, başörtüsünü hemen her yerde uyulması gereken bir farz olarak dikte etmektedir. Toplumsal yaşamda farz olduğu ileri sürülen başörtüsü, nasıl ki siyah veya siyaha yakın çarşaf ve peçe olarak belirleniyorsa, bunun tatbik alanları da o derece genişletilmekte, hemen her türlü özel hal ve ibadetlerinde dahi kadını bağlayıcı kesin bir dinsel emir olarak dayatılmaktadır.

Aişe'nin Peygamber'den aktardığı, "Allah ergenlik çağına girmiş başörtüsüzlerin namazını kabul etmez"²⁷⁸ ve "Muhammed b. Zeyd'in annesinden rivayet edildiğine göre; Ümmü Seleme'ye, 'Kadın hangi elbise ile namaz kılmalıdır?' diye sormuş. O da 'Başörtüsü ve ayaklarının üstünü de örten uzunca bir fistanla kılar' yanıtını vermiştir,"²⁷⁹ rivayetleri buna örnektir.

"Cinsel anlamda kadının toplumsal fitneye neden olmasını engellemek" illetine dayandırılan başörtüsü, camilere gitmelerinin bile ülkemizde henüz hoş görülmediği kadınlara, kendi evlerinde kılacakları namazda neden gerekli görülmektedir? Bunun açıklaması yoktur. Ama çelişkili ve birbirini tutmayan rivayetleri çoktur.

Örnek verelim: “Kadına bakmanın fitne korkusu yüzünden caiz olmadığı”²⁸⁰ şeklindeki görüşte yer alan “fitne” gerekçesi, yayınlanmış aynı bildirinin 111. sayfasında, yine aynı araştırmacı tarafından şu sözlerle tekrar ortadan kaldırılır: “Bakma konusunda kâfir kadın da Müslüman kadın gibidir. Ancak kâfir kadının saçına bakılabileceğini söyleyenler de vardır. Süfyanü’s Sevri, ‘zimmi kadınların ziynetlerine bakmakta mahzur yoktur, bunun yasak olması fitne endişesindendir, haram olduğundan değildir,’ der.”²⁸¹

Tabloya bütün olarak baktığımızda, bu görüşten şunu çıkarabiliriz: Yabancı kadına bakmak, dinen değil, toplumsal olarak “haramdır” ya da sakıncalıdır. Bu sakınca, “fitne” korkusundan kaynaklanır. Özde bu fiil haram değildir. İşte başörtüsü de, dinen değil, toplumsal ve siyasal açıdan farzdır. Başörtüsü söylemin en derinlerde yatan mantığı budur.

Aişe saçlarını tararken erkek kölesi yanında idi. Peygamber, Aişe’ye, “endişeye gerek yok, ben baban ve yanımda da kölen var” deyip Aişe’nin odasına girdikleri ile ilgili rivayeti yeniden hatırlayalım.

“Başörtüsü, toplumsal yaşamda kadının iffeti, namusu ve Müslüman kadın kimliğinin simgesidir” şeklindeki gerekçe, kendi başına namaz ve ibadetinde, hatta evinde bile geçerli ise, bu gerekçe kendi kendini çürütmektedir. Çünkü insan, başka bireylerle birlikte paylaştığı yaşam alanında simgeleleriyle ortaya çıkar. Nitekim “başörtüsü ve örtünme kadının sosyal hayata katılmasını sağlamak amacıyla yöneliktir” görüşünde olanları²⁸² dikkate aldığımızda, bu sefer de, evde yalnızken veya kendi başına ibadet ederken kadının örtünmesi, başını örtmesinin gerekliliğinin nereden icap ettiğini sormamız kaçınılmazdır.

Bir akademisyen, kadının kendi evinde tek başına iken bile başını açmamasını dinsel bir nedene dayandırmaya çalışarak, ama yumuşak bir üslupla şöyle izah etmektedir:

“Evinde tek başına bulunduğunda kadının başını açma ruhsatı vardır. Ancak bazılarına göre, kapatılması daha evladır. Elbette ki Allah açığı da görür kapalıyı da görür. Ancak açanı edebi terk etmiş olmak, kapatanı da edepli olarak görür.”²⁸³

Ruhsatı veren kimdir? Ne adına vermektedir? Edebin ölçülerini koyarken hangi dinsel gerekçelere dayanılmaktadır?

Anlaşılan o dur ki başörtüsü, kadını toplumsal ve bireysel, özel ya da genel her yaşam alanında bağlamaktadır. Böyle olunca, iffet ve namusun simgesi olmaktan çok, kadını cahiliye döneminde ona biçilmiş olan kısıtlı dünyasına hapsetmenin simgesine dönüşmektedir.

Başı Örtmemek ya da Çıplaklık

Başörtüsü, İslam’daki asıl örtünmeyi de temsil eden bir anahatar kavram olarak kullanıldığı için, özellikle günümüzde tesettür ve örtünme ile ilgili kaleme alınan yazılarda umum telaffuz edilip husus kastedilmektedir. Umum, örtünme, husus ise başörtüsüdür. İktidar, siyaset ve farklı bir kamusalılık yaratma çabasının bir yansımasına dönüşen başörtüsü, örtünme ve tesettür kavramları içine gizlenerek onlar gibi farz olarak takdim edilmektedir. Asıl yanıltıcı noktalardan birisi budur.

Tesettüre ve örtünmeye riayet etmemek, özellikle günümüz araştırmalarında başörtüsü örtmemekle neredeyse özdeşleşmiştir. O halde, ilk iki kavramla yapılan açıklamalar ve hükümler, doğrudan doğruya aklımıza başörtüsünü getirmektedir.²⁸⁴

Başörtüsü söylemine göre, kadınların tesettüre riayet etmeleri durumunda toplumda giderek ahlak bozulacak, iffet ve hayâ duygusu zayıflayacaktır. Tesettürlü kadınlar erkeklerin sarkıntılığına maruz kalmazken, açık-saçık giyinip başka erkeklere şık görünme hastalığı olan kadınlar, serserilerin

saldırılarına hedef olmaktadırlar. Şüphesiz bunda açık-saçık şekilde arz-ı endam etmesinin büyük payı vardır.²⁸⁵

Bu yaklaşıma göre, örtülü olanlara kimse saldırmaz. Çünkü örtülü olanlar, açık-saçık olanlar gibi şık görünmek derdinde değildirler. Böyle olunca, açık-saçık giyinmek, her zaman her yerde ve her kadın için, erkeklere cinsel davetiye çıkaran kadınlardan başkası değildir. Şimdi bu hükmü, mantıksal mı, tarihsel mi, yoksa temel İslam düşüncesi ve ahlak ilkeleri açısından mı eleştirmek gerekir? Her açıdan, suçlayıcı, garazkâr ve karalayıcı bir yargı olduğu için, ciddi bir eleştiriye mahal bırakmamaktadır.

Üniversitelerde okuyan başörtülü kız öğrencilere seslenen bir kitapta, örtünme ve tesettürden başörtüsü kastedildiğine açıkça tanık oluyoruz: “Her şeyi kaybetmeyi göze alıp örtünmenizi istiyoruz. Özellikle başınızı geniş bir örtüyle mükemmelce örtün, başörtünüzü omuzlarınız üzerine indirin.”²⁸⁶

Örtüsüzlük, yani başını örtmemek, aynı araştırmacıya göre erkeklerin kadınlarla ilgili olarak girdikleri her türlü günahın ve kötülüğün kaynağıdır. Bizim, tesettür ve örtünmeden başörtüsü kastedildiğine dair saptamamıza esasen açık kanılardan biri bu yazara aittir. Böyle düşünenler, başörtüsünün temel bir dini emir olmadığını herkesten daha iyi bildikleri halde, bunu her insanın asgari koşullarda örtünmesi kılıfında sunmakta ve örtüsüzlüğü, daha açıkçası başörtü örtmemeyi küfür saymaktadırlar. Aynı yazar şöyle diyor:

“Örtüsüzlük, açık-saçıklık hiçbir dine dayanmaz. Tam aksine, vahye kapalı, hatta vahiy ile savaşıyor, vahyi kendisine en büyük düşman ilan eden, Allah ile ilişkisi olmayan seküler, dinsiz bir kimliği temsil eder, böyle bir kimliğin ibrazıdır bu kıyafet.

Bir bayanın örtünmeyi terk ettiği durumda, öncelikle Allah'ın bir emrini, tartışmasız ve kesin bir farzını terk etmiştir ve O'nun haram kıldığı bir haramı işlemiştir.

Bir bayan örtünmemekle Müslüman kimliğini reddetmiş, başka bir kimlikle tanınmayı tercih etmiştir.

Güzelce örtünmüş, tepeden tırnağa örtünmüş bir bayan, “ben de Müslüman’ım” deme gereği duyar. Ama açık-saçıklar da bunu (Müslüman olduklarını) söylerler.”²⁸⁷

Akademik ve bilimsel değeri çok tartışma götürür nitelikle olsa da, bu yazara ait eser, başörtüsü söyleminin geri planında hangi niyet, kasıt ve yargıların bulunduğunu açık-seçik ortaya koyması bakımından çok kıymetlidir. Dil ucuyla verilmeye çalışılan yargılar burada çok net bir şekilde dile getirilmektedir. Buna göre, başörtüsü her ne kadar seyrek telaffuz ediyorsa da kesin bir farzdır. Yapmamak, haramdır, hatta Müslüman kimliğini reddetmektir. Başörtüsüne uymayan kadın, kâfirdir. Çıkan neticeden çok, açıkça dile getirilen yargılar bunlardır.

Yine başını örtmeyen ve özellikle üniversiteli kız öğrencileri hedef alan sözlerinde yazar, ağır ithamlar ve hakaretlerle başörtüsünün adeta Kelime-i Şahadet’ten öte bir emir olduğunu iddia etmektedir. Başörtüsüzler ona göre, hiçbir erdeme ve değere sahip olmayan kadınlardır. Bunlardan ne anne, ne ev hanımı ne de gelin olur. Kimsenin yanında yerleri yoktur. Çünkü başı açıklar, bu halleriyle sadece erkeğin bir an için hayvani duygularını kabartan bir mahlûktan²⁸⁸ başka bir şey değildir.²⁸⁹

Bu ifadeler doğrudan doğruya hukukun ve yargının müdahil olabileceği suçlama, karalama ve hakaretlerle doludur. Ancak konunun bu yönüyle ilgilenmiyoruz. Bununla birlikte, Türk toplumunun, başını örten ve örtmeyenlerin barış içinde birbirlerini eşit kadın statüsünde görerek yaşayabilecekleri muhayyel bir toplum olmadığını, söylemin bu açık yürekli arka planının izharından kolayca anlayabiliyoruz. Baş örtmenin baş örtmek kadar sıradan bir olgu olduğu gerçeğine

inanmadan, başörtüsünü temel insan hakkı olarak savunmak, bu simgede biriken siyasal ve toplumsal ama sözde din ve yapay gelenek kaynaklı öfkenin sabıkasını ortadan kaldırmayacaktır.

Din Siyasetinden Siyaset Dinine

İslam'da emir ve yasaklar, erkek-kadın ayrımı yapmaksızın insanın yaratılış onuruna uygun düşünmesi ve eylemesini, onun ruh yüceliğini ve gönül derinliğini başat amaç olarak belirler. Ahlaki değerler ve erdemler yalnız insana özeldir. İnsan kendi öz doğasını ve yüceliğini bu erdemler aracılığıyla keşfeder. İslam ise, bu keşfinde insana kılavuz olur. Bu bakımdan İslam, en temel ve genel anlamıyla, bir ahlak uygarlığı projesi sunar.

Bu ahlak uygarlığı, birkaç ibadet dışında, şekle, hacme, sayıya ve ölçmeye gelmez. Ahlaki değerlerin, dolayısıyla sade ve içten dindarlığın hacmi ve şekli yoktur. Değerler değişmez ancak bu değerlere zaman ve mekân koşullarında denk düşen olgular ve pratikler değişebilir. Ne var ki halk kesimi, din ve Tanrı ile olan ilişkilerini sembol, simge ve olgularla, yani pratiklerle kurduğu için işin ruhuyla ilgilenmez. Bu nedenle, olgu değer çatışması, halk gözünde her zaman olgu lehine sonuçlanır.²⁹⁰

Başörtüsü ve örtünme, olgusal bir durumdur. İffet ve namus, değere ve erdeme ilişkindir. Ancak ne var ki, ilki ile ikincisi her zaman birbirini gerektirmez. Başörtüsünü bu anlamda değer ve erdemin kendisi olarak kabul etmek olgunun değere, hukukun ahlaka kaynaklık ettiğini kabulle aynı kapağa çıkmaktadır. En basiti, başı açık olan, nasıl ki, bu olgusalıktan olayı her zaman erdemsiz değilse, başı kapalı olan da yine bu durumda her zaman erdemli olmayabilir. Sorun, kimin erdemli olup olmadığı değil, erdemin ve değerın şu ya

da bu yüzyılda, şu ya da bu yerde nasıl olgusallaştığı ve tecelli ettiği sorunudur.

Ahlakilik ve dindarlık, teoride birbirleriyle örtüşmesi gereken düşünce ve eylemin birlikteliğini dayatır. Bunlar, olgusallığa, oradan sembol ve simgeselliğe hapsedildiğinde dindarlığın ya da ahlaksallığın siyasallaşması kaçınılmaz olur. Üstelik olgusallık arttıkça ahlaki derinlik yüzeyselleşir, anlam derinliğini yitirir.

Dindarlığın siyasallaşması, ahlaka hukukun, değere de olgunun yön vermesi sonucu meydana gelmiştir. Artık dindarlık, cezayı ya da ödülü ölçebilen hukukla, toplumun takdiri ya da takdirinin sınanmasıyla da siyasetle ölçülüp biçilmeye maruz bırakılmıştır. Bunun tabii ki en açık örneği, başörtüsü söylemidir.

Başörtüsü söylemi, dindarlığın nasıl siyasal alanın, olgudan yapılma bir siyasal değere dönüştüğünü şu yargılarla somutlar:

- “Başörtüsü yasağı, en temel insan hakkının gaspıdır.”
- “Başörtüsü yasağı, dine saldırının en açık göstergesidir.”

“Başörtüsü mücadelesi, gelecek nesillere ibret olacaktır.”

“Başörtüsü yasağı, yasakçıların tahrif etmeye çalıştıkları dini, kültürel ve ahlaki duruşu tahriftir.”

“Başörtüsü yasağı, dönüştürme projesinin bir parçasıdır.”

“Başörtüsü yasağı, İslam inancını yok etme ve Müslüman kadını dönüştürmeye ve umutsuzluğa itmektir.”

“Çünkü başörtüsü, insanlık için vazgeçilmez olan değerlerin bir ifadesi, toplumu ayakta ve bir arada tutan inancın bir tezahürüdür.”²⁹¹

Başörtüsüyle simgelenen ve siyasallaşan modern dindarlık tarzının bu aşamaya kadar gelmesinde, Türk ulusunun kültürel değerleri ve ulusal çıkarlarına uygun ve sağlıklı bir din eğitimi projesi ortaya koymak yerine, sorunu yasaklarla savmak aceleciliğinin de katkısı bulunmaktadır.

Özellikle başörtülü kadın sivil toplum örgütleri, kadının evde ve kendi özel hayatında örtünmesi gerekmediğini, başörtüsünün kamusal bir unsur olduğunu bugün sıklıkla dile getirmektedir. Ahlakilik ve dindarlık değerinin kendi iç dinamizmindeki gelişime ayak uyduracak ilkeler değil, modern yaşam kurallarının ve pratik kaygıların dayattığı zoraki değişimler, başörtüsünü evde ve ibadette koşul olmaktan çıkarmış, artık kamusal bir fenomen olmuştur. Başörtüsü, başörtülüler tarafından “Müslüman kadınların toplum içine çıkmaları koşulunu” ifade etmektedir. Başörtüsünün erkek söyleminde daha geniş bir kadın yaşam alanı yaratılmıştır.²⁹²

İşte tam bu noktada, siyasal dinselliği kendini göstermektedir. Başörtüsünü, ‘cinsel cazibe ve kadın fitnessini önleme, örtme’ illetine bağlayan başörtüsü söylemi, artık, illetini, ‘iktidarı elde etme ve kendine özgü kamusal alanı yaratma mücadelesi’ olarak değiştirmiştir ve bu söylemin, İslam ve ahlaktan çok, siyasetle göbek bağı oluşmuştur.

Başörtüsü söylemi, “Müslüman kadının özgürleşmesi”,²⁹³ ahlaksal ve dinsel bir erdemliliğin özgürleşmesi değil, siyasal ve kamusal alanı kendi benzerlerinin girebileceği bir iktidar alanı olarak elde etme ya da yaratma özgürlüğüdür.

Özgürlük istenci, başörtüsüyle simgelenen ve gittikçe her kesime karşı içine kapanarak, kendi dinsel kamusal alanı yaratmayı hedefleyen bir amaç taşır. Özelde Türk kadını, genelde Müslüman kadın, 13. yüzyıldan itibaren sürekli olarak aleyhine geciktirilmiş ve elinden alınmış İslami ve insani hakkını, başörtüsü simgesiyle aradığına inanmaktadır. Ba-

şörtüsünü, Müslüman kadının Rabbine bağlılığı ve dişiliğinin gizlenmesi söylemi altında öne süren çevrelere de²⁹⁴ artık başkaldıran bir kadın ruhu ortaya çıkmıştır. Bir özgürlük, ya hür kadın olarak cariyelerden ayrılmayı, ya da modern bir özgürlüğü ifade etmektedir.

Klasik literatürde, “daha az kadın” olarak tanımlanan cariyelerle, “daha az insan” olarak tanımlanan kadınlardan olmadıklarını kanıtlamanın tek yolu olarak başörtüsü söylemine sığınan kadınlar, yine bu söylemin 700 yıldır çizdiği kadın profiline karşı çıkmaktadırlar. Neredeyse tümüyle “avret ve cinsel istismarın tek sorumlusu” olarak işaret edilmek, onları hem yapay klasik geleneğe, hem de Modernizm’in dışarıdan zorladığı değişim koşullarına karşı isyankâr hale getirmiştir. Gözüne kadar örtünmek, tek başına evdeyken bile başını, saçını örtmek yükümlülüğünden tutun, tahsillerini ancak lise son sınıfa kadar yapma ruhsatı verilmesine²⁹⁵ kadar kadına hem sosyal alanda, hem de bireysel yaşamında “kendileri için en iyi yerin, yerin altı olduğu”²⁹⁶ telkin edile edile, İslam’ı yüzyıllardır kadınlar aleyhine işletilen siyasal bir mekanizmaya dönüştürmüşlerdir. Bir taraftan, “kadın-erkek ilim her Müslüman’a farzdır”²⁹⁷ denmiş, diğer yandan, kadının İslam’a göre hangi ilimleri tahsile mezun olduğu listelenmiş,²⁹⁸ başka bir yandan da kadının dışarı çıkması için ya zorunluluk ya da koca izni şart koşulmuştur.²⁹⁹

Bununla birlikte, onların istediği özgürlük, kendilerini “cinsel meta olarak gören yapay dinsel belirlenimlerden sıyrılmaktadır. Ancak, aleyhlerinde kurgulanan yapay geleneği eleştirmenin İslam’a itiraz etmek olduğu şeklindeki yerleşik kanaatleri, itirazlarının Modernizm’in başında patlamasına neden olmuştur. Başörtüsü ve örtünme, kadını belirlemiş, ama tersi olmamıştır.

Başörtüsü söylemi, özellikle 1980'lerden sonra, dinsel gerekçeden kalkılarak "namus ve iffetin muhafazası" amacına hizmetten vazgeçmiş, kendisine siyasal iktidar alanı açabilecek kamusal dinseliliği kimlik olarak tercih etmiş görünmektedir. Bu bizim saptamamız değil, başörtüsü söyleminin pratikteki taşıyıcılarının kendi itiraf ve ifadeleridir. Bu siyasallık her zaman olduğu gibi ilhamını "kökü dışarıda dindarlık" modelinden almıştır:

"80'li yıllar, başörtülü öğrencilerin okuma haklarını dillendirmek üzere medya ve meydanlarda göründükleri yıllardır. Dergi ve gazetelerde kadınların kılık-kıyafetlerini ve güzellik anlayışlarını, moda ve kozmetik sanayilerinin kararlarına göre belirleyen hemcinslerini, dinlerine hizmet etme yerine çeyiz ve benzeri meşgalelere zaman ayıran ev kadınlarının bakış açısını, kadınlardan cinsel çekiciliklerini kullanmalarını bekleyen iş ortamlarını, tüketime dayalı hayat tarzını, tüketici çekirdek aile modelini, kadını ikinci sınıf sayan ya da kadının erkek için yaratıldığını savunan dinsel iddialı yorumları eleştirdiler. İran devrimi bu yazılara siyasal ve entelektüel bir açılım kazandırdı. Özellikle Ali Şeriatî'nin *Fatıma, Fatıma'dır* isimli esrinden yapılan tercümelede, Müslüman kadının özde gelenekler tarafından tanımlanan ve biçimlenen kadın olmadığı, tarihteki görünüşünden Kuran ayetlerine ve hadislerdeki görünüşüne göre hem yanıltıcı hem de yetersiz kaldığı şeklindeki değerlendirmeler Müslüman kadına ilişkin tartışmalar içine yerleşti."³⁰⁰

Başörtüsü söyleminin bugün neyi simgelediğini, nereden nereye geldiğini ve nereye varmak istediğini anlatan belki de en açık-seçik ifadelerle karşı karşıyayız. Bu yazıda, başörtülü kadın, başka bir kadın, tasarladığı din de başka bir dinmiş gibi bir profille tasvir ediliyor. Başörtüsü buna göre ne aileyi, ne Türk kadının örtünme tarzını ne de sade bir dindarlığı simgeler. İran devriminin ilham ve tarif ettiği "kara çarşaf-

lı bir kadın" bu yazıda imalı olarak model gösterilmektedir. Çünkü kozmetikçi kadınlar ile ailesine çeyiz hazırlayan kadınlar, bu denklemin dışındadır. Birinci kısımdaki kadınların eleştirilmesini anlayabiliriz. Ancak aile kuran, Türk toplumunu ayakta tutan kadının yabancı görülmesi, işte, başörtüsü söylemindeki içerik ve biçimin yarattığı "kökü dışarıda dindarlık" tarzının doğal sonucudur. Türk ulusu Milli Mücadele'yi, kadını ve erkeğiyle vermiştir. Türk kadını, hem cephede hem de okulda var olmuştur. Ne var ki, Türk kadının eşarp, yazma ve atkı ya da çar türü örtüleri, 1980 öncesi tarihlere rastladığı için, örtü veya başörtüsü olarak meşruluk kazanma şansını elde edememiştir ve "tarih dışı" kalmıştır.

Peki, acaba, gerçekten "İslami bir kıyafet" var mıdır? Bu konuda, kesin bilgi ve düşünceye sahip olduklarını sananlar bile, bir yerde var, bir yerde yok, gibi, iler-tutar olmaktan uzak bir kafa karışıklığı ve çelişkili söylem sarmalından kurtulmuş değildirler.

Daha önce bu fikirde olanlardan yaptığımız alıntılarda, kadının örtünmesi, örtme şekli bile örf ve âdete bırakılmamaktadır. Gerekçesi ise, örtünmenin *zarurat-ı diniyye*'den, dinin vazgeçilmez hüküm ve talimatından biri olmasıdır.³⁰¹ Buna göre, bir Türk kadını, başına yazma, eşarp ve benzeri örtüler alsa, Türk örfüne göre örtündüğü için, bu caiz olamayacaktır. Peki, hangi örfe göre olmalıdır?

Cilbab, ferace, çarşaf, peçe ve nihayet 1980'lerden sonra modaevlerinin onayıyla da yerleşmiş bulunan pardösü ve başörtüsü tarzı. Her kavramda, Arap veya İran Müslümanlığı örfü farzmuş gibi gösterilirken, Türk kadınının anılan örtüleri bir türlü meşru kabul edilmemiştir. İşte başörtüsüne farzdır diyenler, Arap ya da İran tarzı örtünmenin dinsel siyasetini farz kılmış olmaktadırlar. Başörtüsü ile ilgili yazıların, siyasal ve entelektüel açılımını, İran devriminden ve Ali Şeriatî'den

yapılan tercümelerle gerçekleştirdiğini iddia eden Aktaş, bizim bu yargımıza en kesin kanıtı sunmaktadır.

Şimdi de, “İslami bir kıyafet var mı?” sorusunu, yakın bir dönemde akademik bir toplantıda yapılan birbiriyle tutarsız görüşleri izleyerek yineleyelim:

Halil Günenç: İslami bir elbise şekli teklif edilemez.

Hayrettin Karaman: Tek tip bir elbise teklif edilemez. Her Müslüman ille de siyah bir çarşaf giyecektir denilemez. Her Müslüman ille de uzun bir pardösü giyecektir de denilemez. Böyle bir vücubun delili yoktur.

Bekir Topaloğlu: Elbisenin şekli bakımından gayrimüslimlerininkine benzemesi bir sakınca doğurmaz. Bu benzerlik, itikadi açıdan onlara benzemek anlamına gelmez. Çünkü gerek örtünme ile ilgili nassların, gerekse Asr-ı Saadet’ten beri çeşitli İslam toplumlarının giyindiği kıyafetlerin incelenmesinden anlaşılıyor ki, kılık-kıyafetten asıl maksat, belli özelliklerdeki elbiselerle örtünmenin sağlanmasıdır.

Aynı kitabın 16. sayfasında ise Topaloğlu, bu iddialarının tam aksini dile getirmişti ve arada sadece dört sayfa bir mesafe vardır. Topaloğlu’nun burada, İslam’daki kıyafetin bir örf ve adet görüntüsü olmadığını, çünkü Arap kavimlerinin İslam’dan önceki kıyafetlerinin değişik ve umumiyetle bugünkü Avrupalı tesirin görüntüsü gibi olduğunu iddia etmektedir. Aynı sayfada, İslam dininin kendine has bir kıyafet sistemi getirdiğini, bir Müslüman’ın fiilen, yani kendi kıyafetiyle buna muhalefet etse, giyim ve kuşamını İslami sisteme uydurmasa, günahkâr olacağını söylemiştir.³⁰²

İ. Lütfi Çakan: İslami bir elbise diye tek şekil tavsiye ve teklifi imkânsızdır. Bu konuda hareket noktası, sünnetin kabul etmediği giyim-kuşam şekillerinden uzak kalmak olacaktır.³⁰³

Aynı tartışma toplantısının yayınlandığı kitabın ilerleyen sayfalarında, bu görüşlerin neredeyse tam tersi savunuluyor ve “İslami bir kılık kıyafetin” gerekliliğinden söz ediliyor:

İ. Lütü Çakan: O halde Müslüman'ın kendisini hem de dostlarına [Müslümanlar olmalı – Ş. Filiz] tanıtacağı alamet-i farika niteliğinde bir giyim-kuşam olacaktır. Bu husus, Müslüman erkeklerde sarık ve sakalla, Müslüman kadınlarda baştan aşağı örtünmeyle gerçekleşmektedir.

Bir başka açıdan bakıldığında da, Müslüman'ın Müslümanlara has bir giyim-kuşama sahip olması, kendisiyle aynı inancı paylaşan insanlara duyduğu saygı ve bağlılığın gereğini yerine getirmesi demektir.

Kitabın sonuç bölümünde ise bu son değerlendirmeyi teyit, katılımcıların çoğunun söylediklerini tekzip eden bir bildirge yayınlanıyor ve şöyle deniyor: “İslam'ın kendine has bir kılık-kıyafet nizamı ve adabı vardır. Bunu kabul zorunludur. Tesettür hakkında icma vaki olmuştur.”³⁰⁴

En önde gelen ilahiyatçı ve din adamlarının yayınlanan konuşmalarındaki çelişkileri sergilememiz, kılık-kıyafet konusunda İslami bir modelin olup olmadığı hakkında bir fikir edinmektir. Ancak, klasik yapay gelenekteki çelişki ve kafa karışıklığı, modern Türkiye Cumhuriyeti akademisyenlerinde de hemen hiç değişikliğe uğramadan sürmektedir. İstikrar, toplum üzerinde yüzyıllarca dayatılmaya çalışılan din mühendisliğinin dün de bugün de değişmeden sürmesinde kendini göstermektedir. Ancak asıl istikrarsızlık İslam'ı, tüm Müslüman ulusların örf ve adetleri yerine, Arap ve İran geleneğiyle sınırlandırmaktan kaynaklanmaktadır. Başörtüsü söylemi, açık ve reddedilmez dayanağını Kuran ve sahih hadislerde bulmakta zorlandıkça, klanik pratikler meşruiyet ölçütü olarak öne sürülmekte, hatta dayatılmaktadır.

Kuran'da örtünme emri vardır. Ama bu emir, başörtüsü değil, takvaya uygun örtünmedir. Kuran'da ve sahih sünnet-te başörtüsünün açık ve kesin bir nassa dayanmaması onun yasak ve haram olduğunu göstermez. Ancak bir şeyin yasak ve haram olmaması, onun kesin bir farz olduğuna da kanıt olarak gösterilemez. Yüzyıllarca devam eden bir uygulama varsa bu icmayı değil, kökleşmiş bir geleneği ifade eder. Öyle bir gelenek aranıyorsa, o da Türk kadının kendine has örtüsü olmalıdır.

33 Ahzab 59'da geçen "cilbab", İslami bir kıyafeti tanımlamaz. Ayete yeniden bakalım:

"Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve (öteki) bütün mümin kadınlara (toplum içine çıktıklarında) dış kıyafetlerini (cilbablarını) üzerlerine almalarını şöyle: bu, onların (temiz kadınlar olarak) tanınmalarını ve rahatsız edilmemelerini temin eder. Ama (unutma ki) Allah çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır."

Ayetin spesifik ve zamanla kayıtlı ifade tarzı (ki Hz. Peygamber'in eşlerine ve kızlarına atıfta bulunmasından açıkça bellidir) ve kadınların toplum içine çıktıklarında "dış kıyafetlerini (min celabibihinne-cilbablarını) üzerlerine almaları" önerisindeki bilinçli müphemlik, bu ayetin, terimin genel, zaman ve mekân üstü anlatımıyla bir hüküm ortaya koymaktan çok, zamanın ve sosyal çevrenin sürekli değişmesi karşısında uyulması gerekli ahlaki bir rehber anlamı taşıdığını gösterir. Ayetin sonunda, Allah'ın affediciliğine ve rahmetine yapılan atıf da bu görüşü desteklemektedir.³⁰⁵

Çıplaklığın, tavafta bile kutsallaştırıldığı İslam öncesi dönemdeki kadınlardan, inanan kadınların ayırt edilmesi için cilbab sembolleştirilmiştir. İleti, namus ve şerefi, iffet ve ahlaki belirlemesi değil, bunların simgelenmesidir. Erdemin kalktığı yerde semboller ve simgeler içeriklerini yitirirler.

Tanrı, giyim-kuşamdan söz ederken, nimetini hatırlatmayı amaçlar. Giysi, bir nimettir. Başörtüsü söylemindeki gibi, kadınlar üzerinde Demokles'in kılıcı değildir. Tekrar vurgulayalım. Yalnız Nur Suresi 31. ayet, başörtüsü söyleminin dayanağı olarak gösterilmektedir. Oysa kalan tüm ayetler, erkek ve kadının örtünmesi, giyim-kuşamın bir nimet olarak verilmesi ve yaz-kış bu nimetle erkek-kadın herkesin korunduğuna ilişkindir.³⁰⁶

En çarpıcı vurgu ise, "takva elbisesidir" Yani insan şeref ve haysiyetini, iffet ve namusunu, maddi bir örtüye endekslemediği yüce dinsel ve ahlaksal erdemliliklerdir. İşin zor kısmı burası olduğu için simgeler ve semboller, içerikleri boşaltılmışsa da, hep tapınılan objeler olarak manevi derinliğe tercih edilmiştir. Bu konu esasen din mitolojisinin enine-boyuna araştırması gereken mitik ve majik bir olgudur.

"Ey Âdemoğulları! Size yücelerden, hem çıplaklığınızı örtesiniz diye, hem de bir görkem-güzellik nesnesi olarak giyim-kuşam (yapma bilgisini) bahsettik: ama Allah'a karşı sorumluluk bilinci örtüsü her şeyin üstündedir."³⁰⁷

Bu ayet, sırf kadınları hedef alan "iffet ve namus" yükümlülüğünü hiç ayırt etmeden erkeklere de yüklemektedir. İkinci ve daha önemli nokta ise, takva tarif edilen en yüce ahlaki erdemlerle donanma ve her an Tanrı'nın huzurunda gibi hareket etme elbisesidir. Bu elbise, gayet açıklıkla vurgulandığı gibi, insanın ontolojik ve teolojik yüceliğini manen ve ruhen temsil sorumluluğudur. Ne var ki, bazı araştırmacılar, "takva elbisesi" deyimini de yün ve kalın elbise gibi maddi bir örtü olarak yorumlamışlardır.³⁰⁸ Bu yorum ayetin ruhuna tamamen terstir ve başörtüsü söyleminin hangi boyutlarda putlaştırıldığına dair ilginç bir örnektir. Çünkü baş tarafta, ince ve pamuk elbiseden söz edilmemektedir ki, takva elbisesi ile

bu düzeltilmişlik elbisesinin önemli olması, çıplak gezmek anlamında değildir. İslam'ın itirazı, başörtüsünün ya da örtünmenin, "iffet ve namusu", hem de yalnızca kadının iffet ve namusunu koruyan ve belirleyen biricik ölçü diye hükme varılmasıdır. Yukarıdaki ayet, bu itirazın en açık ifadelerinden biridir. Hz. Peygamber'in "giyinik çıplakları ya da çıplak giyinikleri",³⁰⁹ "birbirlerinin elbiselerini giyen kadın ve erkekleri"³¹⁰ eleştirmesi, bu itirazın sünnetle teyididir.

Kadın ve erkeğin örtünmesine ilişkin nasslar, başörtüsü söylemiyle, sırf kadını bağlayan yükümlülüklerin ifadesi olarak yorumlanmıştır. Oysa her iki cinsin de insanlık, şeref ve haysiyetini, iffet ve namusunu korumaları yükümlülüğünü, irade ve akıl bahsedilen insan yerine maddi örtüye havale edilmesine bağlamak İslam'ın ruhuyla bağdaşamaz. Örtü, dinsel ve ahlaksal erdemliliğin ancak simgelerinden birini teşkil edebilir, ama belirleyemez. Diğer pek çok ibadet ve muamelat meselelerinde olduğu gibi örtünme pratiği konusunda Kuran'daki müphemlik de, İslam öncesi şeraitin pratik değişimleri karşısında, İslam şariat ve hukukunun değişim potansiyel olarak kendi özünde taşıdığının bir göstergesidir. Önceki dinlere ait şeraitleri değiştirmeyi üzerine alan Tanrı, İslam'ınkini değiştirme yetki ve yükümlülüğünü de Hz. Muhammed'in ümmetine emanet etmiştir. Ancak bu emanet başörtüsü söylemiyle, hem ahlaksal ve hem de eylemsel açılardan ortada kalmıştır.

Namusu ve iffeti korumak, her iki cins için de zaruridir. Tanrı her insana ayıp yerlerini örtme duygusu vermiştir. Örtünme, tesettür ve bunlara ilişkin adap birçok ayet ve hadiste erkek ve kadın için hemen hemen aynıdır. Bununla birlikte, başörtüsü söylemindeki karmaşa ve çelişkiler yapay geleneğin rencide edici kadın profilinden kaynaklanmaktadır. Ancak erkek egemen söylem örtünmeyi başörtüsü simgesiyle sa-

dece kadının sorumluluğuymuş gibi yerleşik inanç haline getirmiş, başörtüsü gittikçe kadının iffet ve namusunu koruyan alternatifsiz bir enstrümana ve sembole dönüştürülmüştür.

Başörtüsü söylemi, ülkemizdeki Türk örf ve adetlerine göre örtünen samimi ve sade dindar kadınlarımıza yabancılaşan siyasal ve ideolojik bir temele dayanmaktadır. İslam'ın kendi özyapısıyla doğrudan ilgili olmadığı için, siyasal ve sosyal koşulların öngördüğü değişimler paralelinde gerekçe ve neden değiştirmiştir.

Kadın başörtüsüyle var edilip tanımlanan bir nesne durumuna düşürülmüştür. Avret ve mahremiyetin başörtüsüyle temsili, sosyal ve medeni diyalogdan çok, monologu doğurmuştur. Bu söylem, “başı örtün, eve kapanın” telkini ile “okuyup her alanda kendinizi yetiştirin” önerisi arasında kalmış bir kafa karışıklığının simgesidir.

Hız. Peygamber asrında ve İslam Rönesans'ı döneminde haklar, roller ve sorumluluklar cinsiyet ayrımına göre değil, insan kavramına göre belirlenmiştir. Bu dönemlerde kadınların durumu daha saygındı. Kuran'da kadın tözsel ve ontolojik olarak ayrı bir varlık olarak değil, işlevsel açıdan anılır. İslam'a ve onun Peygamber'ine karşın, yapay gelenek, kadın cinsine yönelik düşmanlığı başörtüsü söylemi altında gizlemiştir. Başörtüsü söyleminin en önemli dayanağı, kadının zararlı bir fitne ve avret olduğu tezidir. Oysa hür kadın-cariye kadın ayrımında avret ve mahremiyet değil, sosyal statü ölçüt kabul edilmiştir. Ölçütteki bu kayma, başörtüsünün dinsel anlamda olmaktan çok, siyasal ve sosyal anlamda bir farz olarak vaz edildiğini ortaya koymaktadır.

Oysa farz olan, insana yakışır bir örtünmedir. Ağır avret yerlerini örtmek bu farzın kapsamındadır. Bunun ötesindeki örtünme tarzı, İslam'ın yaşadığı ilgili toplumların kendi kültürel değerlerince kendiliğinden belirlenir.

Başörtüsü söyleminin üzerinde tanık olunan şiddetli ısrar ve vurgu ile Yahudi geleneğindeki başörtüsüne ilişkin katı ve tavizsiz söylem arasında yakın benzerlik bulunmaktadır. Bu durum, ne Yahudiliği küçültür ne de İslam'a herhangi bir eksiklik getirir. Her din ve medeniyet birbirinden öyle ya da böyle etkilenebilir.

İslam kelamı ve fıkında başörtüsü örtmemek, en ayrıntılı büyük günahlar listesinde bile yer almamaktadır. Terk edilmesi büyük günah olmayan bir uygulamanın, namaz ve oruç gibi bir farziyeti olamaz. Nur 31. ayet de dahil, hiçbir ayet başın ve saçın örtülmesini amir bir hüküm ortaya koymaz. Bu hüküm, sonradan yapılan yorumların eseridir. Diğer bir açıdan, başörtüsü örtmek, dinimiz açısından haram ve günah da değildir. Ancak bu, başı örtmek, en az başı açmak kadar sıradanlaştığı takdirde anlaşılabilir.

SONSÖZ

Hız. Muhammed, sağlığında çevresindekilerin ganimet, güç ve zenginlik yarışına, hatta Cahiliye âdetine geri dönüşü andıran çekişmelere bizzat tanık olmuştu. Evs ve Hazreç kabileleri, İslam öncesinden kalan kapanmamış hesaplarını, Müslüman olduktan sonra bile Elçi'nin huzurunda yeniden açmaktan çekinmemişlerdir. İleride Müslümanlar arası içsavaşa kadar varacak olan bu çekişmeler, İslam'ı daha iyi yaşamak ya da daha faziletli Müslüman olmak için takvada yarışmak için değildi.

Elçi'nin vefatından sonra dört halife döneminde siyasal karakter kazanarak yoğunlaşan iç çekişmeler tarihsel süreç içinde tarikatlar ve cemaatler gibi, dinin gücünü mahalli sınırları içinde istifleyen daha büyük çaptaki topluluklar şeklinde örgütlü yapılar haline geldi. Bu yapılar Türkiye'de laik, sosyal ve hukuk devletini tehdit edecek, hatta darbe ile bölüp parçalayacak noktaya ulaşmış bulunuyor. Meselenin siyasi tarafından çok felsefi altyapısının irdelendiği bu çalışmada, genel olarak İslamcılık adı altında topladığım dini grupların ortak bir ideoloji ve amaç güttüklerine işaret ettim.

Çoğunluğu Müslüman olan Türk halkına dönük yüzleri itibarıyla "dini", amaç ve eylemleri bakımından modern ve seküler hareketler olan dini guruplar, muhafazakârlık-milliyetçilik gibi birbirine kökten aykırı kavramlarla Neo-Oryantalist bir ideolojinin paydaşları olduklarını vurguluyorum.

Doğulu olduğu halde kendisine Batılı gözüyle bakan ve Batılıya benzemek yoluyla modern bir Müslüman yaratmaya çalışan İslamcılık, modernitenin kavram ve yöntemiyle siyaset dini ile şeriatı alternatifsiz bir yönetim şekli olarak önermeyi bile başaramamış görünmektedir. Bu başarısızlığın en önemli nedenleri arasında, geçmişte felsefe ve bilimle kurduğu medeniyeti, politik acelecilikle araçsallaştırdığı İslamcılığa yeğlemesi ve Müslüman ulusların yerel kültürlerini din dışı ilan etmesidir. Türk kültürü, ikinci nedene bağlı olarak Arap kültürü tehdidiyle karşı karşıyadır.

Türk ulus devlet yapısı ve Atatürk milliyetçiliğine dayalı Cumhuriyet değerleri, Türk kültürünü din dışı ilan eden İslamcılığın farklı kolları olan tarikat ve cemaatlere karşı ölüm-kalım mücadelesi vermektedir. Bu mücadelenin en şiddetli cephelerinden biri, belki de ne önemlisi, kadın ve örtünme sorunudur.

Elçi'nin vefatı öncesinden beri Müslüman'ın Müslüman'a karşı mezhep, tarikat ve cemaatler savaşına sahne olan İslam Tarihi, bugün yitik medeniyetinin bıraktığı boşluğu İslamcılarının şeriatla doldurma girişimlerine sahne olmaktadır. Ancak tarih boyunca bu girişimler, genellikle öteki saydıkları dindaş guruplara yönelik olduğu için siyasi alanda bekledikleri "Tanrı'nın hâkimiyeti" ütopyası gerçekleşmemiştir.

Siyasal hâkimiyetin, örneğin Türkiye'de Atatürk Cumhuriyeti'nin laik, sosyal ve hukuki yapısına alternatif olarak gösterilen şeriatla kurulması pratikte de mümkün olmayınca İslamcılık, bu iktidar arayışını kadın ve kadın sorunu üzerinden gerçekleştirmeyi denemektedir. Kadın, İslam'da sorun olarak görülmediği halde, İslamcılık iktidar arayışını "annesi Havva'nın yasak aşkından dolayı" soydan günahkâr olduğuna inandırdığı kadın üzerinden sürdürmektedir. Havva, Âdem'in yüzünü yere eğmesinin günahını, "kızlarına" miras

bırakmıştır. Kızlar örtünecek, dışarı çıkmayacak, gebeyken dolaşmayacak, Âdem'in oğulları ile mümkünse hiçbir yerde ve mekânda bir arada bulunmayacak, cariye, hür ya da sıradan bir kadın olup olmadığını erkekten öğrenecek, hayata ve insana dair ne varsa hep mesafeli duracaktır. Hatta bu da yetmeyecek, "keşke dünyaya gelmeselerdi, yerleri ev, hatta mezardır" denildiğinde, bunu Allah'tan bir emir gibi telakki edeceklerdir. Yine de, Havva'nın bıraktığı o meşum mirasın alınlarına sürdüğü "kadınlık" lekesini, ölünceye kadar silemeyeceklerdir.

Sevgi, arzu, doğurganlık ve yaşama sevincinin simgesi kadına egemen olunursa, hayata, harekete ve yaşam neşesine de hâkim olunur; felsefe ve bilimin uzun araştırma ve düşünme zahmetlerine katlanmadan bu hâkimiyeti siyasete taşımak, İslamcıyı suçlu iken güçlü yapabilir. Kadın ve örtünme sorunu işte bu bağlamda bir iktidar mücadelesinin sembolü olmaktadır.

İslam, erkek ya da kadın, insanın ruhi ve manevi yönden yücelmesini hedefler. Bu bakımdan İslamiyet baştanbaşa bir ahlak medeniyetidir. İşin şekle dönük kısmı oldukça sınırlıdır. Sınırlı bir alanla sınırsız bir alan olan ahlakı belirlemek, İslam'ın ruhu ve mantığıyla bağdaşmaz. Hatta şekil, içerikten daha fazla vurgulandıkça içeriği tamamlaması düşünülen semboller ve simgeler anlamsızlaşır. İffet ve namusu koruyan, Peygamber'in yüce ahlakıdır ve bu ahlak üzerine yaşamaya çalışmaktır. Çünkü onun ahlakı, Kuran'dır. Eğer kadının iffet ve haysiyeti, ırz ve namusu, başörtüsü söylemiyle simgelelirse, onunla var kılınırsa, bu simgenin yokluğu, simgelediği değerlerin yokluğunu da beraberinde getirecektir. Ahlakilik ve dindarlık, ölçülebilir simgelere indirgendiğinde ise başörtülü-başörtüsüz ayırımı derinleşerek insanın ve özellikle kadının onurunu zedeleyici kategorilere kapı aralayacaktır.

NOTLAR

Tarikattan Cemaate Neo-Oryantalizm'in ya da İslamcı Muhafazakârlığın Reel Polisiği

- 1 Kivılcım Giritli, Lev Nikolayeviç Tolstoy, ss. 695-710 (*Dâhiler ve Aşkları*, Haz. Özcan Erdoğan, İkaros Yayınları, 7. baskı, İstanbul, 2013 içinde).
- 2 Kuran, 13 Ra'd 2.
- 3 Kuran, 32 Secde 5-6.
- 4 Bkz. Kuran, 42 Şura 8; 29 Ankebut 21.
- 5 Bkz. 24 Nur 62-64; 26 Şuara 214-217; 42 Şura 38.
- 6 Necmettin Erbakan, *Davam*, MGTV Yayınları, İstanbul, 2014, s. 40, 41.
- 7 *Age.*, s. 47.
- 8 Abdelwahab Meddeb, *İslam'ın Hastalığı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 61.
- 9 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. M. E. Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul. 2015, s. 123, 125.
- 10 "Müspet ilim" kavramının yanlış olduğunu söyleyen Niyazi Karasar şöyle diyor: "Aslında bilim bilimdir ve tümüyle müspettir. Bazı bilim dallarını 'müspet' diye nitelemek, sanki bunun 'menfi'si de olurmuş hissini vermektedir. Bilim alanları içinde, farklı gelişmişlik düzeyin olanlardan söz edilebilir, ama bunu 'müspet bilimler' biçiminde adlandırmak doğru değildir." Bkz. Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 27. baskı, Nobel Yayınları, Ankara, 2014, ss. 11-12.
- 11 Said Halim Paşa, *age.*, s. 112.
- 12 *Age.*, s. 120.

- 13 Bkz. Onur Bilge Kula, *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk imgesi*, s. 122-124.
- 14 Bkz. Onur Bilge Kula, *age.*, s. 118-119, 120-121.
- 15 Takıyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, s. 360-362.
- 16 Bkz. *Hegel's Aesthetics Lectures on Fine Art*, çev. T. M. Knox, Clarendon Press, Oxford University, 1975 C. I, ss. 1-291.
- 17 Bkz. I. M. Abu-Rabi, *Intellectual Orijins of Islamic Resurrgence in the Modern Arap World*, s. 50.
- 18 Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev. E. R. Fırlı - S. Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 97, 99.
- 19 *Age.*, ss. 117, 126, 127.
- 20 Bkz. *Mesnevi*, MEB Yayınları, Çev. Velel İzbudak, İstanbul, 1990, I/525, 530.
- 21 Bkz. *Mesnevi*, II/60.
- 22 Bkz. *Mesnevi*, II/2605-2790 (Bu beyitler boyunca Muaviye'yi över.)
- 23 Bkz. *Mesnevi*, V/360.
- 24 Bkz. I. M. Abu-Rabi, *Intellectual Orgins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, s. 50.
- 25 Bkz. Samir Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din*, Çev. Fikret Başkaya vd., Yordam Kitap, İstanbul, 2016, ss. 15-31.
- 26 Bkz. Ali Bilgenoğlu, *Osmanlı Devletinde Arap Milliyetçi Cemiyetleri, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları*, Antalya 2007, ss. 36-51.
- 27 Bkz. Fred Halliday, *"Oryantalizm" ve Eleştirmenleri*, ss. 78-106 (Oryantalizm Tartışma Metinleri).
- 28 Bkz. *Age.*, aynı yer.
- 29 Bkz. Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, ss. 210, 211, 212.
- 30 Bkz. Hakan Yavuz, *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik ve Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, Çev. Leman Adalı, Kitap yayınevi, İstanbul, 2011, s. II.
- 31 *"Oryantalizm" ve Eleştirmenleri*, ss. 78-106 (Oryantalizm Tartışma Metinleri).
- 32 Bkz. Alev Erkilet, II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda 'ARI-Duru' Bir İslam Arayışı: Ercüment Özkan, İktibas ve İslam Partisi Deneyimi, s. 506.
- 33 Bkz. Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, ss. 206, 208.

- 34 Bkz. Alev Erkilet, ss. 508, 509.
- 35 İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not*, s. 27, 28.
- 36 Age., aynı yerler.
- 37 *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 161.
- 38 Age., s. 206.
- 39 Bkz. Age., ss. 251, 251, 254, 255, 257, 258.
- 40 İlber Ortaylı, *Avrupa ve Biz*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 88, 89, 90, 91.
- 41 Geniş bilgi için bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- 42 Muhammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, Çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 81, 90.
- 43 *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1997, II, ss. 214-215.
- 44 Suna Kili, *Atatürk Devrimi Bir Çağdaşlaşma Modeli*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 11. baskı, İstanbul, 2008, ss. 78 vd.; Suna Kili, *Türk Devrim Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 12. baskı, İstanbul, 2008, s. 213.
- 45 Suna Kili, *Atatürk Devrimi Bir Çağdaşlaşma Modeli*, s. 78 vd.
- 46 Bkz. Ali Bilgenoğlu, Osmanlı Devletinde Arap Milliyetçi Cemiyetleri, ss. 48-52; Müfit Yüksel, Tevhit adına Teslimiyet, Tarih ve Düşünce Dergisi, İst. Mart 2002, Sayı: 26, ss. 28-35.
- 47 Bessam Tibi, Arap Milliyetçiliği, Çev. Taşkın Temiz, Yöneliş Y., İst. 1998, s. 113.
- 48 Müfit Yüksel, Tevhit adına Teslimiyet, ss. 28-35.
- 49 Müfit Yüksel, *agm.*, Aynı yerler.
- 50 Bkz. Bessam Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, s. 115.
- 51 Bkz. Kuran-ı Kerim, 18 Kehf 60-82.
- 52 Bkz. Mevlana, *Mesnevi*, Çev. V. İzbudak, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, I/18.
- 53 Bkz. M. Fethullah Gülen, *Fasıldan Fasıla*, 3. Baskı, Nil Yayınları, İzmir, 1996, C. 2, s. 200.
- 54 Bkz. M. Fethullah Gülen, *age.*, C. 1, s. 211.
- 55 Said-i Nursi, *Nur Meyveleri*, s. 66 (Aktaran: Alpaslan Işıklı, *Said Nursi, Fethullah Gülen ve “Laik” Sempatizanları*, Kaynak Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2011).

- 56 *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, s. 2 (Aktaran: Alpaslan Işıklı, Said Nursi, Fethullah Gülen ve "Laik" Sempatizanları).
- 57 Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, Çev. M. Çulhaoğlu, 2. baskı İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 34, 43, 277-278.
- 58 Abdelwahhab Meddeb, *İslam'ın Hastalığı*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 10-11.
- 59 Bkz. Mehmet Bayrakdar, *Üç Dinin Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s. 158.
- 60 *Age.*, s. 158.
- 61 Mohammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, Çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 47-49, 52.
- 62 Bkz. Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2002, ss. 54, 61.
- 63 Bkz. Necmettin Erbakan, *Davam*, ss. 39, 56, 57, 62 vd.
- 64 Bkz. Necmettin Erbakan, *Davam*, s. 62 vd.
- 65 Alpaslan Işıklı, Said Nursi, Fethullah Gülen ve "Laik" Sempatizanları, s. 51.
- 66 Geniş bilgi için bkz. Ziya Gökalp, *Küçük Mecmua (I-III)*, Çevriyazı: Şahin Filiz, Yeniden Anadolu ve Müdafaa-i Hukuk Yayınları, Antalya, 2009.
- 67 M. Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, Remzi Kitabevi, 2. basım, İstanbul, 1984, s. 38 (Aktaran: A. Bedir, Oryantalizmin Entelektüellerimizdeki Etkileri, Marife-Oryantalizm, Yıl: 2, Sayı: 3, Kış 2002, ss. 189-218).
- 68 A. Bedir, *Oryantalizmin Entelektüellerimizdeki Etkileri*, ss. 189-218.
- 69 İhvan'ın ideologlarından Seyyit Kutup (ö. 1965) İslam'ın sosyal adalet kuramında, 1. Mutlak vicdan özgürlüğü, 2. Tüm insanların tam eşitliği, 3. Toplumun sürekli karşılıklı sorumluluğu gibi ilkeleri sürmesine rağmen, *Fi Zilai'l-Kuran* adlı tefsirinde kendince tanımladığı Müslümanlığın dışına çıkan herkesi kâfir ilan eder. Bkz. I. M. İbrahim Abu-Rabi, ss. 114-115.
- 70 I. M. İbrahim Abu-Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, s. 87.
- 71 Okasha El-Daly, *Kayıp Binyıl: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*, Çev. Ünran Küçükismailoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul, 2013, s. 111.
- 72 Okasha El-Daly, *age.*, aynı yer.

- 73 Okasha El-Daly, *age.*, ss. 133, 163, 165.
- 74 Yaşar Nuri Öztürk, <http://www.haberyuzdeyuz.com/guncel/bunlarin-dini-de-yok-allahi-da-h14164.html>.
- 75 Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri, Klasik Y.*, 9. baskı, İst. 2014, s. 10.
- 76 Bkz. Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden, E.J. Brill 1986, ss. 31-45.
- 77 Bkz. Haris b. Esed el-Muhasibi, *er-Riaye,-Nefis Muhasebesinin Psikolojik Temelleri*, Çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yayınlar, İst. 2012, ss. 6-20.
- 78 “Hannane Direği”, Hz. Muhammed’in yaslanarak konuşma yaptığı hurma kütüğüdür. Hz. Muhammed’in yaslanması ile dile geldiği rivayet edilir.
- 79 Mevlana, *Mesnevi*, I/3280-3285.
- 80 Mevlana, *Mesnevi*, I/2150.
- 81 Said halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 234.
- 82 Bkz. Said Halim Paşa, *age.*, ss. 179, 180, 185, 186.
- 83 Bediüzzaman Said Nursi, *İman ve Küfür Muvazeneleri*, Envar Neşriyat, On İkinci Söz, İstanbul, 1993, s. 49.
- 84 Necmettin Erbakan, *Davam*, s. 39.
- 85 Bkz. Hasan Aydın, *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu, Bilim ve Gelecek Kitaplığı*, İst.2016, ss. 121-164. *İslam Kültüründe felsefenin yapısal krizi hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz: aynı eser, ss. 179-233.*
- 86 Bkz. Hasan Aydın, *Eski Yunan’dan İslam’ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu, Bilim ve Gelecek Kitaplığı*, İst. 2009, ss. 113-117 ve 153-233.; *Tevfik et-Tavil, Kıtas es-Sırat ed-Din ve el-Felsefe*, s. 132; İlhan Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 23-24; Ali Ebu Mühlhim, *el-Felsefe el-Arabiye*, s. 21 (Aktaran: Hasan Aydın, *agm.*, aynı yer içinde).
- 87 Bkz. Abdurrahman Güzel, *Hacı Bektaş Veli ve Makalat*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, s. 4-5.
- 88 Bkz. *Age.*, aynı yer.
- 89 Bkz. Seyyit Hüseyin Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, Çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 35-26.
- 90 Seyyit Hüseyin Nasr, *age.*, ss. 35-36, 42, 89-95.
- 91 Bkz. M. İbrahim Abu Rabi, *Intellectual Orgins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, s. 32.

- 92 Bkz. Kuran, 2 Bakara 256; 18 Kehf 29; 88 Gaşiye 21-22; 42 Şura 48; 24 Nur 54.
- 93 Reymond Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslam ve Tarihi*, Arapçaya çev. Ebu'l-Ala el-Afifi, Matbaat Lucnat at-Talif wa Tarcama, Kahire, 1947, s. 73.
- 94 Bkz. Gazali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, Çev. Ali Arslan, İstanbul, Tsz., C. III/74 vd.
- 95 Bkz. *Felsefelerin Sosyolojisi-Entelektüel Değişimin Global Teorisi*, Çev. Tufan Göbekçin, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Ankara, 2016, s. 461.
- 96 Bkz. Randall Collins, *age.*, aynı yer.
- 97 Geniş bilgi için bkz. Reymond Nicholson, *age.*, s. 62
- 98 İran kültürünü daha çok yansıtan tasavvuf geleneklerine genellikle "Teosophical Philosophy" yani, "zühd felsefesi" adı verilir. Bkz. Reymond Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslami*, Arapça'ya çeviren, Ebu'l-Ala el-Afifi, Matbuat Lucnat at-Talif wa't- Tarcama, Kahire, 1947.
- 99 Bkz. İslam Ansiklopedisi, DİA, "Tasavvuf Md., Reşad Öngören, 2011, cilt: 40, s. 95-105.
- 100 Bkz. Feridüddin Attar, *Tezkiratü'l-Evliya*, I/171, Çev. S. Uludağ, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2013.
- 101 Bkz. Said-i Nursi, *İman ve Küfür Muvazeneleri*, On İkinci Söz, s. 49, Envar Neşriyat, İstanbul, 1993.
- 102 Bu konuda ayrıntılı değerlendirmeler için www.ayorum.com adresindeki makalelerime bakılabilir.
- 103 Bkz. DİB Yardımcısı Mehmet Emin Özafşar ile Röportaj, Faruk Gör-gülü, Diyanet Aylık Dergi, Mart 2014, Sayı: 279.
- 104 Edgar Morin, *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi*, Çev. Hüsnü Dilli, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. baskı, İstanbul 2013, s. 45.
- 105 *Age.*, aynı yer.
- 106 *Age.*, aynı yer.
- 107 Bkz. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Özcan Doğan, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 2104, ss. 34-44.
- 108 Bkz. Edgar Morin, *age.*
- 109 Bkz. *Age.*
- 110 Bkz. *Age.*

- 111 Türk Mitolojisinin bilimsel ve felsefi değeri konusunda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Fatih Doğrucan, "Türk Mitolojisi, Türk Felsefesinin Öncülü Olabilir mi?", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, Sayı: 215, Nisan-Mayıs 2015, İstanbul, ss. 207-221.
- 112 Bkz. Ernest Becker, *Ölümü İnkâr*, Çev. Arzu Tüfekçi, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013; Edgar Morin, *age.*; Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, YKY, İstanbul 1997; Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, Say Yayınları, İstanbul, 2014; *İlk İslam Hümanistleri*, 11 Eylül Yayınları, Konya, 2002; *İslam ve Felsefe*, Say Yayınları, İstanbul 2014; Chris Horner & Emrys Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, Çev. Ahmet Arslan, Phoenix Yayınları, İstanbul, 2011.
- 113 Bkz. Edgar Morin, *age.*, 19.
- 114 Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 509-512; ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 969-972.
- 115 Bkz. Mehmet Fatih Doğrucan, "Tarikatlar ve Cemaatler Konusuna Neşter", <http://www.millireflekse.com/Yazar-tarikatlar-ve-ce-maatler-konusuna-nester-5036.html>.
- 116 Bkz. *Causa Lecture Manual*, First Edition, Causa Instute, New York, 1985; *Introduction to The Principle-An Islamic perspective*, New York, 1980.

İslamcılığın Kadın Retoriği ve Kadınla İmtihanı

- 117 Bkz. Mevlana, *Mesnevi*, I/2430, 2435, 2900, 2955, 2270.
- 118 Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmaları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. 2 Bakara 35-36, 38; 7 Araf 19-24, 25; 20 Taha 120-121, 122-124.
- 119 Mevlana, *Mesnevi*, VI/ 2795.
- 120 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 125, 126, 127.
- 121 Suna Kili, *Türk Devrim Tarihi*, s. 234.
- 122 Vurgu bana ait.
- 123 Bkz. Ortega Y. Gasset, *Sevgi Üstüne*, Çev. Y. Salman, YKY, 7. baskı, İstanbul, 2005, ss. 95-96.
- 124 Bkz. Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlak*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 21, 22; Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, Say Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 13-30.

- 125 Takıyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 20.
- 126 Age., aynı yer.
- 127 Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, Çev. A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 20.
- 128 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. S. Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997, 1103a-15, 1103b-510-15.
- 129 Age., aynı yer.
- 130 Bkz. Betül Çotuksöken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978, s. 84.
- 131 Kuran 91/7-10.
- 132 Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 99.
- 133 *Kutadgu Bilig'*den yapılan bu iktibasların sonlarındaki numaralar, beyit numaralarını göstermektedir.
- 134 Muhasibi, *Adabu'n-Nüfus*, H. Kuvvetli Neşri, Kahire 1985, s. 87.
- 135 Muhasibi, *Bed'un men Enabe İlallah*, H. Kuvvetli Neşri, Kahire 1984, s. 37, 39, 96, 332.
- 136 Teoman Duralı, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Cihanşümül Medeniyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 30.
- 137 Arnold Gehlen, *İnsan*, Çev. B. Akarsu, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1973, s. 28.
- 138 Arnold Gehlen, age., aynı yer.
- 139 Age., s. 30.
- 140 Hugh La Follette, *Kişisel ilişkiler*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 114.
- 141 B. Çotuksöken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 51.
- 142 Hugh La Follette, *Kişisel İlişkiler*, s. 150.
- 143 Çotuksöken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 56.
- 144 Bkz. David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, İmge kitapevi, Ankara 1995, s. 92.
- 145 Krş. Hugh La Follette, *Kişisel İlişkiler*, s. 266.
- 146 Krş. Brian Hebblethwaite, *The Problems of Theology*, Cambridge University Press, 1992, s. 132.
- 147 Krş. R.G. Hovannisian, *Presentation of Award to Ninth Recipient Fazlurrahman & Ethics in Islam*, Giorgio Levi Della Vida Conferences, May. 6-8, Los Angeles, 1983, içinde s. 1.

- 148 Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, YKY, İstanbul, 1997, s. 21.
- 149 Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 22.
- 150 Ernst Cassirer, *age.*, s. 19.
- 151 Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, Tahkik ve Şerh: Hasan es-Sendubi, Kahire, 1929, s. 375.
- 152 İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Kömen Yayınları, Konya, 2006, s. 193.
- 153 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şahin Filiz, *İlk İslam Hümanistleri İhvan-ı Safa'nın İnsan Felsefesi*, 11 Eylül Yayınları, Konya, 1998.
- 154 Bkz. Şahin Filiz, *Farabi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.
- 155 Kuran-ı Kerim, 4 Nisa 1.
- 156 Kuran-ı Kerim, 2 Bakara 187.
- 157 Ebu Davud, Taharet, 95; Tirmizi, Taharet, 82; Darimi, Vudu, 75; Ahmed b. Hambel, Müsned, VI/256.
- 158 Kuran-ı Kerim, 33 Ahzab 35.
- 159 Sahih-i Buhari ve Tercemesi, *Kitabu'l Cihad ve's-Siyer*, VI/2707, Bab: 63, Hadis no: 93.
- 160 *Age.*, *Kitabu'l-Hacc*, IV/1550, Bab: 64, Hadis no: 99.
- 161 Bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 13, 14.
- 162 Abdurrahman Kasapoğlu, *Kadın Modernizm Örtünme*, s. 98.
- 163 Necdet Kutsal, *Kadının Değeri Ölçüsü Örtüsü*, (Sadık Albayrak'ın) Takdim Yazısı, s. 9.
- 164 Margareth Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, Çev. Özlem Eraydın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 175.
- 165 Geniş bilgi için bkz. Margareth Smith, *age.*, s. 175.
- 166 Ramuzu'l-Elhadis, V/455, Hadis no:4.
- 167 Ramuzu'l-Elhadis, I/275, Hadis no: 7.
- 168 Buhari, *el-Camiu'-Sahih*, Nikâh 79-80, İstanbul, 1315.
- 169 Bkz. The Holy Bible, Thomas Nelson Publishers, Nashville, Tennessee 1989, Genesis 2/18-25, s. 2.
- 170 İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, X/234.
- 171 Bkz. Tirmizi, Rada 18 (1173)
- 172 Kelabazi, et-Taarruf, s. 20 (Aktaran: Margareth Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, s. 173).

- 173 Kutu'l Kulüb, s. II/238 (aktaran: Margareth Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, s. 172).
- 174 Buhari, Hayz, 6; Zekat, 44; Muslim, İman 132; Ebu Davud, Sünnet, 15; Tirmizi, İman, 6; İbn Mace, Fiten 19; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II/67, 373.
- 175 Bekir Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1995, s. 187.
- 176 İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, X/97.
- 177 Bkz. Muslim, Fedail 76, (2326), Ebu Davud, Edeb 13 (4818, 4819).
- 178 Parantez içi ek, zaten uydurma olan orijinal metne sonradan yerleştirilmiştir.
- 179 İmam Malik, Muvatta, Çev. M. Büyükçınar ve Diğerleri, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994, Giyim-Kuşam Kitabı, IV/268 Bab: 4, Hadis no: 6.
- 180 Bkz. Vehbe ez-Zuhayli, el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuhu, Dımeşk 1989, I/595; Muhammed Ali es-Sabuni, Ravaiu'l-Beyan bitefsiri Ayatı'l-Ahkammine'l-Kuran, Ty., II/166-167.
- 181 Vehbe ez-Zuhayli, el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuhu,, I/764 (Bu hadis, Buhari dışında diğer hadis kitaplarında da geçmektedir).
- 182 Sünen-i Ebu Davud, Kitabu's-Salat, III / / / , Bab: 109, Hadis no: 109, 703.
- 183 Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'in, kadınların geceleyin mes-cide gitmelerine engel olmayınız, onlara izin veriniz şeklindeki rivayetine oğlu Mücahid karşı çıkınca, "Ben, Hz. Peygamber onlara izin veriniz buyurdu diyorum, sen onlara izin vermeyiz deyip duruyorsun!" diyerek onu azarlamıştır Bu rivayet için bkz. Sünen-i Ebu Davud, Kitabu's-Salat, II/401, Bab 52, Hadis no: 568; 567.
- 184 Bkz. Sünen-i Ebu Davud, Kitabu's-Salat, III/86, Bab: 111, Hadis no: 711; Aişe'nin *kara köpek* nitelemesine isyanı hakkındaki rivayet için bkz. Sünen-i Ebu Davud, Kitabu's-Salat, III/88, Bab: 111, Hadis no: 712.
- 185 Kadının dışarı çıkmasına izin veren rivayet için bkz. Sahih-i Buhari ve Tercemesi, Mütercim: Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1987, Kitabu't Tefsir, X/4678, Bab: 245, Hadis no: 316.
- 186 Kadınların gece-gündüz mescitlere gelmelerine salık veren, cemaatte katılmalarını teşvik eden öteki rivayetler için bkz. Sahih-i Buhari

- ve Tercemesi, Ebvabu Sıfatı's-Salat, II/844, Bab: 81, Hadis no: 118; Kitabu's-Salat, I/ 468, Bab: 13, Hadis no: 24, Kitabu'l-Iydeyn, II/937, Bab: 20, Hadis no: 28; Sünen-i Ebu Davud, Kitabu's Salat, IV/272, Bab:239-241, Hadis no: 1143; *age.*, IV/270, Bab: 239-241, Hadis no: 1141.
- 187 Hz. Peygamber'in açık iznini doğrudan yok sayamayan bazı raviler, mescit ve camilere süslenerek, koku sürünerek giden kadınlara öfke duymuşlar, bu öfkelerini de Peygamber'in eşi Aişe'ye söyletmişlerdir. *Bkz.* Sünen-i Ebu Davud, Kitabu's-Salat, II/ 402, Bab: 53, Hadis no: 569.
- 188 Atatürk'ün kadının örtünmesi ve örtünme şekli hakkındaki görüşlerini içeren tam metin için *bkz.* Sadi Borak, *Atatürk'ün Resmi yayınlara Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleyişleri*, Halkevleri Atatürk Enstitüsü Araştırma Yayınları, Ankara, 1980, s. 162 vd.
- 189 Abdurrahman Kasapoğlu, *Kadın Modernizm Örtünme*, Esra Yayınları, Konya, 1994, s. 9-12 30.
- 190 Kuran, 7 A'raf 20-22.
- 191 Margereth Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, s. 154, 166-167.
- 192 İ. Hakkı Ünal, *Hadislere Göre Kadının Örtünmesi*, ss. 54-55 (İslamiyat IV, 2001, sayı: 2 içinde).
- 193 Kuran, 33 Ahzab 59.
- 194 *Bkz.* Konyalı Mehmet Vehbi Efendi, *Hülasatu'l-Beyan fi Tefsiri'l Kuran*, XI/4467.
- 195 *Bkz.* *Age.*, XI/ 4467; IX/3718 (Vehbi Efendi Nur Suresi 31. ayeti tefsir ederken de çarşafın tesettür tarzı olduğu sonucunu çıkarmaktadır.)
- 196 Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, ty., XIII/2006 (Aktaran: Mustafa Öztürk, *Klasik Tefsirlerdeki 'Tesettür' Formu Üzerine*, İslamiyat IV, 2001, sayı: 2, s. 82).
- 197 Vehbe ez-Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuhu*, Beyrut, 1989, I/584593.
- 198 Muhammed b. Muhammed b. Süleyman er-Rudani, *Cem'u'l-Fevaid*, Çev. N. Erdoğan, İstanbul, Ty., s. 118.
- 199 İ. Hakkı Ünal, *Hadislere Göre Kadının Örtünmesi*, s. 61.
- 200 Muhammed b. Devvas Kal'aci, *Mevsuatu Fıkhu Abdillahi b. 'Umer*, Beyrut 1986, s. 598.
- 201 *Bkz.* İbn Ebi Şeybe, II/331; Abdurrezzak, III/135-136; Said b. Mansur, Sünen, Beyrut 1995, II/7.

- 202 Bkz. Rudai, I/199; İbn Ebi Şeybe, I/91.
- 203 Bkz. İ. Hakkı Ünal, *age.*, s. 61 vd.
- 204 Ebu Davud, es-Sünen, Libas 32, Hadis no: 4106 (II/460); F. er-Razi, Mefatihü'l-Gayb, XXIII/20006-07; Kurtubi, el-Cami, XII/155; İbn Kesir, Tefsir, III/286; Süyuti, ed-Durru'l-Mensur, V/43; Kasımi, Mehasinu't-Te'vil, XII/4592. (Aktaran: Mustafa Öztürk, *Klasik Tefsirlerdeki "Tesettür" Formu Üzerine*, s. 82).
- 205 Kütüb-i Sitte ve Şerhi, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Kitabü'l-Libas, X-IV/358-359, Bab: 32.
- 206 Maverdi, Nuket, IV/94. (Aktaran: Mustafa Öztürk, *agm.*, s. 82).
- 207 İbn Hacer, Fethu'l-Bari, Daru'l-Fikr, ty., VII/490.
- 208 Bkz. Ebu Davud, Libas 29; İbn Hacer, Fethu'l-Bari, VIII/490 vd; Seharanguri, Bezlu'l-Mechud, XVI/489.
- 209 Abdurrahman Kasapoğlu, *Kadın Modernizm Örtünme*, s. 98-99

Ahlakın Araçsallaşması: Eril İslamcılığın Dışıl Sembol Üzerinden Hegemonya Arayışı

- 210 M. Zeki Duman, *Kuran'da Örtünmenin Temel Sınırları*, ss. 40-41, (İslamiyat IV, 2001, sayı:2 içinde).
- 211 Mustafa Öztürk, *Klasik Tefsirlerdeki 'Tesettür' Formu Üzerine*, ss. 69-88, (İslamiyat IV, 2001, sayı:2 içinde).
- 212 Kuran, 24 Nur 30-31.
- 213 Kuran, 33 Ahzab 59.
- 214 Bkz. Bekir Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, s. 194-195.
- 215 Bkz. M. Zeki Duman, *Kuran'da Örtünmenin Temel Sınırları*, ss. 40-41.
- 216 Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi, A. Davudoğlu, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1980, Kitabü't-Tefsir, XI/516, Bab: 2, Hadis no: 3028.
- 217 Kuran, 7 A'raf 31.
- 218 M. Zeki Duman, *agm.*, aynı yer.
- 219 Nisaburi (Tabrie Tarihi'nin Kenarında) XVIII/78. (Aktaran: M. Zeki Duman, *agm.*, ss. 44-45).
- 220 Kuran, 2 Bakara 26: "Bakın, Allah, bir sivrisineği (hatta) ondan daha küçük bir şeyi örnek getirmekten kaçınmaz."
- 221 İbn Mace, Tahare 132 (Aktaran: Bekir Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, s. 196).

- 222 Ebu Davud, Libas, 31: Mevludi, el-Hicab, s. 421; Bağavi, Mikatu'l-Mesabih, II/881 (Aktaran: Bekir Topaloğlu, İslam'da Kadın, s. 196.
- 223 Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir el-Kuraşi, Tefsiru Kurani'l-Azim, Mektebetu Dari's-Selam, Riyad, ty., III/378-380.
- 224 Muhammed Esed, *Kuran Mesajı Meal-Tefsir*, Türkçesi: Cahit Koytak Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 2000, s. 713.
- 225 Muhammed Esed, *age.*, aynı yer.
- 226 Bkz. Zemahşeri, Keşşaf, IV/123-124; Razi, et-Tefsiru'l-Kebir, XXIII/208; Abdurrezzak, el-Musannef, el-Meclisu'l-İlmi, thk. Habiburrahman el-Azami, Beyrut, ty., III/1324-136 (Aktaran: Mehmet Görmez, İlahi Dinlere Göre Başörtüsü, ss. 30-32, (İslamiyat IV, 2001, sayı: 2 içinde).
- 227 Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Sünnette Giyim-Kuşam ve Örtünme, İslam'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*, İsav, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 71-72, 74, 75, 76.
- 228 Bkz. Neşideler Neşidesi, 1:7; 4:1, 4:3; 6:7; Tekvin, 38:24; 38:15 (Aktaran: Hakkı Şah Yasdıman, Yahudilikte Tesettür, İlkem Ofset, İzmir, 2002, s. 144, 157, 179).
- 229 Ülkemizde günlük yaşamda erkekler bir zamanlar başı açık gezmeyi adaba aykırı bulurlardı. Günümüzde bu bakış açısı değişmiş, yalnız namazda başı örtmek gerekli görülmüştür. Klasik geleneğe göre, erkekler de namazda başlarına bir takke geçirmelidirler. Zamanla bu uygulama zayıflamış olsa da zihinlerde varlığını sürdürmektedir. Yahudiler erkekler ise başlarına Kippa giyerler.
- 230 Bkz. Yasdıman, *Yahudilik'te Tesettür*, s. 186-187.
- 231 *Age.*, ss. 202-208.
- 232 Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., "Tesettür" Mad., 1. Bölüm, Yunus Apaydın, DİA, yıl: 2011, Cilt:40, ss. 538-543; "Tesettür" Mad., 2. Bölüm, Salime Leyla Gürkan, DİA, yıl:2011, Cilt: 40, ss. 543-545.
- 233 İslam'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme, Soru-Cevap Tartışma (Bekir Topaloğlu'nun Görüşleri), s. 22-23.
- 234 Kitab-ı Mukaddes, I, Korintoslulara Mektup, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1988, Bab 11, 1-16.
- 235 Sahih-i Buhari ve Tercemesi, Kitab-u't-Tefsir, X/4619, Bab: 226, Hadis no: 279.

- 236 Bkz. Yümrü Sezen, *Dinlerarası Diyalog İhaneti*, Kelam Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 10-11.
- 237 Bkz. Mehmet Göktaş, *Örtünmeye Çağrı*, s. 64. Mehmet Göktaş, İslam'da açık-seçik kanıt bulamadığı için başörtüsü söylemini, kitabının başından sonuna kadar hiç ilgili olmayan ayetlerle güçlendirmeye çalışmıştır.
- 238 Mustafa İslamoğlu, "İslam'da ve Diğer Medeniyetlerde Başörtüsü", *Dünü Bugünü ve Yarınıyla Başörtüsü*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2004, s. 34.
- 239 John L. McKenzie, S.J., *Dictionary of the Bible*, Collier Books, Macmillan Publishing Co., NY. 1965 (Aktaran: Mehmet Görmez, *İlahi Dinlerde Başörtüsü*, İslamiyat IV, 2001, sayı: 2, ss. 19-33 içinde). Başörtüsü söylemine kanıt olarak, Asurluların başörtüsü uygulamasını içeren şu metin aktarılmaktadır: "Başörtüsünün yer aldığı ilk hukuk metni olarak Asur kanunları gösterilmektedir. Kanun şöyledir: Kadınlar, dullar ve Âdem'in kızları ve Harem'e kabul edilen cariyeler, başlarını örtmek zorundadırlar. Tapınak fahişeleri evlenmek isterlerse başlarını örtmek zorundadırlar. Eğer evli değillerse örtmeyebilirler. Profesyonel fahişeler başörtüsü kullanmazlar." (Mehmet Görmez, *agm.*, s. 11-33)
- 240 İslam tarihi kavramı ve onun eleştirisi için bkz. Şahin Filiz, *Tarih Felsefesi Açısından İslam Tarihi ve Müntehab Sıvanı'l-Hikme*, Türk-İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, Konya 2006, Sayı: 2, ss. 51-70.
- 241 Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Sünnet'te Giyim-Kuşam ve Örtünme*, s. 58.
- 242 Hayrettin Karaman, *Giyim-Kuşam ile İlgili Sorular ve Cevaplar*, *İslam'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*, İsav, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 155, 165, 166.
- 243 Kuran, 33 Ahzab 53.
- 244 Bkz. Ebu'l-Fald İsmail b. Kesir el-Kureşi ed-Dımeşki, *Tefsiru'l-Kurani'l-Azim*, Kahire, ty., VI/ 471; Yusuf Ziya Yörükân, *Hız. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslam Tarihi*, Hazırlayan: Türkan Turgut, K.B.Y., Ankara, 2001, s. 213-214.
- 245 Bkz. M. Zeki Duman, *Kuran'da Örtünmenin Temel Sınırları*, s. 51 (İslamiyat IV, 2001, sayı:2 içinde).
- 246 Şeyhulislam Musa Kazım (1858-1920), ss. 86-89 (İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Gerçek Hayat Dergisi Yayınları, İstanbul, 2001 içinde).

- 247 Kuran, 24 Nur 61.
- 248 Bkz. Kuran, 3 Al-i İmran 195.
- 249 İsmail Hakkı İzmirli (868-1946), ss. 465-46 (İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Gerçek Hayat Dergisi Yayınları, İstanbul, 2001 içinde).
- 250 İsmail Hakkı İzmirli, ss. 467-468.
- 251 Halil Günenç, *Giyim-Kuşam ile İlgili Sorular ve Cevaplar, İslam'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*, İsav, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 132.
- 252 Bekir Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1995, s. 1993.
- 253 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 95, 99, 114, 115.
- 254 Bkz. M. Zeki Duman, *Kuran'da Örtünmenin Temel Sınırları*, ss. 89, 90; Necdet Kutsal, *Kadının Değeri Ölçüsü Örtüsü*, s. 133-136.
- 255 Bkz. Nilüfer Göle, *age.*, s. 89, 90.
- 256 Ez-Zeheb (663/748), *Kitabü'l-Kebair ve Tebyinü'l-Meharim*, ed. Muhyiddin Metuvv, Mektebetu Dari't-Turasi'l-Arabiyye, Kahire, ss. 80-89.
- 257 Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Dağıtım, Konya, 2001, ss. 135-136.
- 258 Buhari 2766; Muslim 89. (Aktaran: ez. Zehebi, *age.*, s. 37).
- 259 Buhari 2654; Muslim 87. (Aktaran: ez. Zehebi, *age.*, s. 37).
- 260 Bkz. Ez-Zehebi, *Kitabü'l-Kebair ve'l-Meharim*, ss. 21-37.
- 261 Zekeriya Güler, *age.*, s. 205.
- 262 Bkz. Yunus Apaydın, *Klasik Fıkıh Literatüründe Örtünme*, ss. 93, (İslamiyat IV, 2001, sayı: 2 içinde)
- 263 Yunus Apaydın, *agm.*, ss. 89, 98.
- 264 Kuran, 7 A'raf 26-27.
- 265 Buhari, Salat, 4, I/95. (Aktaran: İsmail Hakkı Ünal, *agm.*, s. 63-66.
- 266 İbn Ebi Şeybe, II/53-54; Buhari, Salat, 6, I/95; Ezan, 136, I/198. (Aktaran: İsmail Hakkı Ünal, *agm.*, aynı yer).
- 267 Sünen-i Ebu Davud, *Kitabu's-Salat*, II/504, Bab: 84, Hadis no: 642.
- 268 İsmail Hakkı Ünal, *agm.*, aynı yerler.
- 269 İsmail Lütü Çakan, *Sünnette Giyim-Kuşam ve Örtünme*, ss. 44-45 (İslam'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme, İsav, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, içinde).

- 270 Ebu Davud, Salat 85, I/ 422. Öteki rivayetler ve yorum için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *agm.*, s. 59.
- 271 Bkz. Ebu Davud, Cihad, 8, III/ 13 (Aktaran: İsmail Hakkı Ünal, *agm.*, s. 60).
- 272 Bkz. Alusi, XVIII/ 141, 142; Cessas, V/172; Kurtubi, VII/229; Sü-yuti, el-Iklil, 192; Ebu's-Suud, (Razi Kenarında) VI/801; Elmalılı, V/3928. Ebu's-Suud ve Elmalılı gibi âlimler, tek göz dışında her yerin örtülmesi gerektiğini iddia derler. (Aktaran: Faruk Beşer, *Fıkıh Açısından Avret ve Örtünme*, ss. 113, 114.
- 273 Zekeriya Güler, *age.*, s. 206.
- 274 Ebu Bekr el-Cessas, Ahkamü'l-Kuran, III/372'den Sabuni, II/382. (Aktaran: Faruk Beşer, *Fıkıh Açısından Avret ve Örtünme*, ss. 118-119).
- 275 Faruk Beşer, *age.*, ss. 118-119.
- 276 Kadının koku sürünemeyeceğine dair bkz. Ebu Davud, Tereccül, 7; Tirmizi, Edeb, 35; Nesei, Zine, 35; Darimi, İsti'zan, 18; Sünen-i Nesei, Mütercimler: A. Tekin vd., Kalem Yayınları, İstanbul, 1981, Süslenme Bölümü, VII/614, Bab: 36, Hadis no: 5094; Zekeriya Güler, *agm.*, s. 209.
- 277 Bkz. İslam'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme, Soru-Cevap Tartışma, ss. 39,
- 278 Ebu Davud, Salat, 85, I/ 421 (Aktaran: İ. Hakkı Ünal, *agm.*, s. 64).
- 279 Sünen-i Ebu Davud, Kitabu's-Salat, II/500, Bab: 83, Hadis no: 629; Aynı Bab, Hadis no: 640.
- 280 Faruk Beşer, *Fıkıh Açısından Avret ve Örtünme*, s. 102.
- 281 Faruk Beşer, *agm.*, s. 111.
- 282 Örneğin bkz. M. İslamoğlu, *İslam'da Başörtüsü ve Müslümanlarda Başörtüsü Algısı, Dünyü Bugünü ve Yarımıyla Başörtüsü*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2004, s. 34.
- 283 Faruk Beşer, *Fıkıh Açısından Avret ve Örtünme*, s. 103.
- 284 Bkz. Abdullah Yıldız, *İslam ve Diğer Medeniyetlerde Başörtüsü Dünyü Bugünü ve Yarımıyla Başörtüsü*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 19-25.
- 285 Z. Güler, *age.*, s. 210, 211.
- 286 Mehmet Göktaş, *Örtünme Çağrısı*, s. 25, 26, 27.
- 287 Mehmet Göktaş, *age.*, ss. 48-50, 56.

- 288 Başörtüsü söylemini savunan diğerlerinin, çalışmamızın başında kadına “yaratık”, “bir tip insan” dediklerini hatırlayalım. Bu tanımlamalar, acaba, “cariye” sözcüğünü açıkça dile getirememekten mi kaynaklanmaktadır, bunu bilmiyoruz.
- 289 Mehmet Göktaş, *Örtünme Çağrısı*, s. 58.
- 290 Geniş bilgi için bkz. Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- 291 *Dünü Bugünü ve Yarınıyla Başörtüsü*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 7-13 (Başörtüsüne Özgürlük Girişim Grubu).
- 292 Bkz. Cihan Aktaş, *Bir İktidar Alanı Aracı ve Bir Özgürlük Sembolü Olarak Başörtüsü*, s. 109.
- 293 Bkz. Age., s. 92, 84, 97.
- 294 Bkz. Abdullah Yıldız, *İslam’da ve Diğer Medeniyetlerde Başörtüsü Dünü Bugünü ve Yarınıyla Başörtüsü*, 28, 31.
- 295 Bkz. Şeyhulislam Musa Kazım (1858-1920), s. 88.
- 296 Bkz. Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, Hazırlayan: Reşit Rahmeti, Arat, TTKY., Ankara, 1994 (aktaran: Şahin Filiz, *Kutadgu Bilig Etiğinde İnsan Eleştirel Bir Yaklaşım*, SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 14, Konya, 2002, s. 251-270).
- 297 Bkz. Şeyhulislam Musa Kazım (1858-1920), s. 88; İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946), ss. 463-469 (İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Gerçek Hayat Dergisi Yayınları, İstanbul, 2001 içinde).
- 298 Bkz. Faruk Beşer, *Fıkıh Açısında Avret ve Örtünme*, 139-140.
- 299 İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946), ss. 463-469.
- 300 Cihan Aktaş, *Bir İktidar Alanı Aracı ve Bir Özgürlük Sembolü Olarak Başörtüsü, Dünü Bugünü ve Yarınıyla Başörtüsü*, s. 105.
- 301 Bkz. Zekeriya Güler, *Kırk Hadiste Kadın ve Aile*, Konya, 2005, s. 205.
- 302 Bkz. *İslam’da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*, Soru-Cevap-Tartışma Kısımı, s. 16.
- 303 *İslam’da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*, s. 142, 143, 44, 145; age., Soru-Cevap-Tartışma Kısımı, s. 21.
- 304 *İslam’da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*, s. 173, 179.
- 305 Muhammed Esed, *Kuran Mesajı Meal-Tefsir*, ss. 865-867.
- 306 Bkz. Kuran, 16 Nahl 5; 18; 7 A’raf 27.
- 307 Kuran, 7 A’raf 26.
- 308 Bkz. Zekeriya Güler, *Kırk Hadiste Kadın ve Aile*, Konya 2005.

- 309 Buhari, Libas 61, Müslim, Libas, 125; Cennet, 52; Muvatta, Libas, 4.
- 310 Kütüb-i Sitte ve Şerhi, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992; Sünen-i Ebu Davud, Kitabu'l-Libas, X-XIV/354, Bab: 28, Hadis no: 4097; Sünen-i Tirmizi Tercemesi, Mütercim: O. Z. Mollamehmetoğlu, Yunus Emre Y., İsti'zan ve Adab Babı, IV/484, Bab: 67, Hadis no: 1935 ve Hadis no: 2934.

İslam dünyası felsefe, akıl ve bilimle kurduğu kadim geleneğini, Gazali'den itibaren siyasal İslam'a dönüştürerek, medeniyet yaratan bir dini, Tanrı'ya siyasi iktidar armağan etmeye programlanmış İslamcılıkla sınırlandırıp bayağılaştırdı. Böylece siyasal din ile belirlenen süreç Modernizm karşısında daha da keskinleşerek şeriat ve hilafeti, Müslümanların kendilerine açtıkları kutsal savaşın paradigmaları olarak üretti.

"Milliyetçi-Muhafazakârlık", Doğulunun yine Doğulu kalarak kendisini "Batılı" olarak tanımlayıp Müslüman çoğunluğa şeriat ve hilafet söylemiyle üstünlük kurmanın iki farklı yüzüdür. İçteki yüzü Batı adına davranan sömürgeci bir Doğulu, dıştaki yüzü ise egemenlik kurdukları çoğunluk Müslüman halklar adına dini söylem geliştirdikleri politik yüzüdür. Başka bir deyişle, milliyetçilikle Batılı, muhafazakârlıkla Doğulu olmak, İslam'ın başlangıcından bugüne süregelen "Müslüman'ın Müslüman üzerinde siyasal egemenlik kurması" mücadelesinin tarihsel fiyaskosunun "Neo-Oryantalist" anlatımıdır.

Oryantalizm'in Doğulu tarzı olan Neo-Oryantalizm, tarihsel süreçte İslam'ın doğasını zorlayarak kurmaya çalıştığı bu politik dini egemenliğin modern çağda da başarısızlığa mahkûm olmasının acısını kadından çıkarmanın yollarını aramaktadır.

Tarikat, Cemaat, Kadın, Neo-Oryantalist tarikat ve cemaatlerin kadın üzerinden nasıl siyasal İslamcı bir hegemonya kurmaya çalıştıklarını felsefi açıdan irdeleyen bir kitap.



internet satış:
saykitap.com

20 TL

ISBN 978-605-02-0553-4



SAY YAYINLARI